

10.008 SA 5:10

REPRINTED FROM

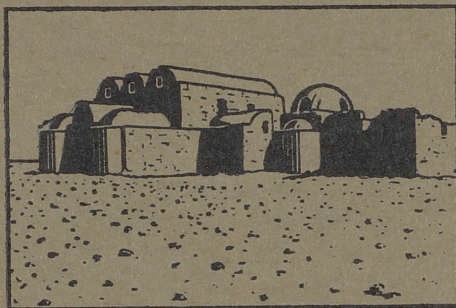
ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV V PRAZE

ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY
BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH
J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, TH. HOPFNER,
V. LESNÝ, A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ, O. STEIN,
F. STEINMETZER, F. TAUER, A. WESSELSKI



Kuseir 'Amra

VOL. X

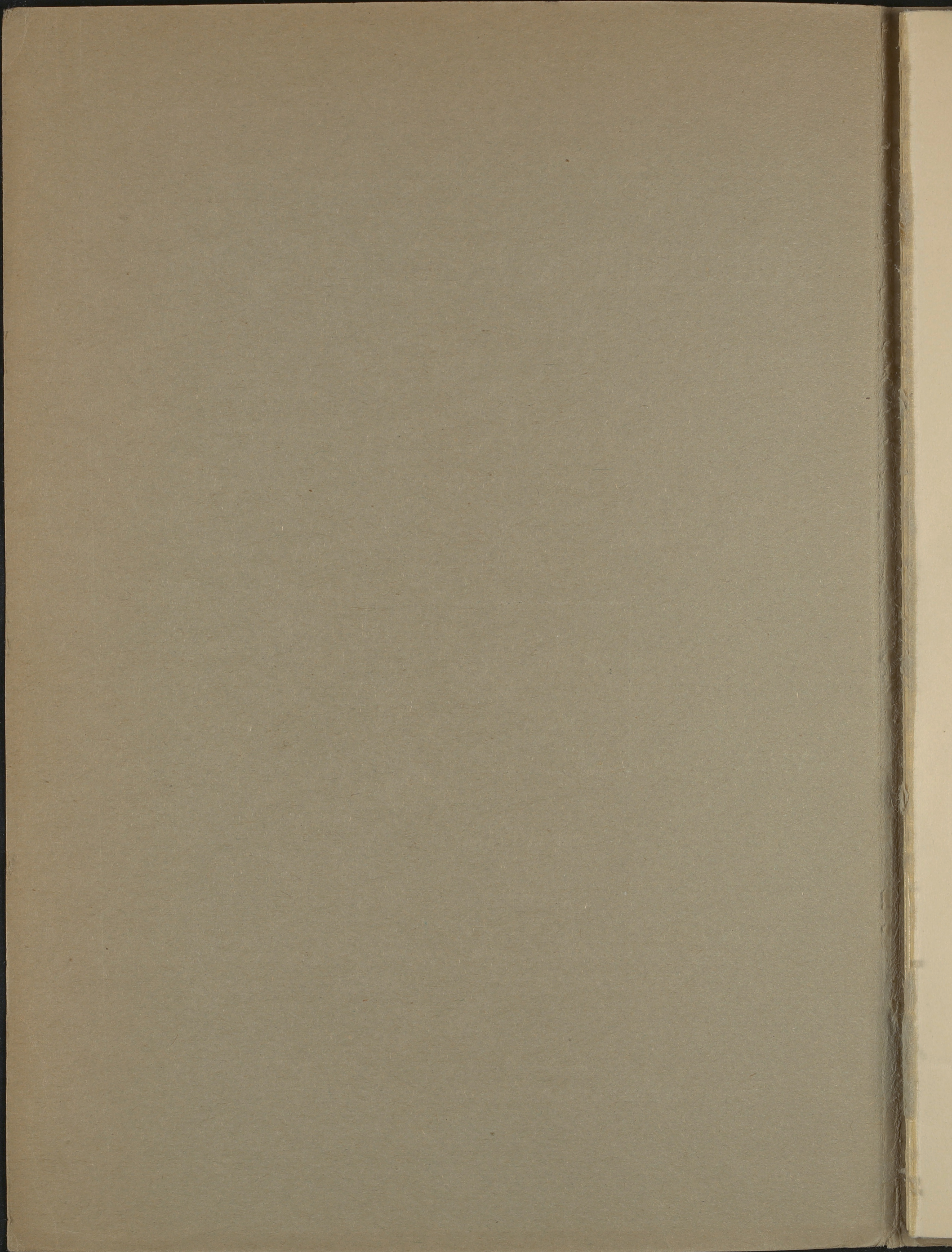
No. 1-2

JUNE 1938

DEDICATED TO
PROFESSOR DR. ALOIS MUSIL
UPON HIS SEVENTIETH BIRTHDAY (JUNE 30th 1938)
BY THE ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

ORIENTÁLNÍ ÚSTAV,
PRAHA III, VLAŠSKÁ 19, CZECHOSLOVAKIA





DAS GESCHENK DER LEBENSJAHRE.

Von

Albert Wesselski.

Zeus hatte dem Menschen, als er ihn schuf, nur eine kurze Lebenszeit zugedacht, aber der Mensch hat sich zu helfen gewußt: als es kalt wurde, ist das Pferd zu ihm gekommen, um bei ihm Obdach zu suchen, und dieser Bitte hat er nur unter der Bedingung willfahrt, daß es ihm einen Teil der ihm bestimmten Jahre abtrete; solche Verträge hat er dann auch mit dem Rinde und dem Hunde geschlossen, die sich mit demselben Wunsche bei ihm eingestellt hatten. Seither ist der Mensch, solange er von dem Eigenen lebt, friedfertig und gut; kommt er aber in die Jahre, die er von dem Pferde hat, wird er übermütig, in der Zeit, die er von dem Rinde lebt, ist er ein fleißiger Werkmann, und in den Jahren des Hundes ist er mürrisch und boshaft.

Diese Geschichte steht mitten unter den gemeiniglich Fabeln genannten griechischen Märlein, aber die Bezeichnung als Fabel kommt ihr nicht zu; sie muß zu jener Gattung volkstümlicher Erzählungen gestellt werden, die man aitiologische oder Ursachensagen oder auch wohl Natursagen nennt. Selbstverständlich kann sie schon ihres Vorwurfs wegen, der schon eine gewisse Kultur- oder Zivilisationshöhe voraussetzt, nicht zu den richtigen Natursagen geschlagen werden, entstanden aus den Geschichten, die einst Priester oder Weise haben erfinden müssen, um der Wißbegierde der aufgewecktern Leute unter ihren Stammesgenossen ein Genüge zu tun und ihnen die Möglichkeit zu geben, sich den andern gegenüber als Lehrer zu betätigen; gebildet aber ist sie, was die Form betrifft, nach dem Muster dieser ersten Versuche einer Erklärung von Tatsachen des gemeinen Lebens, die hier und dort auch dann nicht vergessen wurden, als sie längst durch Erkenntnisse überholt und widerlegt waren, wie etwa die sich noch bei Sophokles und bei Spätern findende Natursage, die darlegen will, wie der Mensch die Unsterblichkeit eingebüßt hat.

Im Abendlande ist diese sogenannte Aisopische Fabel von dem Menschen und seinen Haustieren einer weitem Öffentlichkeit erst 1610 durch I. N. Nevelet zugänglich gemacht worden, der sie mit 146 andern aus etlichen Heidelberger Handschriften gezogen hat,¹⁾ aber sein Text war schlecht;²⁾ einen bessern hat erst 1812 die von J. G. Schneider besorgte

¹⁾ Mythologia Aesopica, Francoforti, 1610, 248, n^o 197.

²⁾ Den ärgsten Fehler in diesem Texte freilich hat kein Philologe, ja nicht einmal Lessing bemerkt, obwohl dieser feststellen konnte, daß eine andere Darstellung, die

Ausgabe eines Augsburger Kodex gebracht,¹⁾ und die Fabeln von Babrios sind gar erst 1844 (durch J. Fr. Boissonade) zum ersten Male herausgebracht worden.²⁾ Obwohl es also bis in die ersten Jahre des siebzehnten Jahrhunderts außer einigen Philologen nur wenig Leute gegeben haben kann, denen die griechische Natursage bekannt gewesen ist, hat diese doch schon damals eine Erweiterung erfahren gehabt, die auch angab, für wieviel seiner jetzigen Lebenszeit der Mensch Tieren verpflichtet ist. Diese Bearbeitung scheint in Spanien geschehen zu sein, und ihre erste Version glaubte Reinhold Köhler in einem in dem elegischen Versmaß abgefaßten lateinischen Poem des seinerzeit viel gelesenen Jayme Juan Falco aus Valencia (1522—1594) gefunden zu haben, betitelt *De partibus vitae*.³⁾ Wir sind nicht dieser Meinung, sondern möchten lieber annehmen, daß es eine ältere Fassung gegeben habe, die im Wesentlichen einer Erzählung entspricht, die sich in Mateo Alemans berühmtem Schelmenroman *Aventuras y vida de Guzman de Alfarache* und zwar in der 1605 erschienenen II. Parte vorfindet;⁴⁾ ihr Inhalt ist so:

Vor dem Menschen hat Juppiter die meisten Tiere erschaffen, darunter auch den Esel, und der beginnt, kaum daß er die schöne Welt erblickt hat, in heller Lust herumzutollen; als er aber dann müde geworden ist, fängt er zu spintisieren an, was für einen Sinn eigentlich dieses Leben haben solle, und so geht er zu Juppiter, um ihn zu fragen, warum oder wozu er ihn erschaffen habe. Da erfährt er, sein Lebenszweck werde sein, dem Menschen zu dienen, und Juppiter führt auch im einzelnen an, was alles von ihm erwartet werde. Schon von dem Anhören all dieser Mühsal und Beschweris bekommt er Schwielen und Striemen, und als er dann auf eine weitere Frage die Antwort erhält, sein Leben solle dreißig Jahre währen, bittet er, ihm davon zwanzig nachzulassen: die restlichen zehn wolle er dem Menschen als braver Esel (*como asno de bien*) in Treue und Gutmütigkeit dienen, und Juppiter entspricht diesem Wunsche. Dann erscheint der Hund, der das Gespräch zwischen dem Esel und dem Gotte belauscht hat; auch er entsetzt sich, daß die Leiden, die ihm zugemutet

ihm vorlag — es ist die der hier sofort zu erwähnenden Ausgabe — weit besser als die der von Nevelet besorgten Edition war (Lachmann-Muncker, XVI, 140, n° 104); was wir rügen müssen, ist, daß die Tiere bei Nevelet nicht in das Haus des Menschen schlechthin, sondern in das eines Menschen kommen (*εις ανθρώπου τινος οίκίαν*): das widerspricht dem Charakter der Natursage, die selbstverständlich immer nur die Gattung und nie ein Individuum kennt.

¹⁾ S. die vorhergehende Anmerkung und Lessing, XI, 371 n., XVI, 116 n.

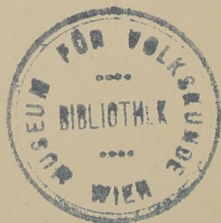
²⁾ S. Halm, n° 173, Chambry, n° 140, Babrios (ed. O. Crusius), n° 74; vgl. weiter Aug. Hausrath, Achiqar und Aesop (Heidelberger Sitzber., 1918, II), 35, n° 13 und W. Wienert, Die Typen der griechisch-römischen Fabel (FF Comm., n° 56), 1925, 29 f. und 127.

³⁾ Jahrbuch für Litteraturgeschichte, I (1865), 196 f., abgedruckt in R. Köhlers Kleinern Schriften, I, 1898, 42 f.

⁴⁾ L. I, c. 3; *Bibliot. de aut. españ.*³, III, 1876, 270 f.

werden, dreißig Jahre dauern sollen, auch bei ihm ist Juppiter mit dem Verzicht auf zwanzig Jahre einverstanden, und schließlich bewilligt er dieselbe Bitte auch dem Affen. Hierauf erst erschafft er den Menschen, er macht ihn zu dem Herrn der ganzen Schöpfung, der Mensch ist glücklich, und seine einzige Sorge ist, daß diese Herrlichkeit von allzu kurzem Bestande sein könnte. Als ihm nun Juppiter auf seine Frage antwortet, er habe für ihn geradeso wie für die Tiere ein dreißigjähriges Leben vorgesehen, klagt er, daß zwischen dem Auftun und dem Schließen der Augen sein Leben vergehen werde wie eine Blüte: kaum werde der Mensch die Füße aus dem Schoße der Mutter gestreckt haben, werde er schon mit dem Kopfe in die Erde eingehen und den Leib dem Grabe überlassen müssen, ohne das Leben in dieser schönen Welt genossen zu haben; und da er — wieso, erfahren wir nicht — weiß, was Juppiter den drei Tieren bewilligt hat, so bittet er ihn um die von ihnen verschmähten Jahre, auf daß er sie an ihrer Statt verleben und ihm besser dienen könne. Der Gott gewährt seine Bitte: nach den eigenen dreißig Jahren werde er die zwanzig des Esels leben, nicht ohne daß er freilich in dieser Zeit dessen Arbeitslast auf sich zu nehmen haben würde, dann bis siebzig greinend und knurrend die des Hundes und schließlich von siebzig bis neunzig die des Affen mit Nachahmung von dessen Fehlern. „Und so sehen wir bei denen, die dieses Alter erreichen, daß sie trotz ihrem Greisenthum nach nichts anderm trachten, als die Jungen zu spielen, sich herauszuputzen und schön zu tun, sich zu verlieben und sich als tüchtig zu geben, also etwas vorzustellen, was sie nicht sind, wie es der Affe tut, der dem Menschen alles nachahmt, ohne daß er je einer sein könnte.“

Daß Aleman sein Märlein ebenso wenig ersonnen hat, wie Falco das seinige, braucht nicht erst ausgeführt zu werden, und so besteht kein Grund, die Annahme abzulehnen, daß auf die Vorlage, die er benützt hat, auch Falcos Gedicht zurückgeht, das sich zu dieser zu verhalten scheint, wie das von einem Pedanten verfaßte Pendant zu dem Original. Bei Falco ist die Schöpfung fix und fertig, als Juppiter die drei Tiere und den Menschen beruft, um jedem zu verkünden, was er ihm zugedacht hat. Dem Esel sagt er, ohne eine Frage abzuwarten, er werde *tot annos quot sunt in mense dies* zu leben haben, und läßt ihm zwanzig nach, dem Hunde teilt er mit, daß ihn *septem lustra et semis* erwarten, und gibt sich zufrieden, ihm fünf Lustren abzunehmen, dem Affen verheißt er, er werde nicht vor sechs Olympiaden sterben, erfüllt ihm aber die Bitte, sich mit einem Drittel zu begnügen, und den Menschen, dem er als seine Lebensdauer *triginta autumnos* nennt, stattet er auf seine Bitte mit dem aus, worauf die drei Tiere verzichtet haben, „*sed tali lege, dies ut Illorum vivens illorum fata sequaris*“. Wir nehmen den Bleistift zur Hand und errechnen, daß so der Mensch zu seinen 30 Herbst 20 des Esels, 25 des Hundes und 16 des Affen erhalten hat, was zusammen 91 Herbst oder Jahre ausmacht. Daß



der Mensch in den Jahren des Esels hart arbeiten muß und daß er in den Hundsjahren habgierig wird wie dieser, wird ausgeführt; die Parallele zu dem Affen aber wird nur möglich, indem Falco für diesen keine andere Verrichtung kennt, als durch seine Gebärden die Kinder zu unterhalten.

Während Falcos Verse von Delaunay und, nach diesem, von Hagedorn bearbeitet worden sind, hat wohl Alemans Darstellung, obgleich der zweite Teil seines Romans nie ins Deutsche übersetzt worden ist, vielleicht zusammen mit Hagedorns Gedicht, Ludwig Aurbacher für die 12. der Erbaulichen und ergötzlichen Historien benützt, die er in dem ersten Teile seines Volksbüchleins (1827) mitgeteilt hat; so ist sie denn auch, ohne daß freilich die Zahlen stets beibehalten worden wären, in den Volksmund übergegangen und aus diesem schon 1840 in die Grimmschen Kinder- und Hausmärchen aufgenommen worden.¹⁾ Es folgten weitere derartige Aufzeichnungen, und 1918 konnten Bolte und Polívka (III, 292) bereits eine erkleckliche Zahl nachweisen; seither aber ist neben weitem europäischen Versionen²⁾ auch eine indische bekannt worden, die William Crooke in Budaun (zwischen der Ganga und der Ram-Ganga) der von einem Lehrer bestätigten Erzählung eines Qādīs dieser mehr als zur Hälfte mohammedanischen Stadt nachgeschrieben hat,³⁾ und sie beansprucht ein besonderes Interesse:

An dem Tage der Schöpfung beruft Allāh alle Geschöpfe zu sich, um ihnen ihre Lebenszeit zuzuteilen; dabei erhalten der Esel, die Eule, der Hund und der Mensch je vierzig Jahre. Damit ist der Mensch nicht zufrieden: zwanzig Jahre brauche er, bis er erwachsen sei, zwanzig, um sich Weisheit und Kenntnisse zu erwerben; wo bleibe da die Zeit, die er Gott dienen will? Unterdessen kommt der Esel, und der jammert bitterlich, daß er die harte Arbeit bei karger Nahrung und arger Mißhandlung nicht so lange aushalten könne; da nimmt Allāh zwanzig Jahre von ihm und gibt sie dem Menschen. Dasselbe erzielen dann auch Hund und Eule, und so hat nun der Mensch hundert Jahre zu leben: nach vierzig Jahren wird er faul und genügsam wie der Esel, dann wachsam und bissig wie der Hund, und schließlich wird er schwachsichtig wie die Eule, verliert die Zähne, kann nur noch krächzen, hört nichts mehr, sitzt zu Hause und glotzt seine Angehörigen an, und die hassen ihn und wünschen nichts sehnlicher als seinen Tod.

Wie man sieht, ähnelt diese Geschichte der Fassung Falcos nur in dem Anfange, wo Juppiter seine Geschöpfe zu sich bescheidet; in den viel

¹⁾ S. die Feststellungen Wilh. Schoofs in den Hess. Bl. für Volkk., XXIX, 103 f.

²⁾ P. Zaunert, Deutsche Märchen aus dem Donaulande, 1926, 200 (aus Oberösterreich), Ad. Schullerus, Verzeichnis der rumänischen Märchen (FF Comm., n° 78), 1928, 93, n° 113, Jonas Balys, Motif-Index of Lithuanian Narrative Folk-Lore (Tautosakos Darbai, II), 1936, 186, n° 3060.

³⁾ The Indian Antiquary, LIII (1924), Suppl., 11, n° 26.

wichtigern Punkten aber, daß ihnen allen die gleiche Lebenszeit zuge-
dacht ist und daß der Schöpfer den drei Tieren, die allerdings nicht die-
selben sind, die gleiche Zahl von Jahren nachläßt, die er dann dem Men-
schen zugibt, stimmt sie zu Alemans Version, und so darf angenommen
werden, daß die gemeinsame Vorlage der zwei spanischen Erzählungen
entweder unmittelbar oder durch eine oder die andere Bearbeitung die
Quelle der indischen Geschichte geworden ist. Von dem Hauptgedanken
dieser drei Fassungen, der zwei spanischen und der indischen, muß natür-
lich auch die ursprüngliche Erzählung geleitet gewesen sein, und dieser
Hauptgedanke ist selbstverständlich, daß der Mensch weit mehr als die
Tiere oder einzelne Tiere Anlaß hat, mit der Schöpfung oder ihrem Plane
zufrieden zu sein, ja daß die Vorteile dieses Plans auf seiner Seite, die
Nachteile auf der andern sind. Diese Anschauung liegt nun auch dem
21. Traktate der Rasā'il Ihwān aṣ-Ṣafā oder der Schriften der Lautern
Brüder zugrunde oder, besser gesagt, dem letzten Teile dieses Traktats,
dem sogenannten Streitgespräche zwischen den Menschen und den Tieren,
in dem überdies die Klage des Esels ausgezeichnet zu der Klage des Esels
in der Fassung Alemans und in der nordindischen Geschichte stimmt.¹⁾
In Spanien war diese Schrift des zehnten Jahrhunderts schon frühzeitig
bekannt,²⁾ und 1417 hat sie ein aus Mallorca stammender Katalane, der
Franziskaner Anselmo Turmeda, der in Tunis zum Islām übergetreten
war, in der Dispute del Ase durchaus frei bearbeitet,³⁾ in der, wie schon
der Titel sagt, der Esel eine der zwei Hauptrollen spielt. Es ist also ganz
gut möglich, daß die Vorlage für Falco und für Aleman das Werk eines
spanischen Mohammedaners gewesen ist, und daß sie bis zu den sich zum
Islām bekennenden Bewohnern Nordindiens gelangt ist, braucht uns eben-
so wenig wunder zu nehmen, wie daß die aus ihr geflossene spanische Er-
zählung ihre Spuren bei einem Indianer-Stamm in Kalifornien zurück-
gelassen hat.⁴⁾

*

Die Aisopischen Tiere geben den nicht ziffermäßig ausgedrückten
Teil der ihnen (vielleicht) zustehenden Lebenszeit nur ab, um damit den

¹⁾ Fr. Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, 1885, 17; Garcin de Tassy, *Allégories*, 1876, 85.

²⁾ Kalonymos ben Kalonymos, *Iggereth Baale Chajjim*, übertr. von J. Lands-
berger, 1882, XXVII f.

³⁾ Der alte katalanische Text ist verloren; erhalten aber sind die von 1544 bis
1606 in vier Auflagen erschienene französische und die 1606 nach ihr hergestellte
deutsche Übersetzung; s. Miguel Asín Palacios, *El original árabe de „La Disputa del
Asno contra Fr. Anselmo Turmeda“*, 1914 (S.-A. aus den *Estudios de filología romá-
nica*), 5 f. Die Behauptung von Angel Gonzalez Palencia in seiner *Historia de la lite-
ratura arábigo-española*, 1928, 315 f., daß das Buch des Fray Anselmo nichts als eine
oft wörtliche Übersetzung jenes Streitgespräche der Lautern Brüder darstelle, ist un-
richtig.

⁴⁾ Stith Thompson, *Tales of the North American Indians*, 1929, 288, n° 60b.

Schutz des Menschen zu erkaufen, und daß der Schöpfer mit diesem Geschäfte einverstanden ist, können wir vielleicht annehmen, aber gesagt wird es nicht; umgekehrt sind die Tiere der zwei Spanier und der indischen Mohammedaner, also die der islāmischen Geschichten, froh, daß sie von den ihnen zgedachten Jahren auf einen erheblichen Teil verzichten dürfen, und eine Rücksicht auf den Menschen als Nutznießer ihrer Selbstbescheidung kommt bei ihnen nicht in Betracht: der Mensch läßt sich von dem Schöpfer mit dem begaben, worauf sie verzichtet haben, ja die Vermutung ist berechtigt, daß er mit den Zahlen der ihm solchermaßen übereigneten Jahre nicht einmal zufrieden ist. Es handelt sich also um zwei verschiedene Motivverbindungen, oder, anders umschrieben, das Motiv von der Weggabe von Teilen des Lebens wird aus verschiedenen Motiven angewandt: gemeinsam ist nur, daß das, was das eine Geschöpf abtritt, dem andern zugute kommt. Kehrt das auch sonst wieder? Jawohl, sehr oft, und als erstes Beispiel wählen wir, da wir gerade bei den volksmündlichen Erzählungen sind, eine solche aus der Ukraine, die in ihrem Beginne zu der Gruppe der Märlein von dem Zarensohne gehört, die Jan de Vries untersucht hat,¹⁾ in ihrem Schlusse aber, der uns hier ebenso wenig angeht, auf dem Bios des schweigsamen Philosophen Secundus beruht:

Als dreijähriges Knäblein hat Salomo seine Mutter tief gekränkt, und so befiehlt sie ihren Dienern, ihn in den Wald zu führen, ihn dort zu töten und ihr sein Herz und seinen kleinen Finger zu bringen. Es gelingt ihm, diese Leute zu überreden, daß sie sich mit dem Herzen eines Hundes begnügen und ihm nur den Finger abschneiden. Allerdings würde ihm diese Rettung nicht viel nützen, weil sein Leben mit drei Jahren befristet ist; er freilich weiß das nicht, aber die Heiligen im Himmel wissen es, und als die das kleine Kind im Walde weinen sehen, bitten sie den Herrgott, ihm das Leben zu verlängern. Der Herr sagt, wenn sie das wollten, müßten sie auf die Erde hinabsteigen und jemand zu finden trachten, der ihm einen Teil der ihm selber bestimmten Jahre werde abtreten wollen. Nach langem Suchen auf der Erde treffen sie endlich eine hundertjährige Frau, die aber noch hundert Jahre vor sich hat; diese schenkt ihren Bitten Gehör und dem kleinen Salomo die Hälfte der ihr noch zustehenden Lebenszeit.²⁾

In diesem Teile geht nun die Geschichte auf eine rabbinische Überlieferung zurück, die sich aber nicht an Salomo, sondern an seinen Vater

¹⁾ Das Märchen von den kleinen Rätsellösern (FF Comm., n^o 73), 1928, 320 f.; s. A. Wesselski, *Der Knabekönig und das kluge Mädchen*, 1929, 1—11.

²⁾ Michajl Dragomanow, *Malorusskija narodnyja i razskazy*, 1876, 99 f., ausbezogen von A. Wesselovsky im *Archiv f. slav. Philol.*, VI, 579, übersetzt von Eug. Hins in der *Rev. des trad. popul.*, II, 311 und, nach diesem, von John D. Seymour, *Tales of King Solomon*, 1924, 14.

geknüpft hat; ihren Ausgang nimmt sie von dem 5. Kapitel der Genesis, das Adams Nachkommen bis Noah mit ihren jahrhundertelangen Lebenszeiten aufzählt, und, weit über die Schrift hinausgehend, fabuliert sie: Gott hat an Adam alle Geschlechter vorbeiziehen lassen, und dabei hat er ihm gezeigt, daß für David nur eine dreistündige Lebensdauer aufgeschrieben sei; auf Adams Frage aber, wieviel seiner Jahre sein würden, hat er geantwortet, Adam werde tausend Jahre leben. Da bat Adam, ihm zu gestatten, daß er seiner Jahre siebenzig an David gebe, und das gewährte der Herr; Adam schrieb eine Schenkungsurkunde, und er, Matatron und Gott besiegelten sie. Und weiter wird erzählt: Als dann der Todesengel zu Adam kam, um dessen Seele zu fordern, weigerte es Adam, weil er von seinen tausend Jahren erst neunhundertunddreißig verlebt habe, und der Todesengel stieg hinauf zu dem Herrn, und der gab ihm die Urkunde und schickte mit ihm drei Engel: Gabriel wies sie Adam vor, und die andern zwei zeigten ihm ihre Namen darunter, und Adam konnte nicht mehr widersprechen.¹⁾ Ansonsten ist David (2 Sam 5, 4) siebenzigjährig gestorben.

Diese Legende hat der Islām mit einer gewissen Selbstverständlichkeit übernommen, und wenn man sich mit dem Zeugnis Gustav Weils begnügen wollte, müßte man auch die Treue rühmen, womit dabei auch die siebenzig Jahre übernommen worden sind; aber der von Weil benützte Text bildet eine Ausnahme. Aṭ-Ṭabarī, der mehrere Versionen beibringt, spricht von vierzig Jahren, und das tut, nach ihm, auch Ibn al-Aṭīr, aṭ-Taṭlabī nennt, augenscheinlich nach al-Masʿūdī, fünfzig, at-Tirmidī und Ibn Katīr sechzig,²⁾ und aṭ-Ṭabarī führt überdies eine Überlieferung an, wonach Moḥammed gesagt hätte: „Adam war vergeßlich, und so sind es auch seine Nachkommen; er hat geleugnet, und das tun auch seine Nach-

¹⁾ S. Micha Josef bin Gorion (M. J. Berdyczewsky), Die Sagen der Juden. Von der Urzeit², 1919, 252 f., 256 f., 375, 382, M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, 1893, 63, Joh. Andr. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, 1711, I, 467 f., II, 16 f. Übrigens bietet gerade diese Tradition ein gutes Beispiel, wie leicht sich derartige Dinge bei andern Völkern verbreiten können: Als der Verfasser des Julius von Tarent, damals noch in Braunschweig, wieder einmal in Geldverlegenheiten war, wandte er sich an den dortigen Verleiher Gunsch; die 40 Louis d'or, um die er ihn bat, bekam er zwar nicht, wohl aber lernte er, wie er sagt, viel, was ihm mehr wert sein mußte, darunter auch eine Geschichte von den von Adam an David verschenkten Lebensjahren. Ihre Nacherzählung schließt Leisewitz so: „Oder um die Sache auf einmahl ins Licht zu setzen: Adam und David hatten nur eine Seele“ (Joh. Ant. Leisewitzens Tagebücher, herausgegeben von H. Mack und J. Lochner, 1916 f., I, 27, II, 221).

²⁾ G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 1845, 34 und 42; R. Basset, Mille et un contes, récits et légendes arabes, III, 1917, 18, Bal'amī-Zotenberg, I, 1867, 93, Grünbaum a. a. O.; Carra de Vaux, L'abregé des merveilles, 1898, 83; A. J. Wensinck, A Handbook of Early Muhammedan Tradition, 1927, 11, Jos. Hammer, Rosenöl, 1813, I, 23 f., Mirkhond-Rehatsek, I, 1891, 55.

kommen“, wodurch die Legende einen gewissen aitiologischen Charakter bekommen hat.

Da ist es denn merkwürdig, daß diese Vergeßlichkeit oder dieses Nichts-davon-wissen-Wollen in einer Art Sage wiederkehrt, deren Geschehen sich nicht in einem Lande vollzieht, wo der Islām herrscht oder geherrscht hat, sondern in der Hauptstadt der katholischen Christenheit, und noch merkwürdiger ist, daß sie sich an niemand geringern geheftet hat als an einen Papst, nämlich an Sixtus V., der, nachdem er auf dem Stuhle Petri kaum fünfeinhalb Jahre gesessen hat, am 27. August 1590 gestorben ist. Der Umstand, daß er mitten in einem Gewitter verschieden ist, das sich über dem Quirinal entlud, wo er starb, mag viel beigetragen haben, daß alsbald allerlei Gerüchte in Umlauf kamen, und welcher Art sie waren, erhellt aus einem von Ludwig Pastor veröffentlichten Berichte eines *Avvisi*-Schreibers, datiert vom 5. September dieses Jahres, wonach in Rom gesprochen wurde, che Sisto V. avesse un spirito dimestico chiamato Dante et che da quello sia ingannato circa il tempo che doveva vivere in Pontificato.¹⁾ Das, was in diesem Dokumente nur angedeutet ist, hat der Geschichtschreiber Jacques Auguste de Thou (1553—1617), der Sixtus noch als Kardinal gekannt hat, etwas ausführlicher mitgeteilt, jedoch nicht in der *Historia sui temporis*, sondern nur mündlich, und erhalten blieben diese Mitteilungen in einer Handschrift seiner Freunde, der Brüder Jacques und Pierre Dupuy, die erst 1669 von Isaak Vossius herausgegeben worden ist. Dort heißt es: Man hat von Sixtus V. erzählt, er habe sich, um nur sechs Jahre Papst sein zu dürfen, dem Teufel ergeben. Als dann ein neunzehnjähriger Jüngling eines Mordes bezichtigt wurde, hätten die Richter dem Papste gesagt, hingerichtet könne er nicht werden, da er noch nicht zwanzig Jahre alt sei; darauf habe der Papst ärgerlich gesagt: „Also gut, dann schenke ich ihm eines von den meinigen!“ Fünf Jahre darauf sei dann der Teufel zu dem erkrankten Papste gekommen, um ihn zu holen: der Papst habe zwar gesagt, die Zeit sei noch nicht um, da erst fünf Jahre verstrichen seien, aber da habe ihn der Teufel an jene Hinrichtung erinnert, worauf er ganz verstört gewesen sei.²⁾

Hier schließt diese Darstellung des französischen Historikers; es gibt aber noch eine andere, die auch unter seinem Namen geht, und die hat der Abbé Banier veröffentlicht: diese sagt nicht nur weiter, daß der Teufel dem Papste ausdrücklich die Weggabe eines Lebensjahres vorgehalten habe, sondern gibt auch die Feststellung von de Thou wieder, daß sich diese Sage nirgends sonst niedergeschrieben finde als dans les

¹⁾ Geschichte der Päpste, X, 1926, 408.

²⁾ *Thuana sive Excerpta ex ore Jac. Aug. Thuani. Per F. F. P. P. (Fratres Puteanos). (Coloniae Agr.)*, 1669, 25 f. Den Prozeß, die Hinrichtung und deren Begleiterscheinungen erwähnt von Zeitgenossen neben dem von de Thou angeführten Cicarella auch Platina (*De vitis Pontificum romanorum, Coloniae*, 1593, 522).

paquets des Espagnols après la mort de Sixte V, à qui ils vouloient du mal.¹⁾ Wenn wir uns erinnern, daß das Motiv der abgetretenen Lebensjahre um diese Zeit in Spanien literarisch bearbeitet worden ist, erscheint uns diese Behauptung durchaus plausibel; allerdings müßten sie dann mit der Verbreitung dieser Geschichte in Rom selber begonnen haben, und auch dies ist, angesichts des Konfliktes zwischen Philipp II. mit dem Papste, nicht gerade ungläublich.

Ansonsten ist es wieder Spanien, wo die jüdisch-arabische Legende von Adam, der gemahnt werden muß, in dem Sinne der von ihm vor Zeugen unterschriebenen Urkunde zu handeln und dem Tode zu geben, was diesem rechtens zusteht, einen seltsamen Auslauf gefunden hat: Vor Belsazer erscheint der Tod und weist ihm die vor Mose abgefaßte und von ihm vor Adam, David und Hiob als Zeugen unterschriebene Urkunde vor, worin er sich verpflichtet hat, das Leben, das er einer Sünde seiner Mutter verdankt, dem Tode zurückzugeben, wann immer dies werde begehrt werden, und nachlesen kann man den Wortlaut dieses Dokuments in dem Auto La cena de Baltasar von Don Pedro Calderon.

*

In einer sonderbaren Abwandlung begegnet uns das Motiv von den abgetretenen Lebensjahren in einer indischen Geschichte, die sich noch zu der Zeit der Kämpfe zwischen den Göttern und den Asura abspielt oder zu dieser Zeit einsetzt. König Yayāti wird von einem Brahmanen verflucht, sofort zum Greise zu werden, allerdings nicht ohne daß ihm bewilligt würde, dieses Alter auf jeden, der es ihm abnehmen wolle, zu übertragen. Von seinen fünf Söhnen, denen er nacheinander das Ansinnen stellt, ihm von ihrer Jugend tausend Jahre abzutreten und für diese Zeit sein Greisentum zu übernehmen, weigern sich vier; der jüngste aber, Pūru mit Namen, erfüllt sein Verlangen bereitwilligst, obwohl er weiß, daß der Vater diese tausend Jahre nur verwenden oder verschwenden wird, um die Genüsse, die einem Greise versagt sind, zu erschöpfen, und so wird er selber auf der Stelle zum Greise. Als dann Yayāti in diesen tausend Jahren gelernt hat, daß die Begierde durch ihre Befriedigung nie gestillt wird, sondern nur noch höher auflodert, gibt er Pūru dessen Jugend oder was davon noch übrig ist, zurück, überläßt ihm die Herrschaft und zieht in die Waldeinsamkeit.²⁾

¹⁾ Diese Erzählung findet sich zuerst in den Anmerkungen, die der Abbé der von ihm 1725 besorgten Ausgabe der *Mélanges d'histoire et de littérature des 1704* verstorbenen Dom Noël Bonaventure d'Argonne, der mit seinem richtigen Namen Vigneul de Marville hieß, beigegeben hat; in dem Abdrucke dieses Buches unter dem Titel *Vigneul-Marvilliana* in den *Ana*, Amsterdam, 1789 steht sie V, 186 f.

²⁾ Die zahlreichen Texte dieser Erzählung, die voneinander in keiner nennenswerten Weise abweichen, hat, bis auf den des *Padma-Purāna*, Walter Porzig verglichen (*Indische Erzähler*, XII, 1923, 105—123); die Übersetzung der ausführlicheren Dar-

Es werden also Lebensjahre abgetreten, aber dem großmütigen Spender werden sie nicht, wie wir nach dem bisher Gesagten und nach den Dingen, die wir noch zu erörtern haben werden, als selbstverständlich annehmen dürften, so abgezogen, daß das Ende der von ihm abgetretenen Zeit mit dem für ihn festgesetzten Lebensende zusammenfiel, sondern er muß sie augenblicklich, also etwa aus dem ersten Drittel seiner Daseinsdauer abgeben, aus der Zeit der blühenden Jugend. Wir erkennen, welcher hoher Scharfsinn an diese Lösung gewandt worden ist, aber damit erkennen wir auch, wie künstlich das ansonsten durchaus schlichte Motiv verzerrt worden ist. Wann ist das geschehen und warum?

Die Erzählung von Yayāti ist sehr alt: noch in dem zweiten Jahrhundert vor Christus hat der Grammatiker Patañjali die Bildung des Wortes Yāyātika besprochen, das einen Menschen bedeutet, der die Geschichte von Yayāti kennt, und daraus ergibt sich, daß diese Geschichte schon vor ihrer Aufnahme in das Mahābhārata eine selbständige Existenz geführt hat, also schon eine Sage gewesen ist;¹⁾ hat sie aber damals schon so ausgesehen wie im fünften nachchristlichen Jahrhundert und wie heute? Diese Frage wird niemand bejahen wollen, weder ein Indologe, noch ein Ethnologe: die Wahrscheinlichkeit einer Abänderung der ursprünglich überlieferten Vorgänge zu dem Zwecke, sie harmloser zu gestalten, liegt auf der Hand; erschwert aber wird das Problem durch den Umstand, daß das Ergebnis dieser Abänderung etwas durchaus Einmaliges darstellt. übrig geblieben scheint von der ursprünglichen Überlieferung nur zu sein, daß Yayāti auf Kosten seines Sohnes gelebt hat; hätte aber das, was der eine Sohn hat hergeben können, auszureichen vermocht, um den Lebenshunger des Vaters zu stillen, wie das die brahmanische Dichtung ausführt?

Eine Erklärung wird von uns niemand verlangen können,²⁾ und eine solche geben zu wollen, wäre Vermessenheit; einen Versuch aber, das Problem zur Erörterung zu stellen, wird uns kaum verübelt werden dürfen. Es gibt nämlich einen König, den ein ähnlicher Lebenshunger beherrscht hat, freilich, viel, viel später und weit, weit ab von dem Reiche, dessen

stellung des Mahābhārata (Adiparvan, c. 83 ff.) steht dort 42—49. Vgl. ansonsten M. Winternitz, A History of Indian Literature, transl. by S. Ketkar, 1927 f., I, 378 f., 445, 539 (Padma-Purāna), 552, 575.

¹⁾ S. Félix Lacôte, Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, 1908, 139 und Winternitz-Ketkar, I, 469, n. 3 (Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, III, 1920, 628 f.).

²⁾ Eine solche scheint bisher nur Alfr. Ludwig versucht zu haben (Die Geschichte von Yayāti Nahuṣya, Analyse und Rolle derselben im Mahābhārata [Sitzber. der k. böhm. Ges. d. Wiss., 1898, n° 10]); nach ihm würde die Verurteilung Yayātis, dem Alter zu verfallen, involvieren, daß er vorher unvergängliche Jugend besessen habe, seiner Verjüngung könnte nur die Verjüngung oder Erneuerung des Jahreslaufes zugrunde gelegen haben, usw., usw.

Herr Yayāti gewesen ist; das ist der Svea-König Aun, von dem die Heimskringla berichtet: Als er sechzig Jahre alt geworden war, opferte er einen Sohn dem Gotte Odin, und dieser bewilligte ihm weitere sechzig Jahre. Dann opferte er wieder einen Sohn, und da tat ihm Odin kund, er solle leben, solange er ihm alle zehn Jahre einen seiner Söhne opfern werde. Als aber schließlich sein letzter Sohn, der zehnte, an der Reihe war, ließen die Schweden die Opferung nicht zu, und so mußte er selber sterben.¹⁾

Man überlege nun: Tritt jemand seine Lebensjahre nicht zum Teile, sondern in ihrer Gesamtheit ab, so bedeutet das, daß er in dem Augenblicke, wo er diese Verpflichtung eingeht, oder vielleicht nach einer kurzen Anstandsfrist, wie sie etwa einem zum Tode Verurteilten gewährt wird, sterben muß. So kann denn die Opferung von Auns Söhnen, wenn diese damit ebenso einverstanden waren, wie seinerzeit der Sohn Abrahams, als ein Verzicht auf die ihnen noch zustehende Lebenszeit und die feierliche Form des Opfers vielleicht als die Voraussetzung für eine Zustimmung der Gottheit aufgefaßt werden. Allerdings sagt die nordische Geschichte nicht, daß die Söhne mit ihrer Opferung einverstanden gewesen wären; sie bringt aber auch nicht die leiseste Andeutung, daß sie sich diesem Opfer und damit ihrer Opferung zu widersetzen versucht hätten. Die Ausdrucksweise, der wir uns in diesen Sätzen befleißigt haben, ist dem Gegenstande, dem diese Abhandlung gilt, angepaßt; hätten wir das Problem, vor das uns die Geschichte von Aun in dem Hinblick auf die Geschichte von Yayāti stellt, von einem andern Standpunkt zu betrachten gehabt, so wäre die Darstellung wesentlich einfacher geworden, und wir hätten uns einer Erörterungsweise anschließen dürfen, wie sie etwa J. G. Frazer für den Abschnitt über das Sacrifice of the King's Son gewählt hat, wo er sagt: „In some cases the death of the child appears to be definitely regarded as a substitute for the death of the father, who obtains a new lease of life by the sacrifice of his offspring“ und als Beleg für diese Auffassung die Überlieferung von König Aun anführt.²⁾ Es ist jammerschade, daß der große Ethnologe nicht auch die Geschichte von König Yayāti gekannt hat; er wäre vielleicht, wenn nicht zu der Erkenntnis, so doch zu der Anschauung gelangt, daß in dieser Geschichte eine vielleicht ebenso blutrünstige Überlieferung verfälscht und in einem Sinne, der an eine übertriebene Auslegung unsers Vierten Gebotes gemahnt, umgebogen worden ist, und zwar, setzen wir hinzu, durch Mißbrauch eines Motivs, das in schöner und für uns neuer Anwendung in demselben Buche des Mahābhārata, dem ersten, vorkommt.

Dort wird eine Jungfrau, Pramadvarā mit Namen, die Tochter der Apsaras Menakā und des Gandharva-Königs Viśvāvasu, ein paar Tage vor

¹⁾ Ynglinga-Saga, Kap. 26 in Thule, XII, 50 f.

²⁾ The Golden Bough³, IV, 188; s. ebendort 57, 460 f., VI, 220.

ihrer Hochzeit mit dem jungen Brahmanen Ruru, während sie mit ihren Gefährtinnen spielt, von einer Schlange gebissen und stirbt. Zu dem Bräutigam, der sich klagend in den Wald zurückgezogen hat, kommt, nachdem er einen Act of truth gesetzt hat,¹⁾ ein Götterbote und sagt ihm, für solche Fälle hätten die Götter eine Abhilfe vorgesehen: er brauche nur der Toten die Hälfte seines Lebens abzutreten, so werde sie wieder lebendig werden. Ruru ist einverstanden, und so geht der Bote mit dem Gandharva-König zu Dharmarāja oder dem Könige der Gerechtigkeit, womit der Todesgott Yama gemeint ist, und sie bringen ihm Rurus Wunsch vor. Dharmarāja bewilligt ihn, und schon steht Pramadvarā auf, als hätte sie nur geschlafen. Obwohl nun in der Geschichte von Ruru dieser Teil, der nur den Haß begründen soll, den er gegen die Schlangen trägt, für den weitem Gang der Ereignisse ohne wesentliche Bedeutung ist, erfahren wir doch noch, daß für Ruru in der Zukunft geschrieben gewesen sei, ihm werde, wenn er im Alter weit vorgerückt sein werde, die Hälfte des Lebens abgebrochen werden.²⁾ Nichts Ähnliches weist die Nacherzählung dieser Geschichte auf, mit der Somadeva das zweite Buch seines Kathāsaritsāgara abschließt: hier ist es eine aus dem Himmel kommende Stimme, die Ruru zuruft, er möge die Jungfrau, deren Zeit abgelaufen sei — hier heißt sie Priṣadvarā; ihre Mutter ist zwar noch Menakā, aber ihr Vater ist ein Vidyādhara —, durch das Geschenk der Hälfte seines Lebens wieder erwecken.³⁾

*

Die schöne Tochter der schönen Menakā scheint sich des großen Opfers, das ihr Gatte für sie gebracht hat, würdig erwiesen zu haben: wenigstens erfahren wir nichts, was auf das Gegenteil schließen ließe; groß aber ist die Zahl der Erzählungen, in denen die Frauen, von keinerlei Scham gehemmt, ihren opferfreudigen Gatten mit dem schwärzesten Undank lohnen.

Etwa um dieselbe Zeit wie der Kathāsaritsagarā mag der von Johannes Hertel so genannte Textus simplicior des Pañcatantra entstanden sein, und in diesem geht die 13. Erzählung des 4. Tantra so: Ein Brahmane wandert mit seiner Frau ihrer Zanksucht wegen aus. Auf dem Wege klagt

¹⁾ S. oben, II, 52 f.

²⁾ Nach Manmatha Nath Dutt's Prose English Translation of the Mahābhārata, 1895 f., I, 33 mit Benützung der Übertragung bei J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos, 1915, 215 f.

³⁾ S. meine deutsche Ausgabe der ersten vier Lambhaka des Kathāsaritsāgara, 1914, 181 f. Kṣemendra hat in seiner Bṛhatkathāmañjarī eine ganz ähnliche Geschichte in eine der von ihm ebenso wie von Somadeva übernommenen Vetāla-Erzählungen eingebaut (IV, 20, 975—1012), obwohl sie dort durchaus überflüssig ist; nach einer seine Verse in abkürzende Prosa übertragenden Handschrift hat sie Heinr. Uhle in seiner deutschen Ausgabe der Vetālapañcaviṃṣatikā, 1924, 176 übersetzt.

sie über Durst, er geht um Wasser, und als er zurückkommt, findet er sie als Leiche. Da hört er aus der Luft eine Stimme, die ihm verheißt, die Tote werde, wenn er die Hälfte seines Lebens hergebe, wieder lebendig werden; bereitwillig spricht er in dreimaliger Erklärung diesen Verzicht aus, und schon tritt auch die versprochene Wirkung ein. Die eben erst ins Leben zurückgerufene Brahmanin wird nun durch den Anblick eines Lahmen zur Lust entflammt; sie verleitet ihn, ihr zu Willen zu sein, und schließlich überredet sie ihren Mann zu der Erlaubnis, den Lahmen, den sie in einem Korbe tragen will, mitzunehmen. Als sie bei einem Brunnen anlangen, stößt sie den Gatten hinein; den Lahmen aber bringt sie in die nächste Stadt. Dort gibt sie ihn für ihren Gatten aus, und der König beschenkt sie ob ihrer treuen Fürsorge mit zwei Dörfern. Als dann ihr wirklicher Gatte, der aus dem Brunnen gezogen worden ist, in der Stadt eintrifft, verklagt sie ihn bei dem Könige, und der ordnet seine Hinrichtung an. Da sagt der Brahmane, die Frau habe etwas, das ihm gehöre, sie leugnet, und nun verlangt er die ihr geschenkte Hälfte seines Lebens zurück. Aus Angst vor dem Könige sagt sie dreimal: „Ich gebe dir das Leben zurück“, und auf der Stelle wird sie von dem Leben verlassen.¹⁾

Die außerordentlich zahlreiche Gruppe von Märlein, deren traurige Heldinnen ihre Gatten, die ihnen mit großer Aufopferung das Leben gerettet haben, nicht nur mit Unwürdigen betrügen, sondern sie oft sogar zu töten versuchen, hat Gaston Paris in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, XIII (1903), 1—24 und 129—150 ausführlich untersucht, und 1925 hat dazu der Verfasser dieser Abhandlung in seinen Märchen des Mittelalters, 188—191, einige nicht unwesentliche Ergänzungen beibringen können; seither ist seines Wissens für die der soeben wiedergegebenen Fassung vorhergehende Zeit aus dem indischen Kulturkreise nur noch ein Beleg bekannt geworden, der sich in dem chinesischen Tripitaka findet,²⁾ aber nichts anderes enthält als die Version des tibetanischen Kandjur, die sowohl von G. Paris (7), als auch in den Märchen des Mittelalters (189) ausgezogen worden ist. Übersehen aber hat nicht nur G. Paris, sondern auch Bolte und Polívka (I, 129 f.) und schließlich der Verfasser der Märchen des Mittelalters und dieser Abhandlung eine Version, die sich in

¹⁾ In Ermanglung einer Ausgabe des Textus simplicior ist hier die nicht viel spätere „Mischredaktion“ Purnābhadrās in Richard Schmidts Übertragung (1901) benützt worden, wo die Geschichte als 5. Erzählung des 4. Buches 268 f. steht. Ganz verworfen wird von Hertel der 1848 von J. G. L. Kosegarten herausgegebene Text, den Th. Benfey übersetzt und zur Grundlage einer weit ausgreifenden Erörterung genommen hat (1859); die in Rede stehende Geschichte findet sich dort II, 303 f. (s. I, 436 f.).

²⁾ Beigebracht ist er worden in dem von Sylvain Lévi herausgegebenen, nur die Anmerkungen zu den frühern Bänden enthaltenden 4. Bande der Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois et traduits par Édouard Chavannes, 1934, 93 zu n° 12.

einem Kommentar zu dem Uttarajjhayāṇa, einem kanonischen Texte der Jaina, findet, der von seinem Verfasser Devendra, der ein älteres Werk ausgezogen zu haben vorgibt, in dem Jahre 1123 abgeschlossen worden ist; der wesentliche Inhalt dieser Erzählung ist, wie folgt:

Bei einem Frühlingsausflug wird die Gattin des Prinzen Agaladatta von einer Schlange gebissen und stirbt in seinen Armen. Er schichtet einen Scheiterhaufen auf, zündet ihn an und ist eben im Begriffe, zu ihr in das Feuer zu springen, als ein Vidyādhara-Paar vom Himmel herab dazu kommt; die zwei besprengen den Leichnam mit besprochenem Wasser, und die Schöne kehrt, als wäre sie vom Schlafe erwacht, ins Leben zurück. Agaladatta bringt sie in einen nahen Tempel, geht aber, da dort undurchdringliche Finsternis herrscht, noch einmal weg, um Feuer zu holen. Auf dem Rückwege sieht er zu seiner Überraschung Licht in dem Tempel, aber seine Frau erklärt ihm, es sei sein Feuer gewesen, das hinein geschienen habe. Nachdem er ihr sein Schwert übergeben hat, bückt er sich, um das Feuer anzufachen, und da fällt das Schwert ohne die Scheide neben ihm nieder; sie sagt, es sei ihr aus der Hand geglitten. Am Morgen kehren sie dann frisch und fröhlich heim. Einige Zeit darauf erfährt Agaladatta, daß er in jener Nacht nur durch den Edelmut eines Bhilla, der an ihm eine Blutrache vollziehen wollte, der Ermordung entgangen ist, die seine Frau, der zuliebe er eben erst hatte ins Feuer gehen wollen, geplant hat: bei dem Scheine seiner Laterne hatte sie den im Tempel auf die Rückkehr ihres Gatten wartenden Bhilla gesehen; sofort hatte sie ihn aufgefordert, sie zur Gattin zu nehmen, und sich erbötig gemacht, Agaladatta mit eigener Hand zu töten, und das wäre ihr auch gelungen, hätte ihr nicht der Bhilla das Schwert aus der Hand geschlagen.¹⁾

Von dieser Gruppe jedoch, deren indischer Ursprung außer Zweifel steht, gehen uns hier nur die Darstellungen an, in denen die Aufopferung des Gatten in der Weise geschieht, daß er die Lebenszeit, die er noch vor sich hat, mit der tot vor ihm da liegenden Frau teilt, und diese Abteilung beginnt, soweit bis jetzt bekannt, in Indien mit jener Erzählung des Textus simplicior des Pañcatantra, dessen Abfassungszeit nach Hertel²⁾ zwischen 1000 und 1100 anzusetzen ist; in diese Zeit fällt aber auch die Niederschrift einer arabischen Erzählung oder, wenn man will, Legende in den etwa 1090 abgeschlossenen Maṣāri' al-^ʿuṣṣāq von Ibn as-Sarrağ, der 1106 als Achtzigjähriger in Bağdād gestorben ist, und die besagt:

Einem Manne, ^ʿAbbūd mit Namen, stirbt die innigst geliebte Gattin, und so geht er zu dem Messias und bittet ihn, sie ins Leben zurückzurufen; da er von ihm erfährt, das sei nur möglich, wenn er ihr etwas von seiner

¹⁾ Nach den 1886 von H. Jacobi herausgegebenen Ausgewählten Erzählungen in Mahāraṣṭrī bei J. J. Meyer, Hindu Tales, 1909, 279 f. und Kāvyaśaṃgraha, 1903, 108 f.

²⁾ Das Pañcatantra, 1914, 71 f.

Lebenszeit abgebe, verzichtet er zu ihren Gunsten auf die Hälfte, worauf der Messias mit ihm zu dem Grabe geht und ihr durch ein Gebet das Leben zurückgibt. Auf dem Heimwege wird ʿAbbūd müde, und so legt er ihr sein Haupt in den Schoß, um ein wenig zu schlafen. Da kommt der König vorbei, das Weib gefällt ihm, er beredet sie, ihm zu folgen, sie nimmt ʿAbbūds Kopf von ihrem Schoße weg (, legt ihn sanft auf die Erde), steigt in die Sänfte und entfernt sich mit dem Könige. Als der Verlassene erwacht, hört er, was während seines Schlafes geschehen ist; er eilt der Entflohenen nach, und als er sie eingeholt hat, fordert er sie auf, zu ihm als ihrem Gatten zurückzukehren. Da sie sich weigert und sogar leugnet, seine Gattin zu sein, erinnert er sie, daß sie tot gewesen sei und er die Hälfte seiner Lebenszeit für sie hingegeben habe: wenigstens diese solle sie ihm, wenn sie ihn schon verlassen wolle, zurückerstatten. Sie antwortet, das tue sie gern, da sie sie nicht brauche, und sie hat noch nicht ausgesprochen, so fällt sie tot nieder. Bei den Arabern ist dann ʿAbbūds Schlaf sprichwörtlich geworden.¹⁾

Auch Gaston Paris kennt (16) eine im allgemeinen dasselbe erzählende Geschichte, die aber doch einige nicht unwichtige Abweichungen aufweist; diese hat ihm Victor Chauvin nach dem Tazjīn al-aswāq von al-Anṭākī († 1599) mitgeteilt, das auf einem ein Jahrhundert zuvor hergestellten Auszug aus dem Buche von Ibn as-Sarrağ beruht, und seiner Mitteilung, wohl weil diese um fünfhundert Jahre jüngere Umarbeitung den Gatten der Treulosen zu einem Manne macht, der unter den Kindern Israels lebte, beigefügt: „Ich glaube, daß diese Erzählung von Wahb herührt.“ In dem Isnād aber, mit dem Ibn as-Sarrağ seine Geschichte beginnt, wird als letzter oder ältester Gewährsmann der Chalif al-Mahdī (775—785) genannt, der Vater des allgemein bekannten Hārūn ar-Rašīd, und Wahb (ibn Munabbih), der Verfasser eines Kitāb al-isrāʾilijāt, wird natürlich nicht erwähnt. Leider hat sich G. Paris durch Chauvins immerhin vorsichtige Äußerung²⁾ nicht nur zu einer unzulässigen und durchaus falschen Interpolation verleiten lassen — der untröstliche Gatte schafft den Leichnam seiner Frau zu dem Messias —, sondern auch zu der grotesken Behauptung, dieser Messias sei nicht Jesus, sondern „der von den Juden erwartete Messias, der, verschiedenen Sagen zufolge, bis zu dem Augenblicke, wo er den Menschen erscheinen wird, an einem außerirdischen Orte wohnt“. Dabei hat er auch, obwohl er sie nur kurz erwähnt, die Darstellung der Ḥajāt al-ḥajawān von ad-Damīrī gekannt, die zwar jünger als die ihm unbekannt gebliebene der Maṣāriʿ al-ʿuṣṣāq, älter aber

¹⁾ R. Paret, Früh-arabische Liebesgeschichten, 1927, 71.

²⁾ Chauvin hat denn auch in seiner Schrift *La récénsion égyptienne des Mille et une nuits*, 1899 die Erzählung des Tazjīn nicht unter die *Contes attribués à Wahb ibn Mounabbih*, sondern nur in die *Contes qui semblent dus à Wahb* eingereiht (99, n° 73).

als die von ihm wiedergegebene des Tazjīn ist, und diese beginnt: Jesus, der Sohn Marias, ist einmal an einem Grabe vorbeigekommen, an dem einer der Söhne Israels, Ishāq mit Namen, bitterlich weinte; der erzählte ihm, wie sehr er seine Frau, die hier liege, geliebt habe. Jesus sagte zu ihm: „Begehrt du, daß ich sie mit Gottes Erlaubnis ins Leben zurückrufe?“ Hier ist von einer Abtretung eines Teils der Lebenszeit nicht die Rede, und so ist die Geschichte für uns ohne Interesse; für G. Paris aber, der den ganzen Komplex, der den Undank der Frau behandelt, untersuchen wollte, wäre sie keineswegs belanglos gewesen. Da sie jedoch weder in seine Unterabteilung passte, in der der Gatte die tote Frau aus dem Wohnorte wegschafft, noch in die andere, wo das Verweilen des Mannes an ihrem Grabe auf ein gegenseitiges Versprechen, einander auch im Tode nicht zu verlassen, zurückgeführt wird, hat er sie als „eine verstümmelte Form“ bezeichnet.¹⁾ Dafür teilt er des langen und breiten eine 1884 im *Orientalist* (Ceylon) veröffentlichte Erzählung aus Ceylon mit, in der ein Jude dreißig Jahre an dem Grabe seiner Frau verharret, bis endlich Jesus kommt, worauf alles so verläuft wie bei Ibn as-Sarrağ.²⁾

Diese Fassung von Ibn as-Sarrağ, dem Ibn Ḥallikān das Prädikat *Tiqa* oder zuverlässiger Überlieferer zuerkannt hat, ist nach dem *Isnād* erheblich älter als die des *Pañcatantra*-Textes, der sie also mit der Einführung des Motivs von der abgetretenen Lebenshälfte in die Erzählungsgruppe von der dem Gatten mit Undank gelohnten Aufopferung zuvorkommt; wesentlich ist ihr aber weiter, daß sich die wieder zum Leben erweckte Frau nicht mehr dem erstbesten Kerl an den Hals wirft — das tut sie auch noch bei Devendra, da sie nicht ahnt, daß der Bhilla, der Abkömmling eines halbwilden Ureinwohnerstammes, einen Edelmut aufweisen wird, der dem wackersten *Kṣatriya* ziemen würde —, sondern daß es ein hochstehender Herr ist, der um ihre Gunst geworben hat, und das bedeutet einen mächtigen psychologischen und damit literarischen Fortschritt. Daß die Mohammedaner allenthalben und so auch in Indien den Vorzug ihr gegeben haben, wie es die sogenannten Volksüberlieferungen

¹⁾ Die Fassung *ad-Damīrīs* findet man bei M. Asín y Palacios, *Logia et agrapha domini Jesu* (*Patrologia orientalis*, t. XIII, fasc. 3 und 4), 1926, 588—591; nach al-Qaljūbi, der sie für seine *Nawādir* übernommen hat — weggelassen hat er, daß der Gatte Ishāq heißt — steht sie in O. Reschers Übertragung, 1920, 69, n° 83 und bei R. Basset, *Mille et un contes*, II, 15. Auf sie geht eine javanische Volkserzählung bei T. J. Bezemer, *Volksdichtung aus Indonesien*, 1904, 83—86 zurück, abgedruckt bei P. Hambruch, *Malaiische Märchen*, 1922, 89—93; s. auch Jan de Vries, *Volksverhalen uit Ost-Indië*, 1925, II, 409, n° 226.

²⁾ Die Bearbeitung des Themas in dem *Jawāmi' u'l-hikāyāt* von al-ʿAufī kenne ich nur aus der Introduction zu diesem Buche, verfaßt von Muḥ. Nizāmu'd-dīn (*Gibb Memorial, New Ser.*, VIII), 1929, wo (231, n° 1775) ihr Inhalt so angegeben wird: *The Prophet relates the story of a woman's faithlessness to her devoted husband and the miraculous intervention of Christ.*

dartun,¹⁾ ist leicht begreiflich; man versteht aber auch, daß sie mit der Zeit auch dem richtigen Inder besser hat zusagen müssen als die alten heimatlichen Geschichten, die dem Weibe eine geradezu schauerliche Sexualität zumuteten. Einen trefflichen Beleg für diese Wandlung des Volksgeschmacks bietet das Kathāratnākara, das in dem Jahre 1600 von dem Jaina Hemavijaya verfaßt worden ist: obwohl auch der Textus simplicior aus der Feder eines Jainas stammt und obwohl auch Purnābhadrā, dessen Pañcākhyānaka dieselbe Geschichte enthält, ein Jaina war, hat sich Hemavijaya nicht diese zum Muster genommen, sondern das, was er gibt, hält sich, wenn er nicht ausnahmsweise selber der Erfinder war, an eine selbstverständlich junge Geschichte, deren Verfasser sich bemüht hat, die Erzählung, die schon dem Chalifen al-Mahdī bekannt war, in die indischen Verhältnisse einzubauen oder sie sozusagen zu akklimatisieren. Begonnen hat er ja mit einer Nachahmung des Beginnes von Devendras Märlein: der liebende Gatte ist zwar bei ihm kein Prinz mehr, sondern ein Kaufmannssohn, aber seine, wie bei Devendra, von einer Schlange getötete Gattin, mit der er sich, wie bei Devendra, verbrennen will, wird, wie bei Devendra, von einem in der Luft darüber herfliegenden Vidyādhara-Paar wiederbelebt; von hier an jedoch schwenkt die Erzählung in das von Ibn as-Sarrağ gegebene Schema ein mit der einzigen Abweichung, daß der Gatte die Aufforderung des den Messias vertretenden Vidyādhara-Paars, der Frau einen Teil seiner Lebenszeit abzutreten, mit der Erklärung beantwortet, er verzichte auf zehn Jahre. Es folgt die Szene von seinem Schlafe mit dem Haupte in ihrem Schoße und der Entführung, die ihr hier ein Ministersohn vorschlägt. Er findet sie wieder, als sie sich gerade beim Wasserspiele ergötzt; er klagt vor dem Könige, sie bestreitet, seine Gattin zu sein, er berichtet, was sich zugetragen hat, und schließlich sagt er: „Ist sie nicht mein Weib, so mag es damit sein Bewenden haben; aber sie soll mir Wasser in die Hand gießen und mir mein Leben zurückgeben.“ Sie tut es, und schon ist sie eine Leiche, da sie der Vidyādhara, der in der Luft Zeuge dieser Vorgänge gewesen ist, durch seine Wissenschaft getötet hat.²⁾

Was uns hier, neben dem unbeholfenen Schlusse, besonders auffällt, ist, daß der Gatte der Gattin nicht so, wie in den ältern Darstellungen, die Hälfte der ihm noch zustehenden Lebenszeit abtritt, sondern daß er die Zeit, auf die er zu ihren Gunsten verzichtet, mit zehn Jahren befristet. Eine solche Einschränkung findet sich auch in einer kabyllischen Ge-

¹⁾ S. z. B. Charles Swynnerton, *Romantic Tales from the Panjāb with Indian Nights' Entertainment*, 1908, 335 f., wo es ein Fakir ist, der für den Messias der arabischen Erzählung eintritt; die Geschichte hat schon 1892 in der im Titel an zweiter Stelle genannten und damals allein veröffentlichten Sammlung gestanden, die mir nicht zugänglich ist.

²⁾ Kathāratnākara, deutsch von J. Hertel, 1920, II, 10 f., n° 106.

schichte, und hier ist es Gott selber, der durch einen Engel dem Gatten vorschlagen läßt, der Gattin zwanzig Jahre seines Lebens abzutreten; dieses aber ist mit vierzig Jahren bestimmt, und so entspricht die Zahl der hingegebenen Jahre genau der Hälfte der für ihn noch vorgesehenen Lebenszeit.¹⁾ Die zwanzig Jahre hat jedoch auch ein deutsches Gedicht des vierzehnten Jahrhunderts, wo diese Hingabe, ebenso wie in der kaby-lischen Geschichte, von Gott durch einen Engel verlangt wird; daß sie aber der Hälfte der für den Gatten vorgesehenen Lebenszeit entspräche, wird nicht gesagt: vermuten läßt sich das ja, aber möglich ist auch die Auffassung, daß die zwanzig Jahre mehr als die Hälfte ausmachen. Besonders fällt weiter auf, daß der Gatte, wenn er auf diesen Verzicht eingeht, auch schon um diese zwanzig Jahre älter, nämlich aus einem Vierzig-jährigen zu einem Sechzigjährigen werden soll, sich also einem ähnlichen Vorgang zu unterwerfen hat wie Pūru, der für die tausend Jahre seiner Jugend, die er seinem Vater Yayāti abtritt, dessen Alter eintauscht. Trotzdem spricht der Gatte den Verzicht aus, die Frau erwacht frisch und gesund zu neuem Leben, und nun hat sie einen grauhaarigen Mann, der ihr Vater sein könnte, womit, wie man sieht, die Entwicklung, die mit Ibn as-Sarrağ begonnen hat, um ein beträchtliches Stück weiter fortgeschritten ist; das bezeugt auch der Umstand, daß der Gatte die Frau, als sie ihm wegen eines jungen Gesellen mit stolzem Leibe entlaufen will, geradeso wie sein Leidensgefährte in dem jinistischen Märlein, vor Gericht zieht. Dort gibt er ihr, die man in die Mitte zwischen ihn und den Jüngling gestellt hat, zu bedenken: „In dem Augenblicke, wo du dich von mir kehrst, bist du tot; ich werde wieder jung und schön werden, und du wirst ein fauliges Madenaas sein.“ Sie aber läuft, ohne sich zu besinnen, zu dem Jungen, und so geschieht ihr, was er ihr vorhergesagt hat, während er seine Jugend zurückerhält.²⁾

Wie diese Geschichte, deren Schlußszene, wo die Frau zwischen den zwei Männern, dem Gatten und dem Buhlen, steht, eine etwa gleichzeitige Parallele in einem Predigtmärlein hat, das Johannes Bromyard († 1390) anzieht,³⁾ nach Europa gekommen ist? Darüber kann es natürlich nur Vermutungen geben, aber als wahrscheinlich darf doch wohl die Annahme gelten, daß die Überlieferung, die ihren Niederschlag in dem Gedichte ge-

¹⁾ Leo Frobenius, *Atlantis*, I, 1921, 136; s. Wesselski, *Märchen des Mittelalters*, 190 f.

²⁾ Adelb. v. Keller, *Erzählungen aus altdeutschen Handschriften des vierzehnten Jahrhunderts*, 1855, 372—378; ein Nacherzählung steht in den *Märchen des Mittelalters*, 12—15.

³⁾ *Summa predicantium*, s. l., a. et t. (Basileae, Joh. de Amerbach, ca 1479), A, 20, 5: *Et sunt tales similes cuidam adulterae Parisius de qua fertur, quod de assensu partium posita fuit in medio inter maritum et adulterum, ut sic eligeret quam partem vellet: quae statim adulterum elegit.* S. G. Paris, 21, n. 4 und *Märchen des Mittelalters*, 237 zu n° 48.

funden hat, auf irgendeine islāmische Fassung zurückgeht; an einen unmittelbaren Übergang aus der Literatur ist nicht zu denken, und daß eine Geschichte, wenn sie durch den Mund mehrerer Leute wandert, an Inhalt nicht nur einbüßt, sondern auch zusetzt, ist selbstverständlich. Neu ist in dem deutschen Gedichte der Zug, daß der wiedererstandenen Frau der Gatte zu alt geworden ist; dieser läßt sich aber auch anders begründen, und das geschieht in einem arabischen Märlein, das aus Palästina stammt:

Eine Frau stirbt, und ihr Mann gibt sein Geschäft auf, um sie an ihrem Grabe, wie er ihr seinerzeit versprochen hat, sieben Jahre lang zu beweinen, und die sind gerade um, als ihn, dessen nur noch in Lumpen gehüllter Körper ausgemergelt ist wie der jener Heuschrecke, die man Gottesanbeterin nennt, al-Ḥiḍr erblickt. Der Heilige läßt sich seine Geschichte erzählen, und dann fragt er ihn, ob er glaube, daß ihn seine Frau, wenn sie lebendig wäre, noch lieben würde. Er antwortet mit Ja, al-Ḥiḍr berührt das Grab mit dem Stabe Moses, und das Weib erhebt zu neuem Leben, jung und lieblich wie ehemals. Da sich al-Ḥiḍr hinter einem Grabmal verborgen hat, sieht sie nur ihren Gatten, und sein Anblick erschreckt sie so, daß sie ausruft: „Wer bist du denn, Abscheulicher, der du mehr einem Tier als einem Menschen gleichst? Wieso bin ich auf dem Gottesacker? Wenn du ein Gūl bist, so, bitte, iß mich nicht!“ Ihr Entsetzen aber steigt noch, als sie vernimmt, daß dieses Scheusal ihr Gatte ist; immerhin weigert sie sich nicht, mit ihm zu gehen, nur will sie, weil sie in den Grabkleidern ist, bis zum Einbruch der Dunkelheit warten. Da setzt er sich neben sie und legt ihr sein Haupt in den Schoß, um, durch ihren Wiederbesitz getröstet, zu schlafen. Ein Sultan kommt vorbei, usw., und sie trägt sich wie die andern wiedererweckten Frauen. Natürlich leugnet sie auch, als sich al-Ḥiḍr mit dem Manne bei dem Sultan einstellt, mit dem alten Scheusal je verheiratet gewesen zu sein, und so befiehlt der Heilige, sie auf den Friedhof zurückzubringen; dort fällt sie als Leiche in das alte Grab. Die einen meinen, al-Ḥiḍrs Blick habe sie getötet; andere sagen, vom Himmel herab sei ein Adler gekommen, und der habe sie mit einem Schnabelhieb umgebracht.¹⁾

Andererseits kehren die als Lebenshälfte abgetretenen zwanzig Jahre, ohne daß allerdings der Gatte um sie altern würde, in einer javanischen Geschichte wieder, die natürlich auf einer islāmischen Überlieferung beruht, und diese weist auch, so wie das Gedicht des vierzehnten Jahrhunderts, den Zug auf, daß der Mann die tote Frau auf eine Reise mitnimmt, die freilich, wie es den Verhältnissen in Insulinde entspricht, zur See vor sich geht;²⁾ hierher gehört aber auch eine nordindische Volkserzählung, die ich nur durch G. Paris (14f.) kenne; sie schließt sich in

¹⁾ J. E. Hanauer, Folk-Lore of the Holy Land, 1907, 254 f.

²⁾ A. Seidel, Anthologie aus der asiatischen Volksliteratur, 1898, 283 f.

dem Punkte, daß die Wiederbelebung durch ein Götterpaar, nämlich Śiva und Pārvatī, geschieht, der Darstellung des Kathāratnākara an.

Die Fäden der Überlieferungen kreuzen und verschlingen sich zu sehr, als daß sie nach den bisher bekannt gewordenen literarischen Dokumenten zu entwirren wären.

*

Somadevas Kathāsaritsāgara haben wir schon angeführt, nämlich zu der Erzählung des Mahābhārata von Ruru, der seiner Braut seine halbe Lebenszeit abtritt; nun haben wir uns mit einem andern seiner so zahlreichen Märlein zu befassen, in der es ein Mädchen ist, die ihre halbe Lebenszeit dem Geliebten abtritt, und dieses Märlein, das in dem 112. Kapitel, v. 118—145 steht, hat etwa folgenden Inhalt:

In die Königstochter Māyāvati verliebt sich in dem Augenblicke, wo er sie sieht, der junge Fischer Suprahāra; denn das Schicksal kümmert sich nie, ob eine Vereinigung möglich ist oder nicht. Die Liebe überwältigt ihn so, daß er nichts mehr ißt, und schließlich eröffnet er sich seiner Mutter. Diese geht zu der Prinzessin und bittet sie, ihn von den Selbstmordgedanken anzubringen, indem sie ihm einige Hoffnung gebe; Māyāvati antwortet ihr nach einiger Überlegung, sie solle ihr ihn in der Nacht bringen. Als dann die Mutter mit ihm erscheint, faßt ihn Māyāvati bei der Hand und läßt ihn sich auf ein Ruhebett legen, und mit ihren Händen, die so kühl sind wie Sandelholz, reibt sie ihm den Leib, bis er eingeschlafen ist; dann entläuft sie, von Herzen froh, daß sie den Jüngling zufriedener gestellt hat, ohne sich dabei etwas vergeben zu haben. Ob des Aufhörens ihrer Berührungen erwacht Suprahāra, und als er da sieht, daß ihn die Geliebte verlassen hat, schwindet ihm jede Hoffnung, und sein Odem verläßt ihn; kaum hat das Māyāvati erfahren, so eilt sie voller Selbstvorwürfe hin mit dem Vorsatze, am Morgen mit ihm den Scheiterhaufen zu besteigen. Ihr Vater versucht sie von ihrem Vorhaben abzubringen, aber seine Bemühungen bleiben erfolglos, und so bittet er die Welthüter, ihm kundzutun, was nun seine Pflicht sei; da antwortet ihm eine himmlische Stimme: In einem frühern Leben sei seine Tochter die Gattin dieses Fischersohns gewesen, der damals ein Brahmane gewesen sei. Dieser sei einmal am Ganga-Ufer bei dem Anblick von Fischern, die Fische aßen, lüstern nach solchen geworden, mit einem durch dieses Begehren befleckten Sinne sei er gestorben, und seine Gattin sei ihm in den Tod gefolgt; sie sei deshalb als Königstochter, er aber wegen dieser Befleckung in der Fischerkaste wiedergeboren worden, und nun solle sie ihn durch die Hingabe ihres halben Lebens ins Leben zurückrufen. So geschieht es denn auch.¹⁾

Streicht man in dieser Darstellung das Beiwerk, das freilich in indischen Erzählungen solcher Art, wo die Liebe mehrere Existenzen über-

¹⁾ C. W. Tawney's Translation, II, 1884, 491 f.

dauert, unerlässlich ist, so bleibt neben dem Kastenunterschied der Liebenden, der aber durch den Bericht über die letzte ihrer Vorexistenzen aufgehoben erscheint, nichts sonst übrig, was unsere Aufmerksamkeit verdienen würde, als die Verwendung des Motivs, dem unsere Erörterung gilt.¹⁾ Nun wissen wir schon nach dem, was bisher ausgeführt worden ist, daß dieses in der Form, wo mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung der Mächte, die über den Geschicken der Menschheit walten, jedermann die Möglichkeit hat, über Teile der ihm von diesen Mächten bestimmten Lebenszeit zugunsten eines andern zu verfügen, sozusagen ein Allerweltsmotiv ist, frei zu beliebiger Verwertung. Es besteht also kein Grund zu der Annahme, daß der Bearbeiter der Geschichte von dem Fischer und der Königstochter dieses Motiv just der Sage von Ruru entnommen und nur das Geschlecht der zwei Personen, der schenkenden und der empfangenden, vertauscht hätte; noch weniger zulässig aber wäre es, aus der Geschichte von Suprahāra und Māyāvati, in der sich zur Abwechslung die Liebe des Weibes stärker erweist als der Tod, einige neugriechische Geschichten abzuleiten, die zum Teile als Lieder gesungen worden sind und gesungen werden.

Das erste dieser Lieder ist 1870 veröffentlicht worden,²⁾ bald folgten ihm weitere drei, allesamt, wie das erstgenannte, aus der Gegend von Trapezunt,³⁾ und mit der Zeit ist die Zahl solcher Lieder und Geschichten außerordentlich groß geworden.⁴⁾ Natürlich weisen einzelne in Einzelheiten Abweichungen auf; da aber diese besonders in den Punkten, die unser Motiv betreffen, als belanglos gelten dürfen, so glauben wir, keinen Vorwurf zu gewärtigen zu brauchen, wenn wir uns, als auf ein Muster, auf die Inhaltsangabe eines einzigen und zwar des am frühesten bekannt gewordenen Liedes beschränken:

Zu einem Jüngling, der vor der Hochzeit steht, kommt Charos, in dem natürlich der alte Charon steckt, um seine Seele zu holen; da bittet er den hl. Georg, ihm bei Gott einen Aufschub zu erwirken. Diesen Wunsch will

¹⁾ Dieses fehlt noch in der augenscheinlichen Quelle von Somadevas Vorlage, erhalten in der von Kumārajīva in dem Jahre 405 hergestellten chinesischen Bearbeitung eines sonst unbekanntes Mahāprajñāpāramitā-śāstra (Chavannes, III, 294 f., n° 492): auch hier handelt es sich um eine Königstochter und einen Fischer, aber daß sie in einem frühern Leben Gattin und Gatte gewesen wären, wird nicht gesagt, und eine Wiederbelebung findet überhaupt nicht statt.

²⁾ Von Triantaphyllidis in der Vorrede zu seinem Drama *Οι φυγάδες*; dann hat es N. G. Politis, *Μελέτη*, I (1871), 278 f. besprochen, und auf dem von ihm gegebenen Auszuge fußt die Inhaltsangabe bei Bernh. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, 1877, 36.

³⁾ Veröffentlicht von Politis, *Λογογραφία*, I (1909), 249 f.; abgedruckt sind sie bei D. C. Hesseling, *Euripides' Alcestis en de Volkspoëzie* (Versl. en meded. d. k. Akad. van Wetensch., 4. r., 12. d.), 1914, 28 f.

⁴⁾ Vgl. die von Erich Pohl, *Die deutsche Volksballade von der „Losgekauften“* (FF Comm., n° 105), 1934, 342 angeführte Literatur.

Gott erfüllen, wenn ihm sein Vater, der noch dreißig Jahre zu leben hat, die Hälfte davon abgibt; der Vater aber sagt, er gebe ihm nicht einen Tag. Wieder geht der Heilige zu dem Schöpfer, wieder willigt der Schöpfer ein, diesmal unter der Bedingung, daß ihm die Mutter von ihren vierzig Jahren die Hälfte abtritt; aber auch sie weigert sich: „Von meinen vielen Jahren gebe ich dir kein Stündchen.“ Da sagt Gott, die Liebste solle ihm von ihren dreißig Jahren die Hälfte überlassen, und sie antwortet dem Bräutigam: „Meine Jahre sind genug für dich und für mich!“

Mit diesem Auszuge könnten wir alle Überlieferungen dieser und ähnlicher Art in gebundener und in ungebundener Rede als erledigt betrachten, wäre nicht der Versuch gemacht und wiederholt worden, vor allem aus ihnen die Sage von Alkestis und Admetos, wie sie Euripides in der von ihm so genannten Tragödie behandelt hat, in ihrem vorliterarischen Inhalt zu erschließen, d. h., das „alte Märchen“ wiederherzustellen, aus dem die Sage und damit auch das Drama abzuleiten wäre. In dem Grundsätzlichen habe ich mich über derlei Unterfangen schon in meinem Versuch einer Theorie des Märchen (1931), 56 f. und 143—150 geäußert, und so erübrigt sich eine prinzipielle Erörterung der zwei Abhandlungen, von denen die ältere von Albin Lesky,¹⁾ die andere von G. A. Megas herrührt;²⁾ leider aber hat Megas, der gleichwohl über die Darlegungen seines Vorgängers den Stab bricht, die eigenen Thesen mit einem Material zu stützen versucht, das dieses Gebäude trotz seiner Luftigkeit auch dann nicht zu tragen vermöchte, wenn er es nicht auf dem Flugsande einer mythologischen Mode errichtet hätte, und da er dabei überdies die Grenzen, die bei der Benützung einer Arbeitshypothese einzuhalten sind, weit überschritten hat, müssen wir uns mit seinem Aufsätze einigermaßen beschäftigen.

Das „alte Märchen“, das die Grundlage für die Sage von Alkestis und Admetos abgegeben haben soll, würde nach Megas so aussehen: Nach langer Kinderlosigkeit gebiert eine Königin ein Knäblein. In der siebenten Nacht kommen die Moiren und teilen dem Kinde das Los zu, daß es an seinem Hochzeitstage sterben solle. Das hört im Nebenzimmer ein Diener, und als die Zeit der Heirat herankommt, geht er in die weite Welt, um die Moiren zu suchen. An dem Ende der Welt findet er sie in einer Höhle; sie bewirten ihn, und er schenkt ihnen aus einem mitgebrachten Schlauche des öftern Wein ein. Als dann der Wein seine Wirkung bei ihnen getan hat, befragt er sie wegen des Schicksals seines jungen Herrn, und sie sagen, er werde da nicht zu sterben brauchen, wenn an seiner Statt ein anderer werde sterben wollen. Am Hochzeitstage kommt der Tod, um ihn oder den, der für ihn eintreten wolle, zu holen; Vater und Mutter weigern sich, aber die Braut folgt dem Tode. Die Herrin der Unterwelt hat Mitleid

¹⁾ Alkestis, der Mythos und das Drama (Wiener Sitzber., CCIII, 2), 1925.

²⁾ Die Sage von Alkestis im Archiv für Religionswissenschaft, XXX, 1933, 1—33.

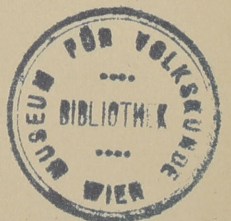
mit ihr; sie bittet ihren Gatten, den König des Totenreiches, ihr das Leben zu schenken, und er schickt sie auf die Oberwelt zurück.

Unter den volksmündlichen Erzählungen nun, womit Megas beweisen will, daß das „alte Märchen“ so und nicht anders ausgesehen habe, ist auch eine, die er nach Fr. S. Krauß, Sreća, 1886, 142 folgendermaßen mitteilt: „Einem Könige war es beschieden, in seinem größten Glanze plötzlich zu sterben. Sein Schicksal erfuhr der König von einem Bettler. Eine der Sugenicen (= Schicksalsfräulein) hatte gesagt: ‚Findet sich jemand bereit, von seinem eigenen Leben fünfzehn Jahre dem König zu schenken, so wird der König noch weitere fünfzehn Jahre in Glück und Glanz leben.‘ Der König ließ im ganzen Lande kundtun, er biete ungemessene Schätze demjenigen, der ihm fünfzehn Jahre schenken will. Lange fand sich niemand dazu bereit, denn jedermann liebte sich selber mehr als den König. Endlich brachte ein Soldat dieses Opfer aus Liebe zu seiner alten Mutter, weil sie in Armut lebte.“

Diese Geschichte, die sich übrigens Megas etliche vierzig Jahre nach ihrem Erscheinen von ihrem Aufzeichner einigermaßen hat auffüllen lassen, vergleiche man mit einer Geschichte, die sich aus einem Dokumente erschließen läßt, das ein Freiherr von Ottenfels in dem I. Jahrgang der (Hammerschen) Fundgruben des Orients (1809), 390—392 in seinem türkischen Texte und in deutscher Übersetzung veröffentlicht und auch einbegleitet hat.

Anno 1796, sieben Jahre also nach dem Regierungsantritte des osmanischen Sultans Selim III., der 1807 abgesetzt und ein Jahr später erdrosselt werden sollte, hat sich dessen Günstling Yūsuf-āgha, der Kĵaja oder Obersthofmeister der Mutter des Sultans, von einem seiner Klienten sieben Lebensjahre schenken lassen und ihn dafür mit 7000 Piastern beschenkt. Die Urkunde über die Geldschenkung hat Ottenfels, wohl weil sie auf die andere Schenkung keinen Bezug nahm, nicht mitgeteilt; wortwörtlich aber hat er die andere publiziert, in der der Qādī der wohlbewahrten Stadt Galata, Haffāf-zāde Moĥammed Emīn mit Namen, bestätigt, daß ein gewisser Ḥāġġī Saʿd-ullāh-āgha, Sohn Aĥmed-āghas, in Gegenwart Yūsuf-āghas am 28. Rebīʿ-ul-āĥir 1211 (1. November 1796) folgende „ausdrückliche Erklärung und wörtliche Äußerung“ abgegeben hat:

„Ich schenke vermittelst einer vollgültigen gerichtlichen Schenkung von den mir zugeteilten, von ewigen Zeiten her bei Erschaffung der Seelen vorbestimmten und auf dem bei Gott aufbewahrten Blatte eingetragenen Lebenstagen *sieben* volle Jahre meines Lebens Seiner Exzellenz, dem gnädigen Yūsuf-āgha, Sohn des seligen Ismāʿīl-āgha. Da Seiner Exzellenz wohl bewußt ist, daß schon der Prophet Adam von seinem eigenen, ihm vorbestimmten Leben eine gewisse Anzahl Jahre dem Propheten Seth geschenkt und der Prophet Seth dieses Geschenk auch angenommen hat, so



haben Hochdieselben in der dieser Schenkung wegen gehaltenen Sitzung persönlich zu bekräftigen und samt den beigelegten Zeugen mündlich zu bestätigen geruht, daß Sie diese Schenkung wirklich annehmen.“ Und nun ergreift der Qāḍī selber das Wort: „Der im Eingange dieses Instruments als Richter überschriebene Efendi hat sich bei dieser Gelegenheit den Sinn des hochverehrten Spruches ‚Gott löscht aus und trägt ein, was Ihm gefällt, und Er hält das Buch des Lebens‘ zu Gemüte geführt und, diesem zufolge, zu Aufbewahrung des Gesagten gegenwärtige vortreffliche Schrift verfaßt und niedergeschrieben.“ Folgen die Unterschriften von vier Zeugen.¹⁾

Niemand wird nun annehmen wollen, daß dieses Geschäft, abgeschlossen zwischen einem augenscheinlich bitterlich Armen und dem eigentlichen Beherrscher des osmanischen Reiches, das das Lebensjahr eines Mekka-Pilgers mit tausend Piastern bewertete, in den unter türkischer Oberhoheit stehenden Ländern der Balkan-Halbinsel hätte unbekannt bleiben können, und so wird auch niemand bezweifeln, daß die serbische Geschichte von dem Könige ohne Land, der einen Soldaten für die fünfzehn Lebensjahre, die ihm der abtritt, mit ungemessenen Schätzen belohnt, auf eine Nachwirkung des gerichtlich beglaubigten Schenkungsaktes von Galata zurückgeht. Nebenbei gesagt, hat Yūsuf-āgha nach jenem 1. November 1796 noch fast elf Jahre gelebt — er ist 1807 ein paar Wochen nach dem Sturze Selims in Brussa hingerichtet worden —; ob aber auch der König der serbischen Geschichte die fünfzehn Jahre verlebt hat, wird leider nicht einmal von Megas mitgeteilt.²⁾

*

Unter andern Nachweisen, die ich dem 3. meiner Märchen des Mittelalters zu dem Motive von den abgetretenen Lebensjahren beigegeben habe, finden sich auch zwei aus Werken der neupersischen Literatur, und diese hat Megas übernommen.

In der einen Erzählung, entnommen der von Aug. Bricteux veröffent-

¹⁾ Eine Schenkung Adams an Seth scheint sonst nicht nachgewiesen werden zu können: es handelt sich wohl um eine Namensverwechslung, oder die Geschichte, die nach dem Zitat vorausgesetzt werden müßte, ist nach der Legende von Adam und David gebildet worden. Der von dem Qāḍī angezogene hochverehrte Spruch ist der 39. Vers der 13. Sure.

²⁾ Daß übrigens die Vorstellung, daß Lebenszeit Geld ist, auch sonst den Türken nicht fremd ist, zeigt ein Märlein der türkischen Vierzig Wesire (Behrnauer, 209, Gibb, 188): Ein Knabekönig, der seinen Wesir, nämlich den Knaben, der diese Stelle bei ihm bekleidete, abgesetzt und nach Wegnahme seines ganzen Vermögens verbannt hat, bereut dieses sein Vorgehen, als der bei ihm in Ungnade Gefallene zu ihm sagt: „Da du mir das Geld, das ich von dir bekommen habe, weggenommen hast, so ist es deine Pflicht, mir die Lebenszeit zurückzugeben, die ich dir geopfert habe.“ S. Chauvin, VIII, 135, n° 130; eine gute Parallele dazu findet sich bei Jonathan Scott, Tales, Anecdotes and Letters, 1800, 210.

lichten Übersetzung einer Berliner Handschrift,¹⁾ ist es der Oheim eines Bräutigams, der mit diesem und dessen Braut die ihm noch zustehenden neunzig Lebensjahre teilt. Von dieser Geschichte sagt Megas, sie stamme „aus unbekannter Zeit“, und damit hat er recht; warum aber verschweigt er, daß die Handschrift, deren letztes Stück eben diese Erzählung bildet, erst in dem Jahre 1830 abgeschlossen worden ist? V. Chauvin sagt in der *Préface*, die er für die Buchausgabe der Übersetzung von Bricteux geschrieben hat — diese ist zuerst im *Muséon, nouv. série*, V und VI erschienen —, nach Feststellung der Datierung des Manuskriptes: „Mais il est permis de croire qu'il reproduit un original beaucoup plus ancien“, aber daß er nicht gemeint hat, sie gebe nur diesen ältern Text wieder, ergibt sich aus seinen weitem Ausführungen, wonach von den vierzehn Erzählungen der Sammlung fünf einem Buche entnommen sind, aus dessen türkischem Texte der Graf de Caylus für seine *Contes orientaux* geschöpft hat.²⁾ Unter diesen fünf Erzählungen ist nun die von mir und dann von Megas angezogene nicht; andererseits habe ich zu ihr auf eine parallele jüdische volkstümliche Geschichte hingewiesen, in der das Motiv der verschenkten Lebensjahre ebenso fehlt, wie in dem von Megas für die vorliterarische Form der Alkestis-Sage konstruierten Schema, und diesen Hinweis hat Megas, obwohl auch in der persischen Darstellung der Bräutigam und sein Oheim Juden sind, ebenso verschwiegen wie die Abfassungszeit der Handschrift.

Die andere persische Geschichte, die ich in den Märchen des Mittelalters erwähnt habe, findet sich in einer in dem Jahre 1201 abgeschlossenen Bearbeitung eines *Marzubān-nāme*, die von einem gewissen *Muḥammad Ġāzī al-Malatjawī* herrührt; diesen Text hat M. Th. Houtsma in einer Leidener Handschrift gefunden, und Houtsma ist auch der Verfasser der einzigen bisher über dieses *Marzubān-nāme* veröffentlichten Mitteilungen (*ZDMG*, LII, 359—392). Nach diesen hat die Geschichte folgenden Inhalt: Einem jungen Manne, der einen Streit zwischen dem Lichte der Welt, dem Erhalter der Welt und dem Todesengel zugunsten des Todesengels entschieden hat, gibt dieser zur Belohnung das Versprechen, er werde, wenn seine Stunde gekommen sei, an seiner Statt einen andern, der damit einverstanden sei, hinwegnehmen. Als dann die Zeit da ist, weigern sich die Mutter, die Brüder und die Gattin, für ihn zu sterben; sofort aber erklärt sich dazu bereit ein Außenstehender, dem der mit ihm befreundet gewesene Familienvater vor seinem Hinscheiden seine Söhne ans Herz gelegt hat.

¹⁾ *Contes Persans* (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. XIX), 1910, 497—522.

²⁾ S. auch Chauvin in der *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1908, 257: „... une collection dont une partie au moins est la reproduction de celle qu'a publiée Caylus“.

Wir haben keinen Anlaß, auf die Unterschiede zwischen dem Marzubān-nāme des Mannes aus Malatia und dem etwa um ein Jahrzehnt jüngern Marzubān-nāme, dessen Verfasser Sa^cdū^d-dīn Warawīnī war, einzugehen und etwa gar noch die arabische Bearbeitung des letztgenannten Werkes, die Fākihat al-ḥūlafā² von Ibn ʿArabšāh anzuziehen;¹⁾ wohl aber müssen wir wegen der allzu gewagten Behauptungen von Megas, die sich aus den von ihm zitierten durchaus vorsichtigen Ausführungen Houtsmas nicht ableiten lassen,²⁾ einiges feststellen. Schon die Tatsache, daß Sa^cd diese Geschichte nicht hat, macht sie verdächtig, zumal da sich bei Sa^cd sowohl die ihr unmittelbar vorangehenden, als auch die ihr unmittelbar nachfolgenden finden, und daß es sich um einen Einschub des Malatjawī handelt, wird noch wahrscheinlicher durch die Feststellung, daß die nächste Geschichte, die er mit Sa^cd gemeinsam hat, wieder den Freund des verstorbenen Vaters als den einzig Zuverlässigen hinstellt, daß also die Geschichte, die nur er hat, nämlich die unserige, nichts als eine Doublette ist.³⁾ Daß sie ansonsten in ihrem zweiten Teile, der allein uns angeht, durchaus albern ist, erhellt aus dem Umstand, daß sie nichts anzuführen weiß, was die Brüder veranlassen könnte, ihr Leben zu opfern.⁴⁾

Das aber gehört auf ein andres Blatt, und auf dieses würde auch die Erörterung gehören, zu welchen Ergebnissen Megas bei der von ihm angewandten Methode hätte kommen müssen, wenn ihm die alte jüdische Legende bekannt gewesen wäre, auf die der größte und wesentlichste Teil des von ihm bearbeiteten Materials, ob darin nun das Motiv, dem unsere Untersuchung gilt, vorkommt oder nicht, in anscheinend letzter Instanz zurückgeführt werden kann.

In dieser Erzählung, die sich zuerst in einem noch im zehnten Jahrhundert in Palästina geschriebenen hebräischen Kodex findet, kommt der Todesengel, um die Seele eines jungen Juden zu holen, aber dessen Vater, Reuben, genannt der Libellarius, bittet ihn um dreißig Tage Frist, auf daß er den Sohn, der ihm erst in seinem achtzigsten Jahre geboren worden ist, noch verheiraten könne. Nach diesem Monat erscheint der Engel

¹⁾ S. Brockelmann, II, 29 f., Browne, II, 489, III, 356, Chauvin, II, 188—215.

²⁾ Megas, für den die Bearbeitung des Malatjawī eine arabische ist, verlegt u. a. die letzten Sāsāniden in die Zeit um 900 n. Chr., und in diese Zeit müßte nach ihm auch die obige Erzählung zurückgeführt werden.

³⁾ Die bei beiden und natürlich auch bei Ibn ʿArabšāh stehende Erzählung entspricht durchaus dem ersten Exempel der zwischen 1106 und 1110 verfaßten *Disciplina clericalis* (s. oben, VII, 51); dieses beruht übrigens, was bisher noch nicht bemerkt worden zu sein scheint, auf einem der *Stratagemata* von Polyainos (I. I, c. 40, 1), in dem Alkibiades seine Freunde auf die Probe stellt und den einzigen Kallias als treu erfindet.

⁴⁾ Ihr erster Teil, der von dem Streite der drei Gewaltigen handelt, stimmt in merkwürdiger Weise zu der Erzählung in Hemavijayas *Kathāratnākara*, über die ich in meinem Versuch einer Theorie des Märchens, 78 f. gehandelt habe.

wieder, und nun bittet ihn Reuben, anstatt des Jünglings sterben zu dürfen; als jedoch der Engel das Schwert zieht und ihm den Fuß auf den Nacken setzt, ruft er: „Nimm das Leben dem, um dessentwillen du geschickt worden bist!“ und entflieht. Dasselbe großmütige Anerbieten macht auch die Mutter, und auch sie läuft davon, als es ernst wird. Nur die Braut des Todgeweihten, die von ihrem Thronhimmel herabgestiegen ist und dieselbe Bitte gestellt hat, bleibt standhaft: auch als der Todesengel zwei- oder dreimal zugeedrückt hat, fordert sie ihn auf, das Wort des Königs der Könige zu vollziehen. Da fällt dem Engel eine Träne des Mitleids aus dem Auge, und Gott erinnert sich, daß er der Gott der Gnade und der Güte genannt wird, und gewährt der Braut und dem Bräutigam ein Leben von siebenzig Jahren“.¹⁾

In dieser Legende oder diesem Märlein haben wir die wesentlichen Punkte des Schemas, worin Megas „die allgemeinen Züge sämtlicher“ (von ihm beigebrachten) „Parallelen in ihrem Zusammenhange“ aushebt: die Todesverkündigung, die Möglichkeit, den Todgeweihten zu retten, indem sich ein anderer für ihn opfert, die Weigerung der Eltern, dies zu tun, die Bereitwilligkeit der Gattin und das happy end, und von allen Texten, die Megas anführt, steht dem Euripideischen Drama motivisch keiner näher als dieser, der noch nicht jene Milderung kennt, wonach der oder die Opferbereite nicht sofort den Tod zu erleiden, sondern nur auf einen Teil der ihm oder ihr noch zustehenden Lebensjahre zu verzichten braucht. Das wäre für Megas außerordentlich wichtig gewesen, da für ihn das Motiv der abgetretenen Lebensjahre „ein selbständiges Märchen bildet, das . . . nur später und nur äußerlich mit der Erzählung von dem Liebesopfertode verbunden ist“.

*

Neben der in den Märchen des Mittelalters zu jenem Motiv von den verschenkten Lebensjahren beigebrachten Literatur und in noch stärkerem Maße hat Megas die Nachweise über das Motiv der sich für den Mann opfernden Frau des nun seit fünf Jahren heimgegangenen Prager Forschers Jiří Polívka benützt, nicht nur die damals bereits gedruckten, sondern auch ihm brieflich übermittelte, wofür er ihm denn auch den Dank ausspricht, und unmittelbar nach der Mitteilung von sechzehn zumeist slawischen Volksüberlieferungen sagt er: „Prof. Polívka, der in seinem Kommentar zu Kubíns Volkserzählungen die meisten dieser Erzählungen

¹⁾ M. Gaster in der Folk-Lore, VII (1896), 240 f., wiederabgedruckt bei Gaster, Studies and Texts, 1925 f., II, 931 f.; s. weiter M. Gaster, The Exempla of the Rabbis, 1924, 85 und 215, n° 139 und M. J. bin Gorion, Der Born Judas, I, 1916, 158 f., 360. Anders, also nicht hierhergehörig Chauvin, Récension égyptienne, 116 f., Aug. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, IV, 1906, 160 f., Born Judas, I, 154 und 359, Gaster, Exempla, 148, n° n° 385, 3b und 1, B. Pappenheim, Maasse-Buch, 1929, 229 f., n° 200, Gaster, Ma'ase Book, 1934, II, 436 f. und 689, n° 195.

angeführt hat, hat sie bereits zur Alkestissage in Beziehung gesetzt.“¹⁾ Das ist zwar richtig, aber die Ausdrucksweise von Megas ist geeignet, unrichtige Vorstellungen zu erwecken, und so ist es, um zu zeigen, was Polívka wirklich gemeint hat, vor allem notwendig, den Zusammenhang herzustellen, in dem er die solcherweise umschriebene Äußerung gemacht hat.

Das hat er nach einer kurzen Inhaltsangabe einer ungarischen Volkserzählung getan, die so geht: Nacheinander erscheinen in drei Nächten Vater, Mutter und Gattin eines plötzlich Verstorbenen mit diesem vor dem Richter im Himmel, und der fragt sie nacheinander, ob sie bereit seien, für den Toten zu sterben. Alle drei bejahen, aber als ihnen der Richter das Messer in den Leib bohren will, weichen Vater und Mutter zurück, und nur die Gattin läßt es sich in den Leib schlagen. Natürlich stellt sie der Himmelsrichter wieder vollständig her, und nun lebt das neu vereinte Paar noch mehr als achtzig Jahre. Unmittelbar nach diesem Auszug einer Volksüberlieferung, die, wie man sieht, nur ein Nachhall der jüdischen Geschichte des zehnten Jahrhunderts ist, fährt Polívka fort:

„Das ist durchaus die altgriechische Sage von Admetos und Alkestis, die Euripides dramatisch bearbeitet hat und die durch alle Literaturen gegangen ist. Dieses Motiv von der sich in inniger Liebe aufopfernden Geliebten, Braut, Frau findet man in verschiedenen Fassungen in den Volksüberlieferungen in gebundener sowohl, als auch in ungebundener Rede; so auch in südslawischen epischen Liedern: Als Marko Kraljevič an einem Sonntage auf die Jagd ging, schlang sich ihm eine Kreuzotter um den Hals, und in diesem Zustande lief er heim. Aber weder der Vater, noch die Mutter, noch die Schwester wollte ihm die Tür öffnen; da kam seine Frau und bat die Kreuzotter, sie als Schwester ansprechend, Marko um seiner zwei Söhnchen willen freizugeben. Es war aber gar keine Kreuzotter, sondern die hl. Neděle“ (das ist der in den slawischen Sprachen weiblich gedachte Sonntag), „die Marko auf diese Weise hatte strafen wollen, weil er an einem Sonntage auf die Jagd gegangen war.“²⁾

Die zwei Überlieferungen also, die serbische und die ungarische, und nur diese zwei hat Polívka „in Beziehung zur Alkestissage gesetzt“, wie sich Megas ausdrückt, oder, wie wir sagen dürfen, nur von diesen zwei Überlieferungen hat er festgestellt, daß ihr (motivischer) Inhalt derselbe ist, wie der der Alkestis-Sage. Das wäre, hätte nicht Megas Polívkas Nachweise durcheinander geworfen und nicht überdies die serbische Überlieferung weggelassen, für jeden Leser seiner Abhandlung klar geworden, und

¹⁾ Es handelt sich um die von Polívka herausgegebenen, von Josef Kubín aufgezeichneten Lidové povídky z českého Podkrkonoší (Rozpravy, IX, n° n° 51 und 52), deren dritter Band (n° 57) Polívkas Kommentar enthält, von dem hier die Anmerkungen zu n° 304 (814—817) in Betracht kommen.

²⁾ Zu der durch eine Schlange vollzogene Strafe für eine Sonntagsentheiligung s. Erich Seemann im Jahrbuch für Volksliedforschung, III, 110 f.

jedermann hätte stutzig werden müssen, daß Megas just die eine der zwei Gruppen, deren engen Zusammenhang mit der Alkestis-Sage Polívka behauptet hat, nämlich die, in der eine Frau oder eine Braut den Geliebten vor dem ihm durch das Gift einer Schlange drohenden Tode ohne Rücksicht auf den ihr selber dabei drohenden Tod rettet, nach einer kurzen Erwähnung von der Erörterung ausgeschlossen hat —, obwohl er sich auf jenen Satz Polívkas beruft. Dabei hätte Megas, wie so nebenbei festgestellt sei, gerade für diese Gruppe, in der die Liebende dem Geliebten zumeist die Giftschlange aus dem Busen zieht, was seine Eltern verweigert haben, ein großes Material zur Verfügung gehabt, das er auch in einer ältern Abhandlung zitiert hat.¹⁾ Freilich: in dem „altgriechischen Märchen“, dem nach ihm die Alkestis-Sage entstammen würde, wäre dann weder für die Moiren, noch für den Diener, der sie betrunken macht, Platz gewesen, und was es für die Wissenschaft bedeutet hätte, wenn etwa der unbekannte Soldat, der fünfzehn seiner Lebensjahre um ungemessene Schätze verkauft hat, der Gattin des Helden Marko Kraljevič hätte weichen müssen, läßt sich kaum ausdenken.

*

Über die Tatsache, daß in der Spät-Antike des öftern die Meinung aufgekommen ist, Frauen hätten es zuwege gebracht, die Gatten vor dem Tode zu retten, indem sie diesen freiwillig auf sich genommen hätten, über diese Tatsache, die für uns, da wir nicht den Ehrgeiz haben, die Alkestis-Sage untersuchen zu wollen, belanglos ist, geht Megas mit einer kurzen Erwähnung der bei Friedländer-Wissowa gegebenen Nachweisungen hinweg (20), und ebenso macht er es mit den dort auch schon angezogenen Geschichten des Rhetors Ailios Aristeides, wobei er jene Philumene, die für Aristeides in den Tod gegangen wäre, als die Tochter von dessen Schwester bezeichnet und ihren Bruder, von dem der Rhetor dasselbe erzählt, überhaupt aus dem Spiel läßt. Wer nicht das Original einsehen will (Oratio 51, 24 und 25, ed. Keil, II, 1898, 457), mag in der zitierten Abhandlung Wesselings über Alkestis und die Volksdichtung nachschlagen.

Ansonsten erwähnt Megas noch, daß, nach Sir James George Frazer's Kommentar zu Appollodor die (letzte) Gattin Philipps (II.) von Spanien, Anna (die Tochter Kaiser Maximilians II.) als eine geschichtliche Parallele zu Alkestis betrachtet werden könnte, wenn wahr wäre, was die Chronisten erzählen, daß sie nämlich, als Philipp schwer erkrankt sei, gebetet hätte, Gott möge an seiner Statt sie zu sich nehmen, und daß dieses Gebet erhört worden wäre. Diese Geschichte geht aber wohl, was auch Frazer,

¹⁾ Jahrbuch für Volksliedforschung, III (1932), 71, n. 2; s. zu dem Thema auch Erich Pohl, a. a. O., 292 f.

dessen Buch mir nicht zur Hand ist, entgangen zu sein scheint, auf die Legende jener 586 verstorbenen (jüngern) hl. Candida zurück, in deren Grabschrift sich nach ihrem 1525 gedruckten Officium u. a. die folgenden Verse gefunden haben oder noch finden:

Candida praesenti tegitur matrona sepulcro
 Moribus ingenio et gravitate nitens.
 Cui dulcis remanens coniux natusque superstes
 Ex fructu mater noscitur in sobole
 Hoc precibus semper lacrymosa hoc voce petebat
 Cuius nunc meritum vota secuta probant,

aus denen der Verfasser des Officiums nicht unberechtigterweise schließt, Gott habe ihre Gebete, er möge ihre Seele nehmen und ihren Gatten und ihren Sohn am Leben belassen, erfüllt.¹⁾ Dürften wir allerdings den Angaben des Jesuiten Georg Stengel trauen,²⁾ so hätte sie ihr Leben in einer Form hingegeben, die sich nicht sehr weit von der entfernen würde, die das Motiv der verschenkten Lebensjahre verlangt.

Hätte übrigens Sir James in der Historie seines eigenen Landes Umschau gehalten, so hätte er auch dort eine Parallele zu Alkestis finden können, und dabei hätte er auch auf eine Tragedy verweisen können, die diese Geschichte nach dem Vorbilde der Euripideischen Tragödie behandelt, nämlich auf James Thomson's *Edward and Eleonora*: Prinz Edward, der spätere König Edward I., ist 1272, als er an der Spitze seines Kreuzzugsheers Joppe belagerte, von einem Assassinen mit einem vergifteten Dolche verwundet worden, und das ist historisch; erfunden aber ist die Fortsetzung, wonach ihm seine Gattin Eleonora, obwohl sie hätte überzeugt sein müssen, daß dies ihren Tod bedeuten werde, das Gift aus der Wunde gesogen hätte. Allerdings führt uns auch dieses treppenwitzige Histörchen nach Spanien zurück: Eleonora war eine kastilische Prinzessin, und die Schilderung ihrer heroischen Tat ist ebenso spanischer Faktur wie die von der edelmütigen Aufopferung der Königin Anna. Trotzdem bemerken wir noch mit der uns eigenen Schalkhaftigkeit, daß es bei Einhaltung der von Megas gewählten Methode leicht sein müßte, mit Hilfe der von ihm abgelehnten Geschichten- und Liedergruppe, deren

¹⁾ S. Acta Sanctorum, Septembris t. II, 228 f., weiter Caesar Baronius, Martyrologium Romanum (1586), Antverpiae, 1589, 394 und Annales ecclesiastici zum Jahre 715 (Luccheser Ausgabe, XII, 1742, 260).

²⁾ De iudiciis divinis, t. II, c. 43, § 9 (Ingolstadij, 1651, II, 565; deutsche Ausgabe Augspurg und Dillingen, 1712, II, 492). Stengel zitiert in margine „Ferrarius 4. September“; aber in dem damit augenscheinlich gemeinten Catalogus generalis sanctorum, qui in Martyrologio Romano non sunt, Venetiis, 1625 ist diese Candida weder zum 4. September, noch zu einem andern Tage genannt.

Heldinnen ihren Gatten oder Liebsten die giftige Schlange zumeist aus dem Busen ziehen, obwohl sie überzeugt sind, daß sie an dem zu gewärtigenden Bisse werden sterben müssen, das altgriechische oder vielleicht nur altspanische Märchen wiederherzustellen, das letzten Endes die Grundlage für Thomson's Drama gebildet hat.

Und weil wir gerade, trotz dem ernsten Thema, ein Bißchen guter Laune sind, sei festgestellt, daß der Gattin des Märleins, die ihr Leben für den Gatten hingeben will, ohne daß sie davon viel Aufhebens machen würde, in dem Schwanke die Gattin entspricht, die dem Gatten ihre Aufopferungsbereitschaft mit Wortschwällen beteuert, aber als es ernst wird, den Tod zu ihm weist; dabei scheinen aber diese Geschichtchen, die ich nur aus Europa belegen kann,¹⁾ allesamt auf eine islämische Schnurre zurückgehen, in der es eine greise Mutter ist, die den vermeintlichen Todesengel anfleht, sie nicht mit ihrer erkrankten, ansonsten aber jugend-schönen Tochter zu verwechseln. Die älteste Fassung, die ich kenne, stammt aus dem Jahre 1131, ist also älter auch als jene Geschichte des Marzubān-nāme von al-Malatjawī, wo sich als erste die Mutter weigert, für ihren Sohn zu sterben, und sie steht in dem Ḥadīqatu'l-haḳīqat des

¹⁾ Sie beginnen etwa 1375 mit einer Novella Giovanni Sercambis (Novelle inedite, ed. Rod. Renier, 1889, 46, n° 10), und auf diese gehen mehrere deutsche Versionen zurück: so das 41. Kapitel des Wegkürzers von Mart. Montanus von 1557 (in der von Bolte besorgten Ausgabe in der Bibliothek des Litterarischen Vereins, CCXVII, 1899, 105 und 579), das 350. Stück des 1. Buches von H. W. Kirchofs Wendunmuth (ebendort, XCV, 390), ein Ostermärlein in Andr. Strobls Ovum paschale, I², 1700, 375, das den Hahn der ältern Fassungen durch einen Indianischen Hahn ersetzt, und ein solcher kehrt wieder in einer litauischen Volkserzählung (Jon. Balys in den Tautosakos Darbai, II, 125, n° 1355), während eine oberschlesische einen Gänserich einführt (W.-E. Peuckert, Schlesiens deutsche Märchen, 1932, 506, n° 229). Eine einfachere und viel kürzere Fassung hat Laur. Abstemius in seinem I. Hecatomythium als 60. Fabel gebracht (Aesopi Phrygis et aliorum fabulae, Venetiis, 1539, 47 b; Nevelet, 559), und auf dieser beruhen Lod. Guicciardini, L'ore di ricreazione (1545), Trevigi, 1612, 12 (Detti, et fatti piacevoli, Venetia, 1581, 4), Conte Giulio Landi, Vita di Esopo (1545), Venetia, 1581, 346, n° 293, Burkard Waldis, Esopus (1548), II, n° 86, Carlo Casalicchio, L'utile col dolce (1671), c. II, d. 1, a. 4, Venezia, 1708, 207, Sir Roger L'Estrange, Fables of Aesop, London, 1692, 272, n° 310, Chr. F. Gellert (1746), Sämtliche Fabeln, 1823, 42, Fr.-Jos. Desbillons, Fabularum Aesopicarum libri XV (1768), 43 (l. II, f. 29), usw., usw. Für sich und einigermaßen abseits steht eine von Nasreddin handelnde Schnurre in den Pošurice i šale Nasredina², Zagreb, o. J., 91 (s. Ali Nouri, Nasreddin Khodjas Schwänke und Streiche, 1904, 94 und A. Wesselski, Der Hodscha Nasreddin, 1911, II, 133, n° 448). Ganz anders aber erzählt eine Reihe italienischer Geschichten, die unter den Streichen, die ein loses Mädchen einem Prinzen oder jungen König spielt, auch den anführen, daß sie ihm als Tödin erscheint, worauf er bittet, an seiner Statt, da er noch so jung sei, seinen Vater oder seine Mutter hinwegzunehmen, und hierher gehören z. B. Vitt. Imbriani, La novellaja fiorentina², 1877, 45, Ant. Ive, Novelline popolari rovignesi, 1877, 8, Giggi Zanazzo, Novelle, favole e leggende romanesche, 1907, 109 f.; s. auch Laura Gonzenbach, Sicilianische Märchen, 1870, I, 240 und Gius. Pitre, Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani, 1875, I, 40.

berühmten persischen Mystikers Sanā'ī;¹⁾ sie ist dann in persische Bearbeitungen von Kalila wa Dimna übergegangen und nach diesen ins Türkische und in die Hindustānī übersetzt worden.²⁾

*

Die Euripideische Tragödie hat eine lange Reihe von Bearbeitungen und Nachahmungen erfahren — bis 1920 kennt K. Heinemann³⁾ mehr als zwanzig Dramen, wobei er von Parodien und Puppenspielen absieht —, aber von all den Dichtern der vielen Völker, die sich mit dem Stoffe beschäftigt haben, scheint sich Alkestis selber nur mit einem einzigen auseinandergesetzt zu haben, und das Wort dazu hat ihr Goethe in jener gegen Wieland gerichteten Farce erteilt. Da rollt Alkestis oder, wie sie in Wielands Drama geheißen hat, Alceste die psychologischen Fragen auf, nicht nur soweit sie die junge Gattin oder Liebende betreffen, die in mancher guten Stunde den Beruf fühlt, für den Gatten oder Geliebten zu sterben, sondern auch für die Familienmutter, die es bei einer ihr drohenden Todesgefahr mit Dank annehmen würde, daß der Vater ihrer Kinder für sie mit seinem Leben bezahlte: das aber mag, wer Freude an solchen Dingen hat, selber nachlesen; uns erscheint wesentlich, daß Alceste ihre Behauptung, der Mann, der sein ganzes Glück in seiner Gattin genöße (wie Wielands Admet), würde durch diese Gattin, wenn sie ihr Leben für das seinige hingäbe, in einen doppelt bitteren Tod gestützt werden, mit dem Satze bekräftigt: „Philemon und Baucis erbatn sich zusammen den Tod.“ Man fürchte nicht, daß nun auch hier Psychologie und Ästhetik und, weiß Gott, was noch alles getrieben werden sollte; zu sagen aber gestatte man dem Verfasser, welcher Art die Gedanken waren, die diese Worte in ihm hervorgerufen haben, als er nach der Durcharbeitung der Abhandlung von Megas seinen Goethe aufschlug; und indem er die erbetene Erlaubnis als erteilt annimmt, so hat er, dem ja nicht die Alkestis-Sage, sondern das Motiv von den verschenkten Lebensjahren am Herzen lag, folgendermaßen gedacht:

Das greise Ehepaar, das Juppiter bewirten durfte, hätte dem Gotte seinen Wunsch, daß keines von ihnen den Tod des andern überleben möge,

¹⁾ S. Meherjibhai Noshewanji Kuka, *The Wit and Humour of the Persians*, 1894, 81 und Hocéyine-Ázad, *L'aube de l'espérance*, 1909, 77; leider sind mir die von Chauvin, I, 17 f., n° n° 35 und 36 und Brockelmann, I, 286, n° 27 erwähnten Auszüge aus einem Schwankbuch des 1038 verstorbenen Ta'ālibi, die nach Chauvin, II, 124 (zu n° 119) eine Parallele zu dem Schwanke Sanā'īs enthalten, unzugänglich geblieben, und so muß ich die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit zugeben, daß Sanā'ī auf at-Ta'ālibi zurückgeht, der, nach Brockelmann, selber wieder andere ausgeschrieben hat.

²⁾ *The Anvār-i-Suhailī*, transl. by Edw. B. Eastwick, 1854, 453 und *Persische aeventyr*, overs. af Arthur Christensen, 1924, 24; *Cabinet des fées*, XVIII, 1787, 71 und Fr. Giese, *Türkische Märchen*, 1925, 289; Joh. Hertel, *Indische Märchen*, 1921, 341.

³⁾ *Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur*, 1920, I, 117 f.

auch durch die Bitte ausdrücken können, daß dem Eheteil, dem das längere Leben bestimmt sei, gestattet werde, dem andern in dem Augenblicke, wo dieser sterben solle, die Hälfte der ihm noch verbliebenen Jahre, Monde, Tage und Stunden abzutreten oder zu schenken oder auf sie zu seinen Gunsten zu verzichten; ja, die Bitte an den Gott hätte auch in die folgenden oder in ähnliche Worte gekleidet werden könne: „Erlaube uns, Herr, in deiner Gnade, daß wir zwei die Hälfte der für uns noch vorgeesehenen Lebenszeiten einander schenken!“ Dabei hätten Philemon und Baucis von dem, was die Arithmetik das arithmetische Mittel nennt, ebenso wenig zu wissen brauchen, wie die Tausende von miteinander alt und weiß gewordenen Paare, die alltäglich zu dem Herrgott flehen, er möge sie aus diesem irdischen Dasein in demselben Augenblicke abberufen.

Von diesen Tausenden alter Ehe- und Liebespaare hat nun sicherlich kein einziges das Gefühl, daß sie von dem Herrn so etwas wie ein Wunder heischten; es ist ihnen selbstverständlich, daß der Allmächtige das, was sie wollen, bewirken kann, ohne daß er dabei den Naturgesetzen einen Zwang anzutun brauchte, und auch die Umwelt sagt, wenn einmal ein Greis und die ihm in gemeinsamer Jugend angetraute Greisin an demselben Tage von hinnen gehen, nur, Gott müsse sie lieb gehabt haben; anders aber steht es, wenn dem einen Gatten der Tod droht oder er gar schon gestorben ist: hier noch ein Eingreifen des Herrn zu erbitten, würde nach der allgemeinen Auffassung ein Gebet um ein Wunder bedeuten, als das ja die Heilung eines hoffnungslos Erkrankten ebenso gilt wie die Wiedererweckung eines Verstorbenen. Darum müßte ein solches Gebet als vermessen betrachtet werden, und so dürften derlei Gebete und Wünsche in unserm Alltagsleben kaum häufig vorkommen, gar nicht aber mit der Zuspitzung, daß sozusagen zusätzlich zu dem Wunder noch ein schließliches gleichzeitiges Ableben erbeten würde. So gibt es denn solche verwegene Konstruktionen nur in der Dichtung, aber auch in der Dichtung nur nach der Aufforderung oder der Erlaubnis des über dem Schicksal Waltenden oder seines Engels oder einer himmlischen Stimme usw., kurz nur dort, wo die überirdische Macht ihre Anteilnahme an dem Geschehe des Menschenpaars kundgetan und dieses Auskunftsmittel des Verzichtes auf die halbe Lebenszeit selber vorgeschlagen hat oder hat vorschlagen lassen. Damit aber kann die Teilnahme der Gottheit an den Geschehen eines solchen Paares nicht zu Ende sein; denn den Vertrag, den die Schenkung voraussetzt, hat nicht der beschenkte Teil, der ja damals rechts- und handlungsunfähig war, angenommen, sondern die Gottheit war es, die dem Schenkenden gegenüber die Gewähr für die Annahme der Schenkung übernommen hat: erweist sich also der beschenkte Vertragspartner als undankbar oder schlechthin der Schenkung unwürdig, so liegt es ihr ob, die Lage so, wie sie vor dem Abschlusse war, wiederherzustellen

und das Wunder ungeschehen zu machen. Das alles nun vollzieht sich auch in der Dichtung nur in dem Orient, der den Begriff des Wunders in unserm Sinne überhaupt nicht kennt; das mittelalterliche deutsche Gedicht gleicht einem von einem fernen Feuer auf nackten Fels herübergesprühten Funken, der verlöschen muß, weil er nichts vorfindet, was er anfachen könnte.

Bei sonstigen Handlungen, die auf den unserm Motiv zugrunde liegenden Vorstellungen beruhen, ist eine Mitwirkung einer überirdischen Macht keineswegs notwendig, und das trifft vorerst überall zu, wo der Abschluß des Vertrages zugleich seine Erfüllung bedeutet, d. h., wo angenommen wird, daß der geschenkte Gegenstand, die Lebenszeit, sofort in den Besitz des Beschenkten übergeht. In der anscheinend ältesten Fassung der von Adams Schenkung an David erzählenden Legende tritt ja der Herr in Erscheinung, um dem ersten Menschen den Ort der Gerechten, die vier Weltreiche und schließlich David zu zeigen, der dereinst König werden soll, ist aber an dem Schlusse ausgeschaltet, der nur besagt: „Da nahm Adam seines Lebens siebenzig Jahre und gab sie zu Davids Tagen.“ Da nahm Adam . . .; kann deutlicher gezeigt werden, daß diese siebenzig Jahre nunmehr schon so in dem Besitze des Beschenkten sind, wie es mit einer beweglichen Sache zutrifft, die durch Schenkung den Besitzer wechselt? Erst als die Legende aus der Übergabe das Versprechen einer Übergabe gemacht hat, wird der Herr bemüht, um die Erfüllung des Versprechens, die Hingabe der noch immer als Besitz gedachten Lebenszeit zu erzwingen, und der Vorgang erweist sich als eine in entgegengesetzter Richtung laufende Parallele zu der Nichtigmachung des Versprechens in den Geschichten von der durch einen verzeihlichen Irrtum beschenkten Frau. Dabei kann natürlich in der alten Form jener Legende, wo der Beschenkte noch gar nicht lebt, von einem Vertrage keine Rede sein; um einen richtigen Vertrag aber handelt es sich bei dem Geschäfte, den die Urkunde von Galata bezeugt, obwohl sie aus durchsichtigen Gründen nichts davon erwähnen darf: der Kaufpreis ist schon in den Händen des Ḥāggīs, aber auch das Verkaufte, die Lebenszeit ist noch, nach der jungen Auffassung, sozusagen in seiner Verwahrung, und darum muß er seine Bereitwilligkeit, den Gegenstand, den er verkauft hat, auch wirklich zu übergeben, gerichtlich beglaubigen lassen. Nun findet sich weder in der Erklärung des Ḥāggīs über seine Schenkung, noch in der des Kjjajas über ihre Annahme, die der Ḥāggī für diesen und in seiner Gegenwart zu Protokoll gibt, auch nur ein Satz, der auf die Notwendigkeit oder Erwünschtheit einer Bestätigung oder Anerkennung dieses Geschäftes durch Allāh Bezug nähme, ja es fehlt sogar in beiden Erklärungen der sonst im Islām unerläßliche Vorbehalt „So Gott will“. Überdies scheint auch bei dem in dem Dokumente erwähnten Geschenke von Lebensjahren, das Adam seinem Sohne Seth gemacht hätte und das von diesem angenommen worden wäre,

nichts dergleichen vorgesehen gewesen zu sein, und daß der Qādī in dem Teile der vortrefflichen Schrift, wo er für sich selber spricht, den hochverehrten Spruch angezogen hat, ist wohl dem Wunsche entsprungen, für alle Fälle oder etwa für den Fall, daß Seine Exzellenz vor dem Ablauf der ihm geschenkten Jahre sterben würde, seine Hände in Unschuld gewaschen zu haben.

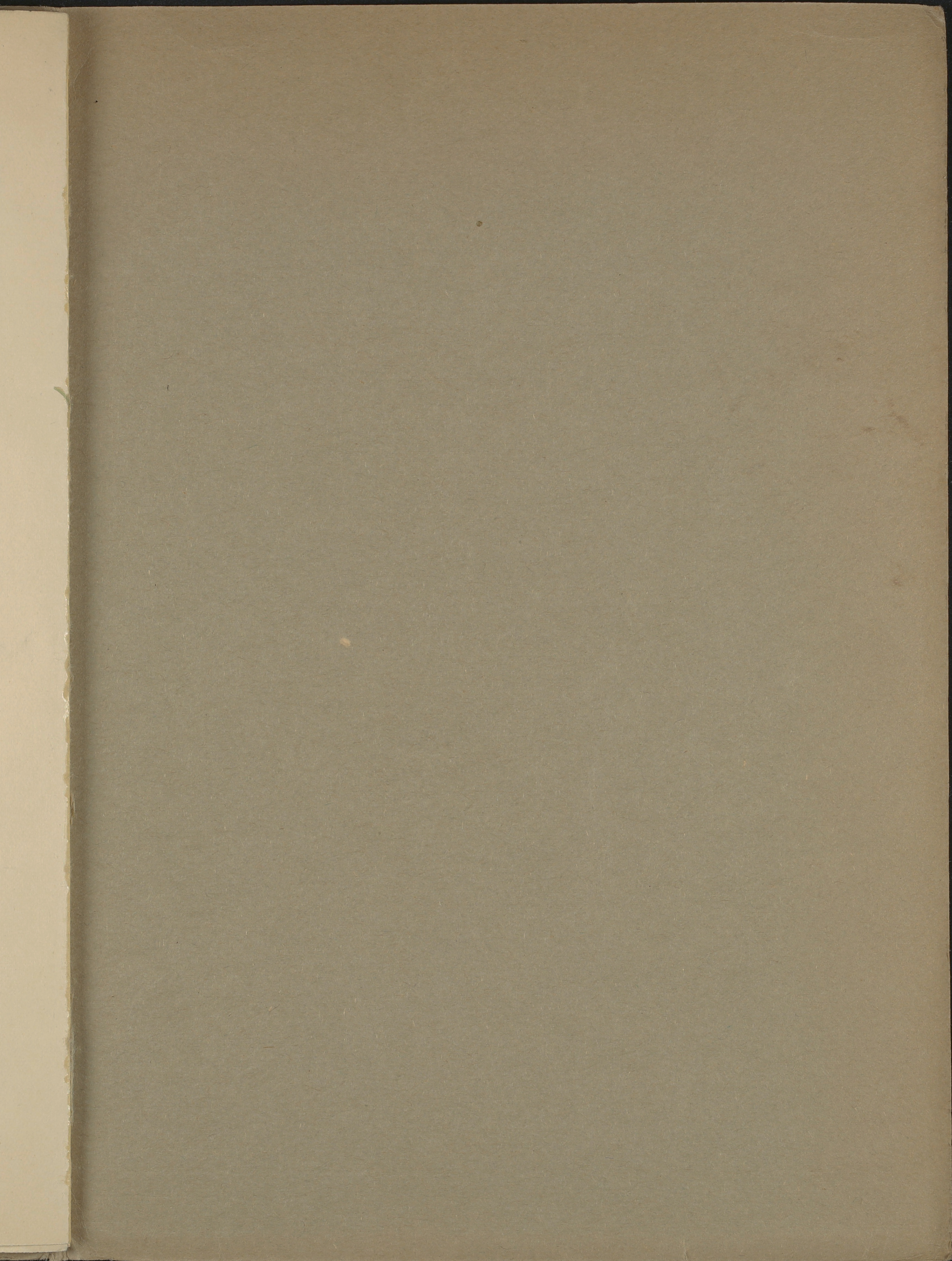
Noch bedeutsamer aber ist, daß die von uns an den Anfang dieser Erörterung gestellte Geschichte, die erzählt, wie die drei Tiere Hausgenossen des Menschen geworden sind, zwar mit der Feststellung beginnt, daß Zeus dem Menschen die Lebenszeit bestimmt hat, in ihrem weiteren Verlaufe aber, wo sie von den Verträgen handelt, die diese Tiere mit dem Menschen eingegangen sind, um von ihm Obdach (und Nahrung) zu erhalten, des Gottes nicht mehr gedenkt: die Tiere haben die Bedingung des Menschen angenommen, und damit ist alles erledigt; der Mensch verlebt einfach die Jahre, auf die sie zu seinen Gunsten verzichtet haben, und das tut er noch heute, ohne daß dies irgendeine Gottheit zur Kenntnis genommen hätte. Daß diese Geschichte frei erfunden wäre, ist wohl ausgeschlossen: sie muß auf einer viel, viel ältern beruhen, die noch keinen Anspruch erhob, Tatsachen der Gegenwart und der Zukunft aus angeblichen Tatsachen einer weit zurückliegenden Vergangenheit zu deuten oder zu erklären, sondern schlicht und einfach Ereignisse des Gemeinschaftslebens ihrer Zeit so erzählte, wie sie der Erzähler als Glied dieser Gemeinschaft sah. Daß weiter diese Geschichte, die als Muster oder Vorbild der sogenannten Fabel angenommen werden muß, griechischen Ursprungs gewesen wäre, darf als ausgeschlossen gelten: wäre sie es gewesen, dann hätte sich doch in der so reichen Literatur der Griechen irgendetwas erhalten haben müssen, das die Bekanntschaft wenigstens Eines Stammes mit dem Motive der abgetretenen Lebensjahre wahrscheinlich machen würde. So wird denn die Berechtigung der Auffassung, daß die Heimat dieser Vorfahrin der Geschichte von dem Menschen und dem Pferd, dem Rind und dem Hunde irgendwo in Vorderasien zu suchen ist, kaum bestritten werden können.

Diese ursprüngliche Geschichte aber setzt voraus, daß der Glaube an die Unwandelbarkeit der Beschlüsse des Schicksals, gleichgültig, wer als Repräsentant des Schicksals gedacht worden ist, ob das nun eine einzelne Gottheit oder ihrer mehrere gewesen sind, dort, wo sie entstanden ist, Ausnahmen zugelassen hat etwa in dem Sinne, daß zwar die Gesamtheit der irgendeinem Kollektivum, der Familie, dem Stamme, dem Volke, der Menschheit, bestimmten Lebensjahre unabänderlich feststehe, innerhalb dieser Grenzen aber Verschiebungen möglich seien oder daß es, anders ausgedrückt, das Schicksal des Schicksals sei, gegen Einzelabmachungen, die sich in den großen, allgemeinen Rahmen fügten, machtlos zu sein. Angesichts der ineinander verschwimmenden Formen des Polytheismus und

der unklaren und einander widersprechenden Daten der aus ihnen erwachsenen Theogonien, aber auch angesichts des Monotheismus des Volkes Israel, der dies nur in Hinsicht des eigenen Gottes sein sollte, erscheint eine solche Lösung dem Verfasser dieser Abhandlung durchaus möglich, und da auch eine irrige Meinung Nutzen stiften kann, wenn sie klipp und klar ausgesprochen wird, so stellt er seine Auffassung zur Diskussion, nicht ohne freilich gewärtig zu sein, daß ihm vor allem mit den Waffen der Ironie an den Leib gerückt werden wird.

Tatsache ist jedenfalls, daß sich aus einer in dem hintern Kleinasien beheimateten Geschichte, die in Sachen des Motivs von den abgetretenen Lebensjahren zu dem Babriosschen Gedichte und der sogenannten Aisopischen Fabel stimmt, unschwer alle spätern Verwendungen dieses Motivs erklären lassen, während das Umgekehrte nicht zutrifft. An dem Anfange steht natürlich als Motiv für die Verwendung des Motivs der abgetretenen Lebensjahre nicht etwa ein Anlaß, wie der so romantische des gähnen Todes eines geliebten Wesens, sondern die durchaus rationale Auffassung von der Kürze der dem Menschen zugebilligten Lebenszeit. Selbstverständlich kann dieses primäre Motiv mehrmals entstanden sein, und das gilt auch für das aus ihm hervorgegangene jüngere, aber als wahrscheinlich darf doch, obwohl beide in so vielen und voneinander so verschiedenen Kulturkreisen auftreten, betrachtet werden, daß es sich um einmalige Erfindungen handelt, die freilich verschiedene Wandlungen durchgemacht haben. Ist aber das Motiv von den abgetretenen oder verschenkten Lebensjahren nur einmal entstanden, was liegt dann näher, als es einem jener Völker zuzuschreiben, bei denen sich der Gedanke, auf den es zurückzugehen scheint, der Gedanke von der Kürze der menschlichen Lebenszeit, auch sonst ausgewirkt hat, wo er etwa seinen Ausdruck auch in Dichtungen gefunden hat, die von der Suche nach einem Arkanum erzählen, das das Leben zu verlängern imstande gewesen wäre, wie dies bei der einen oder der andern Vorlage des Alexander-Romans — man denke an den Gilgameš-Mythos — getroffen haben muß.

Es wird wohl noch eine geraume Zeit vergehen, bis gelehrte Arbeit die Möglichkeit erzielt haben wird, einige Schritte weiter auf dem Wege zurückzulegen, der zu einer frühen Stufe menschlicher Kultur führen soll; inzwischen aber werden unsere Kinder und Kindeskinde fortfahren, leichthin zu sagen: „Mein halbes Leben gäbe ich hin, wenn das oder das einträte“ oder: „Auf zehn Jahre meines Lebens würde ich verzichten, wäre dieses oder jenes nicht geschehen“, ohne zu ahnen, daß sie, so wie Luisens Vater in Kabale und Liebe, mit Gedanken spielen, die im Orient vor unvordenklichen Zeiten gedacht worden sind und dort zu Entwicklungen geführt haben, die in unsern Erdstrichen so gut wie unbekannt geblieben sind.



TISKEM
STATNÍ TISKARNY
V PRAZE