



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Germanisch-romanisches Mittelalter

Singer, Samuel

Zürich [u.a.], 1935

Arabische und europäische Poesie im Mittelalter

[urn:nbn:de:hbz:466:1-68377](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-68377)

Arabische und europäische Poesie im Mittelalter

Seitdem Ribera (*Discursos leídos ante la real academia española en la recepción pública del señor Julián Ribera y Tarragó*. Madrid 1912), Burdach (Die Entdeckung des Minnesangs und die deutsche Sprache. Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften XXXIX, 1918) und ich selbst (Arabische und europäische Poesie im Mittelalter. Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften 1918) die Frage nach der Abhängigkeit des mittelalterlichen Minnesangs vom arabischen wieder in Fluß gebracht haben, ist das Problem von den verschiedensten Seiten beleuchtet worden. Ich glaube, daß heute noch die meisten Fachgenossen unserer Ansicht von der Abhängigkeit ablehnend gegenüberstehen; doch mehren sich die Anzeichen, daß das nicht immer so bleiben wird, wenn sich auch einzelne unserer Annahmen als irrtümlich herausstellen sollten. So freue ich mich der Zustimmung von Walser (Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance, S. 252), auf die mich Freund Jaberg hinweist. Bedeutendes Material zur Stütze unserer Ansicht haben Nykl (*A Book containing the Risála known as The dove's neck-ring, about love and lovers*. Paris 1931, und *El cancionero de Aben Guzmán*. Madrid-Granada 1933), und die bernische Dissertation von L. Ecker (Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang. Bern und Leipzig 1934) beigebracht, so daß ich mich mit dem Hinweis auf diese begnügen kann.

Es wäre in dieser Streitfrage aber wohl leichter eine Einigung zu erzielen, wenn man sich beiderseits nicht auf den Standpunkt des Entweder-oder, sondern auf den des Sowohl-als-auch stellte. Es ist weder Burdach noch mir eingefallen, den antiken Einfluß zu leugnen. Dieser Einfluß kann direkt durch Kenntnis der antiken Schriftsteller oder indirekt durch Vermittlung der mittellateinischen Dicht-

kunst stattgefunden haben. Beides ist der Fall gewesen, und jede Eindrängigkeit, sowohl die Brinkmanns als die Schwieterings ist dabei zu vermeiden. Ja, es kommt hier neben den arabischen und den antiken und den einheimischen Grundlagen, die doch auch nicht ganz wegzustreiten sein werden, vielleicht noch ein viertes Moment in Frage, von dem bisher nicht die Rede gewesen ist.

Es gibt zu denken, daß der erste Liebeslyriker des Mittelalters, der bereits im 10. Jahrhundert fast ausschließlich Liebeslieder dichtete, ein Nordländer gewesen ist. Und es ist eine verheiratete Frau, an die sich die meisten seiner Strophen richten, eine *Mal Mariée*, und der Ehemann, der *Jaloux*, kommt schlecht weg. Wie schon Properz I, 14 für die Liebe der Geliebten das Phaeakenland herzugeben gewillt ist, wie mittellateinische und provenzalische Dichter ungezählte Reiche, wie noch der volkstümliche Sänger bei Molière die Stadt Paris für die Geliebte zu opfern bereit ist, so schätzt *Kormák* Island und Dänemark, Deutschland und England im Vergleich zu ihr gering und ist bereit, noch Irland dazu zu verkaufen. Wie Crestiens Lancelot, als er den Kamm der Geliebten erblickt, in dem noch ihre ausgekämmten Haare stecken, ist auch er glücklich, als er den Kamm in Händen hält, mit dem sie sich gekämmt hat. Wie Properz und Horaz, wie mittelalterliche Briefeingänge und spätere Volkslieder schwört er, sie nie lassen zu wollen, ehe nicht die Ströme aufwärts rinnen. Die Geliebte und ihre Umgebung scheinen dabei sozial niedriger zu stehen als der Skalde, was an die Art der Pastorelle erinnert. Hat es etwa mehr solcher Dichter unter jenen Normannen gegeben, die die Normandie eroberten, und sind ihre Lieder vielleicht auch bis in die Provence gedrun- gen?

Kormák führt einen irischen Namen und ist wohl keltischer Herkunft. Christentum, Rittertum und Märchenzauber: das ist's, was das Mittelalter vom Altertum charakteristisch unterscheidet. Das Christentum ist den Germanen zuerst von irischen Mönchen gebracht worden. Daß als Väter der beiden andern hauptsächlich Kelten und Araber in Betracht kommen, diese Erkenntnis wird sich immer mehr und mehr durchsetzen.

Das Ritterliche der Kelten hat Mommsen (Römische Geschichte III, 277) bereits in *Vercingetorix* gesehen:

Das ganze Altertum kennt keinen ritterlicheren Mann in seinem innersten Wesen wie in seiner äußeren Erscheinung. Aber der Mensch soll kein Ritter sein und am wenigsten der Staatsmann. Es war der Ritter, nicht der Held, der es verschmähte, sich aus Alesia zu retten. . . , es war der Ritter, nicht der Held, der sich zum Opfer hingab. . . , es gehört zur Signatur der keltischen Nation, daß ihr größter Mann doch nur ein Ritter war.

Daß die irische Heldensage die Idealtypen des mittelalterlichen Rittertums liefert, kann man an Hand von Thurneysen wohl belegen. Aber auch hier gibt es kein Entweder-oder: ich stimme ganz mit Ghali (*La tradition chevaleresque arabe*, Paris 1919) überein, wenn er fast die gleichen Züge von Ritterlichkeit bei den Arabern nachweist. Es freut mich auch, daß er in der Hervorhebung des Gemeinsamen im arabischen und provenzalischen Frauendienst mit dem übereinstimmt, was ich besonders betont hatte: die Verwendung eines, oft männlichen, *Senhals* zur Bezeichnung der Geliebten (S. 70). Auch die Einwanderung arabischer Musikinstrumente ist zu beachten. Und wieder sei auf die besondere Verwandtschaft der spanischen *Rebek* mit der keltischen *Crwth* hingewiesen.

Was aber die Märchen anlangt, so wird man wohl ein besonders altes Märchenreservoir bei den Kelten anzunehmen haben, aus dem teilweise das übrige Europa gespeist wurde. Wenigstens hat mich von Sydow überzeugt, daß dem Beowulf ein keltisches Märchen zugrundeliegt. Auch die Märchenmotive in den Gedichten der älteren Edda mögen auf keltischen Import weisen, wenn es auch gar nicht sicher ist, ob wir ein gewisses Märchengut nicht auch den alten Germanen zuzutrauen haben. Mangel der Belege will gar nichts besagen. Aber natürlich ist auch orientalische Einfuhr möglich. Wenn der Baldermythus, die Sage vom gefesselten Riesen (Loki-Prometheus) aus Kleinasien über Südrußland eingedrungen sind, so mag das gerade so gut mit dem oder jenem Märchen- und Schwankmotiv der Fall gewesen sein.

Zwischen Mythos und Schwank nimmt die *Thrymskvidha* eine mittlere Stellung ein. Ihr Alter ist bestritten, und da einige sie bis ins 12. Jahrhundert herunterrücken, so wäre auch ein direkter Einfluß eines arabischen Schwanks nicht ausgeschlossen. Dagegen spricht die auffällige Ähnlichkeit mit einem altindischen Mythos des *Mahābhārata*. Ich glaube nicht mit Dumézil (*Le festin d'immor-*

talité, Paris 1924), daß wir es in dieser dem Mahâbhârata und der Thrymskvidha gemeinsamen Form mit einem indogermanischen Mythos zu tun haben. Gemeinindogermanisch, ja vielleicht darüber hinaus ein sogenannter Menschheitsgedanke im Bastianschen Sinne, ist der Raub des Feuers von den Überirdischen durch den Dämon oder den Kulturheros. Dieses kann durch irgendeine andere Kostbarkeit ersetzt werden: die Unsterblichkeitsspeise oder einen Körperbestandteil des obersten Gottes, wie in der griechischen Mythe von Typhon dieser in der einen Fassung den Blitz, in der andern die Sehnen des Zeus raubt (s. W. Porzig, Illujankas und Typhon, Kleinasiat. Forschungen I, 379 ff.). Mythologisch gesprochen sind also die Mythen von Thrym und Thiazi identisch. Und ebenso die indische Mythe vom Raub des *amrta*, des Ambrosia, der Unsterblichkeitsnahrung, und die nordische vom Raub des Thorhammers, des Donnerkeils. Das aber, was darüber hinausgeht in der Übereinstimmung der beiden Erzählungen, ist anders zu beurteilen.

Das Mahâbhârata I, 18 ff. berichtet, daß die Dämonen mit den Göttern Krieg führen um den Besitz des *amrta* und den der Liebesgöttin *Lakshmî*. Da es ihnen gelungen ist, das *amrta* zu rauben, begibt sich Vishnu in Begleitung des Nara, in eine Frau verwandelt, d. h. wohl in Gestalt der *Lakshmî*, zu den Dämonen, die von Liebe überwältigt, nichts dagegen tun, daß er das *amrta* wieder ins Götterreich zurückbringt. Nun mischt sich aber seinerseits der Dämon Râhu in Göttergestalt unter die zechenden Götter und trinkt von dem Unsterblichkeitstrank. Er wird entdeckt. Vishnu schlägt ihm den Kopf ab. Es folgt eine allgemeine große Schlacht, in der die Dämonen besiegt werden.

In der nordischen Thrymskvidha wird erzählt, daß der Riese Thrym Thors Hammer, den Donnerkeil, gestohlen hat. Er will ihn nur herausgeben, wenn man ihm Freya, die Liebesgöttin, übergibt. Da Freya sich weigert, kleidet sich Thor selbst als Weib und zieht, von dem ebenfalls weiblich gekleideten Loki begleitet, als angebliche Freya zu den Riesen. Thrym freut sich sehr über die angebliche Braut. Es wird das Hochzeitsessen gerüstet. Thor entwickelt einen unglaublichen Appetit:

Einen Ochsen aß er und acht Lachse, alles Backwerk, gebracht den Frauen.
Es trank da Thor drei Tonnen Met. Den entsetzten Riesen beruhigt Loki:

Nichts aß Freya acht Nächte lang; so sehnte sie sich nach dem Saale Thryms. Unters Linnen lugt er, lüstern zu küssen; einen Satz tat er den Saal entlang: Wie furchtbar sind Freyas Augen! wie Feuer flammt es aus Freyas Blick.

Wieder beruhigt ihn Loki. Der Blitzhammer wird hereingebracht und der Braut in den Schoß gelegt. Da ergreift ihn Thor und erschlägt den Riesen, dessen Schwester und sein ganzes Geschlecht.

Der Sachverhalt wird nun noch kompliziert durch die Parallele eines arabischen Prosaromans, der erst dem 14. Jahrhundert angehört, dessen Grundlage aber wohl viel älter ist. Zwei Versionen desselben teilt R. Paret (Die legendäre *Maghâzi*-Literatur. Tübingen 1930, S. 112 ff.) mit.

Ali, der Schwiegersohn des Propheten zieht mit neun Gefährten auf Abenteuer aus. Sie übernachten bei einem heidnischen Fürsten. Plötzlich kommt zu allgemeinem Schrecken die Kunde, der gewaltige Kabbâs sei eingetroffen, um sich die Tochter des Häuptlings, die schöne al-'Anqâ zur Frau zu holen. Ali fragt nach dem Grunde der Erregung. Man erzählt ihm, jener Herrscher hole sich jedes schöne Mädchen, von dem er höre; wenn man es ihm nicht freiwillig herausgebe, wende er Gewalt an und bringe die Angehörigen alle um. Das Mädchen selber schlachte und verzehre er, nachdem er es einen Monat lang genossen habe. Ali befiehlt, man solle das Mädchen verstecken, und läßt sich selber als Braut einkleiden. Dann besteigt er feierlich die von Kabbâs bereit gehaltene Sänfte. Seine Gefährten sind inzwischen hinter ihm drein gekommen. Er wird von ihnen erkannt und winkt ihnen, sie sollen der Sänfte folgen. Einer von ihnen gibt sich vor Kabbâs als Sänger aus und beglückwünscht ihn zu der Braut. Bei seinem Stamme angelangt, staunt Kabbâs über die Kraft, mit der die Braut aus der Sänfte ins Zelt springt, und ist deshalb beim Hochzeitsgelage ganz geistesabwesend. Wie er seine Braut aufsuchen will, erfreut ihn der zweite der Gefährten mit einem Glückwunschlid. Beim Betreten des Zeltes erschrickt er aber gewaltig über die blitzenden Augen der Braut (in der Variante drückt sie ihm die Hand blutig), so daß er wieder hinausgeht. Um nicht furchtsam zu erscheinen, kehrt er jedoch wieder um und sucht die Braut mit Gold und Silber gnädig zu stimmen. Da packt ihn Ali an der Hand, wirft die Verkleidung ab, gibt sich zu erkennen und schlägt ihn tot. Die Gefährten Alis haben inzwischen die auf Kabbâs Hilferufe herbeieilenden Leute zurückgeschlagen. Nun greift auch Ali in den allgemeinen Kampf ein. Er tötet den Bruder des Erschlagenen, der diesen rächen will, und läßt den blutigen Kampf nicht ruhn, bis die Überlebenden das Glaubensbekenntnis aussprechen.

Alles Mythische ist hier abgestreift: der menschenfressende Riese stammt hier ebenso wie in dem mittelhochdeutschen Gedicht vom Wunderer wohl eher aus dem Märchen als aus altem Mythos, obwohl man ja bei dem feueratmenden Dietrich, der die Jungfrau dem Menschenfresser entreißt, auch schon an den Donnergott gedacht hat. Abgesehen von den mythischen Zügen stimmt aber die arabi-

sche Erzählung Zug um Zug mit der nordischen *Thrymskvidha*. Ich stelle mir die Sache nun so vor, daß die indische Göttergeschichte mit der Verkleidung als Frau nach Kleinasien gewandert, dort um die schwankhaften Elemente bereichert worden ist, in dieser Form einerseits zu den Skandinaviern wanderte, wo sie mit einer verwandten Mythe vom Raube des Donnerkeils verschmolz, anderseits zu den Arabern, wo sie ihrer mythischen Bestandteile entledigt wurde.

In anderer Weise unklar ist das Verhältnis des *Rolandsliedes* zu einem andern arabischen Prosaroman, dem von *Herkal* (d. i. der byzantinische Kaiser Heraklius) und dem Kriegszug nach *Tabûk*. Überhaupt erinnern ja diese pseudohistorischen arabischen Prosaromane merkwürdig an die altfranzösischen *Chansons de geste*. Erklärt sich diese oft weitgehende Übereinstimmung einfach aus dem gemeinsamen mittelalterlichen Geiste? Man muß nur die Vorzeichen ändern. Hüben wie drüben eine unerschütterliche Überzeugung von der Absolutheit und Macht der eigenen Religion. Alles, was in der Welt geschieht, gilt als Ausfluß der göttlichen Macht, und alles Tun und Treiben der Menschen wird auf diese überirdische Macht zurückgeführt und an deren Maßstab gemessen. Sobald sich der Einzelne dieser Macht unterordnet, ist er geborgen und kann guten Mutes allen Gefahren entgegentreten. Lehnt er sich aber dagegen auf, so ist er von vornherein dem Verderben verfallen. Denn der letzte Sieg ist allein der eigenen Religion beschieden, und alle Abwehr gegen dieselbe ist grundsätzlich teuflischer Natur. Die Rechtgläubigen haben als die einzigen Vertreter des Guten letzten Endes immer Glück, wie die Heiden immer Unglück haben. Heiden sind aber die Christen für den Mohammedaner und beten außer zu Christus und Maria noch zu den unglaublichsten Götzen, wie die Mohammedaner in den christlichen Epen außer zu Mohammed noch zu Appollo und Tervagant beten. Mit christlichen Heiligen teilt Mohammed die Lichtnatur: das Licht, das von ihm ausstrahlt, ist so stark, daß es durch Mauer und Vorhang dringt und bei dunkler Nacht den Schein einer Lampe ersetzt. Hüben und drüben ist die ethische Einstellung gegenüber den Ungläubigen die gleiche: man ist ihnen gegenüber durch keine ethische Rücksicht gebunden, es

sei denn allenfalls Gastrecht und Gesandtenrecht und eine gewisse Ritterlichkeit im Zweikampf. Die Typen des prahlenden riesigen Heiden (schon von Goliath her bekannt), des schlauen Alleskönners wie Morolt oder Malagis, der mit den Männern sich messenden Amazone, der Heuchler um Mohammed und Ali gleich der Verräter-sippe an Karls Hofe, die Eigennamen führenden wunderbaren Schwerter und Pferde, die ohne innerliche Wandlung, nur durch Zwang oder Lockung veranlaßten Bekehrungen — all das macht die Übereinstimmung zu einer verblüffend vollständigen.

Über all dies hinaus geht die Übereinstimmung zwischen dem Rolandsliede und dem Roman von Herkal darin, daß Karl und Mohammed während der entscheidenden Schlachten von ihrem größten Helden, dem Neffen Roland, dem Schwiegersohn Ali, getrennt sind. Mohammed und Roland kämpfen gegen die Heiden, Ali und Karl befinden sich in der Heimat. Auf die ungeheure Entfernung rufen die Bedrängten durch dreimaligen Ruf oder Hornruf die abwesenden Freunde zu Hilfe, und diese hören wunderbarerweise den Ruf und eilen zu ihnen. Das scheint mir über die besprochenen allgemeinen Übereinstimmungen weit hinauszugehen. Solange man den Herkalroman in das 9. bis 11. Jahrhundert setzte, schien die Herkunft aus dem arabischen Dichtungsbereiche gesichert, seitdem man aber die arabischen Romane bis ins 14. Jahrhundert hinunterrückt, ist die Möglichkeit der umgekehrten Abhängigkeit vorhanden. Aber eine ältere Grundlage der arabischen Prosaerzählung ist wohl anzunehmen, und für ihre Einwirkung auf das französische Epos spricht vielleicht, daß die Sagen von Karl dem Großen schon früh unter den Einfluß der auf Mohammed sich beziehenden gekommen zu sein scheinen, vielleicht durch die Berührung mit den in die Schweiz eingedrungenen Sarazenen. Das Leben Mohammeds ist von *Mohammed ibn Ishak* verfaßt, doch ist uns nur eine Bearbeitung durch den 828 verstorbenen *Abd el Malik ibn Hischam* erhalten. Dieser läßt Abbas, einen Anhänger des Propheten, erzählen:

Die Kabilen zogen mit ihren Bannern vorüber. Sooft eine vorüberkam, fragte er (Abu Sofian): wer sind die? Wenn ich die Suleim nannte, sagte er: was gehen mich die Suleim an? Das gleiche sagte er bei den Nuzeina und bei allen vorüberziehenden Kabilen, nach deren Namen er mich fragte, bis endlich Mohammed mit der dunklen Schar vorüberzog, bei welcher die Aus-

wanderer und Hilfsgenossen waren, und von denen man nur die eiserne Hülle sah. Da sagte er: Gepriesen sei der Herr! O Abbas! Wer sind diese? Ich antwortete: Es ist der Gesandte Gottes mit den Auswanderern und Hilfsgenossen. Da sagte er: Bei Gott, Vater Fadhl's, gegen diese vermag niemand etwas.

Jeder, der die Geschichte vom eisernen Karl aus den Geschichten des Mönchs von St. Gallen kennt, wird von der Ähnlichkeit überrascht sein, nur daß der Deutsche in der Kunst des Erzählens so ungemein höher steht:

Als der Troß sich näherte, der größer war als der des Darius oder Cäsars, fragte Desiderius den Otker: Ist Karl bei diesem großen Heer? Aber jener entgegnete: Nein, noch nicht. Als er nun das Fußvolk anrücken sah, meinte er bestimmt zu Otker: Gewiß reitet Karl unter diesen Truppen. Antwortete Otker: Nein, immer noch nicht. Und siehe, als sie so redeten, zeigten sich ihnen alle seine Beamten und Diener, die immer geschäftigen. Da Desiderius sie sah, stutzte er wieder und sprach: Das ist Karl. Und Otker: Nein, immer noch nicht. Danach sahen sie die Bischöfe, Äbte, Geistlichen und Kapläne mit ihren Begleitern. Bei ihrem Anblick stammelte der Fürst: Laß uns hinabsteigen und uns vor dem Antlitz dieses fürchterlichen und drohenden Feindes in die Erde verstecken. Worauf Otker bangen Muts entgegnete: Wenn du auf den Feldern eine eiserne Saat starren siehst, dann können wir annehmen, daß Karl kommt. Er hatte noch nicht zu Ende gesprochen, als zuerst im Westen und Norden es sich wie eine finstere Wolke zu zeigen begann. Und als der Kaiser näher kam, da sah man auch ihn, den eisernen Karl, eisern behelmt, mit eisernen Ärmeln bewehrt, die eiserne Brust und die breiten Schultern eisern gepanzert. Dies alles also erfaßte der Späher Otker mit einem Blick und sprach zu Desiderius die Wahrheit: Siehe, da hast du Karl, den du so sehr suchtest.

So bin ich denn nach mannigfachen Überlegungen dazu gekommen, doch auch im Falle des Verhältnisses Herkal: Rolandslied die Araber als die Gebenden anzusehen. Inhaltsangaben des arabischen Romans bei Paret, a. a. O. S. 49 ff., wo auch die Handschriften und ihre Beschreibung in Ahlwardts Verzeichnis der arabischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin, im VII. bis IX. Band angegeben sind, sowie die Angaben über die Übersetzung ins Suaheli, die früher als das Original bekannt waren.

Kenntnis arabischer Prosaromane kann auch dazu beitragen, uns von der Quelle unseres altfranzösischen *Floire* eine bessere Vorstellung zu geben. In meiner obgenannten Untersuchung in den Abhandlungen der preußischen Akademie 1918 hatte ich nach dem Vorgange von René Basset bereits auf eine arabische Quelle hin-

gewiesen, die der des französischen Romans verwandt gewesen sein muß. Die Herkunft der Vorgeschichte kann nicht beurteilt werden ohne Heranziehung der so nahe verwandten von *Aucassin et Nicolette*. Mit Unrecht hat man an ihrer arabischen Herkunft in letzter Zeit zu zweifeln begonnen. Nicht nur die Form der *chante-fable* spricht dafür (mag das Verhältnis zwischen Vers und Prosa auch nicht das gleiche sein wie in Tausendundeinenacht) und nicht nur der Name des Helden *Alkasim*, sondern unsere Geschichte ist wohl in letzter Linie nur eine ganz unkenntlich gewordene Sproßform der im Orient viel behandelten Sage von der Liebe Salomos zu der schönen Heidin: *Nicole* ist *Nikaulis*, der Name der Königin von Saba bei Josephus, der von den Arabern zu *Bilqis* verstümmelt wurde (s. Dyroff bei W. Hertz, Gesammelte Abhandlungen, S. 419, Anm. 3), hier aber noch in unverstümmelter Form erhalten. Das Motiv des Religionsunterschiedes lag auf spanischem Boden nahe, das Weiberreich, in das der Held verschlagen wird, erscheint häufig in arabischen Überlieferungen, und die *Couvade* bei den Basken oder im Orient (für unsere Zeit daselbst durch Marco Polo bezeugt), lag auch einem Araber näher als einem Abendländer.

Verwandt ist jedenfalls die Geschichte vom Prinzen *Uns Alwudjud* und der Vezierstochter *Ward* in Tausendundeinenacht, auf die Leo Jordan (Die Kunst des begrifflichen Denkens. München 1926, S. 60 ff.) hingewiesen hat. Auch hier sind die beiden Liebenden durch Standesunterschied getrennt, auch hier entflieht das Mädchen, indem es sich vom Fenster oder vom Altan hinunterläßt, nachdem es seine schönsten Kleider angezogen hat. Auch hier singt sie, an die Fensterbrüstung gelehnt, ein Lied, das sich als lyrische Einlage an die gleiche Stelle der Erzählung ansetzt wie im *Aucassin* und dabei sogar im Gedankengange Ähnlichkeit zeigt. Der Hinweis Jordans macht es wohl unzweifelhaft, daß Gaston Paris mit seiner Betonung des arabischen Namens des Helden auf der richtigen Spur war, was nicht entkräftet werden kann durch Scheludkos Verzeichnis von arabischen Namen von allerhand Sarazenen in den *Chansons de geste*. Und was für *Aucassin* gilt, muß auch für die in der Anlage so gleiche Vorgeschichte des *Floire* gelten.

Erst nach derselben beginnt die Übereinstimmung mit dem arabischen *Kitáb el Agáni*, von dem mir seinerzeit mein verstorbener

Kollege Karl Marti eine vollständige Übersetzung in so dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt hatte. Ich gebe hier nur einen knappen Auszug:

1. Urwa, ein Waisenknabe, wird im Hause seines Oheims mit seiner Cousine Afrâ gemeinsam erzogen, und sie fassen zu einander eine große Zuneigung.
2. Mit großer Unzufriedenheit merkt das Afrâs Mutter, die für ihre Tochter einen reicheren Mann wünscht.
3. Um das geforderte Heiratsgut aufzubringen, begibt sich Urwa zu einem anderwärts lebenden Vetter.
4. Auf der ganzen Reise war er wie geistesabwesend, so daß er nicht verstand, wenn man zu ihm redete.
5. Seine Abwesenheit benutzte die Mutter, unter unwillig gegebener Erlaubnis des Vaters, um das Mädchen mit einem syrischen Kaufmann zu verheiraten.
6. Der Vater des Mädchens richtet ein altes Grab so her, daß es neu aussieht, und man sagt dem rückkehrenden Urwa, daß hier seine Geliebte begraben liege. Immer wieder besuchte er das Grab und magerte ab und siechte dahin.
7. Ein Mädchen enthüllt ihm aus Mitleid die Wahrheit, und er macht sich auf, um die Geliebte aufzusuchen.

Dem entspricht Zug um Zug die Handlung im Floire:

1. Floire, der heidnische Königssohn wird mit der kriegsgefangenen Christin Blanchefleur gemeinsam erzogen und sie lieben einander innig.
2. Floires Vater bemerkt dies und möchte sich der jungen Sklavin gerne entledigen.
3. Um die liebenden Kinder zu trennen, wird Floire zu seiner Tante nach Montoire geschickt.
4. Von der Geliebten getrennt, ist Floire höchst unglücklich, seufzt und weint und weigert sich, Nahrung zu sich zu nehmen.
5. Seine Abwesenheit benutzt der Vater, um unter ungerne gegebener Zustimmung der Mutter das Mädchen in die Sklaverei in den Orient zu verkaufen.
6. Um Floire zu täuschen, errichtet man ein Grabmal und sagt ihm, daß das Mädchen gestorben sei und hier begraben liege. Darauf hin will er sich selbst das Leben nehmen.
7. Da enthüllt man ihm die Wahrheit und er macht sich auf, die Verlorene zu suchen.

Abgesehen von der allgemeinen Übereinstimmung, daß beide die Gesuchte auch wirklich finden, gehen nun die beiden Erzählungen auseinander. Dennoch steht auch der Schluß noch vollständig auf arabischem Boden. Das zeigt ein Vergleich mit einer Episode des Romans von *Saif ibn Dhî Jazan*, von dem Rudi Paret (Hannover 1924) eine Inhaltsangabe veröffentlicht hat, die er noch durch briefliche Mitteilungen zu ergänzen die Güte hatte. Der arabische Roman ist nicht älter als das Ende des 14. Jahrhunderts, hat aber sicher ältere Vorlagen benutzt.

1. Saifs Gattin Munjat an Nufûs ist entflohn. Man streut die Kunde aus, sie sei erstickt und läßt statt ihrer ein Holzbild begraben. Saif bringt, dem Tode nahe, zehn Tage an dem vermeintlichen Grabe zu.

2. Da teilt man ihm mit, daß sie noch am Leben sei und sich auf der Mädcheninsel aufhalte, und er macht sich auf, um sie zu suchen.

3. Auf dem Wege kommt er zu einem Zauberer, der gibt ihm einen Becher, aus dem er Speise und Trank jeder Art wünschen kann; einen Smaragd, um einen Ruheteppich herbeizuzaubern; eine Zaubertafel, durch die er einen dienstbaren Geist herbeirufen kann; endlich Mädchenkleider, um sich unter die Mädchen der Mädcheninsel zu mischen.

4. Er kommt zur Mädcheninsel, mischt sich dort unter die Mädchen, wird aber von der Anführerin als Mann erkannt. Doch gewinnt er sie für sich, so daß sie ihn in einem Korbe über die Stadtmauer in einen Turm hinaufzieht, von dem aus er in das Gefängnis gelangt, in dem seine Frau gefangen gehalten wird.

5. Von der Kerkermeisterin wird er wieder als Mann erkannt, gewinnt aber auch sie für sich. Er entflieht mit der Geliebten, wird aber aufgegriffen und schwebt in höchster Gefahr, aus der er erst durch das Eingreifen von El-Chider wunderbar gerettet wird.

Man sieht, wie durch das gemeinsame Motiv vom Scheinbegräbnis, das ja bereits der altgriechische Roman kennt, der Erzähler in die andere Geschichte, die Vorstufe des Saif-Romans, entgleist oder sie absichtlich anfügt, um dem tragischen Schluß der Urwa-Geschichte auszuweichen.

1. Um Floire zu täuschen, errichtet man ein Grabmal und sagt ihm, daß das Mädchen gestorben sei und hier begraben liege. Darauf hin will er sich selbst das Leben nehmen.

2. Da teilt man ihm mit, daß die Verlorene noch am Leben sei, und er macht sich auf, um sie zu suchen.

3. Vor der Abreise gibt ihm sein Vater einen wunderbaren Becher, die Mutter aber einen Ring mit einem Stein, der die wunderbare Eigenschaft hat, gegen Wasser, Feuer und Waffen zu schützen.

4. Den Spuren der Geliebten folgend, kommt Floire endlich nach Babylon, wo das Mädchen von dem Emir in einem Turm verwahrt wird. Er gewinnt den Wächter, so daß dieser ihn in einem Korbe, von Blumen verdeckt, in den Turm hinaufzieht.

5. Er wird von dem Emir im Bett des Mädchens entdeckt und durch Enthüllung des Busens sein männliches Geschlecht festgestellt. Beide werden gefangen genommen und sollen getötet werden, doch werden sie von dem großmütigen Emir begnadigt.

Alle drei, die Vorgeschichte, die Urwa- und die Saif-Erzählung, waren wohl schon in der arabischen, wohl mündlich überlieferten, Vorlage unseres Floire vereinigt gewesen.

11 Singer, Mittelalter

Zwei Züge aus dem Schlusse der Urwa-Erzählung will ich noch hervorheben. Urwa übergibt der Dienerin der Geliebten einen Siegelring mit dem Auftrage, ihn in deren Milchnapf zu werfen. Als diese dann die Milch trinkt, erkennt sie den Ring und ahnt die Nähe des Geliebten. Dieser Zug ist uns etwa aus der Geschichte vom *Messer Torello*, der letzten Erzählung des Decamerone, oder aus der deutschen Ballade vom *Möringer*, allenfalls aus deren Nachahmung in der einen Version des jüngeren Hildebrandliedes bekannt. Daß wir diesen Zug aber schon im indischen Somadeva finden (s. Landau, Die Quellen des Decamerone S. 144), macht es wahrscheinlich, daß auch hier die Araber die Vermittler spielten; vgl. *Ibn as Sarrádsch* bei Paret, Früh arabische Liebesgeschichten, Bern 1927, Nr. 138 und das türkische Märchen bei Menzel, Zauberspiegel (Hannover 1924) S. 13.

In der Fassung des *Kitáb el Agáni* schließt die Geschichte mit dem Tode der beiden Liebenden. In einer anderen Fassung aber, die W. B. Ghali, *La tradition chevaleresque des Arabes* (Paris 1919) S. 76 f. im Auszug mitteilt (= Paret, Früh arabische Liebesgeschichten Nr. 39), wird noch berichtet, daß man sie nebeneinander begrub, und daß auf jedem Grabe ein Baum erwuchs, der sich dann mit dem andern vereinigte und aufs innigste verschlang. Der gleiche Zug findet sich in dem persischen Roman von *Adam und Dhurkani* und laut Mitteilung von R. Paret, in den türkischen Volksromanen von *Ferhád und Schîrîn* und von *Tahis und Zôhre* (Ungarische Revue 12, 455. 13, 309). So ist es denn nicht unwahrscheinlich, daß er durch die Araber nach Europa gebracht worden ist, wo er jetzt den Schluß so mancher Liebesgeschichten bildet. Am bekanntesten vielleicht als rührender Abschluß des Tristanromans (s. Golther, die Sage von Tristan und Isolde. München 1887, S. 27 f.).

Daß der ganze zweite Teil der Tristangeschichte unter arabischem Einfluß steht, habe ich seinerzeit bewiesen. Des Zusammenhanges wegen will ich den Nachweis hier wiederholen. In dem oben genannten *Kitáb el Agáni* wird die Geschichte der Liebe des Dichters *Kais ibn Doreidsch* berichtet (s. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber I, 2, 412 ff.):

Kais war mit einer Frau namens Lobna vermählt. Da die Ehe kinderlos bleibt, setzt sein Vater die Trennung durch. Kais erkrankt aus Liebeskummer. Man schlug ihm vor, sich ein schönes Weib zu nehmen. Er weist erst den Vorschlag zurück, endlich gehorcht er auch hierin dem Vater. Sie zogen in das Gebiet der Beni Fefare. Ein schönes Mädchen lüftete den Schleier. Kais fragte sie, wie sie heiße. Sie hieß zufällig auch Lobna. Als er den Namen vernommen, fiel er in Ohnmacht. Er zog fort, aber ihr Bruder ihm nach. Mit diesem schloß er Freundschaft, und nach vielen Wochen gelang es diesem, ihn zur Heirat mit seiner Schwester zu bestimmen. Als er aber vermählt war, nahte er seinem Weibe nicht und sprach kein Wort mit ihr. Der Vater klagte beim Khalifen, und Kais wurde gezwungen, seinen ehelichen Pflichten zu genügen, andererseits die erste Lobna mit einem andern Manne vermählt. Im folgenden Jahre machte diese eine Wallfahrt nach Mekka, und Kais zufällig zu gleicher Zeit. Ein Rendezvous aber kam nicht zustande. Auf dem Rückwege wurde er krank, und da niemand sich nach ihm erkundigte, klagte er in Versen über Lobnas Gleichgültigkeit. Sie nahm sich das sehr zu Herzen, kam in der Nacht ihn besuchen und entschuldigte sich, daß sie nicht eher gekommen, aus Furcht, ihm durch ihr Erscheinen den Tod zu geben. Über den Tod der beiden Liebenden sind die Sagen uneinig, indem einige sagen, daß er, andere daß sie früher gestorben, und andere, daß er aus Schmerz den Geist aufgegeben habe.

Man vergleiche nun damit den zweiten Teil des Tristanromans, in der Fassung etwa, die Bédier seinem *Urtristan* gegeben hat:

Tristan, von der blonden Isolde getrennt, fühlt sich einsam: soll sie die Liebe ihres Gatten genießen dürfen, und nur er für immer auf Frauenliebe verzichten? In dieser Stimmung kommt er in die Bretagne und freundet sich mit dem Königssohn Kaherdin an. Dieser führt ihn zu seiner Schwester, die zufällig auch Isolde heißt. Als Tristan diesen Namen hört, wird er heftig bewegt. Auf ihres Bruders Rat gibt ihm der König, dem er im Kriege Dienste geleistet hat, die Tochter zur Ehe. In der Hochzeitsnacht aber erinnert sich Tristan der ersten Isolde und läßt sie unberührt. Als ihr Bruder das erfährt, bedroht er Tristan, läßt sich aber beschwichtigen und macht sich sogar mit ihm zusammen auf, um die blonde Isolde aufzusuchen und kennen zu lernen. Sie nähern sich ihr in Verkleidung, aber durch ein Mißverständnis scheiden die Liebenden im Zorn von einander. Tristan lebt nun ehelich mit der zweiten Isolde zusammen. In einem Kampfe wird er tödlich verwundet. Die blonde Isolde, die eine berühmte Ärztin ist, wird zu ihm gerufen. Irrtümlicherweise nimmt er an, daß sie dem Rufe nicht gefolgt sei, und stirbt vor Kummer. Die zu spät erscheinende Isolde stirbt über seiner Leiche.

Der Irrtum Tristans ist dadurch veranlaßt, daß man ein Zeichen verabredet hat für den Fall, daß sie komme, und ihm nun aus Irrtum oder aus Bosheit das falsche Zeichen vermeldet. Dieser Zug, der sich hier angesetzt hat, stammt aus der antiken Oenonefabel: sonst aber decken sich die Geschichten von Kais und Tristan in allem Wesentlichen: die Trennung von der Geliebten, die Bekanntschaft mit dem Mädchen, das zufällig den gleichen Namen führt,

die Bewegung beim erstmaligen Anhören des Namens, die Vermittlung der Ehe durch den befreundeten Bruder, die Enthaltung in der Hochzeitsnacht, die Bedrohung durch die Verwandten der Frau, die Zusammenkunft mit der ersten Geliebten, die Krankheit mit dem Wunsch von der ersten Geliebten besucht zu werden, der Liebestod.

Für den *Escoufle* und seine Gruppe, für *Cleomades* und *Meliacin* wird arabische Grundlage wohl allgemein angenommen (s. J. Reinhold, *Floire und Blancheflor*. Paris 1906, S. 142 ff.). Für den *Athis* läßt sie sich nur vermuten. Nur der deutsche *Athis* weist uns auf eine solche hin, der erhaltene französische enthält nichts dergleichen. Man muß den deutschen auf einen älteren, verlorenen französischen zurückleiten. Im deutschen Gedicht wird Gaitte dem *Athis* zur Frau gegeben; denn um nichts anderes kann es sich handeln, wenn der Held von dem Brautvater gefragt wird, wohl in Gegenwart der Verwandtschaft: *Atys, saget, hat ir gere miner tochter, einer maget?* und dieser mit Ja antwortet: *daz ist iu twaren unvordaget* (wie wohl statt *unuorsaget* gelesen werden muß). Der Rest der Rede des *Atys* ist bereits das Werk des Fortsetzers, der die Schlußverse des Gedichts fortließ und hier sein Werk anknüpfte. Aber hier haben wir es mit einem eigentlichen Schluß zu tun, mit der alten Form der Eheschließung, und bis hierher gehen auch nur die Übereinstimmungen mit den übrigen Fassungen der Freundschaftssage. In dieser Form hat wahrscheinlich Boccaccio durch irgendwelche Mittelglieder die Erzählung kennen gelernt, die auch bei ihm in Rom und Athen spielt. Diese Übertragung aus dem Orient hat aber wohl erst der Franzose vorgenommen, ohne daß man byzantinische Vermittlung bemühen muß (ebensowenig wie im *Floire*), da ihn der Name des Helden an *Attica* erinnerte. Ursprünglich wird dieser Name wohl *Attaj* gelautet haben wie in der Erzählung in Tausendundeinenacht, wird aber dem Franzosen bereits entstellt zugekommen sein, ebenso wie der Name des Freundes und der beiden Frauen. Die zugrundeliegende arabische Erzählung berief sich mit Recht oder Unrecht Ad 9 auf *der kuninge buoch*, d. i. wahrscheinlich der *Chodhainamak*, das Herrscherbuch, das im 8. Jahrhundert durch *Ibn Mokaffa* ins Arabische übersetzt worden war. Original wie

Übertragung sind leider verloren gegangen, doch haben sich Bruchstücke der letzteren in andern Werken erhalten, in die sie aufgenommen waren (s. P. Horn, Geschichte der persischen Literatur, Leipzig 1901, S. 44). Auch dem Schâhnâme des Firdausi liegt dieses Werk zugrunde.

Der Provenzale *Kyot*, den Wolfram als Verfasser der Quelle seines Parzival nennt, gibt selbst als seine Vorlage ein Buch an, das er in Toledo gefunden habe, da es von seinem früheren Besitzer weg- geworfen worden sei. Man muß den Bericht über die Art der Auf- findung, der stark an spätantike und andere mittelalterliche schwin- delhafte Quellenangaben erinnert, nicht zu ernst nehmen, hat aber immerhin Gründe genug, um an Beziehung arabischer Quellen zu glauben. Da sind die arabischen Sternnamen (Parzival 782), Stoff- bezeichnungen wie *achmardi*, Benennungen eines afrikanischen Scheichs als *Razalic*, d. i. *Ras Ali* (Fürst Ali), Namen arabischer Gelehrter wie *Thebit*, *Bârûch*, d. i. der Gesegnete, als Titel des Khalifen, u. a. m. Vielleicht steckt auch ein arabisches Wort hinter dem *lapsit exillis*, dem Namen des Grals, oder hinter dem Straußen- namen *sarapandratest* (50, 5).

Nach den einleitenden Sätzen des Parzival wäre der schwarz- weiß gefleckte Zweifler, der zum Schluß doch gerettet wird, der Held des Gedichts, also Feirefiz und nicht Parzival. Feirefiz, der König von Aethiopien, der Herr von Patelamunt = *mons patenae*, den Gral zu erwerben berufen, wie die Könige von Aethiopien in den von Wesselofsky (*Skasanija o Wawilonje, Skinij i sw. Gralje*, d. i. Die Erzählungen von Babylon, der Stiftshütte und dem h. Gral. Petersburg 1896) besprochenen Quellen die Stiftshütte oder Bundes- lade erwerben, und wie diese die Nachkömmlinge Salomos und der Kö- nigin von Saba *Bilqis-Balqis*, die Frucht der Verbindung eines weißen Königs mit einer Morenkönigin, *Belacâne*. Da *Kyot* nach Wolframs Aussage Crestiens Percheval bereits kritisierte, so müssen wir ihn jedenfalls später als diesen ansetzen. Hat er vielleicht seinen Plan unter dessen Einfluß geändert, ja sich diesem Einfluß zeitweise so sehr hingeeben, daß man Crestien für Wolframs Quelle halten konnte? Hat er seiner arabischen Quelle nur bis dahin treue Gefolgs- schaft geleistet, und dann wieder, wo ihn gegen den Schluß hin

Crestien im Stiche ließ, ist ihr aber dazwischen auf weite Strecken hin untreu geworden?

Parzivals Mutter zieht sich nach dem Tode ihres Mannes mit dem kleinen Sohn in eine Wildnis zurück, zieht ihn ferne von aller ritterlichen Kultur auf, da sie die Gefahren des Rittertums für ihn fürchtet. Es ist nicht, in keiner unserer Quellen davon die Rede, daß sie fürchtet, er könne für den Tod seines Vaters Rache nehmen wollen, was ja auch zu den Voraussetzungen Crestiens oder Wolframs gar nicht stimmen würde, allenfalls für Bliocadrans und den englischen Percival. Nur wenn man das Blutrachemotiv für eine Vorstufe unserer Dichtungen voraussetzt, hat eine arabische Parallele Wert, die ich in den Abhandlungen der preußischen Akademie 1918, S. 7 gegeben habe (vgl. noch das Masai-Märchen bei Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur S. 66 ff. G. Jacob, Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients. Hannover 1923. S. 91. Der Einfluß des Morgenlands auf das Abendland vornehmlich während des Mittelalters. Hannover 1924. S. 65). Eine interessante Parallele zu der Jugendgeschichte ist eine neuisländische Variante des Märchens von den vier kunstreichen Brüdern (Grimm Nr. 129, Rittershaus Nr. 42) auf die Brugger, Zschr. f. franz. Sprache und Literatur 44, 145 f., hinweist. Bolte-Polivka in ihrer Anmerkung verzeichnen wohl das Märchen, ohne aber etwas über seine Einleitung zu sagen, so daß erst eine Untersuchung sämtlicher Varianten ergeben könnte, ob sie ganz isoliert ist oder sich noch anderwärts, vielleicht auch im Orient oder in keltischen Landen findet.

Natürlich muß man immer das doppelte Einfallstor des arabischen Einflusses im Auge behalten: einiges ist aus Spanien, das andere direkt aus dem Orient übernommen. In letzterem Falle kann bisweilen Byzanz den Vermittler gespielt haben. Das ist etwa der Fall bei gewissen Salomosagen, bei den Sagen vom babylonischen Reich u. a. m. So auch bei einer Episode des Appolloniusromans des Heinrich von Wiener Neustadt (6618 ff.), der in dem meisten, was über den lateinischen Roman hinausgeht, byzantinische Quellen gehabt hat (s. Bockhoff und Singer, Heinrichs von Neustadt *Appollonius von Tyrland* und seine Quellen. Tübingen 1911).

Apollonius wird allein auf eine Insel verschlagen. Da nähert sich ihm ein wundersames Tier. Später wird es ein Wurm genannt und als sein Name *Milgot* angegeben. Das Tier kriecht freundlich zu ihm heran und wedelt vertraulich wie ein Hündlein, so daß Apollonius ihm beruhigt folgt. Darauf schreit es laut, und die Tiere aller Gattungen kommen heran und folgen seinem Beispiel, indem sie sich vor Apollonius verneigen und ihn als ihren Herrn anerkennen. So lebt er auf der Insel, nur mit einem Federmesser bewaffnet und mit einem Feuerzeug versehen. Aber damit versteht er, ein erster Robinson, durch Schnitzen eines Bogens, Erbauung einer Hütte usw. alle seine Bedürfnisse zu befriedigen, bis ein Schiff mit dem weisen *Albedacus* an Bord, ihn aus seiner Verbannung zu den Menschen zurückführt.

Schon der Name des weisen *Albedacus* läßt an eine arabische Quelle denken, und auch der Name des Tieres *Milgot* mag sich aus dem Arabischen erklären lassen. Aber die auffallendste Ähnlichkeit mit der ganzen Erzählung hat eine von E. G. Gómez herausgegebene Geschichte: *Un cuento árabe fuente común de Abentofáil y de Gracián* (*Revista de archivos, bibliotecas y museos* XXX, 1926).

Ein von der Mutter ausgesetztes Kind kommt auf eine wüste Insel, wird von einer Gazelle genährt und eignet sich, nachdem es durch Beobachtung des Lebens der Tiere klug geworden ist, durch List und Gewalt die Herrschaft über dieselben an. Sie beklagen sich bei ihrem Oberhaupt, einer großen Schlange, über das neue Tier, das auf der Insel erschienen sei und sie alle unterdrücke. Der weise Drache erkennt aus der Beschreibung, daß es sich um einen Menschen handle, begibt sich zu ihm, versichert ihn seiner Unterwürfigkeit und veranlaßt auch die andern Tiere alle, seine Oberherrschaft anzuerkennen und ihm zu dienen. Nach einiger Zeit trifft der Knabe auf einem andern Teile der Insel einen weisen Einsiedler. Beide werden später durch ein Schiff in die Menschenwelt zurückgeführt.

Gómez zeigt, daß diese in einer spanischen Handschrift erhaltene Erzählung, die in Spanien offenbar schon im Mittelalter spanisch kursierte, im 12. Jahrhundert auf Abentofail und dann noch im 17. auf Baltasar Gracian gewirkt hat, daß sie aber doch nicht in Spanien entstanden sein kann, sondern offenbar aus dem Orient eingeführt ist. Auch die byzantinische Quelle, die wohl in einer lateinischen Fassung unserem Österreicher aus dem Ende des 13. Jahrhunderts vorlag, dürfte diese interessante Erzählung in mehr oder minder abweichender Fassung gekannt haben.

Übereinstimmungen zwischen einer mittelalterlichen Erzählung Europas und einer Geschichte der afrikanischen Eingeborenen wer-

den sich am ehesten durch nordafrikanisch-spanisch-arabische Vermittlung erklären lassen:

Die *Vulva* zankt sich mit ihrer Besitzerin, und sie beschließen, sich zu trennen. Aber beiden geht es schlecht dabei: die *Vulva* hielt man für eine Art Kröte, und wo sie sich zum Gruße bot, ward sie mit Füßen getreten. Da bereute sie die Trennung und wünschte sich wieder zu ihrer Herrin, und diese nahm sie mit Freuden wieder auf. Durch einen Nagel hat der Dichter die beiden auf immer vereinigt.

Diese frivole Erzählung vom *weißen Rosendorn* (Hagens Gesamt-*abenteuer* Nr. 53) geht wohl auf eine französische Quelle zurück, die selbst wieder mit einer Geschichte der *Tim* in Oberguinea (*Atlantis* 11, 209) in irgendeiner Beziehung steht:

Früher lief die *Vagina* allein herum, sie war noch nicht mit der Frau verwachsen. Sie trieb sich in allen Teilen der Erde umher, sie war immer unterwegs, sie ließ sich von jedem beschlafen und war zufrieden. Aber der Skorpion stach sie dabei, da schrie sie vor Schmerz laut auf. Sie lief voller Angst von dannen und versteckte sich bei der Frau. Sie sagte zu der Frau: verstecke mich und beschütze mich. Die Frau tat es. Seitdem haben die Frauen eine *Vagina*.

Die afrikanische Erzählung hat Verwandte, vor allem in einer Geschichte der Sudanneger (*Atlantis* 7, 274). Das zu vermutende altfranzösische Fableau ist recht vereinsamt. Denn das Fableau vom *Chevalier qui faisait parler les muets*, das Diderots *Bijoux indiscrets* als Quelle gedient hat, steht doch ziemlich fern. Auch für dieses möchte ich orientalischen Ursprung vermuten, da die türkische Geschichte vom schönen Kaffeekoch (*Türkische Märchen* von Theodor Menzel, Hannover 1923, S. 36 ff.) nicht sowohl mit Diderot als vielmehr mit dem alten Fableau übereinstimmt. Natürlich könnte schon im Mittelalter die entgegengesetzte Beeinflussung stattgefunden haben. Doch ist bei diesen Märchen- und Schwankstoffen immerhin so viel ihrer Herkunft aus dem Orient zuzugestehen, daß bei entgegengesetzter Annahme die Beweislast dem Verteidiger abendländischer Herkunft zufällt. Denn das Bédier mit seiner prinzipiellen Negation des orientalischen Einflusses auf die altfranzösischen Fableaux (oder doch Reduktion desselben auf ein Minimum) im Unrecht ist, wird heute wohl von allen Sachverständigen zugegeben.

Seit meinem ersten Aufsatz in den Abhandlungen der preußischen Akademie vom Jahre 1918 hat sich die Zahl der von arabischen Vorbildern abhängigen Erzählungen des Mittelalters stattlich vermehrt. Immer mehr arabische Werke des Mittelalters werden in Übersetzungen publiziert, und Romanisten und Germanisten haben allmählich gelernt, darauf zu achten. Es ist anzunehmen, daß wir erst an einem Anfang stehen, und daß der Zusammenhänge immer mehr und mehr erkannt werden.