Einleitung.

Die Dichtungen aus dem Sagenkreise von den Nibelungen, die wir im ersten Teile unserer Untersuchung betrachtet haben, zeigen alle die wesentlichen Merkmale ächter Sagenbildung: in ihnen verbinden sich mit den dichterischen Zuthaten, die bei jeder Sagenform von Ort und Zeit der Entstehung und von der Eigenart des Erzählers abhängen, unverkennbare mythische Vorstellungen und mehr oder minder verblasste oder entstellte geschichtliche Erinnerungen.

Dass in der Nibelungensage sich uralte mythische Züge erhalten haben, ist längst bekannt und allgemein anerkannt. Doch über Umfang und Bedeutung dieser Züge, über die Art ihrer Verbindung mit den geschichtlichen Erinnerungen giengen die Ansichten weit auseinander. Es ist hier nicht der Ort, ältere, längst als irrig nachgewiesene Anschauungen noch einmal zu widerlegen. Nur an K. Lachmann kommt Niemand vorbei, der sich mit der Nibelungensage beschäftigt. Nach der Anschauung K. Lachmanns ist die Nibelungensage durch die Verbindung der mythischen Siegfriedsage mit der geschichtlichen Sage von der Vernichtung eines Burgunderheeres entstanden. Diese Anschauung, die von K. Lachmann schon 1816 [1]) zuerst aufgestellt und begründet wurde, steht heute noch in fast ungeschwächtem Ansehen. Sie wird z. B. festgehalten durch K. Bartsch [2]) und F. Zarncke [3]), die Herausgeber des Nibelungenliedes, durch den Mythologen E. H. Meyer [4]) und durch B. Symons [5]), den Bearbeiter der Heldensage in Pauls Grundriss der Germanischen Philologie. Und doch ist diese Anschauung nicht richtig; oder vielmehr, in ihr ist Richtiges mit Falschem vermischt. Richtig ist, dass in der Gestalt Siegfrieds uralte mythische Züge vorhanden sind, und dass die Sage von dem Untergang der Nibelunge in ihrer nordischen Form sich nahe berührt mit der geschichtlichen Ueberlieferung vom Tode Attilas und von der Vernichtung eines Burgundenheeres durch die Hunnen. Falsch ist, dass beide Sagen einseitig, die eine geschichtlichen, die andere mythischen Ursprungs sein sollen. Vielmehr finden sich in beiden, ursprünglich von einander unabhängigen Sagen schon auf einer frühen Stufe ihrer Entwicklung mythische und geschichtliche Züge mit einander verbunden. Die Lachmannsche Anschauung ist also aufzugeben.

Aber auch in der Anschauung, von welcher der Verfasser im ersten Teile der vorliegenden Untersuchung ausgieng, ist Richtiges und Falsches mit einander gemischt.

---

[1]) K. Lachmann, Ueber die ursprüngliche Gestalt des Gedichts von der Nibelungen Noth. Berlin. 1816.

[2]) K. Bartsch. Das Nibelungenlied. 6. Auflage. Leipzig 1886. Einleitung I. ff.

[3]) F. Zarncke. Das Nibelungenlied. 6. Auflage. Leipzig 1887. Einleitung I. ff.

[4]) E. H. Meyer. Germanische Mythologie. Berlin. 1891. p. 24. u. a. a. o.

[5]) Paul. Grundriss der germanischen Philologie II, 1; p. 22 ff.

Er glaubte, dass ebenso wie die Handlung des Nibelungenliedes, auch die Entwicklung der Nibelungensage von der Gestalt Kriemhilds aus aufgefasst werden müsse. Das hat sich als nicht richtig herausgestellt. Doch behauptet immerhin Kriemhild ihre Bedeutung als eine durchaus selbständige Sagengestalt, an welcher, ebenso wie an Siegfried und den Nibelungen mythische und geschichtliche Züge mit einander verbunden erscheinen. Somit erhalten wir drei feste Punkte, von denen aus die Bildung der Nibelungensage sich vollzogen hat. Diese festen Punkte sind bezeichnet durch drei Gestaltengruppen, deren Glieder von Anfang an in fester Verbindung mit einander stehen. Diese Gruppen sind:

1. *Siegfried, Gunther* und *Brunhild,*
2. *Kriemhild* und *Etzel,*
3. *Dietrich von Bern* und *die Nibelunge.*

In allen Gestalten dieser drei Gruppen finden sich schon früh, lange ehe sich der Sagenkreis von den Nibelungen zu einer einheitlichen Handlung zusammenschloss, mythische und geschichtliche Züge. Die mythischen Züge schliessen sich gleichsam zu einem Rahmen für die Handlung der Sage zusammen; die Träger der Handlung aber werden durch Aufnahme geschichtlicher Züge aus mythischen in menschenähnliche Wesen verwandelt.

Die Mythen, in denen wir die Keime zur Entwicklung des Sagenkreises von den Nibelungen erkennen, gehören zu den allerältesten Erinnerungen des Menschengeschlechts. Sie entstammen zum Teil dem akkadisch-sumerischen Culturkreise, welcher lange vor 2000 vor Christus am untern Euphrat und Tigris bestanden, sich dann aber mit dem babylonisch-assyrischen Culturkreise verbunden hat [1]). Die jüngeren Mythen des Nibelungenkreises sind neben jenen älteren Mythen schon vorhanden zur Zeit der Entstehung des indischen Rig-Veda, d. h. ungefähr 1500 vor Christus, zu einer Zeit wo die Inder als ein Hirtenvolk in Pandschab, im Gebiet des mittleren Indus wohnten [2]). In diesen Mythen tritt uns eine anthropomorphische Auffassung bekannter Naturerscheinungen entgegen, d. h. in den Mythen werden die in der Natur eintretenden Veränderungen angesehen als herbeigeführt durch die Willenswirkung übermenschlicher, aber doch menschenähnlicher Wesen. Diese Naturerscheinungen sind:

1. der Frühaufgang bestimmter, seit undenkbaren Zeiten bekannter Sternbilder und der gleichzeitig damit eintretende Wechsel der Jahreszeiten;
2. der Wechsel von Feuchtigkeit, Licht und Wärme im Verlaufe der Jahreszeiten und der davon abhängige Wechsel im Leben der Erde;
3. der Wechsel des Lichts am Morgen und am Abend, der Auf- und Untergang der Sonne und die damit verbundenen Erscheinungen der Morgen- und der Abendröthe; und endlich
4. Sturm und Gewitter mit allen dabei eintretenden Umständen.

---

[1]) F. Hommel. Geschichte Babyloniens und Assyriens. Berlin. 1885. Sammlung Oncken.

[2]) S. Lefmann. Geschichte des alten Indiens. Berlin. 1890. Sammlung Oncken.

Diese Naturerscheinungen vollziehen sich nicht überall auf der Erde in vollkommen gleicher Weise. Hat aber die mythenbildende Phantasie sich einmal dieser Erscheinungen bemächtigt, ist ein fester Bestand mythischer Vorstellungen einmal vorhanden, so wird sich die Mythenbildung auch unter veränderten Umständen immer aufs neue in ähnlicher Weise vollziehen. So erklärt es sich, dass die mythische Auffassung jener vier Gruppen von Naturerscheinungen fast allen Gliedern der semitischen und der indoeuropäischen Völkerfamilie gemeinsam ist. Der entwicklungsfähige Keim stammt aus ferner Urzeit, aus der gemeinsamen Urheimat der Völker; die weitere Ausgestaltung der Mythen vollzog sich unter den veränderten Verhältnissen, in welche die Völker bei ihren Wanderungen über die Erde gelangt waren. Aber der gemeinsame Ursprung der Mythen blieb immer erkennbar, der einheitliche Keim entwickelte sich unter oft sehr verschiedenen Verhältnissen zu Bildungen von oft überraschender Aehnlichkeit.

Ein ächter Mythus aber ist kein blosses Spiel der Einbildungskraft, welche die Naturerscheinungen in mehr oder minder willkürlicher Weise deutet; er entstammt einem viel tieferen Gebiete des menschlichen Seelenlebens, dem Gebiete des religiösen Gefühls. Und wie der Mythus ein Erzeugnis des erregten religiösen Gefühls ist, so bewährt er seine Eigenart auch dadurch, dass er anregend oder beruhigend, mahnend und warnend oder beseligend auf das religiöse Gefühl wirkt. Freilich verlieren viele Mythen in ihren späteren Ausgestaltungen diese Beziehung auf das religiöse Gefühl, sie wollen mehr als freie Dichtung auf das ethische und das æsthetische Gefühl wirken; aber die Keime ächter Mythenbildung liegen auf dem Gebiete des religiösen Lebens. Die erste Regung des religiösen Lebens in der menschlichen Seele ist das Gefühl der Abhängigkeit von übermenschlichen Gewalten, die bald fördernd und beglückend, bald störend und hemmend oder gar vernichtend in das Geschick der Menschen eingreifen. Das Gefühl der Abhängigkeit verwandelt sich in das Gefühl der Furcht vor diesen Mächten und das eng damit verbundene Gefühl der Hoffnung auf ihre Gnade und Hülfe. Aus Furcht und Hoffnung aber geht das Gefühl der Verehrung hervor, das sich in Gebet und Opfer äussert. Bittopfer sind die ältesten Opfer; sie werden gebracht in der Hoffnung auf die Hülfe der übermenschlichen Mächte. Erst später treten die Dankopfer und Dankgebete ein, in denen sich das Gefühl der Dankbarkeit für die geleistete Hülfe äussert. Wenn so das unbestimmte Gefühl der Abhängigkeit sich geklärt, sich in die bestimmteren Gefühle der Furcht und Hoffnung, der Verehrung und Dankbarkeit gegliedert hat, dann erst greift das Denken ein, und von diesem aus wird das Wollen und das Handeln bestimmt, welches alles vermeidet, was den Unwillen, den Zorn, die Ungnade jener Mächte, und alles thut, was ihre Gunst und Gnade veranlassen oder steigern könnte.

Neben dem Denken wird aber auch die Einbildungskraft von jenen religiösen Gefühlen aus angeregt. Sie sucht von den Mächten, in denen sie die Ursache jener Gefühlserregungen mehr vermuthet als erkennt, bestimmtere Vorstellungen zu bilden. Dabei ist sie aber immer auf die im Geiste bereits vorhandenen, durch die jeweilige Gesammtentwicklung des Lebens bereits gegebenen Vorstellungen angewiesen. Die

Einbildungskraft kann die Vorstellung von dem Uebersinnlichen nur bilden nach Massgabe der im Geiste schon vorhandenen Vorstellungen von sinnlichen Dingen. Und wie im Verlaufe der längeren Entwicklung eines Volkes, bei vielfach wechselnden, unter völlig veränderten Orts- und Zeitverhältnissen wirkenden Bedingungen sich die gesammte Welt der sinnlichen Vorstellungen verändert, erweitert und vertieft, so verändern, erweitern und vertiefen sich auch die Vorstellungen von der übersinnlichen Welt, insbesondere die Gottesvorstellung. Diese hat innerhalb der Geschichte eines Volkes ihre eigene Geschichte, und die Stufenfolge, welche die Gottesvorstellung in dieser Geschichte durchläuft, entspricht durchaus den Stufen, in welchen das geistige Gesamtleben des Volkes sich entwickelt.

Die von dem erregten religiösen Gefühle aus sich bildenden mythischen Vorstellungen gewinnen eine Art von Eigenleben. Die dichtende Einbildungskraft gestaltet sie in mehr oder minder freiem Spiel zu stets wechselnden Formen um, die das Bestreben zeigen, sich den Stufen der Gesamtentwicklung des Volkes anzupassen. So nehmen sie Teil an der eintretenden Klärung des religiösen Gefühls und an der damit verbundenen Hebung des sittlichen Bewustseins. Indem sie aber ihren Zusammenhang mit den tiefsten Grundlagen des Völkerlebens festhalten, gewinnen sie einen Reiz, eine Bedeutung, die allen von diesem Boden losgelösten Gestaltungen der Einbildungskraft fehlt. Die volkstümliche epische Dichtung ist die Trägerin dieser Urerinnerung, und darauf beruht die Bedeutung, die sie in dem Leben eines Volkes auf den früheren Stufen hat, die sie dauernd behaupten muss, wenn ein Volk sich selbst treu bleiben, die einmal eingeschlagene Entwicklung dauernd festhalten will.

Die mächtigere Erregung des religiösen Gefühls bildet aber erst eine der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn die Bildung ächter Mythen möglich werden soll. Die zweite Bedingung bildet das Vorhandensein der mythischen Seelenvorstellung und des damit verbundenen Geisterglaubens. Schon auf einer sehr frühen Stufe menschlicher Entwicklung wird unter dem Einfluss des Traumlebens Alles, was den lebenden Menschen vom toten unterscheidet als Vorstellung von einem unkörperhaften, mit den Sinnen gewöhnlich nicht wahrnehmbaren, aber mit allen übrigen menschlichen Eigenschaften und Kräften ausgestatteten Wesen zusammengefasst und als Seele bezeichnet. Diese mythische Seele führt nach dem Tode des Menschen ein Sonderdasein; sie ist an den Ort des Todes gebannt, sie erscheint den Hinterbliebenen und quält sie, wenn sie nicht mit Gebeten, Opfern und bestimmten Gebräuchen zur Ruhe gebracht wird. Solche Seelen werden schon früh zu einem Seelenheere vereinigt, das nachts als wildes Heer durch die Lüfte saust, während es bei Tage in die Klüfte der Erde gebannt ist. An diesen Seelenglauben knüpft sich der Geisterglaube. Wie man den Inbegriff der im Menschen waltenden Kräfte als Seele fasst, so fasst man die in den Naturerscheinungen und Naturereignissen zu Tage tretenden Kräfte als Wirkungen, als Willensäusserungen von Geistern, die sich mit den Seelen nahe berühren, anfangs gestaltlos sind, dann als Tiere erscheinen, zuletzt als menschenähnliche, aber dem Masse der Kräfte nach

übermenschliche Wesen gefasst werden. Damit ist die andere Vorbedingung erfüllt für die Entwicklung jener höheren mythischen Vorstellungen, d. h. der anthropomorphischen Deutung jener oben erwähnten Gruppen von Naturerscheinungen; welche Deutung dann ihrerseits wieder die Grundlage wird des Glaubens an bestimmte, das Schicksal des Menschen und Alles dessen, was er sein Eigen nennt, beherrschenden Götter.

Bei den Akkadern und Sumeriern, d. h. bei den Völkern, bei denen die heutige Forschung die Anfänge des geschichtlichen Lebens vermuthet, bei den Babyloniern und Assyriern des zweiten Jahrtausends vor Christi Geburt, bei den Indern der Veden, bei den Griechen Homers, bei den Germanen des Tacitus finden wir das mythische Denken so weit fortgeschritten, dass es zur Bildung bestimmter Göttergestalten gelangt ist. Die Entwicklung des Götterglaubens gehört also bei den genannten Völkern ihrer vorgeschichtlichen Zeit an. Damit aber ergiebt sich die unbequeme Thatsache, dass die gewöhnliche Regel geschichtlicher Forschung, genaue Datierung des Quellenmaterials, und das sind hier die einzelnen mythischen Vorstellungen, nach Ort und Zeit der Entstehung auf dem Gebiete der Sagenforschung nur in beschränktem Masse zur Anwendung gelangen kann. Wir müssen nach andern Regeln suchen, vermöge deren es wohl gelingt, uns zu einer tieferen Einsicht in die Gesetze der Mythenbildung durchzuarbeiten. Solche Regeln finden wir in zwei Sätzen, die sich etwa folgendermassen ausdrücken lasten:

1. das Einfache, Rohe ist ursprünglicher und älter als das Zusammengesetzte, das ethisch Vertiefte oder dichterisch Ausgeschmückte;
2. die einmal vorhandene mythische Vorstellung und Vorstellungsgruppe besteht und entwickelt sich selbständig weiter, auch wenn sie im Fortschreiten der Mythenbildung in einen grösseren Vorstellungskreis eingefügt und dabei mehr oder minder umgewandelt worden ist. Es hat also gar nichts auffallendes, wenn von demselben Mythus verschiedene Formen nebeneinander bestehen, wenn derselbe Mythus mit andern Mythen in die mannigfaltigsten Beziehungen gesetzt wird.

Von den in diesen beiden Sätzen ausgesprochenen Grundanschauungen aus ergeben sich nun für den Entwicklungsgang des mythischen Denkens fünf Stufen, die einerseits wohl eine gewisse allgemeine Geltung haben, andererseits aber insbesondere in dem Zusammenschluss eines grossen, fast unübersehbaren Mythengewirres zu dem Sagenkreise von den Nibelungen nachweisbar sind. Diese fünf Stufen aber sind folgende: Die erste Stufe bildet die mythische Deutung der einzelnen Naturerscheinung, des Sonnenauf- und -untergangs, des Gewitters, des Frühaufgangs bestimmter Sterne u. s. w. Die zweite Stufe ist als die des Tagesmythus zu bezeichnen. Die Einzelmythen der ersten Stufe werden dem Verlaufe des Tages eingeordnet und dabei so umgewandelt wie es für diesen Zweck nothwendig ist, bestehen aber auch in ihrer ursprünglichen Gestalt weiter. Die dritte Stufe ist die des Jahresmythus. Die Gottheit des steigenden Lichtes wird zum Frühlingsgott, der sich mit der jugendlichen Erdgöttin vermählt, aber bald nach

der Vermählung durch einen jähen Tod hingerafft wird. Die alternde Erdgöttin schliesst eine zweite, freudlose Ehe mit dem winterlichen Himmelsgotte und nimmt dann furchtbare Rache an den Mördern ihres ersten Gemahls. In diesem Jahresmythus erscheinen die mythischen Gestalten der beiden ersten Stufen umgewandelt, daneben aber bestehen sie in ihren ursprünglichen Formen weiter.

Indem diese dritte Stufe überschritten wird, tritt eine Spaltung in der Weiterbildung der mythischen Vorstellungen ein. Die Gestalten dieser drei bisher durchlaufenen Stufen werden zum Teil zu weltbeherrschenden Göttern weitergebildet; aus dem Wechsel der Jahreszeiten und dem durch diesen bedingten Blühen und Absterben der Natur wird die Vorstellung von der Entstehung der Welt und von ihrer Vernichtung durch die Mächte des Unheils. Diese Stufe hat die mythenbildende Phantasie bei den Germanen in der Götterlehre der Edda erreicht; aus dem uralten Gewittermythus ist Ragnarök, die Lehre vom Weltuntergang geworden. Die fünfte Stufe aber nimmt die Heldensage ein, die dadurch entsteht, dass die Mythen der vier andern Stufen sich mit geschichtlichem Leben erfüllen, sich auf geschichtliche Personen niederlassen, und dass dadurch die Gestalten dieser Mythen sich in beinahe als geschichtlich erscheinende Helden verwandeln. Den Abschluss der deutschen Heldensage bildet die Sage vom Untergang der Nibelunge, die sich ebenso wie der Mythus vom Untergang der Götter aus dem uralten Gewittermythus gebildet hat. Genauer betrachtet steht also die fünfte Stufe der Mythenbildung auf gleicher Höhe wie die vierte, nicht über ihr. Jedenfalls beginnt die Ausbildung der Heldensage bei den deutschen Stämmen, ehe die Lehre von dem Untergang der Götter in den Eddaliedern ihren dichterischen Abschluss findet.

Für die Untersuchung der Mythen, die sich in dem Sagenkreise von den Nibelungen nachweisen lassen, stehen uns vier wichtige Quellen zu Gebote. Es sind dies die in der ersten Abhandlung besprochenen Dichtungen aus diesem Sagenkreise; ferner die in den Eddaliedern enthaltene Götterlehre der Nordgermanen, dann die Germania des Tacitus und endlich die heiligen Schriften der Inder, die Veden, insbesondere das erste Buch derselben, der Rig-Veda. Die geschichtlichen Gestalten, durch deren Eintreten in die älteren Mythen die Heldensage zustande gekommen ist, gehören im allgemeinen der Zeit vom 4. bis zum 7. Jahrhundert an, einzelne Gestalten sind einer früheren, andere einer späteren Zeit zuzuweisen. Die Aufzeichnung dieser Dichtungen erfolgte zwischen dem 8. und dem 16. Jahrhundert. Bei den jüngeren Dichtungen schloss sich die Aufzeichnung wohl unmittelbar an die Entstehung an; die älteren Dichtungen haben sich ohne Zweifel längere Zeit vor der ersten Aufzeichnung in mündlicher Ueberlieferung erhalten. Die Götterlehre der Nordgermanen [1]) ist, wie sie in den Eddaliedern vorliegt, eine Schöpfung der Wikingerzeit. Sie ist im 9. und 10. Jahrhundert durch die Kunst der Skalden von einer älteren volkstümlichen Grundlage aus geschaffen worden, aber keltische, griechische, römische, christliche Einflüsse haben dabei in mannigfaltiger Weise mitgewirkt. Von

[1]) Die Edda, übersetzt und erläutert von Hugo Gering. Leipzig und Wien. 1892. — W. Golther. Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig 1895. p. 39 ff. — Paul, Grundriss II, 1. p. 12 ff.

der älteren volksthümlichen Grundlage gewinnen wir aus den Liedern nur ein ziemlich unklares und gewiss unvollständiges Bild. Die Germania des Tacitus giebt [1]) uns sparsame aber wichtige Nachrichten über den Götterglauben der germanischen Stämme, wie er sich um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung der römischen Auffassung darstellte. Die indischen Veden [2]) aber reichen mit ihren Liedern mindestens bis zum 15. Jahrhundert vor Christi Geburt zurück. In diesen Liedern aber findet sich schon jener Mythus, in welchem Sturm und Gewitter als ein Kampf des Gottes Indra gegen den Wolkendaemon Vitra aufgefasst wird; zu den jüngsten Liedern der Edda gehört „Völuspa"; dieses Lied enthält die Lehre von dem Weltuntergang, die sich aus dem alten Gewittermythus entwickelt hat. Zwischen diesen Liedern liegt also ein Zeitraum von etwa 2500 Jahren, und über diesen Zeitraum sind wir fast ohne alle chronologisch sicher bestimmbare Nachrichten. Doch die Sprachwissenschaft hat Inder und Germanen als Glieder derselben Völkerfamilie nachgewiesen, die sich von einer gemeinsamen Urheimat aus über Vorder-Asien und Europa verbreitet hat, und die urgeschichtliche Forschung vermag schon von den Wanderungen der einzelnen Völkergruppen und von den Stufen ihrer Culturentwicklung ziemlich ausführliche und durchaus glaubwürdige Bilder zu entwerfen. Jedenfalls müssen wir annehmen, dass diese Völker nach ihrer Trennung einen gewissen Bestand gemeinsamer Erinnerungen festgehalten haben. Und zu diesen gemeinsamen Erinnerungen gehören ausser dem Gewittermythus auch die andern Mythen, welche den Anstoss zur Bildung des Sagenkreises von den Nibelungen gegeben haben. Zur Erklärung dieser Sagenbildung dürfen wir also ohne Bedenken die Veden heranziehen, wie gross auch die geschichtslosen Zeiträume erscheinen mögen, die zwischen ihnen liegen und dem Abschluss, den die Götterlehre der Germanen bei den nordischen Stämmen gefunden hat.

Seitdem Klopstock den Versuch gemacht hat, in seinen Oden an die Stelle der griechischen und römischen Götter vermeintliche deutsche Götter zu setzen, hat sich in Deutschland wie in allen germanischen Ländern ein mehrfacher Umschwung in Bezug auf die Auffassung und Behandlung aller Dinge vollzogen, die mit der alten Götterlehre in Verbindung stehen. Von den Namen J. Görres, J. Grimm, L. Uhland, K. Simrock, A. Holtzmann, W. Schwarz, W. Mannhardt, W. Müller, K. Müllenhoff, E. H. Meyer, W. Golther [3]) bezeichnet eigentlich jeder eine besondere Richtung auf dem Gebiete der germanischen Mythologie. Der Eine sammelt, der Andere ordnet, der Dritte deutet die Mythen, der Vierte versucht die Bildung eines mythologischen Systems; wieder Andere weisen auf den inneren Zusammenhang aller Mythologie hin, oder freuen sich

[1]) A. Holtzmann. Germanische Altertümer mit Text, Uebersetzung und Erklärung von Tacitus Germania, herausgegeben von A. Holder. Leipzig 1873.

[2]) Der Rig-Veda, oder die heiligen Hymnen der Brâhmana, übersetzt von A. Ludwig. 2 Bände. Prag 1876. — Siebenzig Lieder der Rigveda übersetzt von K. Geldner und A. Kaegi. Tübingen 1875. — H. Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin 1894. — Lefmann. Gesch. d. alten Indier.

[3]) Vergleiche hierüber: Paul, Grundris I, p. 9 ff. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, p. 1 ff. W. Golther, Handb. d. germ. Myth. p. 1 ff.

an der treffenden Natursymbolik und an dem tiefen ethischen Gehalt der germanischen Götterlehre u. s. w. Alle liefern mit unermüdlichem Fleisse und umfassender Gelehrsamkeit, womit sich ein feines Naturgefühl und ein tiefernster ethischer Sinn verbindet, dankenswerthe Beiträge für den Aufbau der in ihrer tieferen Begründung noch so unfertigen Wissenschaft. Aber wie sehr wir auch die Arbeit jener hochverdienten Männer schätzen mögen, bis zu dem Punkte, von dem aus sich jenes weitschichtige Material gleichsam von selbst ordnet und gliedert, ist keiner von ihnen vorgedrungen. Diesen Punkt zu erreichen blieb, wie es scheint, einer der jüngsten aller Wissenschaften vorbehalten, der allgemeinen Religionswissenschaft, wie sie sich in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte gliedert. Erst von einer Anschauungsweise aus, wie sie von Baumann [1]) und Siebeck [2]), von Tiele [3]) und dem Lehrbuche von Chantepie de la Saussaye [4]) vertreten wird, gewinnt auch die germanische Mythologie ihr rechtes Licht. Wenn irgendwo, so kann man hier lernen, die Fragen der germanischen Mythologie richtig zu stellen und nach sicherer Methode die Antwort auf jene Fragen zu suchen. Da lernt man einsehen, dass für jeden ächten Mythus der erste Keim in dem lebhaft erregten religiösen Gefühle liegt, dass die mehr oder minder klaren, phantastischen Vorstellungen, die sich aus jenem Gefühle entwickelt haben, erst das zweite sind. Einen Mythus verstehen und richtig deuten heisst also, das unter bestimmten Umständen erregte religiöse Gefühl nachweisen, aus welchem sich der Mythus entwickelt hat. Das erregte religiöse Gefühl ist für jeden Mythus die letzte Ursache, die causa efficiens, neben welcher alles Andere nur die Geltung mitwirkender Bedingungen hat.

Für die Mythen in dem Sagenkreise von den Nibelungen diese letzte Ursache nachzuweisen und dann ein Bild von der Entwickelung der Sage aus diesen Mythen zu geben, das ist die Aufgabe, welche die Abhandlung, deren erste Hälfte hiermit vorgelegt wird, zu lösen versuchen möchte.

---

1) Religionsphilosophie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage. Mit einem Vorworte von Julius Baumann. Leipzig 1886. J. Baumann hat nicht blos das Vorwort, sondern wie er später zugestanden hat, das ganze Buch geschrieben.

2) Lehrbuch der Religionsphilosophie von H. Siebeck. Freiburg i. B. u. Leipzig. 1893.

3) C. P. Tiele. Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt und herausgegeben van F. W. T. Weber, Prenzlau, 1887.

C. P. Tiele. Einleitung in die Religionswissenschaft; Gifford-Vorlesungen; deutsch von G. Gehrich. Gotha 1899.

4) Lehrbuch der Religionsgeschichte, in Verbindung mit andern, herausgegeben von P. D. Chantepie de la Saussaye. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1897.

I. Siegfried, Gunther und Brunhild.

A. Der Sternmythus von den Zwillingen.

In der gesamten Heldensage hat sich die Ausbildung der einzelnen Sagengestalt im allgemeinen so vollzogen, dass geschichtliche Helden in ältere, schon einigermassen ausgebildete mythische Erzählungen eintraten. Sie übertrugen auf die mythischen Gestalten, mit denen sie irgend welche Aehnlichkeit hatten, ihren Namen und wurden dafür mit den sämtlichen in den Mythen schon vorhandenen Charakterzügen ausgestattet. So bildeten sich jene der Heldensage eigentümlichen Gestalten, in deren Wesen sich geschichtliche und mythische Züge zu einem mehr oder minder einheitlichen Ganzen zusammenschliessen. Das Verhältnis, in welchem diese mythischen und geschichtlichen Züge sich verbinden, ist natürlich in jedem einzelnen Falle ein besonderes; aber in keiner Gestalt der ächten Sage fehlen die einen oder die andern Züge ganz. Und wenn auch einmal ein Held eine Zeit lang ganz dem geschichtlichen Leben zu entstammen scheint, so werden wir doch immer wieder durch irgend einen uns ganz unerwartet entgegentretenden Zug an seine ursprüngliche, seine mythische Herkunft erinnert.

Dass die Sagengestalten Siegfried und Brunhild ursprünglich mythischer Herkunft sind, ist allgemein anerkannt. Anders ist es mit Gunther; über ihn schwankt die Meinung. Gunther ist erst durch die Verbindung der Sage von dem Untergange der Burgunden mit der Siegfriedsage in diese letztere eingetreten. Wenn man aber die Darstellung von dem Kampfe im Holmgarten der Nibelunge nach der Thidreksage liest, kann man sich kaum des Gedankens erwehren, dass schon in dem Gunther der Nibelungensage neben den nachgewiesenen geschichtlichen Zügen auch mythische Züge vorhanden sind. Noch mehr aber ist dies der Fall bei dem Gunther der Siegfriedsage. Siegfried und Gunther sind zwei, ihrem Ursprunge nach eng miteinander verbundene mythische Gestalten. Ihre Sage ist eine Weiterbildung des den Veden entstammenden Açvinenmythus.

Die vedischen Açvin [1]) sind eine Lichtgottheit; sie werden vor der aufgehenden Sonne angerufen. Aber welche Naturerscheinung die Anregung zur Bildung dieser mythischen Vorstellung gegeben habe, ist zweifelhaft. Man hat wohl gemeint [2]), es seien zwei helle Lichtstrahlen, die vor der aufgehenden Sonne sich über den ganzen Himmel ergössen und dann von der Phantasie als zwei der Sonne vorausreitende jugendliche Helden gefasst worden seien. Aber diese Lichterscheinung ist, wenn überhaupt vorhanden, zu flüchtig, zu wenig eigenartig, als dass sie zur Deutung der ganz bestimmten Mitteilungen ausreichte, welche die Lieder der Veden über die Açvin enthalten. Auch der

[1]) Rigveda übersetzt von Ludwig, Hymnen an die Açvin, Nr. 23—80. — Geldner und Kaegi s. 40 ff. Oldenberg, Veda s. 207—215. [2]) Linnig, Mythenmärchen. Paderborn 1883. s. 166 ff.

Versuch die beiden Açvin als den Morgen- und den Abendstern zu deuten [1]) hat nichts überzeugendes. Zunächst ist gar nicht ersichtlich, wie ein Stern, der bald vor der aufgehenden Sonne im Osten als Morgenstern, bald nach der untergegangenen Sonne im Westen als Abendstern erscheint, die menschliche Phantasie angeregt haben soll, die Vorstellung von Zwillingen zu bilden. Zwillinge sind doch eng mit einander verbundene, stets mit einander erscheinende Wesen derselben Art. Nach der bisher gewöhnlichen Annahme hat erst Pythagoras erkannt, dass der Morgen- und der Abendstern eigentlich derselbe, nur zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Stellungen zur Sonne erscheinende Stern sind. Pythagoras mag der erste Grieche gewesen sein, dem diese Einsicht gekommen ist; doch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass lange vor Pythagoras den alten Babyloniern, bei denen sich der Mythus von der Göttin Istar, der phoenicischen Astarte und der griechischen Aphrodite, ausgebildet hat, die Bewegung jenes Wandelsternes schon klar war. Sind aber Morgen- und Abendstern als derselbe Stern erkannt, so ist die Möglichkeit dieselben als Zwillinge zu deuten ausgeschlossen. Ferner aber rühmen die Veden von den Açvin, dass sie allnächtlich die weite Bahn am Himmel zurücklegen. Wer aber hätte das jemals von dem Morgen- oder dem Abendstern gesehen? So launenhaft verfährt die Phantasie bei der Bildung mythischer Vorstellungen nicht. Sie beobachtet die Naturerscheinungen sorgfältig und deutet sie dann in mythischer Weise, aber so, dass der Verlauf der Naturerscheinungen sich auch im Mythus erkennbar darstellt. Dass der Açvinenmythus ein Sternmythus ist, das ist in dieser Anschauung richtig. Aber er bezieht sich nicht auf den Morgen- und Abendstern, sondern auf das Sternbild der Zwillinge.

Das Sternbild der Zwillinge gehört zu unsern Wintersternen. Um die Mitte des Januar sieht man an klaren Abenden im Nordosten des Horizontes, da wo um Johanni die Sonne aufgeht, zwei helle Sterne erscheinen, von denen der eine in mässiger Entfernung fast genau senkrecht über dem andern steht. Das sind Kastor und Pollux, zwei Sterne erster bis zweiter Helligkeit, die Hauptsterne im Sternbilde der Zwillinge. Sie heben sich langsam vom Horizonte; rechts neben ihnen erscheint der Orion und etwas später der Sirius; um Mitternacht gehen sie durch den Meridian, da sind sie noch um einen Bogen von etwa 20° vom Zenith entfernt; bei Tagesanbruch neigen sie sich dem westlichen Horizonte zu. Den grössten Teil des Sommers sind die Zwillinge unsichtbar, doch erscheinen sie etwa im August wieder im Osten vor der aufgehenden Sonne. Die Zwillinge gehören zu den Sternbildern des Tierkreises, inmitten dessen die Ekliptik liegt, d. h. die kreisförmige Bahn, welche der scheinbare Sonnenort im Verlaufe eines Jahres am Himmel vollendet. Die Kenntnis der Sternbilder des Tierkreises gehört zu den ältesten geistigen Besitztümern des Menschengeschlechts. In dem alten Babylonien war allein die Vorbedingung gegeben, welche die Erwerbung dieser Kenntnis erst möglich machte. Die Babylonier besassen schon sehr früh ein festes Zeitmass; sie teilten mit Hülfe der Wasseruhr den Tag in 12 Arbeits- und 12 Ruhestunden [2]). Mit Hülfe

[1]) Oldenberg, Veda, s. 210. [2]) R. von Jhering, Vorgeschichte der Indoeuropaeer, Leipzig 1894. s. 151 ff.

dieses Zeitmasses und dieses Zeitmessers gelang es dann auch die scheinbare tägliche Bewegung des Himmelsgewölbes und die scheinbare jährliche Bewegung der Sonne am Himmelsgewölbe nicht allein zu beobachten, sondern auch zu messen. So gelangten die Babylonier schon 2000 Jahre vor Christus zu einer geordneten Zeitrechnung, die auf dem Sonnenjahre und seiner Einteilung in 12 Monate und 52 Wochen beruhte [1]). Von Babylonien verbreitete sich dieses Sonnenjahr nach Aegypten. Im Tempel von Denderah findet sich eine aus dem 12. Jahrhundert vor Christus stammende bildliche Darstellung des Tierkreises [2]). Und auch die Veden, die etwa um 1500 vor Christus im Pandschab entstanden sind, kennen das Sonnenjahr, seine Einteilung in 12 Monate, und somit auch die sich zum Tierkreis zusammenschliessenden Sternbilder, die im Verlaufe der wechselnden Jahreszeiten vor der aufgehenden Sonne am östlichen Horizonte erschienen.

Der Kreis der Ekliptik schneidet den Himmelsaequator in zwei Punkten, den Punkten der Nachtgleichen oder dem Frühlings- und dem Herbstpunkte. Im Frühlingspunkte steht die Sonne am 21. März, bei ihrem Uebergang von der südlichen in die nördliche Himmelshälfte; im Herbstpunkte am 21. September. Die beiden Punkte sind um 180° von einander entfernt. Vom Frühlingspunkte aus beginnt die Zählung der Zeichen des Tierkreises; auf jedes Zeichen kommen 30°. Und auf dieser Einteilung der Ekliptik, die auf den Aequator übertragen ist, beruht die Einteilung des Himmels in 24 Sternstunden. Die Punkte der Nachtgleichen aber liegen nicht fest, sondern verschieben sich im Verlaufe von ca. 72 Jahren um 1° in der Richtung von Osten nach Westen; in ca. 26 000 Jahren durchwandern sie also die ganze Ekliptik. Und diese Verschiebung des Anfangspunktes der Zählung hat eine gleichmässige Verschiebung der ganzen Himmelseinteilung zur Folge. Für unsere Zeit liegt der Frühlingspunkt im Sternbild der Fische, für die Zeit von Christi Geburt lag er im Sternbild des Widders, in dem Tierkreis von Denderah erscheint das Bild des Stiers als das erste der Zeichen des Tierkreises. Das Sternbild der Zwillinge steht in der Gegenwart etwa in der 8. Sternstunde, in der Zeit der Entstehung der Veden, vor 3400 Jahren, wo der Frühlingspunkt ca. 47° weiter östlich lag, stand es in der 5. Sternstunde. Jetzt geht es bei der täglichen Bewegung des Himmels 8 Stunden, damals gieng es 5 Stunden nach dem Frühlingspunkte durch den Meridian. Jetzt erfolgt also der Meridiandurchgang der Zwillinge am 21. März um 8 Uhr Abends, am 21. Juni um 2 Uhr Mittags, am 21. September um 8 Uhr Morgens und am 21. Dezember um 2 Uhr Nachts; vor 3400 Jahren erfolgte er am 21. März um 5 Uhr Nachmittags, am 21. Juni um 11 Uhr Vormittags, am 21. September um 5 Uhr Morgens, am 21. Dezember 11 Uhr Nachts. Nach dem Meridiandurchgang aber lässt sich auch leicht der Aufgang der Zwillinge berechnen. Dieser erfolgt für das Pandschab, das vom 30° N-B. durchschnitten wird, ungefähr sieben Stunden vorher. Also gieng um das Jahr 1500 vor Christo in der damaligen Heimat der Inder das Sternbild der Zwillinge auf: am 21. März um 10 Uhr Vor-

---

[1]) F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens. 1885. p. 166 ff.

[2]) J. Dümichen, Geschichte des alten Aegyptens. 1879. p. 140. — F. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes. 1895 (Sammlung Goeschen) s. 38.

mittags; am 21. Juni um 4 Uhr Morgens; am 21. September um 10 Uhr Abends; am 21. Dezember um 4 Uhr Nachmittags. Um die Zeit der Sommersonnenwende, um den 21. Juni, erschienen also die Zwillinge einige Zeit vor Sonnenaufgang am östlichen Himmel; sie hatten dann ihren für den Cultus aller alten Völker hochbedeutenden heliakischen Frühaufgang. In den nächsten Monaten erfolgte der Aufgang der Zwillinge dann immer früher; so dass sie in den späteren Herbst- und in den Wintermonaten die ganze Nacht hindurch am Himmel standen. Dann legten die Zwillinge, wie die Veden von den Açvin rühmen, die weite Bahn am Himmel zurück [1]). Aehnlich wie für das Sternbild der Zwillinge sind die Sichtbarkeitsverhältnisse für das den Zwillingen benachbarte Sternbild des Orion; nur geht dieser etwas später auf und etwas später unter. Das Sternbild des Orion aber hat, wie wir hier vorwegnehmend bemerken wollen, den Anstoss zur Bildung der Mythen von dem Gotte Indra gegeben, der immer mit den Açvin zusammen angerufen wird.

Von diesen astronomischen wenden wir uns nun zu klimatologischen Betrachtungen, zu dem Wechsel der Jahreszeiten, wie er sich im Pandschab vollzieht [2]). Das Pandschab gehört wie ganz Indien zu dem grossen südasiatischen Monsungebiet, d. h. zu den Erdstrichen, deren klimatische Verhältnisse hauptsächlich durch die Verteilung von Wasser und Land in der heissen Zone und durch die gewaltige Erhebung des Himalaya und des daran sich anschliessenden Hochlandes von Inner-Asien bedingt sind. Zwischen den Continenten von Australien und Afrika dringt der Indische Ocean mit breiten Massen in das Festland von Asien ein. Das Hochland von Inner-Asien aber bildet im Nord-Sommer ein Gebiet geringen atmosphärischen Druckes, welches besonders von Süden her die feuchten Seewinde an sich zieht und dadurch Anlass zur Entstehung des Südwest-Monsuns giebt, während dasselbe Gebiet im Nord-Winter einen hohen atmosphärischen Druck zeigt, der die Ursache wird für die von Gebieten geringeren Druckes auf der südlichen Halbkugel angelockten Nordost-Winde. Diese beiden grossen, regelmässig mit einander wechselnden Luftströmungen, der Südwest- und der Nordost-Monsun erscheinen aber an vielen Stellen durch Einwirkung lokaler Bedingungen aus ihrer ursprünglichen Richtung abgelenkt. Auch bilden sich innerhalb dieser grossen Strömungen, gerade wie bei einem mächtigen Flusse, wieder kleinere Wirbel, Cyklonen und Anticyklonen, die offenbar von der allgemeinen Bewegung beherrscht werden, aber doch von ihr ganz abweichende Erscheinungen darbieten. Eine solche Cyklone liegt über dem Pandschab; dessen klimatische Verhältnisse zeigen demzufolge von dem allgemeinen Gesetze eine Menge von Abweichungen, die durch die Lage des Landes zwischen dem Himalaya, dem Ostrande des Hochlandes von Iran und dem sich weit

[1]) Die obige Darstellung ruht auf Beobachtung des Sternhimmels und Betrachtung des Himmelsglobus. Die Berechnungen wurden angestellt nach Koppe, mathematische Geographie (1875 s. 36 ff.). Für genauere Berechnungen muss auf die chronologischen Werke von Ideler und Wislicenus hingewiesen werden, wo man alles Nothwendige, auch die betreffenden Formeln findet.

[2]) L. Hann, Handbuch der Klimatologie, Stuttgart, 1883, s. 283 ff.

nach Süden erstreckenden Hochlandes von Dekan bedingt sind. Und diese Bedingungen sind seit unvordenklichen Zeiten dieselben geblieben. In der Verteilung von Wasser und Land hat sich seit der Tertiärperiode an dieser Stelle der Erdoberfläche keine beachtenswerte Veränderungen vollzogen. Wir dürfen also ruhig annehmen, dass das Klima des Pandschab, so wie es heute ist, auch schon war in der Zeit, in welcher die Lieder des Rig-Veda entstanden sind.

Im Pandschab werden drei Jahreszeiten unterschieden: ein heisser regenloser Sommer, welcher die Monate März, April, Mai und Juni umfasst; die Regenzeit, welche sich über die Monate Juli, August und September erstreckt, und die kühle Zeit, welche von October bis Februar reicht. In der heissen regenlosen Zeit herrscht meist Westwind; im Juni tritt bei wachsender Hitze Südwind ein, der allmählich in Ostwind übergeht; dieser bringt zuerst vereinzelte Gewitter, dann folgt die eigentliche Regenzeit, während welcher der Regen oft zwei bis drei Tage hintereinander unaufhörlich niederströmt. Im September hören die Regengüsse allmählich auf; der October bringt vorübergehend steigende Hitze, er ist die ungesundeste Zeit des Jahres; die bei der feuchten Wärme sich entwickelnden Miasmen verursachen Krankheiten aller Art, Dysenterie, Fieber, selbst Cholera. Aber unter dem Einfluss der trockenen Nord- und Westwinde, die Ende October eintreten, heitert sich der Himmel auf, die Krankheiten verschwinden, es folgt die schönste, gesundeste Zeit des Jahres. Im Januar tritt eine zweite kurze Regenzeit ein, auf diese folgt im Februar ein kurzer Frühling; im März aber beginnt bei dem noch immer herrschenden Westwinde das Steigen der Hitze wieder. Das gesamte Pandschab gehört dem Gebiete des anbaufähigen Landes an; unmittelbar an das Pandschab stösst nach Süden ein Gebiet der Dürre, die Wüste Tharr, welche durchaus unter der Herrschaft der trockenen West- und Nordwinde steht und oft mehrere Jahre lang keinen Regen hat. Aber auch über dem Pandschab liegt vor dem Eintritt des Regens, also im Mai und im Juni, eine furchtbare Dürre. Alles Grün ist verschwunden, das Gras scheint bis auf die Wurzel zerstört, Bäume und Sträucher sterben ab, die Erde wird hart wie ein Stein, der Lehmboden zeigt Risse und Sprünge, die ganze Landschaft erhält den Charakter trauriger Oede. Alles das ändert sich mit dem Eintritt der Regenzeit. Aber wenn dieser sich hinaus schiebt, wenn die im Boden ruhenden Keime wirklich durch die trockene Hitze vernichtet werden, dann bricht über das arme Land eine entsetzliche Hungersnot herein, der Hunderttausende von Menschen, zuweilen gar Millionen zum Opfer fallen. So hängt im Pandschab das Schicksal eines Jahres, das Schicksal ganzer Geschlechter von dem richtigen Eintritt der Regenzeit ab. Und wie es heute ist, so war es vor 3500 Jahren, zur Zeit die uns die Veden schildern.

Nun finden wir aber allenthalben bei Naturvölkern, deren Gesamtleben von dem Gegensatz der Dürre und eines reichlichen Niederschlags beherrscht wird, Regengebete und Regenzauber in Anwendung. Solche Regengebete, solchen Regenzauber kennen auch die Inder zur Zeit der Veden. Wenn die Sonne ihrem höchsten Stande nahe war, wenn die Hitze immer drückender, die Dürre immer furchtbarer wurde, dann erschienen vor

Sonnenaufgang am östlichen Himmel die wohlbekannten Sternbilder der Zwillinge und des Orion, welche das Herannahen der Regenzeit verkündeten. Nun wurde unter feierlichen, streng beobachteten Gebräuchen der Somatrank aus der gleichnamigen Pflanze gepresst, die heiligen Feuer wurden angezündet, die Opfer wurden bereitet und durch lange Gebete die Götter eingeladen, von den Gaben der Flehenden zu geniessen und so ihre Kraft zu stärken zu dem Kampfe gegen den Drachen, der die Wasser gefangen hielt. Von Tag zu Tage erschienen nun die Gestirne früher, von Tag zu Tage erreichten sie vor Sonnenaufgang eine grössere Höhe und einen helleren Schein, und der Glaube fasste dies als eine durch Zauber, Opfer und Gebet herbeigeführte Kräftigung der Götter, deren Dasein sich in dem Erscheinen der Sternbilder kund gab. So finden sich hier in schönster Weise alle Erfordernisse ächter Mythenbildung zusammen: das Gefühl der Not, der völligen Abhängigkeit von unbegriffenen, grauenvollen Mächten; die Hoffnung auf den Beistand anderer, ebenfalls unbegriffener aber hilfreicher, regenbringender Gewalten; gut beobachtete und namentlich in ihrem zeitlichen Zusammentreffen richtig aufgefasste, dann aber in ihrem innern Zusammenhang, in Bezug auf Ursache und Wirkung mythisch gedeutete Naturerscheinungen; und zuletzt der Mensch, der durch Opfer und Gebet die überirdischen Mächte gewinnen, günstig stimmen, seinen Zwecken dienstbar machen will. Das grosse Somaopfer der Inder ist nichts wie ein Regenzauber, und die Opferpriester konnten bei diesem Zauber der Wirkung ziemlich sicher sein. Die Götter die sie anriefen zeigten sich ihnen in den aufgehenden Sternbildern, und deren Erscheinen fiel nach langer Erfahrung zusammen mit dem Eintritt der Regenzeit. Blieb aber doch einmal der Erfolg aus, trat der Regen nicht zur rechten Zeit ein, dann lag die Schuld an einem Versehen beim Opfern, und andere, grössere Opfer mussten nun die Götter gnädig stimmen. Auf die übrigen Götter, welche zu dem Somaopfer der Inder eingeladen wurden, kommen wir später zurück. An dieser Stelle nehmen wir aus der Zahl der Götter, welche in der Frühe angerufen werden, nur die beiden Açvin heraus.

Das Wort Açvin bedeutet Rosseherrn. Als die Mutter der beiden Açvin wird die Göttin Saranyu genannt; diese hat die Gestalt einer Stute. Das weist auf eine ältere Stufe in der Entwicklungsfolge der mythologischen Vorstellungen zurück, auf welcher die Götter nicht als menschenähnliche Wesen, sondern als Tiere gefasst werden. Die beiden Rosse dieser älteren Form der Vorstellungen würden sich aber vortrefflich den andern Bildern des Tierkreises: dem Widder, dem Stier, dem Löwen anreihen. Die Veden jedoch kennen die Açvin nur als die Rosseherrn. Wenn die Morgenröthe aufleuchtet, dann schirren die beiden Açvin ihre Rosse an den Wagen, mit welchem sie Erd und Himmel in einem Tage umfahren. In der Ferne aber umwandeln sie auch die Sonne; das heisst doch wohl nur, dass im Verlaufe eines Jahres das Sternbild der Zwillinge bald vor der aufgehenden Sonne am östlichen, bald nach der untergegangenen Sonne am westlichen Himmel erscheint. Die Açvin werden gepriesen als Retter aus aller Not, ihr Erscheinen am östlichen Himmel vor der aufgehenden Sonne verkündet das Ende der

Dürre, den Anfang der ersehnten Regenzeit. Sie sind Aerzte und heilen alle Krankheiten; in den Wintermonaten, wenn sie die ganze Nacht am Himmel stehen, dann erfreuen sich die Inder im Pandschab der gesundesten Zeit des ganzen Jahres. Indra wird angerufen, wenn es sich um Bekämpfung von Feinden, die Açvin, wenn es sich um Errettung aus Ungemach aller Art handelt. So erscheinen die Açvin auch als Erretter aus Meeresnot; da wird ihr Wagen zum Schiff. Vom Meere oder vom Himmel her bringen sie die Schätze; weit um den Himmel geht ihr Wagen, wenn er vom Meere kommt. Auf dem Meere, wo kein Halt, kein Stand, kein Greifen ist, da zeigen sie ihre Kraft; sie sind es, die den von den Wogen Bedrängten retten. Auf dem Wagen, mit den beiden Açvin fährt ihre Gattin Surya, bald als die Sonne, bald als die Tochter der Sonne gedeutet; wegen ihrer jugendlichen Schönheit hat Surya sich die beiden Brüder zu Gatten erkoren. Zwei fahren mit Einer! heisst es in einer alten Räthselfrage, und die Auflösung des Räthsels bilden eben die beiden Açvin mit der von ihnen heraufgeführten gemeinsamen Gattin. In der Gattin der Açvin haben wir entweder die von dem Sternbilde der Zwillinge bei seinem heliakischen Frühaufgange heraufgeführte Sonne zu sehen oder ein anderes, helles aber kleineres Gestirn, das sich stets in der Nähe der Sonne hält und darum als ihre Tochter bezeichnet wird. Es giebt nur ein solches Gestirn und das ist der Morgenstern, der Planet Venus. Dass die Veden aber in der Deutung der Gattin der Açvin schwanken, darf uns nicht befremden: nicht alljährlich erschien bei dem heliakischen Frühaufgang der Zwillinge Venus als Morgenstern. Die Weiterbildung des Mythus aber knüpft sich an jene doch immerhin häufig wiederkehrende Constellation, in welcher die Tochter der Sonne von den beiden Açvin am Himmel emporgeführt wurde.

Diese Vorstellung von den Açvin als einem stillwandelnden, heilbringenden Paare jugendlicher Zwillingsbrüder fand eine reichere Ausgestaltung in dem Dioskurenmythus der Griechen und Römer [1]). Die Dioskuren heissen bei diesen Völkern Kastor, der Glänzende, und Polydeukes, der Lichtreiche; aus dem letzteren Namen haben die Römer Pollux gemacht. Diese Namen haften seit langer Zeit auf den beiden hellsten Sternen in dem Sternbild der Zwillinge, aber die Gestalten der Dioskuren haben von dem alten Sternmythus nur im Allgemeinen die Bedeutung von hilfreichen Lichtgottheiten beibehalten, im Uebrigen waren sie durch den Einfluss der Dichtung in Heroen verwandelt worden. Leda war ihre Mutter, Zeus der Vater des Polydeukes; Tyndaros der Vater des Kastor; ihre Schwester war Helena. Kastor war von dem Aphariden Lynkeus getötet worden, er sollte nach der Unterwelt verwiesen werden; aber Polydeukes, der unsterblich ist, will sich nicht von dem Bruder trennen; auf seine Bitte gestattet Zeuss, dass beide vereinigt abwechselnd in der Unterwelt und bei ihm im Himmel leben. Hier bricht der alte Sternmythus wieder hervor; denn diese Erzählung ist offenbar nichts wie die mythische Deutung des Auf- und Untergangs zweier stets mit einander erscheinender heller Sterne, von denen jedoch der eine etwas heller ist als der andere; der

[1]) L. Preller, Griechische Mythologie, 2. Aufl., Berlin 1860. II. s. 91 ff. — L. Preller, Römische Mythologie, Berlin, 1858; s. 658 ff.

Mythus giebt dem einen Heroen einen göttlichen, dem andern einen sterblichen Vater. Die helfende Kraft der Açvin ist auf die Dioskuren übergegangen und bewährt sich sowohl in Meeresstürmen wie in Schlachten. Auf dem Meere zeigen sie ihre Nähe durch das St. Elmsfeuer; namentlich galt es für ein gutes Zeichen, wenn zwei Flämmchen nahe bei einander erschienen. In den Schlachten zeigen sich die Dioskuren als jugendliche, stattliche, auf weissen Rossen sitzende, mit wallenden Mänteln bekleidete Helden. Die Sage weiss von ihrer Teilname an vielen Schlachten zu berichten: so zeigen sie sich in der Schlacht am Flusse Sagra, wo 15 000 Lokrer über 120 000 Krotoniaten den Sieg davontragen; ferner in den Schlachten am See Regillus (496 v. Chr.), bei Pydna (168 v. Chr.) und bei Verona oder Vercellae (101 v. Chr.). Aber alle diese Schlachten fallen in die Zeit des Hochsommers, in die Zeit des heliakischen Frühaufgangs des Sternbildes der Zwillinge.

Die Verehrung der Dioskuren ist über ganz Griechenland und Italien verbreitet. In vielen griechischen und italischen Städten finden wir Tempel der Dioskuren und Feste die ihnen zu Ehren gefeiert werden. In Rom zog alljährlich in der Frühe des 15. Juli die ganze römische Ritterschaft, oft 5000 Mann stark, zu dem Tempel der Kastoren, der nach der Schlacht am See Regillus errichtet worden war, und erwies ihnen die Ehren des Tages. Diese transvectio equitum wurde im Jahre 304 v. Chr. durch den Censor Q. Fabius Maximus angeordnet. Für diese Zeit, also 1200 Jahre nach der Entstehung der Veden, trat infolge der Verschiebung der Nachtgleichen der heliakische Frühaufgang des Sternbildes der Zwillinge c. 4 Wochen später ein als zu der Zeit, in welcher von den Indern im Pandschab die Açvin unter den in der Frühe wandelnden Göttern angerufen wurden. Dass für die religiöse Vorstellung der Griechen und Römer sich die auch von der bildenden Kunst mit Vorliebe behandelten Gestalten des Kastor und Pollux beinahe ganz von dem Sternbilde der Zwillinge losgelöst hatten, darf uns nicht beirren. Das Datum des 15. Juli zeigt, dass im Kultus der ursprüngliche Zusammenhang festgehalten wurde, und ebendasselbe ergiebt sich aus dem Umstand, dass die Dioskuren nur in Schlachten erscheinen, die in den Hochsommer fallen.

In der griechischen Sage sind die Dioskuren vermählt mit den Töchtern des Leukippos, Phoibe und Hilaira; sie haben mit den Aphariden Lynkeus und Idas um sie kämpfen müssen. Aber sie haben auch eine Schwester, und das ist Helena. Der Name bezeichnet diese als die Glänzende, Strahlende, also ebenfalls als eine Lichtgottheit. Man hat dabei wohl an das strahlende Bild des Mondes, oder an die Morgenröte gedacht. Beides ist wenig zutreffend; Helena ist nur eine Nebenform der Aphrodite, der Göttin der Liebe und Schönheit. In dem Dioskurenmythus ist sie ohne Zweifel an die Stelle der indischen Surya, der Tochter der Sonne, des Morgensterns getreten. Helena wird ihren Brüdern durch Theseus und seinen Freund Peirithoos geraubt. Die beiden Freunde loosen um den Besitz der Helena, sie wird die Gattin des Theseus. Der glückliche Gewinner hat sich verpflichtet, dem Freunde auch zum Besitz einer beneidenswerthen Gattin zu verhelfen. Theseus steigt mit Peirithoos in die Unterwelt hinab, um von dort als Gattin für

diesen die Proserpina, die Gemahlin des Pluto, heraufzuholen. Von diesem Versuche sind beide nicht zurückgekehrt. Diese Sage ist offenbar eine Weiterbildung des Mythus von der Gattenwahl der Surya, der Tochter der Sonne, wie wir ihn aus den Veden kennen. Das gesteigerte sittliche Bewustsein der Griechen nahm Anstoss daran, dass die Dioskuren, die herrlichen Vorbilder ächt ritterlicher Gesinnung, eine gemeinsame Gattin haben sollten. So trat an die Stelle der Gattin die Schwester, und der alte Mythus verwandelte sich in eine Sage mit tragischem Ausgang.

Auch bei Kelten, Slawen und Germanen findet sich die Verehrung der Dioskuren. Bei den Kelten gab es eine alte Ueberlieferung, dass diese Götter vom Meere her zu ihnen gekommen seien [1]); wahrscheinlich hatten griechische Schiffer irgendwo den rettenden Dioskuren einen Altar errichtet, von dem aus dann der Cultus dieser Gottheiten sich verbreitet hatte. Bei den Naharvalen [2]), einem germanischen Stamme, der an die obere Weichsel versetzt wird, kennt Tacitus einen heiligen Hain, der seit alter Zeit in hohem Ansehn steht und in welchem die Alci, zwei Knaben, jugendliche Brüder, verehrt werden. Bildnisse von ihnen giebt es nicht; auch fehlt jede Spur davon, dass dieser Kultus aus der Fremde gekommen sei. Tacitus aber kann diese Alci nur mit den Dioskuren, mit Castor und Pollux vergleichen, deren Cultus er als vornehmer Römer ja ganz genau kennen musste. Weiteres sagt er leider über die Alci nicht. Man glaubt jedoch diese in Uller und Balder, einem Brüderpaar der nordischen Mythologie wieder erkennt zu haben [3]). Auch in die deutsche Heldensage ist der Dioskurenmythus eingedrungen. Die Sage von den Hartungen wird auf ihn zurückgeführt. Der ältere, Hertnit oder Ortnit, gewinnt im Kampfe gegen Isung ein schönes Weib; dann zieht er, mit goldglänzender Rüstung angethan, aus, um einen Drachen zu bekämpfen, wird aber von diesem verschlungen. Der jüngere Bruder, Hartheri, rächt den älteren, er erschlägt den Drachen, legt die Waffen des Bruders an und wird von dessen Wittwe als Gemahl angenommen [4]). Aber auch in einem deutschen Volksmärchen erkennen wir den Mythus von den beiden Açvin und von ihrer Vermählung mit der Tochter der Sonne wieder. [5]) Es ist das Märchen von den beiden Brüdern. Von zwei Brüdern, die in allen Stücken die grösste Aehnlichkeit mit einander haben, hat der Eine durch Ueberwindung eines Drachens die Hand einer Königstochter erhalten. Als er aber einmal zu einer Jagd ausgezogen ist, wird er von einer Hexe in einen Stein verwandelt. Inzwischen kommt der andere Bruder in die Stadt der befreiten Königstochter und wird von dieser als der verloren geglaubte Gemahl begrüsst. Er teilt mit ihr das Lager, doch legt er ein blankes, zweischneidiges Schwert zwischen sich und die Gattin des Bruders. Am nächsten Morgen zieht auch er zur Jagd aus, und es gelingt ihm, den Bruder aus der Verzauberung zu erlösen. Beide ziehen nun zusammen zur Stadt, nach kurzem Schwanken erkennt die Königstochter ihren ächten Gemahl und erzählt ihm, wie schön sein Bruder ihm die Treue gewahrt habe.

---

[1]) Holtzmann, Germanische Altertümer, s. 259. [2]) Tacitus Germania 43. [3]) W. Golther, Handb. d. Germ. Myth. s. 214. [4]) Paul, Grundriss II, 1. s. 36. [5]) Linnig, Mythenmärchen, s. 59; Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 60.

Diese Wahrung oder auch die Verletzung der Treue gegenüber der Braut oder der Frau des Bruders, des Freundes, des Lehnsherrn, des Vaters wird dann zu einem in den mannigfaltigsten Formen wiederkehrenden Zuge der sagenhaften oder auch der frei erfindenden Dichtung. Aber der Keim dieser reichen Entfaltung liegt in dem uralten Sternmythus von den beiden Açvin und ihrer gemeinsamen Gattin, der Tochter der Sonne.

Eine von diesen zahlreichen Weiterbildungen des Dioskurenmythus ist die Sage von Siegfried, Gunther und Brunhild. Zwei Könige schliessen miteinander Blutsbrüderschaft. Beide sind Helden von hervorragender Stärke, aber der Eine übertrifft den Andern um ein Bedeutendes in allen Stücken. Der Schwächere verlobt dem Stärkeren seine schöne Schwester; dagegen verpflichtet sich dieser dem Freunde zum Besitze einer Königin zu verhelfen, die nur von ihm überwunden werden kann. Das Unternehmen gelingt. Die gewaltige Kämpferin wird die Gattin des Schwächeren der beiden Helden. Nach längerer Zeit kommt sie zu der Erkenntniss, dass man sie verrathen und betrogen, dass der Stärkere der beiden Helden, den sie selbst sich zum Gatten ersehnte, sie überwunden und dem Freunde ausgeliefert hat; sie, die stolze Frau ist der Kaufpreis gewesen, den er für den Besitz einer andern Frau gezahlt hat. Der Verräther muss sterben. Sie erklärt mit bewusster Lüge ihrem Gatten, dass sein Freund ihm die Treue nicht gewahrt, dass er ihre Frauenehre verletzt und sich dessen bei der eigenen Frau gerühmt habe. So zwingt sie ihren Gatten und dessen Brüder, den starken Freund meuchlings zu ermorden. Aber als der Mord vollzogen ist, da bekennt sie ihre Lüge; sie tötet sich selbst und wird zugleich mit dem immer noch geliebten herrlichen Helden auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Das ist die germanische Ausgestaltung des Dioskurenmythus, wie sie in den Eddaliedern vorliegt. Wenn wir uns nun die andern Formen des Dioskurenmythus vergegenwärtigen, so werden wir in jeder einzelne Ansätze finden; aber keine von ihnen hat einen so folgerichtig durchgebildeten Abschluss von hoher tragischer Gewalt gefunden. Und die wirkende Kraft, welche den alten Naturmythus zu dieser tragischen Ausgestaltung hinleitete, ist dieselbe, die uns schon in der Umwandlung des Dioskurenmythus in die Theseussage entgegengetreten ist: die Vertiefung des sittlichen Bewusstseins. Die ächte Sage schildert nicht das was ist, sondern sie spricht das aus, was sein soll. Sie legt der stolzen Brunhild das Wort in den Mund: „Ich will nicht zwei Männer in einer Halle haben!“ Mit diesem Worte giebt Brunhild einerseits dem in ihrem Innern tobenden Streit des erregten Gefühls, ihres eigensten Wesens mit der infolge der Verkettung der Umstände übernommenen Pflicht einen tiefernsten Ausdruck; andererseits aber bezeichnet sie damit auch treffend die höhere Stellung, welche die Frau im Gegensatze zu der Zeit der Veden, bei den germanischen Stämmen des 9. Jahrhunderts n. Chr. errungen hat.

In dieser mehr als 2000 Jahre umfassenden Entwicklung der Sage hätten wohl, so könnte man meinen, alle Erinnerungen an den ursprünglichen Dioskurenmythus verblasst sein können. Und doch brechen solche Erinnerungen oft in überraschender Weise

wieder hervor. Das mittelhochdeutsche Nibelungenlied, eine der spätesten Bearbeitungen der Sage, hat von der eigentlichen Natur Siegfrieds nnd Gunthers keine Kenntnis mehr; für diese Dichtung ist Siegfried König in Santen, Gunther in Worms. Als aber bei der Brautwerbung um Brunhild Gunther von Siegfried, Hagen und Dankwart begleitet nach dem Isensteine zieht und die Helden für die Begegnung mit Brunhild festlichen Schmuck angelegt haben, da tragen Siegfried und Gunther weisse Kleider und Rüstungen, sie reiten auf schneefarbenen Rossen, während Hagen und Dankwart in schwarze Gewänder gekleidet sind und auf schwarzen Rossen sitzen. Also Siegfried und Gunther erscheinen hier genau in derselben Weise, in der die Açvin vor der Phantasie der Inder schwebten, in der das hilfreiche Zwillingspaar der Dioskuren sich den Griechen und Römern zeigte. So hält die Sage vielfach in scheinbar unwesentlichen Zügen uralte Erinnerungen fest und weist damit auf den Zusammenhang der Ueberlieferung hin, der zeitweilig verdeckt aber niemals ganz unterbrochen ist, und der somit das geistige Leben der Gegenwart und der Zukunft an eine nach Jahrtausenden zählenden Vergangenheit knüpft.

B. Der Mythus von der Morgenröthe und dem Morgenstern.

Zu den vedischen Lichtgottheiten, welche in der Frühe angerufen werden, gehört auch Ushas, die Morgenröthe [1]). An den Opfern, welche den andern Göttern dargebracht werden, hat sie keinen Anteil; aber in zahlreichen Hymnen wird sie gepriesen als die holde Tochter des Himmels, die lichte Schwester der dunkeln Nacht; röthliche Rosse oder Kühe ziehen ihren Wagen und ihr folgt der Sonnengott, wie der liebende Jüngling dem Weibe folgt. Goldfarbig, mit Strahlen geschmückt erglänzt sie wie die jugendliche Herrin und treibt alles Lebende zum Wandeln an.

In ihrer makellosen Schönheit prangend
Entzieht ihr Licht sie weder hoch noch nieder....
Sie nimmt die Hülle lächelnd von dem Nacken,
Wie die verliebt Geputzte vor dem Gatten.
Die Schwester (d. h. die Nacht) räumt der ältern ihren Platz ein,
Sie weicht sobald sie diese nur gewahrte,
Und Ushas putzt sich mit der Sonne Strahlen
Heraus wie Leute, die zum Feste gehen.
Es sind die Schwestern, welche Tag für Tag sich
Von jeher auf dem Fusse folgend kamen.
So mögen denn die jüngsten wie die frühern
Des Glückes Tage prächtig uns eröffnen.

Diese und viele ähnliche Stellen zeigen, dass in den Liedern an Ushas die Umwandlung einer Naturerscheinung zu einer Gottheit noch nicht zu ihrem Abschluss gekommen ist. Die Dichter vergleichen die sich jeden Morgen erneuernde Erscheinung mit Schwestern:

---

[1]) Ludwig, Rigveda 2—22; Geldner und Kaegi, s. 35 ff.; Oldenberg, Veda, s. 147 u. a. a. o.

die mythische Vorstellung ist noch nicht so weit durchgebildet, dass sie in den sich gleichenden Erscheinungen die Wiederkehr desselben Wesens erkennen könnte. So sind denn auch die Mythen von Ushas sehr dürftig; alles was von ihr erzählt wird, ist die bildliche, leicht zu durchschauende Bezeichnung eines bestimmten Vorgangs in der Natur. Aber gerade die Armut an mythischen Beziehungen giebt den Hymnen an Ushas einen eigenartigen Reiz.

Zu einer höheren Stufe seiner Ausbildung ist der Mythus von der Morgenröthe bei den Griechen gelangt [1]). Dichter und Künstler haben in der rosenfingerigen Eos ein Idealbild von grosser Lieblichkeit geschaffen. Auf einem Viergespann, mit einer Strahlenkrone geschmückt eilt sie dem Sonnengotte voraus. Alles an ihr glänzt und schimmert von strahlendem Weiss und feurigem Roth; immer ist sie frisch und munter und allezeit rüstig, eine Freundin aller männlichen Lust und Thätigkeit des frühen Morgens, besonders der Jagd und des Krieges. Aber der schöne frische Morgen ist kurz und vergänglich, und so wird Eos auch das Symbol des oft gerühmten Todes in früher Jugend. Ihr Gemahl ist Tithonos. Eos hatte ihn entführt, als er noch jung und schön war; auf ihre Bitte hatte ihm Zeus Unsterblichkeit gewährt, aber Eos hatte versäumt auch um ewige Jugend für ihren Gatten zu bitten. Da wurde Tithonos alt neben seiner ewig jugendlichen Gattin; immer mehr schwanden ihm Kraft und Schönheit, zuletzt konnte er sich nicht mehr rühren, nur seine Stimme konnte noch wispern wie eine Cicade. Eine spätere Sage lässt ihn sogar in eine Cicade verwandelt werden. Die Gestalt des Tithonos ist eine Allegorie des Tages in seinem sich ewig wiederholenden Verlaufe: der frische Morgen, der heisse Mittag, der lebensmüde Abend; dann aber wird er auch ein Symbol des Alters und des unvordenklichen Altertums.

Der Sohn der Eos und des Tithonos ist Memnon, ein Bild des jungen, rasch dahinschwindenden Tages [2]). Er wurde im ganzen Morgenlande, in Susa, Phrygien, Syrien, Aegypten, Aethiopien gefeiert und beklagt als der Wunderschöne, der früh Verstorbene; überall fanden sich Denkmäler die an seinen frühen Tod und die Klage seiner Mutter um ihn erinnerten. In der griechische Sage ist er im fernen Aethiopien geboren; er kommt den Trojanern gegen die Griechen zu Hülfe, tötet den Antilochos, den Sohn des Nestor, wird aber dann selbst von Achilleus getötet. Eos trägt ihn in seine ferne Heimat und erlangt von Zeus für ihn die Unsterblichkeit. Memnon ist eine dem Orient entstammende mythische Gestalt: der anbrechende Tag als schöner jugendlicher Held gefasst; eine Vorstellung die sich auch in der germanischen Mythologie in verschiedenen Formen wiederfindet.

Die allgemeinen Gedanken von der Dauer im Wechsel, von der Hinfälligkeit der Menschen gegenüber der ewig jugendlichen Schönheit der Götter, wie sie in den Erzählungen von Eos, Tithonos und Memnon einen mythischen Ausdruck gefunden

---

[1]) Preller, Griechische Mythologie, I, s. 343 ff.

[2]) Preller, Griechische Mythologie II, 436 ff.

haben, finden sich schon ausgesprochen in einem Hymnus der Veden. Dort wird Ushas angeredet:

Seit wann kommst du doch uns zu besuchen?
Die du heute scheinst, du ahmest jene
Nach, die uns zuvor geleuchtet haben,
Und dir folgen, die zum Heil uns leuchten werden.
Menschen die die frühern Morgenröten
Glänzen sahn, sie sind gestorben; sterben
Werden die die heutigen sehn, die Morgenröten
Selbst sind ewig. Kennt die Göttin doch kein Alter,
In frischer Jugend immer kommt sie wieder. [1])

Was sich hier in schlichter Sprache ausgedrückt findet, hat sich den Griechen zu einem inhaltreichen Mythus verdichtet. So wirkte die Erscheinung der Morgenröthe anders auf den grübelnden Geist des Inders als auf den gestaltenden Geist des Griechen.

Bei den Römern findet sich neben der Aurora, welche nur eine Wiederholung der griechischen Eos ist, noch eine andere Göttin des Morgenlichtes, die Mater matuta. [2]) Sie brachte den Frauen in ihrer schweren Stunde Hülfe und wurde mit altertümlichen Gebräuchen verehrt. Nur eine Frau, welche in erster Ehe lebte, durfte das Bild der Göttin, welches in einem Tempel am Forum Boarium stand, bekränzen; die Opferkuchen die ihr dargebracht wurden, mussten gekocht, nicht gebacken sein; die Frauen mussten zuerst für die Kinder ihrer Geschwister, dann erst durften sie für die eigenen Kinder beten. Der Cultus der Mater matuta war über ganz Italien verbreitet und scheint in ein sehr hohes Alter hinaufzureichen.

Von der italischen Mater matuta zu dem Rotkäppchen des deutschen Märchens scheint ein weiter Sprung zu sein; aber es scheint auch nur so. Denn beide Gestalten sind mythische Deutungen derselben Himmelserscheinung, der Morgenröthe, die eine in römischer, die andere in volstümlich deutscher Fassung [3]). Rotkäppchen ist auf dem Wege zu seiner Grossmutter, einer Personification der Zeit, von dem Wolfe, d. h. dem Dunkel, der Nacht verschlungen worden. Aber der Jäger kommt, die Sonne, tötet den Wolf und schneidet mit seinem Hirschfänger, den Sonnenstrahlen, dem Wolfe den Bauch auf, da springt unversehrt das fröhliche Kind mit seinem roten Käppchen wieder hervor. Aehnlich ist der mythische Gehalt des Märchens von dem Wolf und den sieben jungen Geisslein. Die sieben Geisslein sind die sieben Tage der Woche; sechse hat der Wolf verschlungen, das siebente und jüngste, der heutige Tag, hat sich vor ihm gerettet. Auch der deutsche Name des christlichen Osterfestes hält eine Erinnerung an die altarische Göttin der Morgenröthe fest. In der Sprache der alten Iranier, dem Zend, heisst Osten Ushastara, und dieses von Ushas gebildete Wort stimmt lautlich genau überein mit Ostara, einer germanischen Göttin, deren Namen wir durch sichere Ueberlieferung kennen, während wir von dem Wesen derselben fast nichts wissen.

[1]) Moritz Carrière, Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung. 3. Aufl. Leipzig. 1877. I, s. 457.
[2]) L. Preller, Römische Mythologie, s. 285.
[3]) Linnig, Mythenmärchen s. 138. Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 26

Wahrscheinlich war Ostara der Name der im Osten wohnend gedachten Göttin des aufsteigenden Lichtes, die sowohl als Tagesgottheit, als Mater matuta, wie als Jahresgottheit zu Beginn des Frühlings verehrt wurde. Nach ihr nannte Karl der Grosse den April „Ostarmanoth.[1])“

Eine unserm Märchen sich nähernde Form gewann der Mythus von der Morgenröte in zwei zusammenhängenden Liedern der Edda, in Groas Zaubergesang und dem Liede von Fjolswid[2]). Der junge Held Swipdag, d. h. der rasche Tag, wird von seiner Stiefmutter gereizt, die ihm in früher Jugend verlobte Menglada, d. h. die Schmuckfrohe, heimzuholen. Um zu erfahren, wie er das machen soll, weckt er seine zauberkundige Mutter Groa aus dem Grabe und erhält nun von ihr eine Reihe von Runen, deren Zauber ihn gegen jeden Unfall schützen werde. Swipdag gelangt zu Mengladas Burg, die auf der Spitze eines Speers sich kreisend dreht und von lodernden Flammen umgeben ist. Dem Wächter der Burg, der sich Fjolswid, d. h. den Vielgewandten nennt, giebt er einen falschen Namen an; da erfährt er, dass der Zutritt zur Burg jedem Unberufenen unmöglich gemacht ist. Als nun aber Swipdag seinen wahren Namen nennt, da sind alle Gefahren verschwunden; Menglada selbst erscheint und begrüsst in dem jugendlichen Helden den langersehnten Bräutigam. Der Berg auf welchem die Burg Mengladas steht, heisst Syfjaberg, d. h. Berg der Heilmittel; Wunden und Kranken gewährt er Heilung:

jede Frau wird gesunden von gefährlichem Siechtum,
die den hohen Hügel erklimmt.

Das erinnert an die italische Mater matuta. Unter den Mägden Mengladas befindet sich auch Eir, die in andern Liedern als die beste Aerztin bezeichnet wird. Die Frauen der Eir aber erscheinen in einem alten Zauberspruch als die hilfreichen Gottheiten, welche den Kriegsgefangenen von seinen Fesseln befreien. Auch in dem Liede von Swipdag heisst es von den Mägden Mengladas:

Allen helfen sie, die Opfer spenden
auf heiligem Hochaltar
naht höchste Not auch den Heldensöhnen,
sie befrein sie stets aus Gefahr.

Der Mythus von Swipdag und Menglada war im Norden weit bekannt und bildet die Grundlage zu mehreren schwedischen und dänischen Volksliedern. Er ist offenbar eine Deutung der Erscheinungen bei Sonnenaufgang. Der hell erleuchtete, von zauberischer Lohe umgebene Saal, der sich auf der Spitze eines Speeres dreht, ist der von der Morgenröte durchstrahlte Himmel. Swipdag, der der Herrin dieses Saals zum Gemahl bestimmt ist, wird durch seinen Namen als der Held des heraufsteigenden Tages bezeichnet. Die Morgenröte ist in diesem Mythus nicht selbst als Jungfrau gefasst, sondern als die Flamme, welche die Halle der Jungfrau umgiebt und unzugänglich

[1]) A. Holtzmann, Deutsche Mythologie, herausgegeben von A. Holder, Leipzig 1874, s. 137 ff.
[2]) Gering, Edda, s. 127 ff.

macht. Auf diese Jungfrau, die Schmuckfrohe, aber und ihre Mägde sind die Züge übertragen, die einst an der als Ushas, Eos oder Mater matuta gefassten Morgenröte gehaftet hatten. So bildet die Sage von Swipdag und Menglada eine Vorstufe zu der Form, welche der Mythus von der Morgenröte in dem Liede von Sigurd und Sigrdrifa [1]) annimmt.

Nachdem Sigurd den Drachen Fafnir getötet, den Schatz erbeutet und an Regin Rache genommen hatte, reitet er nach Hindarfjall, einem Berge auf dem ein helles Feuer zum Himmel emporloderte. Als er näher kam, stand dort eine Schildburg, über ihr wehte ein Banner. In der Schildburg fand Sigurd einen Mann, der in voller Rüstung schlief. Er nahm ihm zuerst den Helm vom Kopfe, da sah er, dass es ein Weib war. Er durchschnitt ihr mit seinem Schwerte Gram den fest an den Körper angewachsenen Panzer; und als er ihr die Brünne abzog, da erwachte das Weib. Es war Sigrdrifa, die Siegverleiherin, eine Walküre, die, von Odin wegen ihres Ungehorsams mit dem Schlafdorn gestochen, auf dem Gipfel des Berges, von Flammen umgeben, schlafen muss, bis ein Held, der sich vor nichts fürchtet, sie weckt. Sigrdrifa unterweist nun den Helden in der Runenkunde; unter den Runen aber, die sie dem Helden übermittelt, die sie also doch auch selbst kennen muss, befinden sich Runen zur Linderung der Geburtsschmerzen, zur Heilung vieler Krankheiten und zur Befreiung von Fesseln. Der Abschluss des Liedes fehlt in metrischer Form. Die Volsungasaga giebt ihn in Prosa: Sigurd sprach: „Kein weiserer Mensch ist zu finden als du bist; und das schwöre ich, dass ich dich zur Frau haben will, und du bist nach meinem Sinn.“ Sie antwortete: Dich will ich am liebsten haben, wenn mir auch die Wahl unter allen Männern frei stünde.“ Und dies bekräftigten sie mit Eiden unter sich.

Mit dieser Verlobung, der die Vermählung folgt, ist die ursprüngliche Dichtung zu ihrem Ziele gelangt. Sie wiederholt den Mythus von Swipdag und Menglada in einer nur wenig veränderten Form; aber diese Form ist um einen wesentlichen Zug bereichert. Die in der Flammenburg schlummernde Jungfrau ist nicht mehr eine blosse Personification der Morgenröte, sondern sie ist der in den Strahlen der Morgenröte aufgehende Morgenstern, der Planet Venus. Die Gestalt der Sigrdrifa ist also einmal die Trägerin aller Mythen, die sich an das Erscheinen der Morgenröte knüpfen; indem aber dann auch die Mythen vom Morgenstern auf sie übertragen werden, wird die naheliegende Verbindung mit dem Dioskurenmythus hergestellt. Ihr Befreier ist ohne Zweifel der Held des jungen Tages; er wird aber nun zu dem Stärkeren der Dioskuren, der die gewonnene Braut dem schwächeren Bruder überlässt. So ist hier die Möglichkeit zur Bildung eines Tagesmythus gegeben. Indem aber in dem Fortschreiten des mythischen Denkens der Tagesmythus sich zum Jahresmythus erweitert, wird die in den Strahlen des Frühlichts schlummernde Jungfrau zur Frühlingsgöttin und ihr Befreier zum jugendlichen Sonnengotte, zur Gottheit der schönen Jahreszeit, des Frühlings. In dieser

[1]) Gering, Edda s. 2 fl.

Steigerung ist der Mythus von der Morgenröte und der in ihren Strahlen schlummernden Jungfrau zum Märchen vom Dornröschen geworden.[1])

C. Der Mythus von der Abendröte und dem Abendstern.

Während in den Veden an die Morgenröte und an die Götter die in der Frühe wandeln zahlreiche Hymnen gerichtet sind, bleiben die Vorgänge, die sich auf der Westseite des Himmels und am Abend vollziehen, fast unbeachtet. „Opfert des Morgens, heisst es geradezu, und setzt die Açvin in Bewegung. Nicht verehrt man am Abend die Götter; es ist ihnen nicht wohlgefällig.“ Der Nacht, dem Dunkel gegenüber war das herrschende Gefühl die Furcht; die Nacht gehört den bösen Geistern, da gehen die Rakshas um. An die Nacht richtet man den Segensspruch: „Du Nacht, an bunten Schätzen reich, lass mich wohlbehalten durch dich hindurchkommen.“ Man betete um Bewahrung vor den Unholden der Nacht, den Rakshas. „Im Osten aber haben die Rakshas keine Macht; denn die aufgehende Sonne schlägt die Rakshas im Osten zurück.“[2]) So wurde der Osten immer mehr die Heimat des Heils, das sich von dort aus über die Menschen verbreitete; der Westen aber blieb in Dunkel gehüllt.

Doch einen Mythus giebt es, der auf einen Vorgang am westlichen Himmel, auf den Sonnenuntergang und die Abendröte gedeutet werden muss. Es ist die Erzählung von dem Helden Pururavas und der Apsaras Urvasi[3]). Die Apsarasen[4]) sind himmlische Jungfrauen, die zwischen der Erde und der Sonne wohnen. Ihr Name bezeichnet sie als die Gestaltlosen oder auch als die im Wasser Wandelnden; beides lässt sie als mythische Deutungen der Wolkengebilde erkennen. Bald erscheinen sie in menschlicher Gestalt, bald in der Gestalt von Enten oder Schwänen, die in den himmlischen Gewässern oder auf Lotosteichen schwimmen. Den Seelen ausgezeichneter Helden sind sie zu Geliebten bestimmt. Die Apsaras Urvasi liebte den Helden Pururavas und verhiess ihm in Treuen ergeben zu sein, so lange sie ihn nicht unverhüllt schaue. Aber die himmlischen Genossen Urvasis veranlassten, dass sie ihren Gemahl doch einst ohne Kleider erblickte. Da verschwindet sie. Pururavas zieht ihr nach und erblickt sie als Schwan, der mit andern Apsarasen auf einem Lotosteiche schwimmt. Die Apsarasen haben Mitleid mit Pururavas und zeigen sich ihm in ihrer wahren Gestalt. Aber noch erlangt er Urvasi nicht wieder; in der letzten Nacht des Jahres soll er zu den himmlischen Goldpalästen kommen; da werde ihm von ihren Genossen ein Wunsch gewährt werden; er solle wünschen, einer von den Ihrigen zu sein; dann werde nichts mehr ihre Vereinigung trennen. Und so geschieht es. Die Deutung dieses Mythus scheint naheliegend: die Apsaras Urvasi ist eine Personification der bunten Wolkenbildung am Morgen und am

---

[1]) Linnig, Mythenmärchen s. 16; Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 50.

[2]) Oldenberg, Veda. s. 269 u. a. a. o.

[3]) Oldenberg, Veda, s. 274. — W. Mannhardt, Die Götter der deutschen und nordischen Völker. Berlin 1860 s. 54 ff. — Ludwig, Rigveda, II Nr. 901.

[4]) Oldenberg, Veda, s. 250 ff.

Abend, oder der Morgen- und der Abendröte. Sobald die Morgenröte ihren Gatten, den sich vom Lager erhebenden Sonnenhelden, unverhüllt schaut, verschwindet sie. Voll Sehnsucht wandelt der Sonnenheld der verlorenen Geliebten nach; aber erst am Ende des weiten Weges, den er über das ganze Himmelsgewölbe zurücklegt, findet er sie im fernen Westen wieder als Schwan, der auf dem Lotosteiche, dem gelblichen Abendhimmel, schwimmt. Er selbst verliert seine strahlende Kraft und wird zur lichten Wolke, die nun mit der geliebten Gattin wieder vereinigt, zu dem Dunkel des Seelenreiches hinabschwebt.

Den vedischen Apsarasen entsprechen die Walküren der nordischen Mythologie.[1]) Doch ist es nicht so leicht, in kurzen Worten von ihrem Wesen ein einheitliches und doch einigermassen erschöpfendes Bild zu geben. Den Anstoss zur Bildung der Walkürenvorstellung geben, wie bei den Apsarasen, die stets wechselnden Gestaltungen der Wolken; so erscheinen die Walküren bald als schöne, in der Gestalt von Schwänen dahinziehende Jungfrauen, bald als kriegerische Schlachtengöttinnen, die auf dampfenden Rossen, in glänzenden Brünnen, den Speer schwingend durch die Luft sausen, bald in Odins Saal den einherischen Helden den Meth kredenzen. Mit diesen der Natursymbolik entstammenden Zügen vereinigt sich in dem Bilde der Walküren eine Vorstellung, die dem Geisterglauben angehört, die Vorstellung von den Schicksalsfrauen, den Nornen und Idisen, die an allem Menschengeschick, besonders an den Kämpfen, teilnehmen. In dem schon erwähnten Merseburger Zauberspruch greifen die Idisi in drei Gruppen geschaart in die Schlacht ein[2]): die eine Gruppe legt hinter dem befreundeten Heere den gefangenen Feinden Fesseln an, die zweite Gruppe hemmt durch Zauberwirkung oder Speere schleudernd den Ansturm der Feinde, die dritte endlich erscheint im Rücken des feindlichen Heeres um die gefangenen Freunde von den Fesseln zu befreien. Zu diesen beiden Gruppen mythischer Züge in der Walkürenvorstellung tritt aber ein bedeutsamer geschichtlicher Zug: bei fast allen germanischen Stämmen, insbesondere aber bei den Nordgermanen finden wir nach glaubhafter Ueberlieferung Jungfrauen, die, mochten sie nun auf die Gattenwahl verzichtet haben oder nicht, in voller Rüstung an Kriegszügen und Kämpfen teilnahmen. Das sind im eigentlichen Sinne die Wunschmaide des Kriegsgottes. Auf sie, die ohne Zweifel ursprünglich Gestalten von geschichtlicher Consistenz sind, haben sich jene mythischen Züge übertragen, und so sind sie zu den Dienerinnen Odins geworden, die dieser aussendet um nach seinem Befehle das Geschick des Kampfes zu entscheiden und den gefallenen Helden gen Walhall zu führen.

Eine solche Walküre ist Sigrdrifa, die Jungfrau, die Sigurd aus dem Zauberschlafe geweckt und zu seiner Braut gemacht hat. Den Namen Sigrdrifa aber führt diese Walküre nur in dem einen Eddaliede, das nach ihr genannt wird. In den andern Liedern, in denen diese Sagengestalt erscheint, führt sie den Namen Brunhild, d. h. die Kämpferin

[1]) Golther, Handbuch der germ. Myth. s. 109 ff. 315. E. H. Meyer, Germanische Mythologie s. 175.
[2]) Golther, s. 110.

in der Brünne. Dieser doppelte Name erklärt sich so, dass hier zwei ursprünglich getrennte Sagen zu einem neuen Ganzen verbunden sind. Das Lied von der Verlobung Sigrdrifas mit Sigurd ist hervorgegangen aus dem Mythus von der Morgenröte und dem Morgenstern. Die Sage von Brunhilds Tod ruht auf dem Mythus vom Sonnenuntergang, von der Abendröte und dem Abendstern. Der Sonnenuntergang ist der Tod des jugendlichen Helden, die Abendröte ist der Scheiterhaufe, auf dem er verbrannt wird, die ihm in den Tod folgende Gattin ist der in den Strahlen der Abendröte untergehende Abendstern, der Planet Venus.

Die Sage von Brunhilds Tod bildet die Grundlage zweier Eddalieder [1]), des sogenannten „Kurzen Sigurdsliedes“ und des „Liedes von Brynhilds Todesfahrt“. In der prosaischen Einleitung zum letzteren Liede heisst es: „Nach Brynhilds Tode wurden zwei Scheiterhaufen errichtet; einer für Sigurd, und der brannte zuerst — Brynhild aber ward auf dem andern verbrannt, auf einem Wagen sitzend, der mit Teppichen überspannt war.“ Als Brynhild auf diesem Wagen zur Hel hinab fuhr, trat eine Riesin ihr entgegen und verbot ihr, die oft in Menschenblut ihre Hände gewaschen habe, dem Gatten Gudruns nachzuziehn. Brynhild erzählt der Riesin ihr Leid: sie sei eine Schwanenjungfrau gewesen; Agnar, der blondgelockte Bruder Audas, habe ihr und ihren Schwestern die Schwanenhemden geraubt und sie dann durch einen Eid gezwungen ihm zu dienen. Im Kampfe habe sie gegen das Gebot Odins den Gothen Hjalmgunnar gefällt und Agnar zum Siege verholfen. Dann fährt Brynhild im Liede fort:

Odin... umschloss mich mit Schilden im Skatalund,
mit roten und weissen ward rings ich umgeben;
mich zu scheiden vom Schlaf beschied er nur dem,
den nimmer Gefahr in Furcht versetzte.

Um des Saales Bau, der nach Süden sich wandte,
liess hoch er lodern des Holzes Feind;
den sollte der Recke durchreiten allein,
der das funkelnde Gold des Fafnir mir brächte.

Damit hat Brynhild ihr gutes Recht begründet; der ihr von Odin zum Gemahl bestimmte Held ist Sigurd, ihr Befreier. Ueber den an ihr begangenen Verrat geht sie mit kurzen Andeutungen hinweg; sie schliesst mit den Worten:

Aufs neue immer zu Not und Sorge
werden Weiber und Männer zur Welt geboren;
doch drüben blüht mir ein dauerndes Glück
an Sigurds Seite — versinke Riesin!

Ihr Weg ist frei, sie darf Sigurd folgen.

In dem kurzen Sigurdliede ist der erste Teil der Sage anders gewendet. Nach dem Drachenkampfe ist Sigurd zu dem Saale Giukis gekommen, er hat mit zweien von den

[1]) Gering, Edda, s. 218 ff. s. 238 ff.

Söhnen Gjukis, mit Gunnar und Högni Blutsbrüderschaft geschlossen und ihre Schwester Gudrun zur Gattin erhalten. Dann sind sie zu dritt ausgezogen, um für Gunnar um Brynhild zu werben, die Sigurd selbst vom Schicksal versagt war. Brynhild verlobt sich dem erlauchten Herrscher, der im Goldschmnck sass auf Granis Rücken. Dem Aussehen nach ist es Gunnar, in Wahrheit aber ist es Sigurd, der mit Gunnar die Gestalt getauscht hatte. Der Betrug gelingt und bleibt eine Zeit lang unentdeckt. Als ihn aber endlich Brynhild erfährt, da regt sich ihr Stolz, und zugleich bricht die Liebe zu Sigurd, die sie bis dahin in sich niedergehalten hatte, mächtig hervor. Sie veranlasst den Tod Sigurds, und nachdem dieser ermordet ist, tötet sie sich selbst um mit ihm auf einem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Fünf Mägde und acht Leibeigene aus edlem Geschlechte hat sie töten lassen; diese sollen für sie und Sigurd bei ihrem Einzuge in die Unterwelt ein stattliches Gefolge bilden und so verhindern, dass die Pforten der Hel, das glänzende, goldgefärbte Thor, die Ferse des meuchlerisch Ermordeten treffe.

Der mythische Gehalt dieser beiden Eddalieder ist sehr ungleich. In dem kurzen Sigurdsliede erscheint die Sage fast als die dichterische Ausschmückung einer geschichtlichen Thatsache. Die Darstellung legt den Hauptnachdruck auf die Gestaltung Brynhilds. Nur weniges erinnert noch daran, dass sie ursprünglich eine Walküre ist. Sie ist für den Dichter zu einer hohen, stolzen Frau geworden, welche streng über ihre Ehre wacht und die Treue auch dem ungeliebten Gatten bewahrt; welche von diesem Gatten die Ermordung des Freundes, der ihm geholfen hat sie zu täuschen, erzwingt, dann aber dem heimlich Geliebten in den Tod folgt. Doch in einem Zuge hat sich eine unverkennbare Erinnerung an den Mythus von der Abendröte erhalten. Nachdem Brynhild ihren Tod beschlossen hat, da breitet sie die Fülle ihres Schatzes aus, in welchem die blutenden Leiber der getöteten Sklaven und Sklavinnen liegen; dann legt sie die Goldbrünne an und durchbohrt sich die Brust mit dem blitzenden Stahl. Aber noch auf weiteres Blutvergiessen geht ihr Sinnen: sie lässt freie Frauen herantreten, die funkelndes Gold zu empfangen wünschen; jeder der Frauen, die sich mit ihr will töten lassen, verspricht sie glänzenden Schmuck, farbige Decken und lichte Gewänder, die sie mit in die Unterwelt nehmen mag. Aber die Frauen meinen, es seien schon genug der Opfer gefallen. Brynhild will sie nicht zwingen um ihretwillen das Leben aufzugeben; doch höhnt sie, dass einst auf dem Scheiterhaufen der an dem Leben hängenden Frauen, wenn die Norne sie nötige der Königin zu folgen, kein Kleinod, kein Goldschmuck brennen werde. In dieser sorgfältig ausgeführten Schilderung bricht in der sonst geschichtlich gehaltenen Darstellung der uralte Mythus von der Abendröte als dem Leichenbrande eines herrlichen Helden und seiner ihm in den Tod folgenden Braut noch einmal, und wohl nicht ohne bewusste Absicht des Dichters, bedeutsam hervor.

In Brynhilds Todesfahrt aber hat sich durch die Verbindung des Mythus von der Abendröte und dem Abendstern mit dem Mythus von der Morgenröte und dem Morgenstern ein Tagesmythus gebildet. Die Verbindung wird dadurch herbeigeführt, dass die

Brynhild des einen und die Sigrdrifa des andern Mythus als dasselbe Wesen gefasst werden; und dies war um so leichter, da beide Gestalten mythische Deutungen derselben Himmelserscheinung, des bald als Morgenstern vor der Sonne hergehenden, bald als Abendstern ihr nachfolgenden Planeten Venus sind. Mit der Verbindung dieser beiden Mythen zum Tagesmythus ist die Bedingung zu einer reicheren Entwicklung gegeben. Den Raum, der zwischen der Verlobung des jugendlichen Helden und seinem Tode liegt, füllt ein weiterer, ursprünglich selbständiger Mythus aus, der Mythus von der Vermählung des jugendlichen Sonnengottes mit der Erdgöttin. Diesen Mythus werden wir in der Vermählung Siegfrieds mit Kriemhild wieder finden; auf seinem Eintritt in den Tagesmythus gründet sich die Schuld Siegfrieds. Doch davon später. Zunächst wenden wir uns zur Betrachtung der geschichtlichen Züge, durch deren Aufnahme der Tagesmythus von Sigurd und Brynhild zur Sigurdsage, wie sie in den Eddaliedern vorliegt, geworden ist.

D. Die geschichtlichen Züge in der Sage von Sigurd, Gunnar und Brynhild.

In der Germania des Tacitus findet sich die wichtige Mitteilung [1]), dass die germanischen Stämme um das Jahr 100 n. Chr. nur *eine* Art geschichtlicher Ueberlieferung gekannt haben: alte Lieder, in denen der erdgeborene Gott Teuto, Tuisco oder Tuisto und sein Sohn Mannus als die Stammväter der Völker gefeiert werden. Also in die frühesten Zeiten der Volksgeschichte reichten diese Lieder zurück, enthielten aber auch sonst mancherlei, allerdings unsichere und schwer zu deutende Nachrichten über die ältere Geschichte der germanischen Stämme. Solche volkstümlichen Lieder, die wir oft erwähnt finden, liegen dann vielfach der lateinischen Darstellung eines Gregor von Tours und Fredegar, eines Jordanes, Paulus Diakonus und Saxo Grammaticus zu Grunde. Karl der Grosse liess eine Sammlung solcher Lieder anlegen, die dann unter seinem Sohne und Nachfolger, Ludwig dem Frommen, wieder zu Grunde gieng. Die Thidreksage nennt sächsische Lieder als ihre Quelle, und noch die erste Strophe des Nibelungenliedes kennt alte Mären, d. h. volkstümliche Lieder, die uns von kühnen Helden und schönen Frauen, von glänzenden Festen und tobender Kampfesnot, von sehnender Liebe und herzerschütterndem Jammer wunderbare Dinge melden. So gab es also in den ersten zwölf Jahrhunderten unserer Zeitrechnung neben der lateinischen, ausschliesslich von Leuten mit römischer Bildung gepflegten Geschichtschreibung auch eine ungeschriebene volkstümliche Ueberlieferung, welche in der Form des Liedes zahlreiche Erinnerungen aus alten und ältesten Zeiten festhielt. Solche Lieder sind in ziemlich gleichmässiger Verteilung wohl bei allen germanischen Stämmen vorhanden gewesen. Nun aber liegt es in der Natur der mündlichen Ueberlieferung, dass sie wohl im allgemeinen das geschichtliche Ereignis, worauf sie sich bezieht, richtig festhält, dass sie sich aber in der Behandlung aller engeren und weiteren Beziehungen die grösste Freiheit gestattet. Die

[1]) Germania 2; Holtzmann s. 95.

räumlichen und zeitlichen Verhältnisse verschieben sich in dem Masse, wie der Erzähler sich räumlich und zeitlich von dem erzählten Ereignis entfernt. In der Darstellung der kausalen Beziehungen aber wird die mündliche Ueberlieferung vollends zur Dichtung; und das hängt mit der Eigenart des menschlichen Geistes zusammen, der ja in allem was geschieht die Beziehung von Ursache und Wirkung niemals unmittelbar beobachtet, sondern der von seinem eigensten Wesen aus zu den beobachteten Wirkungen die Ursachen hinzudichtet. Die Feststellung geschichtlicher Thatsachen ist Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung; da wo es sich aber um die Herstellung des innern Zusammenhanges handelt, muss die Wissenschaft zur Kunst werden. Und in den Werken dieser Kunst erhalten wir niemals blos eine objective Darstellung des Thatbestandes, sondern in dieser Darstellung wirkt das ganze Wesen, die ganze geistig-sittliche Ausstattung des Erzählers mit und beeinflusst auch eine scheinbar objective Darstellung weit mehr als man gewöhnlich annimmt. Dies gilt ebenso von der hochentwickelten Geschichtschreibung unserer Tage, wie von den geschichtlichen Erzählungen des grauen Altertums. Wo wir auf eine uns angemessen erscheinende Darstellung innerer Beziehungen stossen, stehen wir vor einem Kunstwerk, das auf einen bestimmten Künstler zurückweist. Ist aber die Darstellung der inneren Beziehungen in einer Erzählung völlig einwandfrei, so dass sie ohne fehlerhaft oder doch schlechter zu werden, gar nicht anders gedacht werden kann, so vergessen wir über dem befriedigenden künstlerischen Eindruck gar leicht, dass wir ein Kunstwerk vor uns haben und halten schlechtweg das Werk darstellender Kunst auch für ein Werk gewissenhafter Forschung, für die wahrheitsgetreue Nachbildung eines bestimmten Ereignisses oder gar einer Gruppe von innerlich zusammenhängenden Ereignissen. Und doch müssen wir, und das ist vor allem in sagengeschichtlichen Untersuchungen notwendig, an der Erkenntnis festhalten, dass in jeder Erzählung geschichtlichen Inhalts, dass vor allem in jeder Sage der geschichtliche Kern meist nur in einem einzigen Zuge, in einer einzigen Thatsache besteht, dass jeder weitere Zug, so glaubwürdig er an sich auch erscheinen mag, verdächtig ist und einer sorgfältigen Prüfung unterworfen werden muss. So ist in den Erzählungen von Siegfried, Gunther und Brunhild die geschichtliche Thatsache, durch welche die Mythen die wir bisher besprochen haben, sich zur Sage umwandeln, die meuchlerische Ermordung eines jugendlichen Helden durch die Tücke naher Verwandter. Der Name dieses Helden lautet in den deutschen Formen der Sage Siegfried, in den nordischen Formen Sigurd. Der Name Sigurd aber würde, ebenso gut wie er auf Siegfried zurückgeführt wird, auch auf den vielfach vorkommenden Namen Siegbert zurückgeführt werden können. Und das ist, wie wir sehen werden, nicht ohne Bedeutung.

Zu dem sogenannten „Bruchstück eines Sigurdliedes“ giebt es einen Zusatz in Prosa; dieser lautet [1]: „In diesem Liede ist von dem Tode Sigurds erzählt, und es geht hier so zu, als hätten sie ihn draussen erschlagen. Andere aber sagen, dass sie ihn innerhalb des Hauses in seinem Bette, während er schlief, töteten. Deutsche Männer berichten

[1]) Gering, Edda s. 222.

jedoch, dass sie ihn draussen im Walde fällten, und so heisst es in dem alten Gudrunliede, dass Sigurd und Gjukis Söhne zum Thing geritten seien, und dass er dort ermordet sei. Darin stimmen jedoch alle Erzählungen überein, dass sie sein Vertrauen täuschten und ihn niedermachten, während er lag und eines Angriffs sich nicht versah.“ Mit dem was hier gesagt ist, stimmen die Lieder überein; es gab wirklich eine dreifache Ueberlieferung über den Tod Siegfrieds [1]). Nach der einen ist er im Bette, während er neben seiner Frau schlief, nach der andern ist er im Walde, nach der dritten ist er bei Gelegenheit eines Thing, einer Versammlung des Volkes, ermordet worden. Diese Mitteilung des „Bruchstücks“ wird aufgenommen von der späteren Nornagestsage [2]). In dieser Sage kommt ein Fremder, der sich Gest, d. h. Gast, nennt, an den Hof des Königs Olaf Trygvason, der von 995—1000 in Norwegen regierte. Gest erzählt die ganze Sigurdsage, die er offenbar aus den Eddaliedern kennt, aber er erzählt so, als ob er die Helden alle selbst noch gesehen hätte. Er sei, so sagt er, auch einmal nach dem Frankenreiche gezogen, um dort bei dem Könige Hialprek die Sitten und Gebräuche eines grossen Königshofes kennen zu lernen. Dort habe er Sigurd gesehen, er selbst sei der Dienstmann Sigurds geworden und habe manchen Kriegszug mit ihm unternommen. Als Beweis der Wahrheit zeigt er eine wertvolle goldene Spange, die einst Sigurd gehört habe, und ein langes Haar aus dem Schweife von Sigurds Ross Grani; alle etwaigen Einwendungen und Zweifel an der Wahrheit seiner Erzählung schneidet er mit der Behauptung ab, dass er dreihundert Winter alt sei. Aus dieser Sage nehmen wir nun eine Thatsache heraus: um das Jahr 1000 kannte man in Norwegen die ganze Sigurdsage; Sigurd selbst aber galt für einen geschichtlichen Helden, für einen Zeitgenossen des fränkischen Königs Hialprek, dieser Name lautet aber in seiner fränkischen Form Chilperich. Damit werden wir in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts, in die Zeit der Merowinger, versetzt.

Chlotar I. hatte von 558—561 das Reich Chlodewigs wieder vereinigt. Nach seinem Tode teilten seine Söhne Sigebert, Chilperich, Charibert und Guntram das Reich aufs neue [3]). Zwischen den Brüdern gab es vielfach Streit, der besonders durch die beiden Königinnen Brunhild, die Gemahlin Sigeberts, und Fredegunde, die frühere Sklavin und spätere Gemahlin Chilperichs mit furchtbarer Erbitterung geführt wurde. Ein Teil der Franken, welche in dem Gebiete Chilperichs wohnen, fällt von diesem ab, wählt Sigibert zum Könige und erhebt ihn auf den Schild. Unmittelbar nach der Schilderhebung aber, noch in der Volksversammlung, in welcher sie stattgefunden hatte, wird Sigebert auf Anstiften der Fredegunde durch zwei Knechte, die sich unter irgend einem Vorwande in die Nähe des Königs drängten, ermordet. Als Mordwaffe dienten Skramasaxe, grosse Messer, die noch dazu vergiftet waren. Die Ermordung Sigiberts fand im Jahre 575 bei

---

[1]) s. Gering zu der angeführten Stelle. [2]) Altdeutsche und Altnordische Heldensagen, übersetzt von F. H. von der Hagen. III. Band, umgearbeitet von A. Edzardi. Stuttgart 1880. s. 343 ff. [3]) G. Richter, Annalen des fränkischen Reiches im Zeitalter der Merowinger. Halle, 1873, s. 65.

Vitry in Flandern, zwischen Douay und Arras, statt [1]). Sigebert war ein tüchtiger König, er bändigte nicht nur die linksrheinischen Völker, sondern führte auch Kriege gegen Thüringer, Dänen und Sachsen. Die katholische Kirche hat ihn unter ihre Heiligen aufgenommen [2]); er geniesst noch heute besonders in der Diöcese Nancy eine grosse Verehrung; man glaubt, dass er auf das Wetter Einfluss habe und zur rechten Zeit Sonnenschein und Regen sende [3]). Wenn wir später die Erweiterung des Tagesmythus zum Jahresmythus betrachten, dann wird sich zeigen, dass der Mythus von Siegfried in seiner gesteigerten Form sich ganz nahe berührt mit den Mythen von Baldur und Freyr, den Göttern des Frühlings und der sommerlichen Sonne. Und aus denselben Mythenkreisen sind auch die Vorstellungen von der Beherrschung des Wetters auf den fränkischen Sigebert übertragen worden. Mit anderen Worten: der Sigebert der kirchlichen Legende und der Sigurd der heidnischen Eddalieder sind in verschiedener Auffassung dieselbe halb geschichtliche, halb mythische Sagengestalt.

Es giebt aber in der Geschichte der Merowinger noch einen ältern, ebenfalls ermordeten Sigebert [4]); und auch dieser Mord hat auf die Ausbildung der Siegfriedsage mitgewirkt. Zur Zeit Chlodwigs, der König der salischen Franken war, herrschte über die ripuarischen Franken, deren Gebiet auf beiden Seiten des Rheins lag und etwa von der Maas bis zur Fulda reichte, der König Sigibert. Da Sigibert alt und schwach auf den Füssen geworden war, reizte Chlodwig dessen Sohn, den Vater zu ermorden. „Und da dieser einst Köln verliess und über den Rhein gieng um im Buchonischen Walde (in Hessen bei Fulda) umherzuschweifen, als er da um Mittag in seinem Zelte schlief,. kamen gedungene Mörder über ihn, und sein Sohn liess ihn töten, um selbst die Herrschaft an sich zu reissen.“ Dann meldete er Chlodwig, dass sein Vater tot sei und bot ihm von dessen Schatz an, was ihm gefalle. Chlodwig schickte Leute an den Sohn Sigiberts, und dieser zeigte ihnen den Schatz seines Vaters. Dabei kam er an eine Kiste, in welcher Sigibert seine Goldstücke zu verwahren pflegte. Um den Gesandten Chlodwigs zu zeigen, wie gross der Vorrat an gemünztem Golde sei, steckte er seine Hand tief hinein. In diesem Augenblick zerschmetterte ihm ein Hieb mit der Streitaxt den Hirnschädel. Hier haben wir offenbar eine der geschichtlichen Anlehnungen für die Bildung der Sage vom Nibelungenhorte: ein Sohn, der um des Goldschatzes willen den eigenen Vater mordet und dann über demselben Goldschatze den Tod findet. Eine dichterische Ausschmückung dieser Sage liegt vor in dem Eddaliede von Regin und Fafnir. [5]) In der ganzen Nibelungensage findet sich ein im Vergleiche mit andern Sagen ungewöhnlicher Reichtum an Motiven, die sich zum Teil gegenseitig durchkreuzen, zuweilen sogar hindern. Hier lernen wir einsehen, woher dieser Reichtum an Motiven stammt; in einer langen Entwicklung hat sich die Sage mit ihnen erfüllt. Der Nibelungenhort und der auf ihm ruhende Fluch stammt, ganz abgesehen von der ebenfalls

[1]) G. Richter, s. 74. Gregor von Tours. IV, 51. [2]) Acta Sanctorum, 1. Februar, I, 227. [3]) Blanc: Esquisse sur l'action providentielle de Dieu dans le monde, ou comment s. Sigibert fait la pluie et le beau temps. Nancy 1865. [4]) Richter Annalen s. 44. Gregor von Tours II, 40. [5]) Gering, Edda s. 195.

vorhandenen mythischen Bedeutung des Hortes, aus der Erzählung vom Morde des älteren, der unheilvolle Hass der Frauen aus der Erzählung vom Morde des jüngeren Sigibert. Beide Sigibert aber sind geschichtliche Helden, sie gehören dem Königshause der Franken, den Merowingern an.

Wie aber ist es mit Armin? Die Vermutung, die wir in der ersten Abhandlung [1]) zur Wahrscheinlichkeit zu erheben versucht haben, halten wir fest: in der Siegfriedsage ist eine Erinnerung an Armin und seinen Tod durch die Tücke naher Verwandter lebendig geblieben. Der Aehnlichkeiten, die wir zusammengestellt haben, sind zu viele, als dass der innere Zusammenhang beider Gestalten abgewiesen werden könnte. Dazu kommt aber noch ein Umstand, den wir übersehen hatten, den wir aber auch erst hier in seiner Bedeutung richtig würdigen können. In der letzten aller Formen der Siegfriedsage, in dem Volksbuche vom gehörnten Siegfried wird als Schauplatz der Ermordung des Helden der Ockerwald genannt [2]), d. h. der Wald an der Ocker; die Ocker aber ist ein Zufluss der von der Nordseite des Harzes der Aller zu geht. Damit werden wir mitten in das Land der alten Cherusker versetzt, deren Fürst ja Armin war. Und der Mord selbst fand bei Gelegenheit einer Jagd statt. Die jüngste Sagenform hat hier einen uralten, ächtgeschichtlichen Zug der Sage bewahrt. Nachdem Worms dann, was erst in einer späteren Entwicklungsform geschehen ist, zum Schauplatz der Sage geworden war, trat an die Stelle des Ockerwaldes der Wasgenwald oder der Odenwald.

So hat wohl die Stelle im „Bruchstück des Sigurdliedes", die von der Nornagestsage wieder aufgenommen worden ist, ihr volles Licht erhalten. Die dreifache Ueberlieferung über *eine* Mordthat ist verschwunden, dafür haben wir die Ueberlieferung über *drei* Mordthaten, die sich dem den Ereignissen selbst räumlich und zeitlich fernstehenden Erzähler als eine einzige in schwankender Ueberlieferung darstellten. Die erste Mordthat fand statt im Jahre 21 n. Chr. auf einer Jagd im Ockerwalde im Lande der Cherusker, ihr Opfer war der Sieger der Teutoburger Schlacht, der vielleicht mit seinem deutschen Namen Siegfrid geheissen hat. Die zweite Mordthat fällt etwa in das Jahr 511 n. Chr.; ihr Opfer ist der Ripuarierkönig Sigibert, der auf Anstiften seines Sohnes ermordet wurde, während er in seinem Zelte, das im Buchonischen Walde in Hessen aufgeschlagen war, schlief. Die dritte Mordthat wurde im Jahre 575 n. Chr. bei Vitry in Flandern an dem Merowinger Sigibert vollzogen, nachdem er eben in einer Versammlung der Franken als König auf den Schild erhoben worden war. Was Tacitus von der Ermordung Armins sagt: er sei der Tücke der nächsten Verwandten erlegen, das passt in gleicher Weise auf alle drei Ereignisse.

So hat sich durch Aufnahme geschichtlicher Erinnerungen der ursprüngliche Mythus zur Sage umgewandelt; eine an sich glänzende aber blutlose mythische Gestalt hat sich mit reichem, scheinbar rein menschlichem Leben erfüllt. Neben der Gestalt Sigurds steht in annäherend gleicher künstlerischer Vollendung die Gestalt Brynhilds. Bei ihr fehlen allerdings die von nachweisbaren geschichtlichen Persönlichkeiten auf sie über-

[1]) Kriemhild, I. Teil, s. 12 u. 13. [2]) Kriemhild, I. Teil, s. 43.

tragenen Züge; diese stellen sich erst, aber auch dann nur in geringem Masse, durch die Verbindung der Kriemhildensage mit der Siegfriedsage ein. Doch war den Dichtern der Eddalieder ohne Zweifel mehr wie *eine* kriegerische Jungfrau bekannt, die sie bei Ausgestaltung der Brynhild zum Vorbild nehmen konnten. Wenn so nun auch Brynhild in ihrem Kerne ein mythisches Wesen, eine Walküre bleibt, so verdient doch die Skaldenkunst, welche den Charakter dieses Wesens zu gestalten, mit menschlicher Lust, mit menschlichem Leid und menschlichen Leidenschaften auszustatten wusste, unsere ungeteilte Bewunderung. Gudrun—Kriemhild scheiden wir hier aus, da sie Gegenstand einer besonderen Untersuchung sein soll. Dasselbe gilt von Gunther, einer Gestalt die in der Umwandlung des Nibelungenmythus zur Nibelungensage ihre Ausbildung und ihre geschichtliche Anlehnung gefunden hat, die dann aber in der Siegfriedsage an die Stelle des dieser eigentümlichen zweiten Dioskuren getreten ist.

E. Die Entwicklung des Açvinenmythus zur Sage von Siegfried, Gunther und Brunhild.

Eine volle Einsicht in die Entwicklung der Sage von Siegfried, Gunther und Brunhild kann erst gewonnen werden, wenn man die Entwicklung der Kriemhildensage aus dem Jahresmythus von der Erdgöttin nnd die Entwicklung der Nibelungensage aus dem altarischen Gewittermythus zur Erklärung heranzieht. Hierauf bezügliche Untersuchungen sollen den Gegenstand einer späteren Abhandlung bilden. An dieser Stelle beschränken wir uns darauf noch einmal in kurzen Worten die Stufen anzugeben, in denen sich die Entwicklung der Sage von Siegfried, Gunther und Brunhild aus dem Açvinenmythus vollzogen hat.

I.

Der erste nachweisbare Keim zur Bildung der Sage von Siegfried, Gunther und Brunhild liegt in dem Açvinenmythus der Veden, einem Sternmythus, der sich an den heliakischen Frühaufgang des Sternbilds der Zwillinge und den hiermit zuweilen gleichzeitig eintretenden Frühaufgang des Planeten Venus knüpfte. In diesen drei Sternen, den beiden Zwillingen und dem Planeten Venus, sind die drei Hauptgestalten der Sage gegeben. In den Liedern der Veden hatten die beiden Rosseherren die Tochter der Sonne zur gemeinsamen Gattin; das aber erregte in dem Fortschreiten des sittlichen Bewusstseins Anstoss und führte zu einer Umgestaltung des Mythus, der so einen tragischen Ausgang erhielt. Der Stärkere der beiden Zwillinge gewinnt die Braut, überlässt sie aber dem schwächeren Bruder. Der hierbei gegen die Braut verübte Betrug verlangt Rache. Die Braut selbst führt den Tod des Helden, der sie wirklich gewonnen hat, herbei und stirbt mit ihn. Hiermit sind zwei Ansätze zur Weiterbildung des Mythus gegeben: das Gewinnen der Braut und ihr und ihres Geliebten Tod. Diese Weiterbildung vollzieht sich durch die Verbindung mit dem Mythus von der Tochter der Sonne, dem Morgen- und Abendstern.

II.

Das Gewinnen der Braut führt zur Verbindung des Açvinenmythus mit dem Mythus von der Morgenröte. Aber nicht die Morgenröte wird die Braut, sondern dies bleibt die Tochter der Sonne, der Morgenstern, der als eine in den Strahlen der Morgenröte schlummernde Jungfrau gefasst wird. Bei der dichterischen Ausschmückung der Erzählung aber verblasste die Erinnerung an den alten Sternmythus: an die Stelle der Lichtgottheit der Açvin tritt die als jugendlicher Held gefasste Gottheit des steigenden Lichtes, des jungen Tages. Er ist es, der die von der wabernden Lohe umgebene Jungfrau aus ihrem Schlummer weckt und sich mit ihr vermählt.

III.

Der Tod der Braut führt zur Verbindung des Açvinenmythus mit dem Mythus von der Abendröte, und wiederum ist es der in den Strahlen der Abendröte als Abendstern erscheinende Planet Venus, der den Anstoss zur Weiterbildung des Mythus giebt. Der Held des jungen Tages ist zum jugendlichen Sonnengotte geworden; der Untergang der Sonne ist der Tod des Helden; die Abendröte ist der Scheiterhaufen, auf welchem der Held verbrannt wird, und der in der Abendröte untergehende Abendstern ist die ihm in die Unterwelt folgende Gattin.

IV.

Die drei Mythen von der Vermählung der beiden Açvin mit der Tochter der Sonne, von der Erweckung der schlummernden Jungfrau durch den jungen Tag, von dem Tode der Braut, die dem gestorbenen Helden in die Unterwelt nachfolgt, haben ohne Zweifel lange selbständig neben einander bestanden. Dann aber schlossen sie sich zu einer einheitlichen mythischen Erzählung zusammen, deren Heldin Brunhild, die dem Geliebten in den Tod folgende Walküre wurde. Die ursprüngliche Beziehung zum Açvinenmythus wurde aufgegeben bis auf den Keimpunkt der Handlung: den an der gemeinsamen Braut begangenen Verrat; aber durch die miteinander in Beziehung gesetzten Erscheinungen des Sonnenauf- und -untergangs und des der aufgehenden Sonne vorangehenden Morgensterns, des der untergegangenen Sonne nachfolgenden Abendsterns wurde gleichsam der Rahmen für einen Tagesmythus geschaffen.

V.

Zur Füllung dieses Rahmens trat ein weiterer Mythus ein, und die Vermittlung erfolgte durch den in den Sonnengott umgewandelten Helden des jungen Tags. Es ist der uralte Mythus von der Vermählung des Sonnengottes mit der Erdgöttin, welche in der Sage zu Gudrun-Kriemhild wurde. Dieser neue Mythus begründete die Schuld des Helden: er hatte sich mit der einen Frau verlobt, dann aber diese verlassen und sich mit einer andern Frau vermählt. Die Gestalt des zweiten der Açvin erhält nun eine

erhöhte Bedeutung. Er wird zum Bruder Kriemhilds und kann nun natürlich nicht mehr der Zwillingsbruder des Helden sein; so wird er zu dessen Freund und Blutsbruder. Er vermählt seine Schwester mit dem Freunde und dafür hilft ihm dieser die von ihm selbstverlassene Geliebte zur Gattin zu gewinnen. Der hierbei verübte Betrug wird entdeckt und das giebt die Ursache für den Tod des jugendlichen Helden.

VI.

Die bis dahin in ihren Grundzügen mythisch gebliebene Erzählung wird nun durch geschichtliche Anlehnungen zur Sage. In Siegfried haben wir eine dreimalige Berührung von Mythus und Geschichte nachgewiesen; die erste Berührung hatte sich wohl schon in den Liedern vollzogen, die zur Zeit des Tacitus von Armin gesungen wurden. Der mythische Gunther wurde zum burgundischen Könige, der schon früher in den Nibelungenmythus Aufnahme gefunden hatte. Bei Kriemhild, deren Gestalt eine besondere Untersuchung nothwendig macht, ist ebenfalls eine dreifache geschichtliche Anlehnung nachweisbar. Sie führt zurück auf die Ildiko des Priscus, auf die burgundische Chrotochildis, die Gemahlin Chlodwigs, und auf die westgotische Brunhildis, die Gemahlin des Merowingers Sigbert, der 575 ermordet wurde. Aus dem Streite dieser Brunhild, der Gemahlin Sigberts, mit ihrer Feindin Fredegunde, der Gemahlin Chilperichs, sind einige wenige Züge auch auf die Brunhild der Eddalieder übergegangen, aber diese haben den Charakter Brunhilds ebensowenig umgewandelt wie die reinmenschlichen Züge, die von den kriegerischen Jungfrauen des Nordens auf sie übertragen worden sind. Die Steigerung, die ihr Wesen erfahren hat, beschränkt sich fast ganz auf die Aufnahme weiterer mythischer Züge. Die Brunhild der Eddalieder bleibt in ihrem Kerne die Tochter der Sonne, die Wunschmaid Odins, die Walküre.

VII.

Diese Ausgestaltung der Sage aber und die scheinbar geschichtliche Haltung, die sie besonders in den Eddaliedern angenommen hat, darf uns nicht blind machen gegen die Erkenntniss, dass die ersten Keime zu der reichentwickelten Handlung der Sage schon in voller Klarheit und Bestimmtheit vorhanden sind in dem Mythus von den beiden Açvin und ihrer gemeinsamen Gattin, der Tochter der Sonne. Dieser Mythus liegt vor in den Veden, die um das Jahr 1500 vor Christus bei den Indern im Pandschab entstanden sind, in denen aber zahlreiche Spuren auf ein noch viel weiter zurückliegendes Zeitalter hinweisen.

Beilage.

Zwei nordische Sagen.

1. **Sigrun.**
2. **Kara.**

Die Stoffe zu den beiden als Beilage gegebenen Balladen entstammen der Edda. Die Sage von Sigrun bildet einen Teil des „zweiten Liedes von Helgi, dem Hundingtöter"; es ist dieselbe Sage, welche auch der Bürger'schen Leonore zu Grunde liegt. Die Lieder von Kara, welche am Schluss des zweiten Helgiliedes erwähnt werden, sind verloren gegangen; die Sage selbst hat sich in Verbindung mit der Hromundsage erhalten. Die beiden Sagen stehen in einem eigenartigen innern Zusammenhang; in ihnen stellt sich nämlich der Glaube an die Seelenwanderung in seiner nordischen Form dar. In dem prosaischen Zusatz zu dem zweiten Helgiliede heist es [1]: „Das war in alter Zeit Glaube, dass Menschen wiedergeboren werden könnten; jetzt aber heisst das der alten Weiber Wahn. Von Helgi und Sigrun erzählt man, dass sie wiedergeboren seien: er hiess da Helgi, der Haddingenheld, und sie Kara, Halfdans Tochter, wie dies in den Karaliedern gesungen ist." In der Sage von Sigrun stellt sich uns der Glaube an die Macht der Totenbeschwörung dar, der sich bei allen germanischen Stämmen findet; die Sage von Kara ruht auf dem Walkürenmythus.

Sigrun.

„Noch nicht! Lasst fort den schliessenden Stein!
„Zieht nicht der Götter Fluch
„Auf euch herab! Lasst mich allein!
„Mich bannet Odins Spruch!"
So gebietet den Helden mit herrschendem Wort
König Helgis stolze Braut.
Sie steht an des Meers dumpfbrausendem Bord,
Wo hoch von dem wogenumbrandeten Ort
Das Grabmal niederschaut.

Sie schreitet zur Gruft mit zagendem Fuss.
Dort ruht er zur letzten Rast.
Sie neiget die Lippen im bräutlichen Gruss
Zu Hels stillernstem Gast.
„Wie so kalt deine Stirn! wie so starr dein Mund!
„Fühlst nicht mehr Lust, noch Leid!
„Mir schwand nur die Lust, Leid blieb mir kund:
„Vernichtet mein Glück, zerrissen der Bund,
„Eh' der Hammer Thors ihn geweiht!"

[1]) H. Gering, die Edda, p. 182.

„Wir wandelten selig im blühenden Hag,
„Dir ruhte am Herzen mein Haupt.
„Es erfüllte des Brautfests wonniger Tag,
„Was die sehnende Brust geglaubt!
„Da traf dich des Meuchlers tückischer Stahl!
„Hoch sprang das Blut empor!
„Der Liebe Erfüllung war bittere Qual,
„Und der furchtbaren Hel tiefschattiger Saal
„Umschliesst, was ich verlor!“

„Odin verhiess mir die höchste Lust,
„Der Liebe vollstes Glück! —
„Gieb, den du entrissen der liebenden Brust,
„Gieb, Hel, mir den Gatten zurück!
„Odin erfüllt, was er verspricht.
„Den Zauber, der dich zwingt,
„Ich kenn' ihn wohl, und weiche dir nicht!
„Der Schmerz ist's, der deine Pforte zerbricht,
„Der den Gatten zurück mir bringt!“

Sie beugt sich zum Helden. Auf Antlitz und Herz
Strömt heiss ihrer Thränen Flut
Und brennt als wäre sie glühendes Erz:
Da kreist in den Adern das Blut.
Von Helgi schwindet des Todes Traum,
Und wie er zum Leben erwacht —
Schon sank die Sonne zum Meeressaum —
Strahlt hell in des Grabes durchnachtetem Raum
Der Liebe siegende Macht.

Und wie des Dunkels dichter Flor
Den Wonnerausch umhüllt,
Erwacht der Sturm. Berghoch empor
Bäumt sich und wüthend brüllt
Die Brandung. Hellauf spritzt ihr Gischt.
Es birgt den milden Schein
Der Mond, und Stern an Stern erlischt.
Wildzackig der Blitz das Gewölk durchzischt,
Dumpf rollt der Donner darein.

Doch der Sturm — er verweht, und die Nacht — sie vergeht!
Nur hohl noch wogt das Meer.
An der Zinne der Burg die Gefolgschaft steht,
Sie blickt voll Grausen umher.
König Helgis weitschauend Gedächtnismal
Riss hinab die tobende See.
Den Strand deckt fluthender Wasser Schwall
Weithin. „Wo weilt des Königs Gemahl?
„Fand Ruh ihres Herzens Weh?“

Und die Sonne steigt in strahlender Pracht,
Sie taucht das Meer in Glut.
„Womit spielt dort der Wogen Macht?
„Was wieget die wallende Flut?“

Und mählig trägt es die Welle zum Strand.
„O seht, was die See hertrieb!“
Festinnig umschlungen, und Hand in Hand,
Und Brust an Brust, so ruht auf dem Sand
König Helgi und sein Lieb.

Kara.

Wie wiegt in dem schimmernden Nordlandsfjord
Der Drache sich stolz auf den Wellen!
Mit Schilden umhängt ist rings sein Bord;
Bunte Wimpel im Winde schwellen.
Und die Wikinge harr'n auf des Königs Gebot:
Sie zogen nicht aus zu Kampf und Tod;
Im Festschmuck glänzt die Wehr,
Denn Kara steuert her,
Die Braut Helgis, des Haddings.

Und Helgi in banger Erwartung Qual,
Steht hoch auf steilem Riffe
Und schaut in die Ferne; ein flammend Fanal
Soll künden die nahenden Schiffe.
Doch wie er auch schaut, kein Rauch steigt auf,
Zu melden des Brautschiffs nahenden Lauf.
Und Tag und Nacht vergeht,
Auf der Klippe der König steht,
Um die Braut in steigender Sorge.

Und Helgi verlässt den sturmsichern Ort
Und spannt die Segel gen Süden,
Sorglich durchspähend Fjord um Fjord;
Seine Angst kennt kein Ermüden.
Er steuert gen Karas Heimatland,
Doch niemand sagt ihm, wohin sie entschwand.
In erneutem Eifer durchsucht
Er das Meer zur fernsten Bucht:
Das Brautschiff bleibt verschollen.

Wie der Drache die Weiten des Meers durchfuhr,
Ward von einem Schwan er begleitet.
Der folget getreulich des Schiffes Spur,
Wohin es die Segel auch breitet.
Und Nachts, wenn Helgi am Strande ruht,
Dann wiegt sich der Schwan ganz nah auf der Flut.
Und über die Wellen sich schwingt,
Leis mahnend zu Helgi dringt
Des Schwanenrufs klagende Weise.

Und lange währt's, bis vom Hoffnungswahn
Zur Entsagung der König sich kehrte:
Er steuert heim. Ihm bleibt der Schwan

Auch dort ein treuer Gefährte.
Und Helgi zieht wieder zu Kampf und Krieg,
Er kommt zurück von Schlacht und Sieg:
Der Schwan folgt seiner Spur,
Als fände sein Glück er nur
Im Anschaun seines Helden.

Wenn Helgi in dämmernder Sommernacht,
Die die Wellen mit Purpur umsäumte,
Am Meer sich ergieng, von der Sehnsucht Macht,
Von der Braut, der verlorenen, träumte:
Dann lenkte der Schwan zu ihm ans Land
Und schmiegte den Kopf in Helgis Hand.
Sein stummer, stillklagender Blick
Rief die Zeiten der Liebe zurück;
Ein ernstes, undeutbares Räthsel.

Doch eines Nachts klingt warnend das Lied
Des Schwans, es meldet Gefahren.
Der König eilt zum Ufer und sieht
Sich bedroht von feindlichen Schaaren.
Hromund, der Däne, segelt heran,
Zu rächen den Sieg, den Helgi gewann;
Doch die Haddinge schirmen das Land,
Ziehn mutvoll her zum Strand,
Im Streite geführt von Helgi.

Kaum ist die Sonne entstiegen dem Meer,
Da entbrennt ein gewaltiges Ringen.
Schild stösst an Schild, Wehr drängt an Wehr,
Schlachtbeile blitzen und Klingen.
Ein Däne fällt hier, ein Hadding dort.
So wogt's wild bis zum Abend fort.
Doch eh' die Nacht bricht an,
Haun durch die Feinde sich Bahn
Zum Zweikampf Helgi und Hromund.

Nun ruht die Schlacht. Um die Fürsten geschart
Stehn rings Haddinge und Dänen.
Gleich sind die Kämpfer. Keiner spart
Die Kraft. In langen Spänen
Zerklobt er den Schild, zerschrotet die Wehr
Des Feinds. Ob auch aus Wunden schwer
Die blutige Rose spriesst,
Der Brunn des Lebens fliesst:
Dem Siege will keiner entsagen.

Da plötzlich schiesst herbei wie ein Pfeil
Der Schwan, von Ahnung getrieben,
Will scheiden den Kampf. Doch Hromunds Beil
Saust nieder mit krachenden Hieben.
Auf Helgis Stirn die Wunde klafft;
Er schwankt; doch mit der letzten Kraft,
Aufzuckend im Todesschmerz,

Trifft er den Schwan ins Herz,
Sinkt sterbend dann aufs Schlachtfeld.

Von heiligen Kampfzorns trotziger Macht
Wird der Haddinge Brust ergriffen.
Sie drängen den Feind mit der sinkenden Nacht
Zum Meer, zu den bergenden Schiffen.
Das Land ist frei; doch im Dämmerschein,
Einsam an eines Hügels Rain
Der sterbende König liegt,
An seine Brust sich schmiegt
Der Schwan mit brechendem Auge.

Nur in spärlichen Tropfen das Blut noch rinnt,
Fast ist das Leben entflogen.
Da kommt's fernher wie ein wirbelnder Wind,
Wie ein Wettergewölke gezogen.
Walküren entbieten, von Odin gesandt,
Die Schwester, die selbst sich aus Walhall verbannt.
Wie rollender Donner hallt
Ihr jauchzender Ruf und schallt
Hernieder in flammenden Blitzen.

„O Kara, Kara, wirf ab die Qual,
„Entsage dem Glück der Erde!
„Folg' uns hinauf in Odins Saal,
„Vernimm das jubelnde Werde!
„Und walle, vom sterblichen Leibe befreit
„Mit uns in Wonne und Seligkeit!
„Dem Helden, dem du dich gelobt,
„Der in Kampf und Tod erprobt,
„Ihm gieb den Kuss der Walküre!"

Und Kara, die eben gestorben als Schwan,
Steht da als göttliches Wesen,
Als Wunschmaid, die von des Lebens Wahn,
Von dem Erdendasein genesen.
Sie kennt der Liebe Qual und Glück,
Und freudig kehrt sie zu Odin zurück.
Zum sterbenden Helden beugt
Sie sich nieder, im Kusse neigt
Sie zur klaffenden Stirne die Lippen.

Und leise berührt von des Kusses Gewalt
Fühlt Helgi ein seliges Regen.
Er richtet sich auf in verklärter Getalt
Und schreitet der Wunschmaid entgegen.
Doch wie er die strahlenden Augen schaut,
Da erkennt er den Schwan, da erkennt er die Braut.
Zwei Rosse sprengen heran;
Auf donnernder Wolkenbahn
Führt Kara den Helden gen Walhall.

Colmar, 22. August 1899.

Trifft er den Sch

N
F
D
W
W
Di
Wi
Ihn
He

„O
„En
„Fo
„Ve
„Un
„Mit
„Den
„Der
„Ihm

Und
Steht
Als W
Von d
Sie ke
Und fr
Zum s
Sie sic
Sie zur

Und lei
Fühlt E
Er richt
Und sch
Doch wi
Da erken
Zwei Ros
Auf donn
Führt Ka

Colmar, 22. August 1899.