

Zum Themenkreis vom »Europäischen Helden« und seiner »Dämonin«

(mit Einbezug von einigen in ihrer eigentlichen Wesenheit bislang unerkannt
gebliebenen Texten aus der Rätoromania und aus Italien)

Gegenstand nachstehender Darlegungen ist eine vertiefende Erweiterung der Ergebnisse meines jüngsten Buches *Abenteuer und Rätsel einer europäischen Sage: Tristan, Sigfrid, Iason* ¹⁾. Die darin durchgeführten stoffkritischen Analysen erbringen den Nachweis, daß unsere deutschen Tristanüberlieferungen zwar, wie längst bekannt, von französischen Literaturwerken angeregt, letztere aber ihrerseits weder aus keltischen noch französischen Quellen, sondern zunächst aus germanischen Voraussetzungen geflossen sind. Darüber hinaus führt die Analyse einer Reihe neuerer und alter, in ihrer Wesenheit bislang unerkannt gebliebener Texte aus der Rätoromania und aus Italien in einen nicht unergiebigem südeuropäischen Überlieferungszweig derselben grundidentischen Gesamtmotivkette ein, und dabei ergibt sich manche schätzenswerte Aufhellung vice versa auch für das Germanische, u.a. für das *Seyfriedslied*, für die bessere Verdeutlichung der *Völsungensage* als eines Zerdehnungsproduktes und nicht-zuletzt für die Identifizierung der bislang absolut dunkel gebliebenen Figur des Hagen/Högni/Antret als Relikt des entgöttlichten, im Süden z.T. sogar verchristlichten Wodan/Odin ²⁾. Ist damit auch die Forderung nach einem grundlegend neuen Durchdenken des komplexen Gegenstandes der Sage unabweislich erhärtet, so konnten doch begreiflicherweise – entsprechend dem Motto dieser Untersuchungen – nicht alle daraus neu sich ergebenden Fragen auch schon beantwortet werden, denn »manches Rätsel knüpft sich auch«. In einigen Punkten dieser umfangreichen Thematik etwas weiterzukommen ist das Bemühen des vorliegenden Beitrages.

Natürlich gehen wir von der aus all diesen Quellen gewonnenen, stofflich und zeitlich vernünftig geordneten und in sich abgerundeten Gesamtmotivkette ³⁾ unserer Sage aus: Da gewinnt ein mit keinerlei magischen Eigenschaften ausgestatteter junger Held eine urtümlich-zaubrische Frau, die er bei einer ersten Begegnung als der Einzige, der das vermag, von einem über sie verhängten Banne befreit und mit der er sich in schicksalhaft vorbestimmter Liebe verbindet und verlobt.

Nach einem unvermittelten, aber keineswegs streitigen Abschied von ihr heiratet er dann aber die ganz »irdische« Tochter eines Königs, der die »Dämonin« nun mit Hilfe des Helden für sich bekommen möchte. Dessen Verrat an der Verlobten kann man, seinem Charakter aber so wenig zumuten, daß man ihm das erst gar nicht anträgt, sondern durch

1) A. Henn Verlag, D-5448 Kastellaun, 1976, abgek.: *Abenteuer*. [Von S. 145-155: *Sigfrid in der Rätoromania*].

2) *Abenteuer*, bes. S. 89 ff, 149 ff.

3) *Abenteuer*, bes. S. 32-35, 102 f., 118, sowie *Annali* 1975-1976 (IV, S. 7-9) der Facoltà di Lingue e Letterature Straniere. Sede di Felitre.

einen Zaubertrank seine Verlobung aus seinem Gedächtnis tilgt. So kommt es zu der zweiten Fahrt des Helden: zu seiner Werbungsfahrt für den zu schwachen König und zu dem Werbungsbetrug, durch den die Dämonin die Frau dieses Königs wird. Diese schicksalswidrigen Ehen sind aber beide nicht glücklich, und da der Betrug an der Dämonin überdies durch den Bruch eines *Offenbarungstabu*s ans Licht kommt, fällt der Held durch Meuchelmord (Speertod), und die Dämonin stirbt mit ihm, den Willen des Schicksals dennoch erfüllend. – Daß auch dem südlichen Überlieferungszweig, der dieses unglückliche Ende nicht mehr kennt, ursprünglich dieselbe Tragik eignete, haben wir nicht zuletzt durch unmittelbare rätomanische Parallelen eindeutig gesichert.

Gegenüber dieser, soweit wir sehen, zunächst im mittleren und nördlichen Europa entwickelten relativen Klarheit haben wir nun aber in den jüngeren Stoffgestaltungen des Westens und des Südens fast auf Schritt und Tritt vielfältige, z.T. einander überlagernde Mutationen in der Auffassung von manchen Personen und Vorgängen festgestellt, die jedoch deren ursprünglichen Charakter keineswegs zerstört haben, sondern noch deutlich erkennen lassen. Hier brauchen wir nur mehr an einige wenige dieser zunächst immer minutiösen Verschiebungen zu erinnern. So stellen wir z.B. beim Anstifter zum Drachenkampf, in dessen Verlauf die Dämonin befreit wird, eine bunte Vielfalt von Befunden fest. Oft ist er mit dem Helden, den er braucht, verwandt, manchmal auch nicht, doch will er ihn auf jeden Fall verderben. Seine zunächst rein für sich bestehende Tötungsabsicht verbindet sich dann mit einem echten oder auch nur vorgewendeten Streben nach einem Goldhort und/oder einer Dämonin. Bei letzterer, der germanischen, zaubrisch singend über dem für den Tod erwählten Krieger schwebenden »Walküre«, sind häufige Verschmelzungen mit dem fliegenden Drachen zu registrieren, so bei der Aquilina des *Liombardo*,⁴⁾ aber auch mit dem »Wurm«, dem »serpand« der *Pulzella Gaia*,⁴⁾ und wenn der Drache dann durch den Helden erschlagen worden ist, tritt die Dämonin als »fata« in menschlicher Gestalt (wieder) in die Erscheinung. Auffallend bleibt bei der dann folgenden, oft sehr unmittelbaren Liebesverbindung des Helden mit der Dämonin der letztlich unvereinbare Gegensatz, daß die späteren, abgeleiteten Texte einerseits von dem Helden berichten, der »seine« Dämonin aus einem fast unaufhebbaren Bann befreit und als Geliebte, Verlobte oder Gattin heimführt, andererseits aber auch, daß diese zaubrische Frau den Mann aus schier hoffnungsloser Lage errettet und mit ihrer allenthalben besonders betonten Initiative für sich »beschlagnahmt«. Die zu dieser Spielart gehörenden Fassungen mit der wunderbaren Heilung des zu Tode getroffenen, oder der Wiedererweckung des geradezu »ermordeten« Helden bleiben dabei oft mit der Erlösung der Dämonin verquickt, was offensichtlich mit der *zweifachen* Begegnung des Paares zusammenhängt. Dieser Thematik müssen wir wegen ihrer zentralen Stellung im Gesamtgefüge der Sage noch etwas näher nachgehen: der Frage nämlich, welche der beiden so oft verschmolzenen Varianten denn die ältere sei.

Exkurs: Die Lebenden und die Toten

Bei dem Versuch einer tragfähigen Antwort auf diese Frage können wir nicht umhin, unsere Aufmerksamkeit auf weit zurückliegende Zeitläufte zu richten, von denen keine schriftlichen Zeugnisse uns Kunde geben: auf die Epochen »anfänglicher« Mythenbildung. Da empfehlen sich einige Erinnerungen an jene uns zeitlich und psychologisch so ferne

4) Zwei italienische Sagenformen.

Welt mit den naturhaft-animalischen Bindungen, in die die frühesten Menschen eingebettet waren und von denen die moderne Zivilisation uns oft so weit entfernt hat. So erlebt der primitive Höhlenbewohner in seinem Alltag Zeugung, Geburt, Leben, Altern, Töten und Getötetwerden, Krankheit und Sterben von Kindesbeinen an in unmittelbarster Gegenwart, während wir Heutigen die Zeugung erheblich tabuisiert haben, einer Geburt nur ausnahmsweise beiwohnen, Kranke und Sterbende in Kliniken absondern, die Toten in die Leichenhallen geben und das Töten, wenn irgend möglich, fernwirkend-maschinell besorgen. Auch seine tierische Nahrung erjagt oder schlachtet der Einzelne sich heute nicht mehr selbst, sie kommt vielmehr als handelsübliche neutrale »Ware« auf den gedeckten Tisch, an dem er sich das nur mehr kalorien- oder gourmetmäßig bewertete Fleischgericht einverleibt. Der Frühmensch dagegen empfindet das Tier, besonders bei den höheren Arten, mit seinem in der Grundanlage dem menschlichen so ähnlichen Körperbau: mit Kopf, Augen- und Ohrenpaar, Nase, Gebiß und Rumpf samt den vier großen Gliedmaßen, aber auch mit seinen Verhaltensweisen viel mehr als »Seinesgleichen«, und zwar gelegentlich so vorbehaltlos, daß er es, wenn er es tötet, dafür um »Verzeihung« bittet oder auch durch bestimmte magische Riten vermeintlich wieder zum Leben erweckt. Urzeitliche Mentalität bildet sich ihre Vorstellungen viel undifferenzierter zunächst nur nach dem sinnhaften Anschein, so daß sie oft Zusammenhänge zu sehen meint, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen oder für das Wesentliche unwichtig sind. So entspringen im vorlogischen Geistesleben jene seltsamen Ideenverbindungen heterogenster Dinge, die Levi-Brühl⁵⁾ als »Partizipationen« bezeichnet und ausführlich behandelt hat und die u.a. in unseren oben analysierten fluktuierenden Kontaminationen, sowie in allen möglichen Formen des Aberglaubens nachwirken bis in unsere Tage.

Eines der wichtigsten Phänomene, das uns für unsere Zielsetzung beschäftigen muß, ist das des *T o d e s*, den es für den Frühmenschen »eigentlich« gar nicht gibt. Da man die Atemluft unmittelbar als Windhauch fühlen oder als Nebelbildung vor dem Munde sehen kann, sind ihm Atem und Lebensprinzip schlechthin »identisch«, und so benennt er letzteres mit Wörtern, die ursprünglich den Hauch, den Wind bezeichnen. Das sind z.B. in unseren indogermanischen Sprachen etymologisch identische Gebilde, die diese Benennungsfunktion schon vor Jahrtausenden entwickelt haben. Wir erinnern, um nur ein paar für viele Beispiele zu nennen, an lat. *spiritus* = »Geist« neben *spirare* = »hauchen«, lat. *anima* = »Seele« und *animus* = »Stimmung, Gesinnung, Mut« neben griech. *ánemos* = »Wind« oder griech. *thymós* (mit altem *u* für *y*) »Leben, Lebenskraft; Lebhaftigkeit; Mut, Tapferkeit, Gemüt, Herz« neben lat. *fumus* = »Rauch«. Natürlich stellt auch der Primitive ohne weiteres fest, daß beim Toten der Atem aufgehört hat, wie auch aus seiner Verwesung oder Mumifizierung und schon aus seiner Bewegungslosigkeit hervorgeht, daß mit ihm etwas »anders« geworden ist, aber daneben machen sich andere Erlebnisse geltend. Wenn ihm im Traum ein Verstorbener erscheint, dann unterscheidet er keineswegs zwischen gehabtem »Innenbild« und äußerer Realität, sondern hält sein Traumbild für so »substantiell« wie ein Psychotiker oder Ekstatiker seine Halluzinationen. Daher – und wohl auch aus einem Erwachen aus tiefer Ohnmacht oder Scheintod – behält er seinen Eindruck bei, daß die Toten dennoch irgendwie und irgendwo »vorhanden«, daß sie, nur in anderer Form, noch am Leben sind und vor allem auch wiederkommen können. Sie

5) *Das Denken der Naturvölker*, Wien und Leipzig 1921.

erscheinen ihm nicht schlechtlin »immateriell«, sondern aus zartem Stoff bestehend, und da man ihr Gehen und Kommen nicht beobachten kann, dachte man sich diese Wesenheiten als fliegende Geister, die man später u.a. als Schmetterlinge oder Vögel dargestellt hat. Der Archäologie verdanken wir zahlreiche Denkmäler prähistorischer Totenkulte, die solchen Glauben an das Fortleben nach dem Tode eindeutig bezeugen, da man z.B. bei den Steinkistenbestattungen am Kopfende ein rundes Loch vorsah, durch das der Totengeist von dem beigesetzten Körper ausfahren und wieder zu ihm zurückkehren konnte.

Auch kennzeichnete man die Grabstätte durch Setzung aufrechtstehender Steine, Menhire oder Obelisken, damit der Seelenvogel seinen Platz wiederfinden und sich ausruhen könnte. Und diese Sitten lassen sich vom steinzeitlichen Spanien, Frankreich und dem später germanischen Norden über Nordafrika und Ägypten bis hin zu der minoischen Kultur auf Kreta und nach Griechenland verfolgen, die uns für diese Auffassungen eindeutige malerische und plastische Dokumentationen hinterlassen haben, wo die vogelgestaltigen »Toten« beim Totenopfer auf solch vorbereiteten Plätzen sitzend zugegen sind. Das alles ist gar nicht so erstaunlich, wenn man bedenkt, daß die Anthropologie bei zahlreichen bis heute primitiv gebliebenen Naturvölkern festgestellt hat, daß diese Menschen noch absolut keine natürlichen Ursachen für Krankheit und Sterben kennen, so wenig die physikalisch-chemischen Gründe für Katastrophen wie Überschwemmungen, Lawinen, Steinschlag, Vulkanausbrüche, Erdbeben, Epidemien, sondern alles und jedes auf Einwirkung von Dämonen zurückführen, wobei auch die »Toten« eine bedeutende und übrigens durchaus zwiespältige Rolle spielen. Auch sie gehören, da die Mythologeme der frühen schriftlosen Jahrtausende keine verbindlichen Glaubenssätze waren, zu unseren »schwankenden Gestalten«.

Gehen wir ihrer ambivalenten Natur etwas genauer nach, so verfügen wir in der Literatur des am längsten heidnisch gebliebenen altgermanischen Nordens über genügend Dokumentationen, um uns ein ausreichendes Bild von den hier einschlägigen Vorstellungen zu machen. Wenn wir sie nach E. Mogk ⁶⁾ knapp skizzieren, heißt es da u.a.: »Festgewurzelt ist der Glaube der heidnischen Germanen an die Zwiegestaltigkeit des Menschen. In ihm wohnte ein zweites Ich . . . Das ist die »fylgja«, wie es der Nordgermane nennt, das Folgewesen . . . Sie ist körperlich, kann handeln, sprechen, ja auch getötet werden, . . . kann auch den Körper verlassen und zeigt sich dann bald in Menschen-, bald in Tiergestalt . . . Trotz der Entfernung von dem eigentlichen Körper ist die Fyljengestalt immer an diesen gebunden, und was dieser geschieht, geschieht auch ihm . . . So besteht zwischen dem Körper und der Fylgje der innigste Zusammenhang. Durch den Mund schlüpft sie im Hauch aus diesem, nimmt sogleich körperliche Gestalt an und kehrt in dieser auch zum Körper zurück«. Da haben wir die Levi-Brühlsche Partizipation sozusagen in Reinkultur, und zwar mit der wichtigen Erweiterung, daß das Lebensprinzip des »Toten« so eng mit seinem Leichnam verbunden bleibt.

Engste Verbindung zwischen den Toten und den Lebenden besteht auch sonstwo bereits in fernster Vorzeit, allein schon darin, daß sich altsteinzeitliche Bestattungen zunächst in den natürlichen, später auch in künstlich geschaffenen Wohnhöhlen finden, bei den Leuten der rein steinzeitlichen Michelsberger Kultur in den Kellern der bewohnten Häuser. Am Eingang zur eigentlichen Grabkammer in den schon erwähnten unterirdischen Großbestattungen finden sich Bilder der Abgeschiedenen auf Sesseln aufgestellt, wo man ihnen

6) *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin und Leipzig 1921.

peise und Trank anbot, weil man sie sich, im Prinzip ganz folgerichtig, der Nahrung edürftig dachte. Auch Opfer spielten dabei eine wichtige Rolle, diese vor allem wegen des Blutes, das man als »Lebenssaft« ja kannte und den Verstorbenen zukommen ließ, um sie »lebendig« zu erhalten, tatkräftig zu machen und günstig zu stimmen. So erquickt Odysseus die unterweltlichen »Schatten« mit Opferblut, und wir kennen vorgeschichtliche Gräber, wo über dem Kopf des Leichnams eine Schale installiert ist, von der ein eigener Kanal zum Mund des Verstorbenen hinabführt, durch den man ihm den Lebenstrank zukommen lassen konnte. Dasselbe erwähnt von Vacano ⁷⁾ bei der etruskischen Stadtgründung, wo ein Schacht zur Unterwelt angelegt werden mußte: »Der große Stein, der ihn deckte, hieß in Rom der lapis manalis, der 'Seelenstein', und wenn er abgehoben war, aufstiegen dem Schacht die Geister der Verstorbenen«. Selbst als die Brandbestattungen aufkamen, barg man die Asche nicht nur in menschengestaltigen, sondern auch in hausförmigen Urnen, damit die Abgeschiedenen darin wohnen könnten und nicht wie die Unbestatteten ziellos umherirren müßten ⁸⁾.

Alle diese und andere vielfältigen Sitten des Totenkultes waren nun aber zunächst nicht etwa »gefühlsmäßige« »Freundlichkeiten«, sondern lebenswichtige Pflichten der Angehörigen, denn eine echte Partizipation war es auch, den Folgewesen, eben weil ihre Körper in der Erde waren, ähnliche Fruchtbarkeitswirkungen zuzuerkennen wie der »Allmutter Erde«. In ihr beobachtete man ja das jahreszeitlich geregelte Werden und Vergehen der Vegetation, und da man auf sehr urtümlichen Stufen den Kausalzusammenhang von Zeugung und Geburt noch keineswegs erkannt hatte und deshalb die sich wiederholende Ankunft neuer Neuankömmlinge allein der Kraft der Mütter zu verdanken glaubte, bildete sich die Vorstellung, die Erde müsse ein weibliches Wesen, eine ihre Kinder hervorbringende und nährenden, die Sippe erhaltende Mutter sein. Ein Chorlied des Sophokles nennt sie deshalb »Erde, die höchste der Gottheiten« (theon te tan hypertatan gan). In der altnordischen Bezeichnung 'jord gumma' für »Hebamme«, die im ersten Wortteil unserer »Erde« enthält, blickt noch die alte Vorstellung von einer unter dem Hausboden wohnenden (!) gebursthelfenden Gottheit durch. Mit dem Rhythmus des Eintritts ins Leben und der Rückkehr zur Erde verknüpfte sich auch die weitverbreitete Überzeugung von der Wiedergeburt, die sich noch in unserem Wort »Enkel«, d.h. »der kleine Ahn«, manifestiert. Damit diene aller Totenkult der Erhaltung der Art, und die Verletzung der damit gesetzten Pflichten zog böse Folgen nach sich. Ein unbestatteter oder sonstwie vernachlässigter Toter wurde für gefährlich gehalten und einem Mord mußte die Blutrache folgen, primär durchaus nicht mit dem Gedanken an eine »Bestrafung«, sondern weil der Getötete sein verlorenes Blut ganz konkret-materiell wiedergewinnen wollte im Blute des Mörders. Das zeigt sich auch beim Abstieg des Odysseus in die Unterwelt, wo er den »Schatten« seiner Mutter wiedersieht, die ihm aber beziehungslos gegenübersteht, bis sie vom Opferblut getrunken hat und dann erst mit dem Sohne wieder sprechen kann.

Zum Abschluß dieses Exkurses ist bezüglich der Ambivalenz der Totengeister nur noch an den gelegentlich auch heute noch anzutreffenden Volksglauben zu erinnern, der die Toten verdächtigt, den einen oder anderen noch lebenden Angehörigen »nach sich zu ziehen«, und der letztlich auf der schon erwähnten frühen Unkenntnis natürlicher Todesursachen beruht. Dazu stellt sich ein Hinweis C. Schuchhardts auf ein Tontafelbild von einem

⁷⁾ *Die Etrusker in der Welt der Antike*, Hamburg 1957, S. 27 ff.

⁸⁾ von Vacano, a.a.O., S. 60 ff.

Totenopfer im etruskischen Caere, wo ein menschengestaltiges Flügelwesen die ebenfalls menschengestaltige Seele eines Verstorbenen in die Lüfte trägt, »ganz ähnlich wie auf dem Harpyienmonument von Xanthos in Karien«⁹⁾. In der Tomba dell'Orco in Tarquinia sind im 4.Jh.v.Chr. ebenfalls menschenähnliche Totenträger mit Flügeln dargestellt, die sich nun mit ihren schnabelähnlichen Mündern, krummen Hakennasen und den spezifisch chthonischen Schlangenattributen als ausgesprochene Toten d ä m o n e n präsentieren, und bei den karischen Harpyien ist zu beachten, daß sie nicht nur über Fittiche, sondern auch kräftige Schwanzfedern von Vögeln verfügen, was abermals an den Seelenvogel gemahnt, der sich auf dem Kopf einer etruskischen Kanope, d.i. menschengestaltigen Aschenurne niedergelassen hat¹⁰⁾. Damit kehren wir zu unserer Sage zurück: zu dem Verhältnis ihres Helden zu seiner ebenfalls so oft als Vogel erscheinenden Dämonin.

Der »Januskopf« der Totengötter

Nachdem wir also der Doppelnatur der Totengeister und ihrer prähistorischen Verwurzelung in Alteuropa ein wenig nachgegangen sind, wenden wir uns einem Berühmten des frühen Griechenland zu: Odysseus, wie die homerische Dichtung von ihm erzählt. Der Titelheld besteht da eine lange Reihe der verschiedensten Abenteuer, von denen besonders seine Beziehungen zur »Nymphe Kalypso« interessieren, der Hermann Güntert eine umfangreiche Spezialuntersuchung gewidmet hat¹¹⁾. Sein vor allem etymologisch und semasiologisch ausgerichtetes Werk gipfelt in der Feststellung ihres Wesens als einer mit der germanischen H e l grundidentischen T o d e s d ä m o n i n . Das ist für die stoffkritisch angelegte Interpretation unserer mitteleuropäischen Sage von solcher Wichtigkeit, daß wir auf einige Grundzüge der Güntertschen Argumentation eingehen müssen.

Es besteht kein Zweifel, daß in der *Odyssee*, wie sie der (oder die) letzte(n) Dichter-Redaktor(en) uns als Standardfassung hinterlassen hat(haben), die Kalypso-Episode als eine Liebesidylle zwischen der »Nymphe« und dem Helden spielt und daß ihr Schauplatz, die ganz fern im Westen gedachte Insel Ogygia, so ausgemalt ist, daß der Totengeleiter Hermes über ihre Schönheit nur staunen kann. Das aber muß nach Günterts ansprechender Analyse Ergebnis einer relativ späten Umgestaltung von etwas Urtümlicherem aus v o r - h o m e r i s c h e n Zeiten sein. Dafür führt er u.a. die Beobachtung ins Feld, daß Kalypso ausschließlich der Odysseussage angehört, der von ihr handelnde Bericht also »ein altes Glied« der Odysseusüberlieferungen war, worin der im Epos als »Nymphe« vorgestellten Partnerin des Helden eine andere Rolle als nur die einer verliebten Frau zugekommen sein muß. Da ihr Name »Kalypso« sich eindeutig zu dem Zeitwort kalypsein = »verhüllen, verbergen« stellt, das aber auch »bestatten« und geradezu »töten« bedeutet, mußte jeder Grieche den Namen dieser Frau ganz selbstverständlich als »Verhüllerin« oder »Töterin« verstehen, und daran knüpft Güntert die skeptische Frage, wie denn ein vorhomerischer Sänger es hätte wagen dürfen, von einer keinem seiner Hörer bekannten N y m p h e als einer lebensgefährlichen »Verbergerin« zu singen. Die »Nymphe« ist ja mit »Lympe« identisch, den oskischen »Djumpais« – man vergleiche dasselbe Lautverhältnis bei griech. »Odysseus« und lat. »Ulixes« – also von Haus eine Quellgottheit, aber keine Todesdämonin.

9) C. Schuchhardt, *Alteuropa*, Berlin und Leipzig 1935, S. 132, 275.

10) C. Schuchhardt, a.a.O., S. 131, Abb. 68 a.

11) H. Güntert, *Kalypso*, Halle a.d. Saale 1919.

Zudem schimmert in anderen Benennungen der Kalypso ihr vorhomerisch offensichtlich noch nicht so harmloser Charakter durch, da sie u.a. als »d e i n e t h e o s« bezeichnet wird, mit demselben Epitheton »deine«, das man auch der keineswegs geheuren Zauberin Medeia beigab. Sophokles wendet das Wort auch auf den Menschen an, der mit seinen Schiffen das sturmgepeitschte winterliche Meer befährt und mit seinem Pflug sogar der »höchsten aller Gottheiten«, der Erde, seine Nahrung abzwingt. Das Adjektiv *deinos* drückt also eine einer Nymphe mitnichten zukommende Machtfülle aus, und zwar sowohl in gutem als auch gefährlichem Sinne, was wir für beide Nuancen – etwas leger – mit »nicht so ohne« verdeutlichen könnten.

Neben solchen formalen Anhaltspunkten lassen auch inhaltliche Momente des Odyssee-Berichtes die wenig nymphenhafte Wesenheit der vorhomerischen Kalypso erkennen. Nach Günterts Darlegungen ist der eigentliche Kern ihres Verhältnisses zu ihrem Gast entgegen dem ersten Anschein nicht die damals quasi selbstverständliche »Liebe«, sondern der viel entscheidendere Umstand, daß Odysseus *Speise und Trank* nicht mit der Dämonin teilt, weil er sonst unter Verlust seines Lebens für immer in ihre Gewalt geriete. Sie »will nicht die Liebe des Helden, die sie ja genießt, sondern daß er Ambrosia und Nektar von ihr nehme, dadurch vergöttlicht werde und ihr dann als Ehegatte endgültig zu eigen sei: *lilajomene posin einai!* Wenn demnach Kalypso sich eben darin als alte Todesgottheit entpuppt, findet das eine weitere Stütze in dem Umstand, daß dieses Grundthema in der *O d y s s e e* in einigen Wiederholungen wiederkehrt. Der ganz unzaubrische Mann aus Ithaka kommt ja noch öfter mit der Unterwelt in gefährliche Berührung, nicht nur auf seiner Hadesfahrt zum Schatten seiner Mutter oder bei den Phaiaken, die man als Hadesschiffer deutet, sondern auch bei den Sirenen, bei den Lotophagen, deren *Lotospeise* man meiden muß, wenn man nicht sein früheres Leben vergessen und preisgeben will. Ähnlich liegen die Dinge, als Odysseus bei Kirke (deren Liebe er nicht verschmäht) der gefährlichen Wirkung ihrer Speise nur dadurch entgeht, daß Hermes ihn mit dem Kraut *Moly* dagegen gefeit hat! Und dieser selbe Totenführer ist es kennzeichnenderweise auch, der den Helden noch im Epos der angeblichen Nymphe, d.h. der vorhomerischen Kalypso entführt! Diese immer wieder auf Odysseus bezogenen thematischen Wiederholungen lassen an sich schon längere, weit vor dem Epos liegende, wechselnde Exemplifikationen seiner ursprünglich einmaligen Begegnung mit der Todesdämonin schlechthin erkennen.

Sind wir unserer Sage mit diesen semasiologischen Erwägungen schon ein Stück näher, so bringt die etymologische Kritik der Wortstruktur »Kalypso« weitere Klarheit. Die Stammsilbe *Kal-* beruht auf indogerman. **koljo* oder **kolja*, das lautgerecht zu urgerman. **halja* und von da korrekt zu *Hel* weiterentwickelt wurde. Dem entspricht lat. *celare* = »verbergen« mit dem zugehörigen Substantiv *cella* = »ein relativ kleiner, abgeschlossener Raum«, z.B. die *cella* für ein Götterbild im Tempel, sowie die adverbiale Schwundstufe *clam* = »heimlich«. Für seinen Anwendungsbereich vergleiche man noch unsere Lehnwörter »Keller« < der Ableitung *cellarium* und »Zelle« (im Kloster, im Gefängnis, in der Biologie). Auch altirisch *celim* = »ich verberge« ist, um nur diese Entsprechung noch zu nennen, von Haus aus dasselbe Wort. Daher ist die *Hel* der alten Skandinavier nichts anderes als eine germanische »Kalypso«, eine Verhüllende, eine Verbergerin, deren Reich das dunkle »Niflhel« oder »Niflheim« war, dem ursprünglich alle Toten verfielen ¹²⁾.

12) E. Mogk, a.a.O., S. 118 ff. – Eine andere griech.-nordische »Nebel«-Parallele vgl. *Abenteurer*, S. 108.

Walhall dagegen entspringt der von den Höhlen- und Sippenräubern stammenden Vorstellung von einer Totenhalle als dem besonderen Aufenthaltsort des »val«, der im Kampfe Gefallenen: ein jüngerer, besonders wikingischer Gedanke, der erst voll zur Geltung kam, nachdem der alte Windgott Odin zum Gott des Todes und des Krieges geworden war. Hier haben dann auch seine Helferinnen, die Walküren, ihren Platz, ursprünglich menschenbluttrinkende Todesdämoninnen, die neben Odin und an seiner Stelle den val küren und fällen, indem sie wie Leichenvögel über den Todgeweihten schweben und sie mit Zauberblick und Zaubersang lähmen, darin u.a. den geflügelten und im wörtlichen Sinne »bestrickend« singenden Sirenen und den Harpyien-Vögeln gleich: eine reiche Skala von uridentischen Gestalten!

Manches, was sonst noch zur Menschenentführung ins Totenreich beizubringen wäre, können wir hier beiseite lassen, indem wir nur an eine noch nicht erwähnte Eigenschaft der Walküren erinnern: daß sie nämlich nicht nur nach dem Blut, sondern auch nach der Liebe der Gefallenen begierig sind. Dazu hat Güntert auf die Liebesgöttin Freya hingewiesen, die gleichzeitig auch Todesgöttin ist, als solche geradezu Valfreya heißt und ein »valhamr« oder »fjadhrhamr« = »Federhemd« trägt, also auch in Vogelgestalt auftritt und übrigens übel beleumundet ist wie die Walküren, die nach G. Neckel ursprünglich einmal buhlerische Todesdämoninnen gewesen sind¹³⁾. Auch von Aphrodite heißt es ja, sie habe sterbliche Männer zum Liebesbund angelockt, und damit zeichnet sich wieder eine gleichlaufende griechisch-nordische Entwicklungslinie ab, die vom Männerraub mit tödlich-lähmendem Zauber um des Blutes willen auch zur unmittelbar erotischen Lockung mit fesselndem Wohlgesang führt.

Da haben wir schon, wie bei Medeia, die immer wieder zitierte »Initiative« der Dämonin unserer Sage, doch geht die griechisch-nordische Parallelität noch bedeutsam weiter, da nämlich Aphrodite ihrem irdischen Partner ausdrücklich die Wahrung des Geheimnisses ihrer Verbindung zur strengsten Pflicht macht, dessen Lüftung verhängnisvollste Folgen nach sich zieht. Dieses schon so alte Offenbarungstabu finden wir in unserer Sage nicht nur im Norden, sondern auch im *Nibelungenlied*, im *Tristan* und in den italienischen Sagenformen von *Liombruno* und der *Pulzella Gaia*, sowie in der Rätoromania absolut deutlich wieder! Die »Verhüllten« und »Verhüllenden« wollen sich eben um keinen Preis enthüllen lassen, so wenig wie der Amor des Apuleius durch Psyche.

Eine bemerkenswerte Schifffahrt

Da in den vorstehenden Zusammenhängen davon die Rede war, daß kennzeichnenderweise der Totengeleiter Hermes der »Verhüllerin« Kalypso den von ihr festgehaltenen Odysseus entführt, der dann nach dem seine Leiden abschließenden letzten Schiffbruch auf der Insel Scheria zu den Phaiaken gelangt, sind auch dazu ein paar Beobachtungen nicht von der Hand zu weisen. Erst die Phaiaken bringen ja den dem hier ausscheidenden Hermes gewordenen Auftrag wirklich zu Ende, weil sie dazu in besonderem Maße befähigt sind. Da heißt es im 8. Gesang der Odyssee: »sie bekümmern sich nur um hurtige Schiffe«, deren wahrhaft wunderbare Schnelligkeit mit der des Habichts verglichen wird, so daß sie (nach dem 13. Gesang) »ohne Gefahr jedweden zu Schiffe geleiten«. Das sei hier nicht zuletzt deswegen gestreift, weil in zwei engstens zur Gesamtmotivkette unserer Sage gehörigen provenzalischen Erzählungen von einer grundidentischen Schifffahrt be-

13) H. Güntert, a.a.O., S. 98.

richtet wird. In der einen, dem *Burschen mit dem Zauberpferd*, ist von einem »ältesten«, runzeligen Kapitän die Rede, der den Helden über See zur Dämonin bringt, weil sonst »keiner den Weg kennt« und »keiner den Mut hat«¹⁴⁾. Zu dem zweiten Text¹⁵⁾ soll eine gedrängte Inhaltsübersicht des Wichtigsten folgen, in die wir unsere Interpretation laufend einblenden.

In dieser Erzählung mit dem Titel *Der Sohn des Grafen* ist der Held ein Findelkind, das ein alter, kinderlos gebliebener Graf und seine Frau angenommen haben und aufziehen, »als wäre es ihr leiblicher Sohn«. Daß sie vorher schon einen Neffen (!) des Grafen – vgl. Marke und Pelias (Oheim von Tristan bzw. Iason) – als Erben eingesetzt haben, ist eine wohl sekundäre Verdopplung der deutlichen »Ziehvater«-Rolle des Grafen, die sich eingestellt haben dürfte, weil man neben dem Findelkind-Helden, der Pierre heißt, als dessen Gegner noch den neidischen Widersacher à la Antret brauchte, in welcher Eigenschaft der Neffe des Grafen vorgestellt wird. Dieser weiß unter dem heuchlerischen Vorgeben, Onkel und Tante müßten das Wasser des Lebens haben, den Grafen gegen den Einspruch seiner Frau zu überreden, daß er Pierre auf die gefährliche Fahrt zum Lebenswasser schickt, und zwar mit dem *dolus eventualis*, der Held könnte dabei ja umkommen, was – wie beim Marke der altfranzösischen Prosa, beim nordischen Regin, beim abruzzischen »prejjite« und bei Iasons Oheim Pelias das eigentliche Ziel des tückischen Reisebefehls ist. Überdies will der Neffe des Grafen den verhaßten Pierre noch durch eine Hexe umbringen lassen: eine der Sage fernerstehende Einschaltung, die samt ihrer später berichteten Ab- und umkehrung hier außer Betracht bleiben kann.

Nach dieser hinreichend durchsichtigen Exposition begibt Pierre sich, natürlich über See, nach Ägypten. Ein Grund für dieses erste Ziel wird nicht genannt, da niemand weiß, wo das Lebenswasser zu suchen wäre. Doch gewinnt unser Held in einem als »Bettler« auftretenden Mann, dem er ein reiches Almosen gegeben hat, einen großen Helfer. Der weiß nicht nur Bescheid, sondern fährt mit Pierre den Nil aufwärts, bis »der Fluß zu Ende ist«. Dort soll der Kapitän mit dem Schiff ein Jahr lang warten und, wenn die beiden dann noch nicht zurück sind, die Heimfahrt zur Provence antreten.

Der »Bettler« und sein Schützling gehen nun auf eine monatelange Wanderung ins Gebirge: immer höher »bis über die Wolken«. Schließlich bleibt der Helfer ohne Grundangabe zurück und Pierre muß allein auf die Spitze eines noch höheren Berges steigen. Dort kommt er zu einem Schloß im Schnee mit eingangsloser Ringmauer, die »wie Eis schimmert«. Dieses »unzugängliche« Schloß ist der Wohnsitz einer »Nympe«, wie Pierre erfährt, nachdem er mit seinem Schwert an die Mauer geschlagen und diese sich geöffnet hat. In dem Schloß sind viele Mädchen und Frauen; Pierre weist sich bei der »Vornehmsten« mit einem Ring aus, den der »Bettler« ihm für seinen Alleingang mitgegeben hat, und wird von eben dieser »Vornehmsten« gut aufgenommen: »Du hast den Ring meines Vaters, du bist unser Gast«. Eine »Kusine« der »Nympe« (die also selbst wohl auch eine solche ist) wird seine Braut, aber nicht die geringste Einzelheit wird darüber mitgeteilt! Ohne Zweifel erkennt man hier den fern und hoch gelegenen Sitz der Dämonin der Sage und ihrer sonstigen Entsprechungen, besonders etwa der rätoromanischen Uldauna in *Ils treis vents*, das Schloß der Aquilina im »paese soprano«, das durchsichtige Gefängnis

14) Karlinger/Gréciano, *Provenzalische Märchen*, Düsseldorf und Köln 1974, Nr. 9. – Hier gehen wir nicht näher darauf ein, weil eine

umfassende Analyse dieses Textes für die *Annali* von Feltre vorgesehen ist.
15) bei Karlinger, a.a.O., Nr. 10.

der »Prinzessin« im *Burschen mit dem Zauberpferd* usw.; und die Art, wie der H in ins Schloß eindringt, mit einem Schwertstreich nämlich, ist grundidentisch mit dem A schneiden der Brünne der Walküre und deren Erweckung durch den Schwertstreich geg die »Tafel« im rätoromanischen *Reinold la marveglia* ¹⁶⁾. Das ist also trotz allem Wech der Bilder die erste Begegnung des Helden mit seiner Dämonin, der kein zweites Zusamentreffen folgt.

Im Fortgang dieser südfranzösischen Erzählung geht es dann aber um die viel auffallere Tatsache, daß der Pflegesohn des seine Fahrt ins Ungewisse, Nichtgeheure fordernde Grafen, nachdem er im Eis-, Kristall- oder Glaspalast auf dem Wolkenberge auch « Lebenswasser empfangen hat, auf seiner Heimfahrt Dinge erlebt, die auf sehr alte A gestaltungen der »europäischen Sage« zurückweisen. Das fängt schon mit seiner Verlobung mit der »Nymphen«-Kusine an, da er die darauf folgende Hochzeit ein volles Jahr la feiern muß, und zwar mit der erstaunlichen Begründung, das sei hier unabänderlicher Brauch! Tatsächlich entspringt diese Verzögerung jedoch dem uralten Grundcharakter seiner Braut, da auch diese »Nymphe« – ganz wie die Todesdämonin Kalypso den Odysseus – den Helden auf immer an Ort und Stelle festhalten möchte! Daß diese Deutung kein Erzeugnis unstatthafter Phantasie ist, zeigen aufs deutlichste die Umständlichkeiten der Heimkehr Pierres in die Provence. Als er mit seiner geliebten Dämonin nach langem Fußmarsch – natürlich viel zu spät! – den Nil wieder erreicht, entdeckt er von seinem Helfer, dem Schiff und dem Kapitän nicht mehr die kleinste Spur! Doch taucht in die Not plötzlich der alte »Bettler« wieder auf, der eine im Uferschilf versteckte »Barke« bereithält, die »allein fährt und ihren Weg auch ohne Steuermann findet«! Und wieder dieser alte Helfer, der den Helden nicht nur zum Lebenswasser, sondern auch zu seiner Dämonin gebracht hat, überdies noch ausdrücklich erklärt: »Diese Barke kann ich dir leihen, denn ich brauche sie noch selbst. Wenn du zuhause bist, so schicke sie ins Wasser, dann kehrt sie zu mir zurück« – wer wagt da noch den geringsten Zweifel, daß der alles Notwendige wissende und könnende Herr dieser Barke derselbe Odin ist, der bei Sinfjötli als Jenseitsferge fungiert und seinem Liebling Sigurd im Sturm auf dem Meere, als Spender des »Baumschwertes« und Zubringer des »Zauberpferdes«, des fliegenden Grani, dieses Abkömmlings von des Totengottes eigenem achtfüßigen Sleipnir, so oft geholfen hat! Wer denkt nicht auch an die wunderschnellen Schiffe des Alkinoos, die den Odysseus (auch das ist wieder mehrfach determiniert) zur Fortsetzung des Auftrags der Götter an Hermes der Todesdämonin Kalypso endgültig zu führen? Und noch ein anderer Gedanke drängt sich auf: die Frage, ob diese in ihrer alten Funktion fast unangetastet gebliebenen Sagenüberlieferungen etwa primär den Westgoten zuzuschreiben wären, die so lange im südwestlichen Gallien gesessen haben. Zum Verstoß einer Antwort müßten im engeren Sinne literarhistorische Untersuchungen die stofflichen ergänzen können, was z.Zt. kaum schon der Fall ist. Auf jeden Fall gehen an hier wieder die griechischen, altnordischen, rätoromanischen und provenzalischen Überlieferungen weithin zusammen.

Die Frau auf dem Julierberg

Nachdem wir im vorigen Kapitel beim *Burschen mit dem Zauberpferd* und beim *Sohn des Grafen* ¹⁷⁾ beim Wohnsitz der Dämonin der Variante vom Eis- oder Kristallpalast begegnet sind, verzeichnen wir dieselbe Auffassung auch im rätoromanischen Bereich, u

16) *Annali*, (s. Fußn. 3), S. 16 ff.

17) Vgl. Fußn. 14 und 15.

im mittelbündnerischen *Bucobello* und in *Ils treis vents* ¹⁸⁾. Auch die letztgenannte Überlieferung aus Capeder bei Dardin spricht von einem Kristallpalast auf dem »unersteiglichen« Julierberg, den »niemand kennt«; aber das ist nicht der Anlaß, hier darauf zurückzukommen. Der liegt vielmehr in dem frappierenden Umstand, daß die Dämonin in diesem Text den Namen »Uldana« trägt, der – nach A. Decurtins eine absolute Einmaligkeit – nur hier begegnet. Allein deswegen wäre es schon wünschenswert, wenn dieser Name (für den die Sage im Norden Hild, Brünhild, Ishild/Isolde/Iseut ¹⁹⁾, das Seyfriedslied auch Kriemhild, in Italien vor allem Aquilina und Pulzella Gaia aufweist) plausibel durchleuchtet werden könnte. Bislang ist mir kein Versuch dazu bekannt geworden, denn wenn die Herausgeber (vgl. Fußn. 18) dafür »Bergjungfrau« setzen, ist das ihre eigene Bezeichnung nach dem Wohnsitz, soll aber keine Etymologie sein. Hier etwas weiter zu kommen bemühen sich die folgenden Darlegungen.

Gehen wir einfach in medias res, so sehen wir in den Uldaunas eine Beziehung zum Wütenden Heer, der vom Wind- und Totengott, aber auch von Frau Holle angeführten Schar der Toten oder der »Holden« oder des »Huldrenvolkes«, das nach dem Volksglauben an Weihnachten, dem nordischen Jul, seine Festzeit hat ²⁰⁾. Unser neuhochdt. »Huld« ist ein gemeingermanisches Femininabstraktum, das sich zu dem ebenfalls gemeingermanischen Adjektiv »hold« stellt. Die ältere Bedeutung dieser Wörter gehört der religiösen Sphäre an wie in althochdt. *holdo* = »Geist« oder mittelhochdt. *die guoten holden* = »Hausgeister«, aber auch *des tievels holde* = »Höllengeister« ²¹⁾. Gehen wir von der weiblichen Einzahl »die Holde«, (»Frau Holle«) oder »die Huldin« aus, so gehen sie auf altes **huldi* zurück, ein Femininum des Partizips des Passivs, von *helan*, das wieder die »Verhüllte« und »Verhüllende« kennzeichnet. Bei einer Entlehnung ins Lateinisch-Romanische entfiel das anlautende *h-*, und die letzte Silbe konnte ohne weiteres den das Genus verdeutlichenden Endvokal *-a* erhalten. Das Ergebnis **Uldina* aber konnte demselben Suffixwechsel unterliegen, durch den lat. *matrina* »Patin«, unterengadinisch noch *madrina*, altfranz. *marine*, über **madrana*/*marana* zu neufranz. *marraine* geworden ist. Durch diese An- und Einpassung an das verbreitete lat.-romanische Suffixpaar *-ano* (mask.) und *-ana* (fem.) gewinnen wir als etymologische Basis die Form **Uldana*, auf die sich in allen gleichgebauten Wörtern die heute vorliegenden rätoromanischen Weiterentwicklungen ohne alle Schwierigkeiten zurückführen lassen.

Was zunächst das vortonige *u-* des Anlauts betrifft, kann man es als absolut »ungefährdet« ansehen, da in der bunten Vielfalt der einzelnen Ortsmundarten nirgendwo eine Senkung zu *o-* zu verzeichnen ist, sondern es besteht mehr oder weniger in ganz Romanischbünden (sowie in angrenzenden Mundarten), in Teilen Zentralladiniens (vor allem im mittleren Gadertal und in Gröden) sowie bei bestimmten Lautkombinationen Friauls eine deutliche Tendenz zur Erhöhung von *o* zu *u* ²²⁾. So entsprechen z.B. den im Deutschen gebräuchlichen Ortsnamen *Tomils* und *Domleschg* die rätoromanischen *Tumegl*, bzw. *Tumliasca*. Es ist somit so gut wie gleichgültig, ob wir für die erste Silbe von *Uldauna* german. *hold-* oder *huld-* zugrundelegen. Bezüglich des *l* vor Konsonant muß daran erinnert werden, daß sich

18) L. Uffer, *Rätoromanische Märchen*, Düsseldorf und Köln 1973, Nr. 36 (vgl. auch *Abenteurer*, S. 152), bzw. Wildhaber/Uffer, *Schweizerische Volksmärchen*, Düsseldorf und Köln 1971, Nr. 54.

19) *Abenteurer*, S. 46-51.

20) u.a. E. Mogk, a.a.O. (Anm. 6), S. 58.

21) Fr. Kluge, *Deutsches etymologisches Wörterbuch*, Berlin 1957, S. 313, 318.

22) Vgl. dazu C. M. Lutta, *Der Dialekt von Bergün*, Halle 1923, S. 134; Th. Gartner, *Die Gredner Mundart*, Linz 1879, S. 51; G. Marchetti, *Lineamenti di grammatica friulana*, Udine ³1977, S. 81.

dieses bei verschiedenen Wörtern vor allem in Mittelbünden erhalten hat (oder wieder hergestellt worden ist) ²³⁾.

Das betonte *-a-* in dem die Zugehörigkeit bezeichnenden Suffix *-anus/-ana* erscheint vor Nasal zu *-au-* verdumpft, wurde aber um das 17. Jh. im größten Teil des Unterengadins (ausgenommen Val Müstair und Samnaun) in Aussprache und Schreibweise zu *a* reduziert ²⁴⁾; im Oberengadin hingegen wird noch immer *au* geschrieben, während die Aussprache mittlerweile zu *ɛ* übergegangen ist: *cristiaun* [*krištjēm*], *chaunta* [*čēnta*] ²⁵⁾.

Das alles führt einwandfrei auf unsere Basis **Uldana* und damit auf german.-deutsches *Holde/Huldin* zurück. Charakter und Funktion der schweizerischen *Uldauna* brauchen wir nach unseren früheren Analysen als mit der Dämonin unserer Sage stimmend nicht mehr besonders zu erhärten. Damit ist auch dieser Name, gleich dem der westlichen *Iseut* < *Is(an)hild* (= Brynhild) im Germanischen fundiert, ein weiterer schätzenswerter Beleg für die besonderen Beziehungen der rätoromanischen Sigfridüberlieferung zum Norden ²⁶⁾.

Nun hat aber A. Decurtins darauf hingewiesen, daß – ich weiß nicht von wem – auch german.-deutsches »Wald« als Basis für »Uldauna« vorgeschlagen worden ist, aber das ist schon deswegen fragwürdig, weil die Dämonin weder in der Sage noch in deren späteren Traditionen auch nur die geringsten Beziehungen zu einem Walde erkennen läßt, und daß eine solche Annahme lautlich unmöglich ist, sollen einige Bemerkungen dazu m.E. endgültig erhärten. Und zwar empfiehlt sich hier zunächst ein knapper Überblick über die romanischen Nachfolger der gut vier Dutzend anderen germanischen Wörter, die mit den Anlauten *wa-*, *wai-*, *we-* oder *wi-* in die Romania eingegangen sind. Eine Vorführung der mehrere hundert Einzelbelegé dürfen wir uns ersparen, um zunächst nur festzuhalten, daß die germanischen, auf der iberischen Halbinsel auch die arabischen *w*, in der Gesamtromania (ohne Rumänien) so stark bilabial artikuliert erscheinen, daß bei ihrer nur ungenauen Übernahme in romanischen Mund eine Art »Verdickung« der Aussprache durch einen *g*-Vorschlag zu *gw-* oder *gb-* eingetreten ist. Ein Indiz dafür bietet vielleicht das – freilich recht alleinstehende – Nebeneinander von *guindolo* und *bindolo* in Italien = franz. *guinde* aus hochdeutsch »Winde«. Sonst ist die altromanische Lautfolge *g+u* dort und in Spanien bis heute erhalten geblieben, während das Französische das *-u-* aufgegeben hat. Ein paar Belege: got. *wadi* > altfranz. *guage* > neuf Franz. *gage*; fränk. *waidanjan* > altfranz. *gaaagnier* > neuf Franz. *gagner*; german. *wardan* > altfranz. *guarder* > neuf Franz. *garder*. Bei german. *we-* und *wi-* gibt es das frühere französische *-u-* nur mehr mit rein orthographischer Funktion in der Schrift. In Zentralladinien und Friaul fiel dagegen nicht das *-u-*, sondern der erste Bestandteil von *g+u*.

Das ursprünglich gemeinromanische *gu-* unterliegt also einer lautphysiologisch ganz normalen Artikulationsdifferenzierung, wie z.B. im altitalischen Nebeneinander von lat. *quis* und oskisch-umbrisch *pis*, wo *kw-* auf der einen Seite blieb, auf der anderen aber über *kb-* > (*g*)*b* > *p* geworden ist, und ähnlich altlat. *duenos* > *dbenos* > *bene* und >

23) Vgl. dazu C.M. Lutta, cit., S. 54 f., J. Luzi, *Lautlehre der subselvischen Dialekte*, Erlangen 1904, S. 27.

24) Vgl. A. Schorta, *Lautlehre der Mundart von Müstair*, Zürich - Leipzig 1938, S. 24 f.

25) G. Rohlf's, *Rätoromanisch*, München 1975, S. 71.

26) Das bedeutet natürlich nicht, es habe neben

den nordischen keine anderen Beziehungen gegeben. Vgl. u.a. Carl Enders, *Dichtung und Geistesgeschichte um den Rhein*, Ratingen 1957. Wir erinnern hier auch an den »lovendrine« beim altfranzösischen Dichter Bérol und andere Übernahmen aus dem Englischen (s. *Abenteuer*, S. 50).

ablautendem *bonus*. Wenden wir uns nach diesen Erinnerungen dem ins Romanische übernommenen »Wald« zu, so fügen sich seine französischen Entsprechungen durchaus in das oben skizzierte Bild. Da erscheint got. **waldus* im Altfranz. (neben altital. *gualdo*) als *gaut* und *gaut*, wozu man die strukturell nächststehenden Parallelen got. **walda* = franz. *gaude* (neben altital. und span. *gualda*), sowie fränk. *walkan* = altfranz. *gauchier* vergleichen mag. Wie alt diese Formen mit dem vokalisiertem *l* vor Konsonant auf gallischem Boden mindestens sind, erhellt aus der Schreibung *Saocitho* im 7. Jh. für *Sal(i)cetu*, wobei allerdings nicht unterstellt werden soll, daß alle rätoromanischen Wald-Wörter gewissermaßen schon »urromanisch« wären, da wir gerade in diesem Bereich sicher auch mit jüngeren Entlehnungen und Umsetzungen zu rechnen haben dürften wie etwa bei *valtastrand* in Guarda = »Waldesrand«. In Frankreich überlebt *gaut/gaut* nur noch in Ortsnamen wie *Le Gault* (Dép. Loire et Cher) und *Le-Gault-La Forêt* (Dép. Marne), wo der erläuternde Zusatz verdeutlicht, daß das unverstandene alte Wald-Wort nicht mehr der lebenden Sprache angehört. In Guarda (Unterengadin) habe ich neben *göt* (geschrieben *god*) auch *gaut* und – seltener – *uaut* gehört, in *Tschier* (Val Müstair) *uät* (dagegen *guät* in Müstair); die letzten Formen stellen sich zu *uault* (z.B. in Surcasti und Domat) und erinnern auch an die *g*-losen Anlaute im Dolomitenladinischen und Friaulischen (s. oben!).

So wenig wie die schwer zu erfassende zeitliche Gliederung all dieser Vielfalt brauchen wir die räumliche Verteilung oder gar ihre historische Begründung zu erörtern: wir begnügen uns mit der Feststellung, daß wir den ersten Teil von *Uld-auna* mit den rätoromanischen *göt*, *gaut*, *uaut*, *uault*, sowie besonders auch den surselvischen *uault* und *uaut*, ohne die bedenklichsten lautlichen Schwierigkeiten nicht in Verbindung oder gar zur Deckung bringen können. Demgegenüber kann es durchaus nicht befremden, daß »Uldauna« aus **Huldana* gerade in jener Surselva alleinsteht (Anm. 25), deren Altertümlichkeit und Beeinflussung durch das Deutsche G. Rohlf's noch unlängst ausdrücklich betont hat. Schließlich ist die Zugehörigkeit der »Märchen«-Dämonin zu den Hulden in Wotans »Wütendem Heer« auch deswegen eingängig, weil dieses nach den vom alten Luzerner Stadtschreiber Cysat geretteten einschlägigen Überlieferungen aus dem 16./17. Jh. der deutschen Schweiz durchaus bekannt war. Dieser Gewährsmann schreibt selbst übrigens ausnahmslos: »Dz Wuot ins Heer« (sic!) (wohl entstellt aus älterem »des Wotans Heer«?)^{26a)}.

Die Treue kein leerer Wahn

Kehren wir nach dieser etymologischen Ergänzung zur *Odyssee* zurück, so bleibt noch festzustellen, daß sie keinen unmittelbaren Anstifter aufzuweisen hat und auch keine Entführung des Helden zur Kalypso kennt, dieser vielmehr durch einen Sturm, also in gewissem Sinne nur »zufällig«, nach Ogygia verschlagen wird, weil seiner Heimkehr Poseidon widerstrebt. Wir halten es jedoch für sicher, daß vor dem Epos liegende Odysseus-Berichte, die wir nicht kennen, unserer alteuropäischen Sage näher standen. Da weisen wir auf die unlängst erschienene Arbeit von Felix Karlinger – *Das Zeitproblem bei der Jenseitsfahrt* – hin, die eine Reihe später, interessanter Erzähltexte der spanischen Volksliteratur behandelt²⁷⁾. Darin geht es darum, »eine abstrakte religiöse Thematik verständlich zu machen, die aus dem Alten und Neuen Testament geläufig ist«. Diese Erzäh-

26^{a)} Vgl. R. Brandstetter, *Die Wuotansage im alten Luzern*, in »Der Geschichtsfreund«, Bd.

52, 1917, S. 101 ff.

27) F. Karlinger, *Das Zeitproblem bei der Jen-*

lungen berichten ebenfalls von einer Fahrt oder einer Entführung ins Jenseits und wandeln dessen absolutes Anderssein mit Schwerpunkt in Bezug auf ein »Jenseits der Zeit« ab, die drüben einem anderen Tempo und Rhythmus unterliegt. Das gilt z.B. von einem Abt, der auf einem Spaziergang einem vor ihm her fliegenden singenden Vöglein in den Wald folgt und – wie er meint – nach einer Viertelstunde zurückkehrt, während tatsächlich zweihundert Jahre vergangen sind. Nach Karlinger besteht der Inhalt der Erzählung »nurscheinbar« in dem reinen Vergessen der Zeit, denn, so fährt er einfühlend fort: »da bleibt noch die Gestalt des Vögels als eines (Ver-)Führers zur Entrückung... Man könnte darin auch das Seelentier sehen«. Damit ist er durchaus auf der richtigen Spur: denken wir nur an die tötenden Sänge der Walküren – und die der blutmäuligen Sirenenvögel, die den Helden entweder mit Gewalt aus dieser Welt wegrauben, oder, wie eben den Abt, ins Jenseits locken. Freilich ist diese gefährliche Absicht bei dem idyllischen Vögelchen des Abtes vergessen, weil für den spanischen Erzähler die Meditation über das Geheimnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit im Vordergrund steht. Feinsinnig spricht Karlinger davon, der Abt habe bei seinem Erlebnis »sozusagen seine eigene Seele vor Augen«, was nun durchaus daran erinnert, daß nach dem sehr viel älteren altnordischen Glauben der Mensch ein zweites Ich besitzt und sogar über seine eigene »fylgja« stolpern kann, wie schon Herakles mit seinem »Schatten« im Hades weilt, »er selber« aber dank seiner Vergöttlichung bei den Olympiern. Hier findet sich also, um abermals eine treffliche Formulierung Karlingers zu gebrauchen, ein »eigentlich postmortaler Schritt ins Jenseits vorverlegt«. Das ist auch in den zahlreichen deutschen Legenden vom *Entrückten Bräutigam* und beim *Mönch von Heisterbach* der Fall, die K. Meisen und P. Campe aus führlichen Untersuchungen unterzogen haben, worauf wir hier im einzelnen nicht eingehen können²⁸⁾. Ähnliche Ergebnisse zeitigen Karlingers Analysen der *Siebenschläfer* Geschichten, worin das Jenseits im Schlaf oder Traum erlebt wird. Lassen wir nun die relativ jüngere christliche Ausrichtung dieser Erzählungen einmal beiseite, so ist damit noch keineswegs jegliche Religiosität ausgeschaltet, da dann noch eine Reihe beachtlicher Motive bestehen bleibt, die nicht nur zu unserer Sage stimmen, sondern noch auf den archaischen Jenseitsglauben zurückweisen, den wir oben in einigen der wichtigsten Aspekte skizziert haben. Da greifen wir aus den iberischen Überlieferungen besonders die folgenden, fast immer auch im Deutschen belegbaren Punkte heraus. Die spanischen Texte schwanken bei der Dauer des Aufenthaltes im Jenseits zwischen der Extremen von ein paar Minuten bis zu mehreren Jahrtausenden, so daß die Erlebnisintensität bei den Entrückten wohl umgekehrt proportional zu denken ist. Wie dem auch sei es fällt dabei die Leere des reichlich farblosen Jenseitsraumes auf, doch erkennt man leicht, daß die diversen Zeitangaben früher einmal auf ganz bestimmte Vorstellungen von der Größe dieses Raumes bezogen gewesen sind. Und das kann wiederum an Hand unserer alten europäischen Sage verdeutlicht werden, die oft genug die Ferne und Weite dieses Raumes betont. Darum bringt in der *Bellissima Historia di Liombruno* die »Totenführerin« Aquilina den Helden zu ihrem Wohnsitz, der »vierhundert Tagereisen« entfernt ist, und das tut sie, eben wegen der gewaltigen Strecke, höchst einfach »per arte«, wie sie den Partner später ebenso in einem Nu zu seinen Eltern zurückversetzt. Wir brauchen die vielen Parallelen zu solcher Schnell-Beförderung mit ihren verschiedenen Mutationen nicht mehr zu erörtern: die den Helden tragenden Winde, seine Flügelschuhe oder

seitsfahrt, Madrid 1976, in: *Revista de Di-
lectología y Tradiciones Populares*, Band
XXXII.

28) *Rheinische Jahrbücher für Volkskunde*, Bd
VI, VII und VIII, Bonn 1955/56/57.

das fliegende Pferd oder die Fähigkeit, sich selbst in einen Vogel zu verwandeln, um wahrzunehmen, daß auch des spanischen Abtes singendes Vöglein zweihundert Jahre braucht, weil da erst das ferne Ziel des Abschlusses des e i n e n Lebenslaufes erreicht ist. Ferner ist zu erwähnen, daß dieses Ziel, räumlich gesehen, in einer im Valencianischen aufgezeichneten Erzählung ²⁹⁾ eine ferne I n s e l ist, zu der ein junger Kaplan in die Mission reist und von wo er nach langem Leben wegen Heimweh (vgl. Liombruno) in sein Vaterland zurückkehrt, wo niemand ihn mehr kennt, obschon er erst einen Tag zuvor von Hause weggeritten ist. Auch Liombruno wird bei seinem Urlaub von der Fee von seinen Angehörigen nicht erkannt und weist sich, wie Odysseus bei Penelope (!), durch eine Narbe oder dadurch aus, daß er sich mit dem Zauberring seiner Dämonin in seine Jugendgestalt zurückverwandelt. Es gibt unzählige Belege für die Auffassung des Jenseits als Insel der Toten oder der Seligen: Medeia, Brünhild, Isolde über See, Kalypso auf Ogygia, der Hades hinter Acheron, Styx, Pyriphlegeton und Lethe, Hel in dem von einem »Schwerterfluß« umströmten Niflheim, sowie die Insel der Chilina, die Aussetzung Liombrunos und La Ramées ³⁰⁾ am Meer und ihre Reise über das Wasser. Seine Bedeutung für die kaum überwindbare Getrenntheit der beiden Welten ist außer im Norden auch im *Seyfriedslied* und dem zugehörigen Volksbuch mit dem Wildwasser deutlich ausgeprägt, nicht minder in den rätomanischen *Drei Musikanten* ³¹⁾, wo das trennende Wasser mit einer Zauberrute passierbar gemacht werden muß. Und bei den *Siebenschläfern* begegnet eine H ö h l e als Ort des Jenseitserlebnisses, wobei man an die Grotte der Kalypso denkt, und wozu Karlinger an die Endymion, Epimethides und Iolaos der Griechen erinnert. Vielleicht gehört auch der ursprünglich so wenig idyllische »buen celier« des altfranzösischen Dichters Bérol dahin, doch möchten wir hier ein vorsichtiges Fragezeichen setzen. Was den zur raschen Bewegungsart gehörigen R i t t ins Jenseits betrifft, verweisen wir nur auf die etruskische Aschenkiste ³²⁾, den Wikingergrabstein mit dem Toten auf dem achtfüßigen Roß ³³⁾ und die Entführung Dietrichs durch das Roß, von dem niemand mehr absteigen kann (*Thidreksaga* von Dietrich von Bern = dem Gotenkönig Theoderich). Wir fügen hier hinzu, daß der Vater des Prinzen Ludwig für diesen ein schwarzes Roß bereithält, damit das Tier ihn in den Tod trage. Genau so erzählt der katalanische Roman von der *Unterweltreise des Pere Portes* noch im 17. Jh. Da geht nach Karlinger ein armer Bauer in ein Städtchen, um Schulden einzutreiben, aber ohne Erfolg. Auf dem Heimweg begegnet ihm ein Reiter, der »noch ein zweites, gesatteltes Pferd mit sich führt«. Der fordert den Bauern zum Aufsitzen auf, aber kaum sitzt der im Sattel, da hebt eine wilde Jagd an und in einem stürmischen Ritt sprengen beide in die Unterwelt. Die Situation des Verarmten – man denke auch an den Vater des Liombruno – wiederholt sich im Eingang zum »Schloß der goldenen Rosen«, freilich ohne das Roß. Gewiß sind das vielfach nur mehr oder weniger knappe Einzelzüge, aber dennoch keine sinnlosen Fetzen, sondern einpaßbare Steine aus einem Zusammenspiel, die dem in sich stimmigen Gesamtbild unserer Sage samt ihren älteren Voraussetzungen in Antike und Prähistorie genau ent-

29) F. Karlinger, *Jenseitsfahrt*, cit. Anm. 27, S. 222 f.

30) Dieser wird als desertierter Soldat vorgestellt, der durch eine Wüste ans Meer gelangt, wo er in auswegloser Hilflosigkeit von einem großen, Menschenfleisch fressenden Vogel zu seiner Dämonin gebracht wird, die er nun seinerseits erlöst und nach ihrem durch einen

Vergessenheitszauber verursachten vorübergehenden Verlust (!) später zur Frau bekommt.

31) *Trais musicants*, sowie *Annali*, a.a.O., S. 19 f.

32) C. Schuchhardt, *Alteuropa*, cit. Anm. 9, S. 132 und Tafel XXIII.

33) H. Güntert, *Altgermanischer Glaube*, Heidelberg 1937, Tafel 22.

sprechen und natürlich nur aus Texten stammen, die zu unserer Gesamtmotivkette gehören. Daher ist es durchaus nicht abwegig, wenn wir beim *Tranke* der Dämonin, ihrem »vino adoppiato« in einer abruzzischen *Liombruno*-Variante, bei den »Pralinen« in der Rätoromania, beim Runentrunk der Walküre und dem »poisun« der Ishild schon an die *Lethe* der Griechen denken und bei dem der »fata« von Liombruno *w e g g e g e s s e n e n E s s e n* an Günterts oben erwähnte Ausführungen über die Speise der Kalypso. Auch der italienische und rätoromanische Held bekommt seine verlorene Aquilina bzw. Uldauna ja letztlich erst durch den Genuß ihres Essens, gelegentlich sogar ihres Hochzeitmahles wieder, d.h. richtiger ausgedrückt, weil der alten Grundlage gemäßer: *s i e b e k o m m t i h n*, und zwar nach dem Essensakt für *i m m e r ! !* Wenn nun einmal ein Forscher (ich glaube, es war wieder Güntert) mit Recht gesagt hat, entscheidende Beweiskraft offenbare sich nicht zuletzt im Detail, dann ist es bei diesen über Jahrtausende zäh festgehaltenen Einzelheiten sicher der Fall. Und was die große Dichtung von Odysseus betrifft, tragen sie sicher dazu bei, das Epos als ein Hohes Lied der Gattenliebe zu erkennen mit jenem schönen Grundmotiv, das Schiller dem Sohn des Priamos im Angesicht des Todes beim »Abschied von Andromache« in den Mund gelegt hat:

*All mein Sehnen will ich, all mein Denken,
In des Lethe stillen Strom versenken,
Aber meine Liebe nicht!
Hektors Liebe stirbt im Lethe nicht.*

Fassen wir zum Abschluß die für die Motivkette unserer Sage wichtigsten Ergebnisse einigermaßen kurz zusammen, so ist an erster Stelle festzuhalten, daß ursprünglich als das Einfachste nur eine *e i n m a l i g e* Begegnung des Helden mit einer weiblichen Todesgöttheit Gegenstand einer archaischen Tradition von Leben und Tod war. Ihr Thema war, wie man an seinen Häufungen in der *Odyssee* noch sieht, ohne Zweifel vor jeder noch so frühen schriftlichen Fixierung in einer Reihe mehr oder weniger differenzierter Varianten verbreitet, und daß darin der Mensch dem tötenden Dämon zum Opfer fiel, war die alltägliche Norm, wie sie noch unseren mittelalterlichen Totentänzen geläufig ist. Demgegenüber übt nun aber das Ungewöhnliche, die »Sensation«, vielfach den stärkeren Reiz aus, und in den ritterlich-höfischen Führungsschichten bei Homer war das kaum anders. Die *Odyssee* jedenfalls, der dazumal nach Ausweis der gesamten Stoff- und Sprachkritik schon eine lange Überlieferung vorausging, berichtet nun gerade umgekehrt, daß ihr Held der Verhüllerin Kalypso *n i c h t* anheimfällt, sondern ebenso entkommt wie in den ebenfalls auf ihn bezogenen Varianten dem Hades, der Kirke, den Lotosessern, den Sirenen und den Phaiaken, ohne diesen gefährlichen Gestalten je wieder zu begegnen. Der Fürst von Ithaka sieht seine Kalypso so wenig wieder wie Iason die im Drachenvagen entflogene Medea. Dabei sollte man aber nicht übersehen, daß bei dem Argonauten die Dinge teilweise etwas anders liegen. *D a b e k o m m t* ja die aus Göttergeschlecht stammende »furchtbare Zauberin« den irdischen Mann, so sehr er anfangs widerstrebt, wirklich zum Ehegatten und verliert ihn später ohne Verletzung eines erkennbaren Tabus, einfach weil Iason sich in Athen mit einer »irdischen« Rivalin seiner Frau verbindet. Hier ist die Trennung des Helden von der Dämonin also auch vorhanden, aber *a n d e r s m o t i v i e r t !* Bei Odysseus ist es dessen Gedanke an seine schon vor der Begegnung mit Kalypso vorhandene Ehefrau, der ihn letztlich vor dem Genuß der dämonischen Speise und des Vergessenstrankes bewahrt. Bei dem mit der Dämonin verheirateten Iason bricht

aber umgekehrt die irdische Rivalin in die Ehe der Dämonin ein. Daraus resultiert dann in den rund ein Jahrtausend jüngeren *Argonauten* des Apollonios und in den germanischen Ausprägungen der Sage der tragische Ausgang, der im Germanischen und im älteren *Tristan* so deutlich geblieben, aber in Italien und der Rätoromania, trotz den in beiden Bereichen gut erkennbaren Resten des Alten, aufgegeben worden ist. Im Süden wurde im Zuge einer allgemeinen Entheroisierung und weitgehenden Verchristlichung die Idee des Verlustes der inzwischen zu einer Fee und Königstochter emporidealisierten Todesdämonin als unvolkstümlich fallengelassen. Hier wurzelt dann die Einschaltung einer die Trennung wieder aufhebenden zweiten Begegnung des Paares, wobei die oben gezeigten Verwechslungen der beiden Fahrten mit teilweise unrichtiger Verteilung ihrer ursprünglichen Attribute, besonders auch mit der wiederbelebenden Wunderheilung des Helden durch die Dämonin unterlaufen sind. Das anscheinend relativ junge und wohl spezifisch nordische Motiv vom »Ungehorsam« der Walküre und ihrer Bestrafung durch einen ihr verhängten Bann mit Heiratsauflage hat für die erste Begegnung des Paares auch die »Befreiung« der Dämonin durch den Helden nach sich gezogen. Was diese von Odin verfügte Strafe betrifft, läßt sie die früher gleichrangige Walküre als dem zum Kriegsgott gewordenen alten Todes- und Winddämon untergeordnet erscheinen, so daß Sigurd, bevor er sie gewinnt, sie erst einmal erlösen muß. Auch darin gehen also fast alle von uns analysierten Texte des südromanischen Zweiges der Sage wieder mit dem Norden zusammen. Als eindeutig nordisch erweist sich auch das Thema von der »Erweckung der Walküre« durch Sigurd, der ihr mit seinem Odinsschwert die Brünne aufschneidet und das gebratene Herz Fafnirs dem Pflegevater Regin bringt. Das kehrt nicht nur im abruzzischen *Fijje de lu maremare* (mit seiner zum Seifrid de Ardemont stimmenden Doppelkampffolge Drache / Riese) wieder, sondern spiegelt sich in höchst frappierenden Entsprechungen auch im rätoromanischen *Reinold la marveglia* ³⁴⁾.

Daß wir damit allerdings noch keineswegs dem »ältesten« Archaischen gegenüberstehen, soweit es überhaupt zugänglich wird, ergibt sich umso eindeutiger, je sorgfältiger wir zwischen den Gegenständen und Themen der frühest belegbaren Sage und den nicht selten abgewandelten Auffassungen in den relativ jungen griechischen Epen unterscheiden. In dieser Richtung hat Carl Schuchhardt in seiner Abhandlung *Alte Sagenzüge in der homerischen Archäologie und Geographie* ³⁵⁾ vorbildlich gangbare Wege gewiesen. Bezüglich der uns besonders angehenden Begegnung des Odysseus mit Kalypso weist er darauf hin, daß Wilamowitz sie vor fast hundert Jahren zwar für das älteste Stück der *Odyssee*, ihren Stoff aber »gar nicht für alte Sage« gehalten hat, und dieser letzten Annahme gegenüber erhebt C. Schuchhardt ausführlich Einspruch. Er stützt sich dabei u.a. auf Untersuchungen von A. Köster, der zu dem Ergebnis kam, die überwältigende Mehrzahl altnordischer Schiffsbilder sei nichts anderes als jenes doppelbödige Floß, das Odysseus sich nach der genauen Anweisung der Kalypso baut, als sie ihn endlich entlassen muß. Es ist das einzige Fahrzeug dieser Art, das bei Homer überhaupt erwähnt wird, und der Erzähler, »der es zuerst beschrieben hat«, bemerkt Schuchhardt, »muß noch eine genaue Kenntnis von der Bauart eines solchen Fahrzeugs besessen haben«. Nur weil der Dichter der homerischen Zeit ein Floß als gängiges Mittel der Hochseefahrt

34) Vgl. *Abenteuer*, S. 41, und meine weiterführende Abhandlung in den »*Annali*«, cit. Anm. 3.

35) Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philol.-histor. Klasse, Berlin 1935.

nicht mehr gekannt hat, konnte er seinem Helden den Verdacht gegen Kalypso unterstellen, sie wolle ihn mit diesem, wie er meint, so primitiven Vehikel nur verderben. Die Göttin aber verharret bei dem prähistorischen Zustand, indem sie sich mit feierlichem Eid bei Erde, Himmel und Styx verteidigt: sie würde sich in gleicher Lage genau demselben Floße anvertrauen. Und in der Tat erweist sich diese prähistorische Konstruktion im folgenden Bericht des Epos sehr bald schon als zwar langsam, aber letztlich bemerkenswert widerstandsfähig und seetüchtig. Gleichwohl können wir die Bewunderung verstehen, die Homer, der so viel jünger ist als seine Kalypso, an anderer Stelle »den schnittigen und wendigen Ruderschiffen der Phaiaken zollt, die leicht von der Welle getragen werden, von flinken Schlägen bewegt durch das Wasser flitzen und beim Landen weit den Strand hinaufschurren«, wie C. Schuchhardt sich ausdrückt. Wenn er zudem aber noch fortfährt: »Sie finden ihren Weg ohne Lenkung, sie kennen keine Gefahr und haben nie ein Unheil erfahren«, dann mag uns hier die Frage gestattet sein, ob da nicht schon etwas von der oben behandelten Idee der zaubrisch-schnellen und unbedingt zielsicheren *Jenseitsfahrt* mit hineinspielt. Wir haben da freilich keinen bündigen Beweis, möchten aber die Möglichkeit doch nahelegen, da noch manche andere Indizien für das wesentlich höhere Alter der Sagenstücke gegenüber ihrem Erscheinungsbild in den Epen beizubringen wären. Hier beschränken wir uns nur mehr auf einen Punkt, der unlängst von J. V. Luce angesprochen wurde³⁶⁾. Da handelt es sich um den strikten Willen des Telemachos, den seine Mutter bedrängenden Freiern gegenüber auf jeden Fall Hausherr auf Ithaka zu bleiben, doch ist die Lage insofern schwierig, als ein etwa erfolgreicher Bewerber um die Hand Penelopes durchaus hoffen könnte, König zu werden. Dazu heißt es (a.a.O., S. 74) u.a.: »Penelopes Gattenwahl bedeutete Nachfolge-Legitimation Wieso Penelope in einer ausgesprochen patriarchalischen Gesellschaft dieses Vorrecht besitzt, bleibt unklar. Einige Gelehrte weisen auf die Möglichkeit hin, daß hier ältere Versionen eine Rolle spielen, die bis in die Zeit des *Matriarchats* zurückreichen«. Von unserer Sage aus erinnern wir dazu an die vor unseren altnordischen Überlieferungen liegende sekundäre Unterordnung der ursprünglich selbständigen Todesdämonin unter Odin.

Damit kann es auf unsere Frage, wer wen entführt, keine allgemeingültig-eindeutige Antwort geben, da jede Antwort von der jeweiligen Entwicklungsstufe unserer raum-zeitlich so ausgedehnten alteuropäischen Sage abhängt. Da bleibt noch einiges künftiger Forschung aufgegeben, und wenn auch die vorliegenden Betrachtungen weitere Klärungen gewonnen haben sollten, schließen wir immer noch mit dem Motto unseres Buches: »Doch manches Rätsel knüpft sich auch«.

36) *Archäologie auf den Spuren Homers*, Bergisch-Gladbach 1975.

* * *