

Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrage des
Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde
unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben von

Fritz Boehm

Neue Folge Band III

(41. Jahrgang. 1931)

~~Heft 1~~

(Mit 7 Abbildungen
und 1 Karte)



Berlin und Leipzig 1931

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Z. f. V.

N. F. III, H. 1, S. 1—100

Berlin, Oktober 1931

Inhalt.

	Seite
Der Anteil der Kunstgeschichte an der Erforschung unseres Volkstums. Von Oswald A. Erich.	1— 14
Die Christophoruslegende und die Überfahrtssagen. Von P. Thomas Schwickert, Ord. Cist.	14— 26
Volkstanz — nur gesunkenes Kulturgut? Von Richard Wolfram	26— 42
Kleine Mitteilungen	43— 63
Der Speyerer Domnappf. Von Albert Becker. (Mit 1 Abbildung.) S. 43—46. — Zum Nobiskrug. Von Albert Becker. S. 46—47. — Eierlesen im 16. Jahrhundert. Von Johannes Bolte. S. 47. — Von den Jahresfeuern in der Pfalz. Von E. Christmann. (Mit 1 Karte.) S. 48—50. — Die alten Tanzhäuser und Spieltinnen in Tirol. Von Anton Dörner. (Mit 4 Abbildungen.) S. 50—55. — Öffentliche Anfrage zur Pemmatologie. Von Franz Eckstein. S. 56. — Friedhofskröten. Von Adolf Jacoby. S. 56—57. — Zum Verbot des Pfeifens. Von Heinrich Lewy. S. 58—59. — Ins Bad schlagen, rufen, blasen. Gang zum Bad. Von Alfred Martin. (Mit 2 Abbildungen.) S. 59—60. — Die Verfeinerung volkstümlich derber Flurnamen. Von Hermann Strunk. S. 61. — Wie Sagen entstehen. Von Karl Wehrhan. S. 61—63.	
Bücherbesprechungen	64— 81
Johannes Bolte und Georg Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, 4. Band. (Friedrich von der Leyen.) S. 64—65. — FF Communications (Nr. 81—93) (Johannes Bolte.) S. 65—68. — Moses Gaster: Studies and texts in folklore, magic, medieval romance, hebrew apocrypha and samaritan archaeology. (Adolf Jacoby.) S. 68—71. — Hans Heinke: Die Heimatblätter der deutschen Tageszeitungen. (Käre Kaiser.) S. 71. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I—III. (Richard Beitzl.) S. 71—77. — Das Lied der Völker, hrsg. von H. Möller. (Johannes Künzig.) S. 77—79. — Walther Keinath: Die Mundart von Ostmettingen und Umgebung nach Lauten und Flexion. (Anneliese Bretschneider.) S. 79—80. — Walter Wenzel: Wortatlas des Kreises Wetzlar und der umliegenden Gebiete. (Anneliese Bretschneider.) S. 80—81.	
Notizen	82—100
Armbruster, Arthaber, Becker, Bergens, Bryk, Buck, Byloff, Canziani, Caravaglios, Deutsche Rassenkunde I—VII, Dörner, Dumont, Fink, Frank, Göttling, Grudde, Grüner Nielsen, Heimatkalender der Kreise Biedenkopf, Frankenberg, Kirchhain und Marburg, Höttges, Jacoby, Jahrbuch der philosophischen Fakultät zu Skoplje, Jolles, Knappe, Knöbl, Kronfuß-Pöschl, Kubitschek, Leffitz, Lid, Loorits, Meyer, Müllenhoff, Narath, Nolte, Opedal, Ostermann, Papyri Osloenses II, Petsch, Pirk, Praesent, Prause, Ramirez de Arellano, Rotter, Röstad, Samson, Scheller, Scherb, Schlenger, Schoof, Schullerus, Schüttpelz, Steinmetz, Strothmann, Stumpfl, v. Sydow, Van't Hooft, Wellmann, Wichmann, Wikman, Wolf, Zoder-Klier.	
Nachruf: Pol de Mont †. Von Johannes Bolte	100

Der Nachdruck der Aufsätze und Mitteilungen ist nur nach Anfrage beim Herausgeber gestattet.

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf einseitig beschriebenen Blättern mit Rand gebeten wird, sind an den Herausgeber Dr. Fritz Boehm, Berlin-Pankow, Parkstr. 12 D (Fernsprecher: Pankow 1547), zu richten. Unverlangt eingesendeten Manuskripten ist Rückporto beizulegen.

Bücher zur Besprechung sind an die gleiche Anschrift oder an den Verlag Walter de Gruyter & Co., Abteilung Trübner, Berlin W 10, Genthiner Straße 38, zu senden. Für unangefordert eingehende Bücher kann eine Gewähr der Besprechung nicht übernommen werden.

Mitgliedsbeiträge für den Verein für Volkskunde sind einzuzahlen auf das Postscheck-Konto Berlin 106 736 (Verein für Volkskunde, Berlin-Spandau).



Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrage des
Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde
unter Mitwirkung von Johannes Bolte
herausgegeben von
Fritz Boehm

Neue Folge Band III
(41. Jahrgang, 1931)

(Mit 30 Abbildungen und 1 Karte)



Berlin und Leipzig 1932

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.



3094



Archiv-Nr. 48 10 32

Druck von C. G. Röder A.-G., Leipzig

Inhalt.

Abhandlungen und größere Mitteilungen.

	Seite
Der Anteil der Kunstgeschichte an der Erforschung unseres Volkstums. Von Oswald A. Erich	1— 14
Die Christophoruslegende und die Überfahrtssagen. Von P. Thomas Schwickert, Ord. Cist.	14— 26
Volkstanz — nur gesunkenes Kulturgut? Von Richard Wolfram	26— 42
Zur Soziologie und Volkskunde des Alpenraumes. Von Adolf Helbok	101—112
Der Ackerbau im Sulmtal. Von Hans Maria Fuchs. (Mit 2 Abbildungen)	113—141
Indische Parallelen zu König Lears Fragen an seine Töchter. Von Theodor Zachariae	141—147
Bast und Rinde an der Kleidung der alten Letten. Von Martha Bielenstein. (Mit 2 Abbildungen)	147—156
Die Sternbilder Harke-Dreschflügel und Rechen-Sichel. Von Robert Lehmann-Nitsche. (Mit 4 Abbildungen)	156—163
Der Widerton als Zauberpflanze. Von Heinrich Marzell	163—171
Koseworte, Scherz- und Schimpfworte für die Liebenden im Volkslied der Kroaten und Serben. Von Leopold Karl Goetz†	213—241
Materialien zur Volkskunde der Wolga-Deutschen. Von Eugen Kagarow. (Mit 3 Abbildungen)	241—251
Gebildbrote im Kreise Osterode, Ostpr. Von Friedrich Baumhauer. (Mit 6 Abbildungen)	252—258
Zur Kenntnis des ostpreußischen Volkstums. Von Julius von Negelein	259—271

Kleine Mitteilungen.

Der Speyerer Domnapf. Von Albert Becker. (Mit 1 Abbildung)	43— 46
Zum Nobiskrug. Von Albert Becker	46— 47
Eierlesen im 16. Jahrhundert. Von Johannes Bolte	47
Von den Jahresfeuern in der Pfalz. Von E. Christmann. (Mit 1 Karte)	48— 50
Die alten Tanzhäuser und Spieltennen in Tirol. Von Anton Dörrer. (Mit 4 Abbildungen)	50— 55
Öffentliche Anfrage zur Pemmatologie. Von Franz Eckstein	56
Friedhofskröten. Von Adolf Jacoby	56— 57
Zum Verbot des Pfeifens. Von Heinrich Lewy	58— 59
Ins Bad schlagen, rufen, blasen. Gang zum Bad. Von Alfred Martin. (Mit 2 Abbildungen)	59— 60
Die Verfeinerung volkstümlich derber Flurnamen. Von Hermann Strunk	61
Wie Sagen entstehen. Von Karl Wehrhan	61— 63
Wahrheit und Lüge, ein altägyptisches Märchen. Von Johannes Bolte	172—173
Hebels „Kannitverstan“ und seine Vorläufer. Von Johannes Bolte	173—178
Das Lied von der Hobelbank. Von Johannes Bolte	178—180
Hillebille. Von Karl Wehrhan. (Mit 1 Abbildung)	180
Die Runenbildtafel vom Süntel. Von Edmund Weber. (Mit 2 Abbildungen)	272—279
Siegrunen. Von Emil Schnippel. (Mit 3 Abbildungen)	279—281
Zum neugefundenen ägyptischen Märchen. Von Kaarle Krohn	281—283
Politische Deutung des Münzbildes. Von Hermann Kügler	284
Das Los in der Brüdergemeine. Von Wilhelm Bettermann	284—287
Erwiderung. Von Gustav Jungbauer	287—288

Bücherbesprechungen.

J. Bolte und G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen, 4. Band (F. von der Leyen)	64— 65
FF Communications Nr. 81—93 (J. Bolte)	65— 68
M. Gaster, Studies and Texts in Folklore (A. Jacoby)	68— 71
H. Heinke, Die Heimatblätter der deutschen Tageszeitungen (K. Kaiser)	71
Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I—III (R. Beitzl)	71— 77
M. Möller, Das Lied der Völker (J. Künzig)	77— 79
W. Keinath, Die Mundart von Ostmettingen (A. Bretschneider)	79— 80

	Seite
W. Wenzel, Wortatlas des Kreises Wetzlar und der umliegenden Gebiete (A. Bretschneider)	80— 81
O. v. d. Gablentz und C. Mennicke, Deutsche Berufskunde (O.-A. Isbert)	181—182
A. v. Hofmann, Das deutsche Land und die deutsche Geschichte (O. von der Gablentz)	182—183
G. Jungbauer, Geschichte der deutschen Volkskunde (O. Lauffer)	183—187
K. Tschervjak, Vesilja merciv (E. Kagarow)	188—189
Deutscher Kulturatlas, hrsg. von G. Lüdtke und L. Mackensen (E. L. Schmidt)	289—293
Jahrbuch des Archivs für Volkskunde (Anuarul Arhivei de Folklor) I, hrsg. von I. Muşlea (F. Boehm)	293—294
E. Schwarz, Die Ortsnamen der Sudetenländer als Geschichtsquelle (H. Schmidt)	294—295
W. Havers, Handbuch der erklärenden Syntax, H. Brinkmann, Sprachwandel und Sprachbewegungen, E. Kuntze, Studien zur Mundart der Stadt Saarbrücken, A. Schirmer, Beiträge zur nordthüringischen Dialektgeographie (A. Bretschneider)	296—297
Notizen	82—100, 190—211, 298—313
Armbruster, Arthaber, Becker, Bergens, Bryk, Buck, Byloff, Canziani, Caravaglios, Deutsche Rassenkunde I—VII, Dörner, Dumont, Fink, Frank, Götting, Grudde, Grüner Nielsen, Heimatkalender der Kreise Biedenkopf, Frankenberg, Kirchhain und Marburg, Höttges, Jacoby, Jahrbuch der philosophischen Fakultät zu Skopje, Jolles, Knappe, Knöbl, Kronfuß-Pöschl, Kubitschek, Lefttz, Lid, Loorits, Meyer, Müllenhoff, Narath, Nolte, Opedal, Ostermann, Papyri Osloenses II, Patsch, Pirk, Praesent, Prause, Ramírez de Arellano, Rotter, Röstad, Samson, Scheller, Scherb, Schlenger, Schoof, Schullerus, Schüttpelz, Steinmetz, Strothmann, Stumpfl, v. Sydow, Van't Hooft, Wellmann, Wichmann, Wikman, Wolf, Zoder-Klier. — Altrichter, Anderson, Bach, Bader, Bebel, Berthold von Regensburg, Brandsch, Breede, Dömötör, Dörrer, Fischer, Friß, Goehrtz, György, Hartmann, Henssen, Heß, Hübner, Huizenga-Onnekes, Hummel, Hunke, Jungbauer, Keil, Keyser, Kommerell, Kranzmayer, Krumbiegel, Lehmann-Nitsche, Lengler, Lévy, Lewy, Lindemann, Mailly, Mauland, Meschke und de Witt Huberts, Metscher, Müller, Nordisk Kultur IX, 1, Nossag, Pessler, Peuckert, Preisendanz, Schmidt, A., Schmidt, K., Schmidt-Kahle, Stránská, Taylor, Vulpesco, Waschgler, Weisweiler, Wesselski, Wessman, Wirth, Wossidlo, Zink. — Bauerhorst, Benfey, Bernard, Bink, Blumer, Creangă, Čyževskýj, Diehm, Eckardt, Enäjärvi-Haavio, Fischer, Fluck, Gottschald, Haavio, Hallgarten, Haufe, Helm, Henssen, Honti, Huber, Humbert, Ittenbach, Jacke, Jahrbuch für Volksliedforschung 2—3, Jutz, Kittredge, Krieg, Krohn, Lauffer, Laugaste (-Treu), Lehmann-Nitsche, Loorits, Lutz, McCartney, Mahnke, De Meyere, Mörch, Mulertt, Nachrichtenblatt für deutsche Flurnamenkunde, Olsvanger, Perlick, Peuckert, Plein, Reupke, Rosenbaum, Scheidt, Schirmunski, Schmidt, A., Schwab, Seibt, Sengpiel, Storaker, Stránská, Stückrath, Treutlein, Zimmer.	
Nachrufe:	
Pol de Mont. Von Johannes Bolte	100
Otto Knoop. Von Johannes Bolte	212
August von Löwis of Menar. Von Johannes Bolte	212
Boris Sokolov. Von Eugen Kagarow	314
Heinrich Lohre. Von Wilhelm Hansen	314
Verleihung des Dankzeichens für Verdienste um die Volkskunde	313
Register. Von Fritz Boehm	316—324

Der Anteil der Kunstgeschichte an der Erforschung unseres Volkstums.

Von Oswald A. Erich.

Das deutsche Volkstum ist seit den Tagen der Brüder Grimm und Boisseree in den Bereich wissenschaftlicher Forschung gezogen worden. Geschichte, Kunstgeschichte und Germanistik haben der deutschen Volkskunde Quellen und Verständnis erschlossen. Zu einer selbständigen und eigenwertigen Wissenschaft ist sie erst in unseren Tagen geworden. Sie muß nun durch Ausbildung ihr eigentümlicher Methoden, durch Abgrenzung von anderen Disziplinen, durch Hervorbringung exakter wissenschaftlicher Ergebnisse ihre Berechtigung erweisen. „Fundament und Bausteine zu einer zuverlässigen historischen Erkenntnis der Inhalte und Erscheinungsformen unseres volklichen Lebens“, wie Hübner sagt¹⁾, will der Atlas der deutschen Volkskunde schaffen. Aus seinem vielfältigen, geographisch gesichteten Material werden sich zahlreiche neue Fragestellungen ergeben. Aufgabe der Volkskunde wird es sein, die richtigen Antworten zu suchen und sie wiederum mit den Ergebnissen anderer Wissenschaften zu vergleichen. Hierbei werden ihr diejenigen Disziplinen vor anderen wichtig sein, die ebenfalls geographisch zu denken gewöhnt sind, wie die Völkerkunde, die Kulturgeschichte, die Prähistorie, die Kunstgeschichte, die Religionsforschung.

Je tiefer allerdings die helfenden Wissenschaften in die einzelnen volkskundlichen Probleme hineingreifen, um so eher werden sie auf Bereiche stoßen, die ihnen die Volkskunde streitig machen, oder bei denen sie wenigstens den Anspruch auf Mitregentschaft erheben muß. Solcher Grenzstreit wird zweckmäßig zur Neutralisierung von Zonen gemeinsamer Arbeit führen. Zu beiden Seiten dieses Gebietsstreifens aber können und müssen deutlichere prinzipielle Grenzen gezogen werden, als es bisher geschehen ist.

Der Versuch, zwischen der Geschichte der bildenden Kunst und der Volkskunst methodisch reinlicher zu scheiden und ein Kondominium gemeinsamer Forschung abzustecken, trifft auf eine Schwierigkeit besonderer Art. Die Kunstgeschichte entbehrt nämlich selbst bis heute noch einer unbestrittenen wissenschaftlichen Fundierung. Das Dogma Winckelmanns, der in der Antike ein absolutes Ideal sah, ist noch immer nicht überwunden. In der Methodik wirkt es sich aus in den nicht aufgehörenden

¹⁾ A. Hübner, Der Atlas der deutschen Volkskunde. ZfVk. N. F. 1 (1929), 15.
Zeitschrift für Volkskunde III, 1.

Versuchen der Kunstgeschichte, zu einem Bündnis mit der Ästhetik (z. B. in Form der „Kunstwissenschaft“) zu gelangen, obwohl diese selbst ihre normative Periode überwunden hat und heute rein psychologisch vorgeht. Aber auch dann, wenn sich die Kunstgeschichte bewußt von der Ästhetik getrennt hat, wird es ihr schwer, eine Methode zu finden, die sie als wirklich historische Wissenschaft legitimiert. Ein unbestrittenes System hat sie trotz mannigfacher Versuche bis heute jedenfalls nicht aufgestellt.

„Ein Individuum schafft mit seiner Hand Formen, die für das Auge wahrnehmbar sind.“ Das ist nach Prinzhorn¹⁾ der einzige Satz, über den in der Kunstgeschichte keine Meinungsverschiedenheit herrscht. Fragt man nach den Entstehungsursachen der Kunstwerke, und forscht man weiter nach ihrer geschichtlichen Bedeutung, so gehen die Meinungen sogleich weit auseinander und sind bis heute nicht zu versöhnen. Nur in einer Richtung scheint sich eine gewisse Übereinstimmung anzubahnen: es mehren sich die Stimmen derer, welche in die kunstgeschichtliche Methodik auch den „Gegenspieler“ (Dehio) des Kunstwerkes einbeziehen wollen, nämlich den Beschauer, das Publikum.

In der Wirkung auf das Publikum, das gleichzeitige oder das spätere, sieht Tietze einen „objektiven Maßstab“ für die geschichtliche Erfassung der Kunstwerke. Nach Strzygowski wird die bisherige Kunstgeschichte „zum guten Teil als Beschauerforschung zu verwerten sein“. Dehio macht auf die Notwendigkeit aufmerksam, „das Verhältnis der Nation zur Kunst... nach der produktiven wie nach der rezeptiven Seite hin historisch zu erfassen“²⁾. Die Frage nach dem „Betrachter“ gewinnt erhöhte Bedeutung, wenn Kunstgeschichte und Volkskunstforschung ihre nachbarlichen Belange überprüfen. Hohe und volksmäßige Kunst schöpfen aus dem gleichen Vorrat an landläufigen Ausdrucksmitteln, wenn auch die Kunstgeschichte das ganze Material etwa bis zu Luthers Zeit für sich allein in Anspruch zu nehmen beliebt. Jedem Volke steht jeweils eine Reihe allgemein verständlicher Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung für solche seelischen Erlebnisse, die sichtbare Gestalt zu gewinnen streben. Diese Möglichkeiten verändern ständig ihre Zahl und Art: durch geniale künstlerische Formung kommt Neues hinzu, durch Abnutzung oder durch Katastrophen geht alter Besitz verloren. Zu jeder Zeit ist eine bestimmte Summe von optischen Kategorien des Ausdrucks in Geltung, und wer auch immer mit der Hand Formen für das Auge schafft, muß sich bewußt oder unbewußt dieser Mittel bedienen³⁾. Erst Auswahl und Verwendung der gemeinsamen Güter scheidet die Volkskunst auf das Entschiedenste von der hohen Kunst und entfernt den unselbständigen Laien von dem zünftigen Meister.

¹⁾ H. Prinzhorn, Der Urvorgang der bildnerischen Gestaltung. Jahrb. f. hist. Vkde. 2 (1926), 10ff.

²⁾ H. Tietze, Die Methode der Kunstgeschichte. Wien (1913) S. 18; Jos. Strzygowski, Die Krisis der Geisteswissenschaften. (1923) S. 74; G. Dehio, Deutsche Kunstgeschichte und deutsche Geschichte S. 68.

³⁾ W. Pinder, Das Problem der Generation S. 163: „(Generationsgeschichtliche Betrachtung lehrt)... daß es für Künstler wie für Menschen überhaupt nicht ‚die Zeit‘ gibt, sondern ‚ihre Zeit‘.“

Auch der genialste Künstler kann sich der Macht des allen Gemeinsamen, des „ewig Gestrigen“ nicht entziehen¹⁾. Niemandem ist es vergönnt, etwas zu schaffen, was ganz von dem Gewesenen losgelöst nur auf das Kommende weist.

Gewiß ist das geniale Werk vor allem und im wesentlichen neu, aber es ist nicht so „unerhört“ neu und ohne Vergangenheit, wie es dem Publikum erscheint. Das Genie erfaßt die Veränderungen der allgemein bekannten Darstellungsmöglichkeiten nur schneller und bedient sich des neuen Ausdrucks schon längst, ehe er in die Begriffswelt des Publikums übergegangen ist. Aber, wenn der Auserwählte auch vorahnend werdende Zeitinhalte ausspricht, so muß er doch von bekannten Formen ausgehen, weil sonst nie das Verständnis für sein Werk nachreifen könnte. Überdies ist niemand imstande, seine Zeit zu überspringen, von der er selbst das anschauende Denken erlernt hat: ob er nun darstellt oder rein dekorativ arbeitet²⁾, ja, ob er spielt oder phantasiert, er kann es nur in jenen ihm überkommenen Kategorien der Anschauung. Tut er jedoch der Form Gewalt an, um dennoch etwas absolut Neues zu schaffen, so überschreitet er die Grenzen der Kunst, und seine Erzeugnisse bleiben unverständlich und ohne Resonanz, wie z. B. die Eintagsprodukte der Dadaisten. Nicht das ist das Merkmal des Genies, daß seine Leistung noch niemals dagewesen ist, sondern die Kraft und Sicherheit, mit der es jene Sprache meistert, der neue Klang und die neue Gültigkeit, die es ihr als Ausdruck für ein bevorzugtes Innenleben zu verleihen weiß.

Das jeweils gültige Formengut, an das selbst der Geniale anknüpfen muß, bestimmt in hohem Maße das Schaffen der Zünftigen, der Talente, deren intellektuelle und technische Fähigkeiten nicht selten über die des Genies hinausgehen, die aber Eigenes nicht zu sagen haben. Es ist ihre zeitgeschichtliche Aufgabe, durch Wiederholung bis zur Trivialisierung das Neue unwillkürlich dem Publikum zu übermitteln. Diese Künstler zweiten und dritten Ranges haben die Gabe, dem Genie auf seinen neu gebahnten Wegen zu folgen, sich in seine Gestaltungswelt einzufühlen. Als Verstehende und Nachempfindende (und nicht, wie der Kopist, nur vom Formalen aus) nehmen sie den bedeutenden Ausdruck zum Vorbild; dabei bleibt Auffassung und Ausführung der fremden Anregungen ihr Eigen. Wie der Musikant, der die Kompositionen anderer nach seiner persönlichen Konzeption wiedergibt, zu den Schaffenden zählt, so gehören auch jene „Schulwerke“ zur bildenden Kunst als deren lernbarer Teil.

Zwischen dem Talent und dem völligen Laien steht der Dilettant. Auch sein Ehrgeiz geht wie der des Talenten auf Kunst, und seine Werke sind von den zünftigen nur durch Grade unterschieden.

¹⁾ H. Wölfflin, Kunstgeschichtl. Grundbegriffe. (1915) S. 242: „Was (der Künstler) . . . aber als Darstellungsbegriff übernommen hat, und wie dieser Begriff in ihm weiter arbeitet, ist viel wichtiger als alles, was er der unmittelbaren Beobachtung entnimmt.“

²⁾ Wie die Kunstgeschichte das Kunstgewerbe absondert, so muß endlich auch zwischen (darstellender) Volkskunst und Volkskunstgewerbe reinlich geschieden werden.

Mit ganz anderem Maße sind die Werke des Laien zu messen, wenn der nicht präzise Ausdruck für den volkstümlich Schaffenden, den Nicht-Künstler, gestattet ist. Wann tritt er, der mit dem „Betrachter“ der hohen Kunst identisch ist, selbst aus der Passivität heraus, und wie produziert er? Solche Fragen stellt nicht mehr die Kunstgeschichte, sondern die Volkskunstforschung, oder, wie ich sie einmal nennen möchte: die Volkskunde des Geschauten. Zwischen der hohen Kunst und der Volkskunst geht es nicht mehr um Gradunterschiede. Zwar verbindet beide die breite Brücke der jeweils volksläufigen Darstellungsmittel, aber sie führt über einen Abgrund. Der Laie hat nicht die Ambition, Kunst zu erzeugen; die gültigen Ausdrucksmöglichkeiten sind zwar auch für ihn nur ein Instrument, doch spielt er darauf weder die Kompositionen der Meister noch seine eigenen Variationen darüber. Die seelisch bedeutsamen Erlebnisse, die im Kunstwerk ihren Niederschlag fanden, betreffen ihn nicht; bei ihm sind nicht Reflexionen tätig, sondern „lediglich Assoziationen formeller und materieller Natur, die sich nach dem unwillkürlichen Mechanismus der Seele regeln, mit jenem uns durchaus als sprunghaft erscheinenden Charakter der Phantasie, dem die Gebildeten nicht nachkommen können“¹⁾. Das Kunstwerk ist für den Primitiven — und in diesem Sinne bleibt der „Ungebildete“ stets ein Primitiver — vielmehr lediglich ein vorbildliches Beispiel der Darstellung. Es lehrt ihn, wie man die Erscheinungen so festlegen kann, daß jedes Auge sie wiedererkennt. Diese Menschen, Häuser, Bäume und Felsen sind bekannte Zeichen, die auch die Ungelehrten und geistig Armen nur abzulesen brauchen, um zu wissen, was gemeint ist²⁾. Er wird die erfolgreichen Formen der Darstellung, die es erlauben, den zeitlichen Ablauf eines Geschehens festzuhalten, um so bereitwilliger zum Vorbild nehmen, als eine Scheu vor jeder Art der „Selbstdarstellung“ und ein Mangel an Technik ihn hemmen, sich selbständig und zugleich allgemeinverständlich auszudrücken³⁾.

¹⁾ Hans Naumann, Grundzüge der deutschen Volkskunde² (Leipzig 1929) S. 66, gebraucht diese Worte von der primitiven Gemeinschaftsdichtung.

²⁾ Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus. S. Gregorius, Epist. 13. Patrol. lat. 77, 1128.

³⁾ Anders im Kunstgewerbe. Wachsen, Werden und Sinn des Ornamentes der kulturell höher gezüchteten Schichten bleiben dem Volke in viel weiterem Maße unverständlich als die deutlichen Zeichen der darstellenden Kunst. In diesem Unvermögen, das Fremde zu begreifen, liegt zugleich ein Grund für das treuere und zähere Festhalten am eigenen hergebrachten Formengut da, wo Symbolisches eine sichtbare Gestalt zu gewinnen trachtet. Schon deshalb wiegt in der angewandten Kunst auch heute noch mancherorts das „primitive Gemeinschaftsgut“ schwerer als das Vorbild des höheren Kunstgewerbes. Wesentlicher ist, daß dem Bauern die Ornamente kein leichter Schmuck sind, den man wahl- und gedankenlos übernehmen und verwenden kann, sondern „vorwiegend Materialisationen, Formulierungen von ganz bestimmten, schwer zu fassenden Auseinandersetzungen mit den Naturgewalten“ (Konr. Hahm, Deutsche Volkskunst, Berlin 1928, S. 21). — Die volkstümliche „Kleinplastik“ steht psychologisch der angewandten Volkskunst näher als der darstellenden. So sind z. B. die figurlichen Gebäcke, soweit sie aus freier Hand gemacht werden, durchaus dem Gemeinschaftsgut zuzurechnen. Um ein Pferd, einen Mann, ein Wickelkind in Teig zu kneten, dazu bedarf es keines Vorbildes. Diese Dinge sind (wie auch

Mit den erborgten Mitteln drückt der Laie nichts Bedeutungsvolles, für die ganze Menschheit Gültiges aus, wie das Genie, aber auch nichts Nachempfundenes, wie das Talent. Hier ringt kein Titan mit den Urgewalten, sondern ein Hirtenknabe bläst schlecht und recht auf der Flöte, was im Kreislauf der Jahreszeiten alle Volksgenossen bewegt und bekümmert.

Hebt die Kunst das einmalig Persönliche zu universeller Bedeutung empor, so will die Volkskunst das allen Verständliche, das Typische, das Erdgebundene, das Landläufige natürlich auch dann, wenn es aktuelles Interesse hat. Die feinere Abgewogenheit des Kunstwerkes bleibt dem Laien verschlossen. Versucht er sich im Bilde auszusprechen, so differenziert er nicht, er ordnet nicht unter, er setzt laut neben laut, er häuft stückweise stark auf stark. Dies gibt der darstellenden Volkskunst den eigentümlichen Charakter des „Greuels“¹⁾. Die Marterln, Hinterglasbilder, Andachts- und Passionsszenen, die bemalten Krüge, Teller und Kacheln, die fliegenden Blätter und die Moritatenbilder erscheinen uns so stark im Ausdruck, weil sie zu voll instrumentiert, zu kräftig intoniert sind im Verhältnis zu ihrem immerhin durchschnittlichen, wenn auch mitunter höchst „interessanten“ Inhalt.

Gerade das seelisch Un-Originelle, das Urwüchsig-Landläufige, das nicht kunstvoll abgestimmt, sondern kräftig herausgesagt wird, ist aber für die Volkskunde von entscheidendem Wert. Es ist ein Zeiger für den Stand des jeweils allgemein Verständlichen, und es erlaubt eher Schlüsse auf die völkischen Eigenarten der gleichzeitig Lebenden, als die über das Mittelmaß hinausgehenden Leistungen der hohen Kunst. Das „Hübsche“ ist aufschlußreicher als das „Schöne“, zeigt es doch, was jeder darstellen kann, dessen Hand nicht allzu ungeschickt ist, was jeder sehen möchte, was jeder versteht. Für den einfachen Menschen ist die Darstellung ein Mittel, das aktuell werden zu lassen und festzuhalten, was er als Erlebnis oder als Wunschbild in sich trägt: er will weder belehrt noch erschüttert, noch durch neue Empfindungen seelisch bereichert werden.

In primitiven Zeiten decken sich hohe Kunst und Volkskunst. Einzelne Begabte werden zuerst die jeweils treffenden Ausdrucksformen gefunden und eingebürgert haben; sie werden von der Menge leichter verstanden und vollkommener interpretiert worden sein, als auf höheren Stufen der Kultur. „Aus der Betrachtung ursprünglicher Zeiten und Zustände erhellt die überwältigende Macht der herrschenden, sehr einfachen und beschränkten Geistesrichtungen und der in ihnen wurzelnden künstlerischen Ideen.

das primitive Spielzeug und die Opfergaben) lediglich Merkmale für die Phantasie, um das Gebilde zu dem vorgestellten Gegenstand hinzudenken. — Dagegen lehnen sich die in Formen gedrückten Gebäcke sowie die geschnitzten Heiligenbilder meist an „höhere“ Vorbilder der Plastik, Malerei und Graphik an.

¹⁾ Fr. Gundolf, Shakespeare (Berlin 1928) S. 17, sagt von Marloves Dramen: „Die erregenden Vorgänge wurden gehäuft in der Zeit: was Jahrzehnte in der Wirklichkeit auseinanderlag wurde in eine Stunde gepreßt . . . dies ist der eine Grund des Greueldramas.“

In diesen Zeiten ist das Individuum nichts — die einhellig gestimmte Volksmasse alles. Da ist der Künstler eins mit dem Volke, und darum in der Masse nicht zu erkennen¹⁾.“

Die Volkskunstforschung kann auf das primitive Gemeinschaftsgut nicht verzichten, ohne sich selbst ihrer besten und schöpferischsten Kräfte zu berauben. Gerade die bedeutenden Werke der Vorzeit darf sie nicht der Kunstgeschichte überlassen, denn sie ist ohnehin heute noch in Gefahr als eine Geschichte des formal Minderwertigen betrachtet zu werden, während sie doch eine Geschichte des Seelisch-Landläufigen in all seinen optischen Niederschlägen ist. Als solche tritt sie in einen Gegensatz zur Geschichte der „bedeutsamen“ Leistungen erst auf höheren Stufen der Kultur. „Ein Bruch und ein eigener Staffel für den Künstler entsteht erst mit der Scheidung der Volksmasse in herrschende und dienende Klassen, hohe, anspruchsvolle und niedere, bescheidene Stände. Von da an gibt es eine Herrenkunst und eine Volkskunst¹⁾.“ Auch dann, wenn nun beide deutlich getrennt einander gegenüberstehen, ist die Volkskunst nicht lediglich Konsumentin des „gesunkenen Kulturgutes“, das einst der hohen Kunst angehörte. An russischen Bilderbogen, die sich Werke Dürers zum Vorbilde genommen haben, ist unlängst wieder gezeigt worden²⁾, daß volkstümliche Erzeugnisse nicht einfach als unscharfe oder mindere Nachbilder anzusprechen sind. In ihnen ist eher das Produkt eines „Amalgamationsprozesses“²⁾ zu sehen, und es geht nicht an, die Veränderungen der Gestalten durch die Volkskunst ein für allemal mit einem negativen Vorzeichen zu versehen. Was man an fremdem Kulturgut hereinnimmt, wird „mit einer solchen Sicherheit gewandelt, daß in der Formbildung und Benutzung neue und selbständige Werte entstehen, die der Lebensanschauung und der Eigenart des Stammes entsprechen und nicht anders sein dürfen“³⁾. Wesentlich für die Forschung ist nicht das „Hinabgleiten“ der Formen in Laienhand, sondern ihre völlig andere Verwendung, zu der sie ursprünglich nicht erdacht waren. Geschaffen von einem Erwählten zu bevorzugter Stunde mit glücklicher Hand, sprachen sie von gewaltigem inneren Schauen, von neu gefühlten Sehnsüchten, von ungeahnten Erfüllungen. Alt geworden dienen dieselben Formen jetzt einem Menschen, irgendeinem, um das „Landläufige“ auszudrücken, was ihn angeht. Es hat keinen Sinn, von einem Mißbrauch edlen Gerätes in profaner und grober Hand zu sprechen: kritisch-ästhetische Wertung berührt nicht den historischen Beruf der Volkskunst, an der völkischen Erforschung der Stämme mitzuarbeiten.

Die „von oben“ kommende Anregung ist außerdem nur eine unter verschiedenen Möglichkeiten der Entlehnung. „Rezeptionen können sowohl zwischen zwei auf gleicher primitiver Stufe, wie auf gleicher höherer Kulturstufe stehenden Völkern stattfinden, als auch zwischen einem höher und

¹⁾ Hoernes-Menghin, Urgeschichte der bild. Kunst in Europa (Wien 1925) S. 580.

²⁾ W. Fraenger, Deutsche Vorlagen zu russischen Volksbilderbogen des 18. Jahrhunderts. Jahrb. f. hist. Völkde. 2 (1926), 126ff.

³⁾ Hahn a. a. O. S. 18.

einem tiefer entwickelten Volke¹⁾." Der Forschung ist dabei die Feststellung wichtig, wie und wozu jedes Volk das Vorbild verwendet. Legt man hierauf den Nachdruck, so werden die Fragen: Primitives Gemeinschaftsgut oder gesunkenes Kulturgut, die heute noch die gesamte Volkskunde mit ihrer Zwiespältigkeit beunruhigen, wenigstens einem gemeinsamen Ziele untergeordnet. Man kann nun fragen: Wie sehen die Vorbilder aus, was hat das einzelne Volk ausgewählt, was hat es in der ihm eigentümlichen und eigenschöpferischen Umwandlung daraus gemacht, und welcher Durchschnitt seiner seelischen Haltung läßt sich etwa daraus erkennen?

Weit schärfer könnte man formulieren, wenn man mit der von Strzygowski für die Kunstgeschichte angeregten Betrachterforschung in der Volkskunst Ernst macht. Hier führt die Frage nach dem Betrachter noch erheblich weiter als in der hohen Kunst, weil Betrachter und Schaffender ein und dieselbe Person sind oder sein können. Was die Volkskunst dabei scheinbar an ästhetischen Werten einbüßt, das gewinnt sie an klarer Methode. Sie fragt: Was wollte jeweils und was will heute das Volk sehen? Ein solches Programm bedeutet bewußten Verzicht auf Ästhetik und zugleich auf die letzten Reste von Romantik, aber es reiht die Volkskunsthforschung, die bisher nur als eine Unterabteilung der Volkskunde oder gar als eine Geschichte der Kunst dritten Ranges ein unselbständiges Dasein führt, in die Reihe der rein historischen Wissenschaften ein²⁾. Zugleich erweitert sich mit dieser radikalen Formulierung die zeitliche Geltung der Volkskunstgeschichte über jene undeutlich begrenzte Ära der Großväter hinaus bis in Gegenwart und Zukunft.

Im 16. Jahrhundert gab man dem Volke die Armenbibel und die Einblattdrucke — weil es danach verlangte. Fragt man heute, was das Volk haben will, was es kauft und sich ins Zimmer hängt, so ist unerbittlich festzustellen: im Schlafzimmer des Mittelstandes hängt das arkadische Bild mit griechisch gekleideten Jungfrauen oder rosigen Kinderakten im querovalen Rahmen, im Speisezimmer das Stilleben oder das Jagdstück, im Herrenzimmer das Seestück oder die Schweizer Landschaft. In der kleinen und kleinsten Behausung, auch auf dem Lande, herrscht die Ansichtskarte mit der romantisch-„gestellten“ Landschaft, der Filmgröße oder dem Bonzo-Hunde. Die konsequente Betrachterforschung wird sich nicht minder mit den Asozialen zu beschäftigen haben, den „Verbrechern, Dirnen . . . Schaustellern . . . Künstlern und dergleichen . . ., wo die urtümliche Veranlagung noch nicht verdrängt und lediglich ans Unterbewußte gefesselt ist³⁾."

¹⁾ John Meier, Wege und Ziele der deutschen Volkskundeforschung. Deutsche Forschung, H. 6 (1928) S. 28.

²⁾ Der Versuch, die Volkskunde und mit ihr die Volkskunsthforschung von vornherein unter psychologische Gesichtspunkte zu stellen, birgt die Gefahr, dem Stoff mit vorgefaßter Meinung gegenüberzutreten. Erst als Ziel letzter und höchster Sicht ist eine Deutung des historischen Materials durch die Psychologie — in Verbindung mit anderen Disziplinen — denkbar und erstrebenswert.

³⁾ Ad. Spamer, Um die Prinzipien der Volkskunde. Hess. Bl. f. Vkd. 23 (1924), 93.

Überblickt man nun das Material, das jener gemeinsamen Zone zur Verfügung steht, so bieten sich der Volkskunstgeschichte zunächst zwei Reihen von Fragestellungen dar. Erstens: welche Stoffe drängten gerade nach bildlicher Darstellung, und welche Vorbilder höherer Kunstübung wurden als geeignet ausgewählt? Zweitens: wie wurden die Vorbilder von den verschiedenen Völkern und Stämmen benutzt und verändert? Nicht wenige Antworten wird schon die Kunstgeschichte der Volkskunde geben, für andere hat die ältere Wissenschaft oft wenigstens erhebliche Vorarbeit geleistet. Aber auch da, wo sie beschenkt wird, hat die Volkskunstforschung die Resultate der Kunstgeschichte erst noch zu überprüfen und in Beziehung zu ihren eigenen Ergebnissen zu setzen.

Die erste Frage, die nach der Art des Stoffes, der gerade durch die bildende Kunst einen Ausdruck zu gewinnen „getrachtet“ hat (Dehio), ist nur durch eine möglichst vollständige Inventarisierung der vorhandenen ikonographischen Bestände zu beantworten. Umfassende Arbeiten mit ausgesprochen volkskundlicher Blickrichtung fehlen noch; an Einzeluntersuchungen ist dagegen kein Mangel, und ihre Ergebnisse erleichtern schon wesentlich die notwendige Gesamtaufnahme. Aus der Art der Stoffe läßt sich zunächst eine ganze Reihe einfacher Schlüsse ziehen auf das, was einem Volke wichtig, was für seine Besonderheit bezeichnend ist. Aber auch fernerliegende Fragestellungen und differenziertere Erkenntnisse dürften sich aus den Stoffen selbst ergeben. Das Bild spricht in unmittelbar anschaulichen Zeichen und kann ganz andere Nuancen ausdrücken als das stärker gebundene Wort¹). Es ist eine reizvolle Aufgabe, gegeneinanderzuhalten, was eine Zeit mit Worten sagt und was sie vorzieht, im Bilde festzuhalten²). Die Vorbilder des nach sichtbarer Gestalt drängenden Stoffes sind oft schwer festzustellen. Häufig läßt sich wohl die Art des Musters genauer angeben, aber dieses selbst ist nicht mehr nachweisbar.

In Zeiten mangelhafter Kunstübung ist von einer Auswahl unter den erreichbaren Vorbildern kaum zu sprechen, weil jede Darstellung eines höheren Könnens willkommen ist als eindringlicherer Ausdruck dessen, was man sonst nur hätte stammeln können. Die geographische Betrachtung, auf die es der Volkskunde ihrem Wesen nach ankommt, wird bei der Inventarisierung des Materials mit wachsender Erkenntnis immer feinere Unterteilungen erlauben. Ein weniger differenzierendes Beispiel sei inzwischen gestattet. Der Teufel, als Versucher des Herrn, wird im 14. Jahrhundert von den Deutschen vorzugsweise als dumm und plump, von den Franzosen als frech und aggressiv dargestellt. Im 15. Jahrhundert wird die französische Auffassung von den Deutschen übernommen. Um dieselbe

¹ W. Pinder, a. a. O., S. 156 . . . „sprachliches Denken und unsprachliches Kunstschaffen (sind) verschiedene Ansichts- und Ausdrucksmöglichkeiten gleicher Grundwerte.“

² Le Bon, *Psychologie des foules* (Paris 1893) S. 95: „Les œuvres d'une époque, artistiques et littéraires surtout, permettent seules de connaître la sensibilité d'une époque.“

Zeit charakterisieren ferner die romanischen Völker den Verführer der Menschen als lästigen Peiniger in Insektengestalt und schaffen damit einen Typus, der in Deutschland keinen Eingang findet. Während man also den frechen Teufel akzeptiert, lehnt man den lästigen ab¹⁾. Damit sind Anhaltspunkte für die seelische Haltung der Völker speziellen Inhalten gegenüber gegeben, die, wenn sie durch andere Forschungen eine Bestätigung erfahren, zu volkscundlichen Aufschlüssen führen können, und die dadurch keineswegs an Erkenntniswert einbüßen, daß sie hier wie dort dem kirchlichen Bildungsschatze entstammen.

Für die zweite Reihe der Fragen, die sich auf die Art der Benutzung und Veränderung von Vorbildern beziehen, sei die treffende Schilderung Ad. Goldschmidts im Vorwort zu seinem „Evangeliar im Rathause zu Goslar“ (Berlin 1910) angeführt: „Der Maler hat Ornamente und Architekturen verändert, im übrigen aber ist er ganz bei seinem byzantinischen Meister in die Lehre gegangen, hat in den Männern und Frauen nicht seine Landsleute gezeichnet, wie er sie täglich sah, nicht ihre Kostüme und Sitten beobachtet, sondern Leute gebildet antikisch-orientalischer Herkunft mit den weichen, großäugigen, jugendlichen oder den in markanten Zügen fixierten alten Gesichtern. Er hat nicht den Fall der Gewänder am Modell studiert, sondern hat die Motive abgezeichnet, die ihm seine Vorbilder in reicher Auswahl darboten, Faltenmotive, die ursprünglich bei den alten Griechen in der Natur beobachtet und künstlerisch ausgestaltet wurden und seitdem in stereotyper Form weiterlebten . . . Offenbar hatte der Maler große Freude an diesem reichen Liniengewirr, das er zugleich als naturalistisch und dekorativ empfand . . . Wichtiger aber war, daß die Künstler an Hand dieser alten Motive sich zurückföhlten zur Natur. Die natürlichen Erscheinungen sind dem unvollkommenen Künstler zugänglicher durch eine künstlerische Fassung als durch sich selbst . . . Der Maler unserer Handschrift bleibt ein Deutscher trotz der Nachahmung des Byzantiners. Und gerade das ornamentale Gefühl ist es, was ihn vollkommen unterscheidet.“ Wenn auch der Kunsthistoriker diese Darstellung gewiß nicht volkscundlich gemeint hat, so darf sie doch der Erforscher der Volkskunst in ihrer prägnanten Form als eine Schilderung volkstümlicher Schaffensart für sich in Anspruch nehmen und verwerten. Der psychologische Vorgang bei der Benutzung von Vorbildern wird mutatis mutandis stets so oder ähnlich sein, wie es Goldschmidt hier für die deutschen Verhältnisse des 13. Jahrhunderts geschildert hat; er bleibt von den Veränderungen des Stoffes, die der Wandel der Zeiten bewirkt, unberührt. Nur Gradunterschiede werden sich zeigen in der Unselbständigkeit der eigenen Beobachtung, in dem Unvermögen und der Scheu, eigenen Ausdruck zu gebrauchen, und in dem mehr oder weniger ausschließlichen Benutzen der fremden, gebrauchsfertigen Instruente.

Aus der Kenntnis des Materials nach den beiden genannten sich zunächst anbietenden Gesichtspunkten werden sich neue Forschungs-

¹⁾ Oswald A. Erich, Die Darstellung des Teufels in der christl. Kunst (Berlin 1931) S. 38. 76.

richtungen und -notwendigkeiten ergeben. Vor allem wird die Volkskunsthforschung mit diesem Rüstzeug imstande sein, mitzuarbeiten an den großen, geographisch differenzierten und allgemein menschlichen Problemen der Volkskunde. Die Volksliedforschung hat erkannt, wie stark auf ihrem Gebiet das Schaffen von der Assoziation abhängig ist; die Volkskunsthforschung dürfte zu parallelen Resultaten über die optischen Analogien gelangen¹⁾.

Wie beim Lied, so ist auch für die Schöpfungen der Volkskunst die harmlose Durcheinanderlagerung der Stile ein bezeichnendes Merkmal. Hier wie dort sind endlich die Mißverständnisse, die zur Assoziation verleiten, besonders interessant und aufschlußreich, denn sie lassen am besten erkennen, daß volksmäßiges Schaffen nicht logisch, sondern „analogisch“ angeregt wird. Will sie hier folgen und forschen, so muß die „Volkskunde des Geschauten“ auch ihrerseits konsequent unlogisch zu denken versuchen und sich die Fragen vorlegen: was konnte mitklingen und was klang mit²⁾? Mit noch mehr Recht als für andere Disziplinen gilt für assoziative Forschungsmethoden Goethes Wort von der Imagination, ohne die keine Wissenschaft auskommen kann, mag sie sich auch vor ihr „kreuzigen und segnen“.

Vor anderen sei der volkskundlichen Forschungsarbeit eine Gattung kunstgemäßer Darstellung empfohlen, bei der schon die psychologische Einstellung des Produzenten reiche Aufschlüsse verspricht. Es ist die frühmittelalterliche Buchmalerei, die als rein illustrative Kunst von vornherein in hohem Maße auf individuelle Neuformung verzichtet. Auch ist hier die starke Abhängigkeit mittelalterlicher Künstler von dem geistlichen Auftraggeber besonders zwingend. Miniaturen waren schon wegen ihrer leichten Transportierbarkeit in allen Klöstern die gegebenen Vorbilder für die gesamte künstlerische Tätigkeit. Wenn aber die Wandmalerei sich nach ihnen richtet (in frühester Zeit war es bisweilen umgekehrt), so ließen die größeren Abmessungen und die andersartige Abfolge immerhin mehr individuelle Freiheit, als wenn nach einem Buche für ein Buch zu arbeiten war. Von selbstverständlichen Ausnahmen abgesehen ist die Miniaturmalerei kein Tummelplatz für Genies, ja, es erscheint zweifelhaft, ob immer und überall genügend kluge Talente den nicht geringen Bedarf bewältigen

¹⁾ Um ein vorläufiges Beispiel zu nennen, scheint das Bauchgesicht, das in der Phantastik des Mittelalters, etwa seit dem 15. Jahrhundert, eine gewisse Rolle spielt, auf das Gorgonenhaupt in der Aegis Athenes zurückzugehen. Später verallgemeinert, charakterisiert es zunächst diejenigen, von denen das Wort gilt: „Ihr Bauch, ihr Gott“. Die optisch-ikonographische Analogie mit dem Gorgoneion scheint durch Illustrationen des 11. Jahrhunderts zu dem Kapitel de diis gentium des Rhabanus Maurus vermittelt zu sein. Vgl. Erich a. a. O. S. 79.

²⁾ Der Schaffensimpuls in der Volkskunst kann gelegentlich vom Akustischen ausgehen. So könnte der Wortklang „Hahnrei“ die Veranlassung sein, daß der betrogene Ehemann den Hahn als Reittier besteigen muß, obwohl beide durchaus nicht zusammen passen. Mit der Lautanalogie ist aber das ikonographische Vorbild nicht gegeben, und es wird nun in dem Vorrat gemeinverständlicher Darstellungen gewissermaßen das Bild für den Klang gesucht. — Joh. Bolte, ZfVk. 19, 75ff., läßt die etymologische Frage des Wortes Hahnrei offen.

konnten. Für sehr viele illuminierte Handschriften ist anzunehmen, daß einfache, stille Gemüter eine saubere, hübsche, Gott wohlgefällige Arbeit leisteten, ohne sich ihrer „Schreiberei“ als einer Kunst zu rühmen. Starb ein Bruder über seinem Werke, so setzte ein anderer es fort, und man erkennt dann in dem Manuskript wohl verschiedene Hände, aber den gleichen, gleichmäßigen Geist volkstümlich-durchschnittlichen Schaffens nach den meist ängstlich befolgten fremden Mustern unmittelbaren oder umgesetzten byzantinischen Kulturgutes.

Umfangreiche Arbeiten der namhaftesten Gelehrten haben in den letzten Jahrzehnten ein bis dahin fast unbekanntes Material an Buchmalereien zutage gefördert; nicht zum wenigsten ist die deutsche Illuminierungskunst in ein helleres Licht getreten. Die Volkskunde darf auf ihren Anteil an der reichen Ernte nicht verzichten, wenn sie auch nicht die Garben hat binden helfen; denn bei diesen Stoffen können die Gesichtspunkte der Volkskunde zu Erkenntnissen führen, die es hoffentlich einmal ermöglichen werden, so manche der für die Gegenwart gewonnenen Hinweise des Volkskunde-Atlas rückwärts zu verfolgen und zu vervollständigen und mit ihnen zusammen ein Bild von dem Vordringen kräftigen, dem Zurückweichen schwächeren Volkstums zu gewinnen. Während es der Kunstgeschichte um Künstler und Kunstschulen geht und sie keine Schlüsse auf die Eigenart der Volksstämme zieht, will die Volkskunde gerade wissen: sind es Franken, Schwaben oder Alemannen, die hier in der Sprache der sichtbaren Zeichen gesprochen haben, und was ergibt sich daraus für ihre Volkheit? Deshalb müßte nun bei der Buchmalerei eine bisweilen schwierige Untersuchung darüber einsetzen, inwieweit das Illuminieren Sache gewöhnlicher Brüder oder Schwestern war, die sich in der Regel aus der Umgebung des Klosters rekrutierten, oder ob besonders Begabte von auswärts für diese Arbeiten herbeigezogen wurden. Da uns nicht wenige Schreibernamen erhalten sind, so wird die Namensforschung dabei eine Rolle zu spielen haben¹⁾. Es kommen ferner, wiederum gerade in den illustrierten Manuskripten, in Menge Darstellungen von Sitten, Gebräuchen, Trachten u. dgl. vor, welche die Volkskunde unmittelbar anschaulich bereichern können und schon vielfach bereichert haben. Das Licht der Erkenntnisse, das auf diese ureigensten Gebiete der Volkskunde fällt, strahlt von dort voller und heller auf die Buchmalerei zurück. In ihm wird auch für die Kunstgeschichte, der die jüngere Wissenschaft so stark verpflichtet ist, manches Neue an Anregung, Bestätigung und Gewinn sichtbar werden.

Wie beide Disziplinen Hand in Hand arbeiten können, mag ein Beispiel zeigen. Bei meiner ikonographischen Arbeit über den Teufel (a. a. O. S. 66) gab die volkskundliche Betrachtung der sog. Trierer Apokalypse (Hs. Trier Nr. 21) die Möglichkeit, diese bisher geographisch noch nicht festgelegte, kunstgeschichtlich sehr wichtige Handschrift enger zu lokalisieren. In diesem Manuskript erscheint Satan nämlich da, wo er die Verdammten in die Hölle führt, also an der Spitze eines Zuges von Menschen, mit einem

¹⁾ . . . wenn sie auch durch die Namengebung in den Klöstern erschwert ist.

Bockskopf, während er in der gleichen Handschrift bei anderen Funktionen den antiken Genien ähnelt. Nun ist der Tierkopf des Teufels im 11. Jahrhundert eine große Seltenheit; kommt er dennoch vor, so gehören dazu stets auch die Tierfüße und die tierisch-zottelige Nacktheit Pans. In der Handschrift Trier 21 hat der Böse jedoch nackte Menschenfüße (die Hände liegen, wohl gebunden, auf dem Rücken) und ist mit einem Gewand bekleidet. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß eine Verkleidung dargestellt ist, und daß der Zeichner, gemäß der seit Augustinus herrschenden Meinung, „alle Götter der Heiden sind Dämonen“, in heimischen Fastnachtsumzügen solch heidnisch-tierisches Teufelswerk sah und als Vorbild benutzte. In Bayern, Steiermark und Niederösterreich ist noch heute die Maske der „Habergeiß“ bekannt, die einen Menschen in ziegenartiger Verummung zeigt. Derartige Umzüge sind durch die Predigtanweisungen S. Pirmins für damalige Zeit ausdrücklich bezeugt, sie beschränken sich aber, wie Fehrle¹⁾ mitteilt, auf die Gebiete, in denen Kelten saßen. Dadurch ist es möglich, den Entstehungsort der Trierer Apokalypse näher zu bestimmen. Rein kunsthistorisch-stilkritische Untersuchungen können von da aus vielleicht zur Lokalisierung selbst gelangen.

Zugleich ist psychologisch beachtenswert, wie es zu dieser Teufelsgestalt kam. Es zeigt sich, daß die „bekannte Gestalt“ nicht immer notwendig durch die bildende Kunst selbst gegeben sein muß. Auch bei Fastnachts- und anderen „heidnischen“ Umzügen, besonders häufig aber, wie es scheint, im liturgischen oder profanen Volkstheater, sind von bildnerisch Begabten gewisse Typen als geeignete Vorbilder empfunden, beobachtet und nachgebildet worden. Auch zur Erfassung solcher Beziehungen kann vor allem das Bildmaterial beitragen, das die Spuren der Einwirkung nicht bildmäßiger Muster trägt. Inventarisierung dieser optisch-sichtbaren „Hälften“ dürfte auch hier noch manches Unbekannte zutage fördern.

Zusammenfassend sei noch einmal auf die eigentümliche Bedeutung des optisch gestalteten Stoffes hingewiesen. Schon die Tatsache, daß ein Inhalt im Bilde wiedergegeben wird, unterscheidet ihn deutlich von anderen Inhalten. Warum im gegebenen Falle bildlicher Ausdruck bevorzugt wurde, wie er sich zu den entsprechenden schriftlichen Formulierungen verhält, und welche Gestaltung die zeitlich vorangehende ist, wird erst auf Grund eines reichen Materials geschlossen werden können. Es kommt z. B. vor, daß höchst anschauliche Schilderungen mit Worten, die nach heutigen Begriffen die bildliche Darstellung geradezu herausgefordert haben müßten (wie etwa die Versuchung des heiligen Antonius in seiner von S. Athanasius verfaßten Vita), erst Jahrhunderte später Eingang in die bildende Kunst finden. Zur Nutzbarmachung derartiger Tatsachen für die Volkskunde ist, im Vergleich zu der Fülle des Möglichen, noch kaum etwas getan.

Die Erkenntnisse, die sich aus dem Vergleich volkstümlicher Schöpfungen mit ihren Vorbildern, seien es nun Denkmäler der hohen Kunst, seien es Schaustücke anderer Darstellungsarten, hervorgehen können,

¹⁾ E. Fehrle, Oberdt. Zeitschrift f. Völk. 1 (1928), 97ff.

müssen zum guten Teile noch durch die Volkskunstforschung erarbeitet werden, zum Teil kann man sie reif vom Baume der Kunstgeschichte pflücken. In jedem Falle ist es ein Wissen um Dinge, die mit der Hand für das Auge geschaffen wurden und deren Erkenntnis mit keinen anderen Mitteln als aus dem optischen Material selbst erlangt werden können.

Wenn die Kunstgeschichte heute noch die Werke der Volkskunst als Produktionen der Genie- und Talentlosen betrachtet, so trägt an dieser nicht rein historischen Betrachtungsweise das bewußt oder unbewußt normativ wirkende Ideal der Antike die Schuld. Das Wunschbild klassischer Vollendung ist, wie eingangs erwähnt, der tiefere Grund dafür, daß die Kunstgeschichte bis heute einer klaren Methode entbehrt. Aufgabe einer historischen Wissenschaft kann es aber nicht sein, auf Wertungen aufzubauen, die immer von persönlichem oder zeitgeschichtlichem Geschmack abhängig sind. Mit Qualitätsurteilen, auch bei sparsamstem und vorsichtigstem Gebrauch, verläßt die Kunstgeschichte den Boden reiner Geisteswissenschaft und rührt an die nur naturwissenschaftlich experimentell vielleicht einmal zu erfassenden Geheimnisse des künstlerischen Schaffens. Sie sollte es restlos und neidlos der Ästhetik überlassen, die psychologischen Rätsel des Künstlertums zu lösen. Nur den historischen Faktor, der in jedem Kunstwerke steckt, muß sie zum Gegenstande und zum Leitfaden ihrer Forschung machen. Sie wird zu zeigen haben, wie das Kunstwerk, das voraussetzungs- und vergangenheitslos zu sein scheint, doch auf dem jeweils Allgemeinverständlichen aufbaut, wie es von den Zünftigen der Generation zuerst aufgegriffen, verwendet und dem Publikum geläufig gemacht wird, bis die Menge sich allmählich die neuen Ausdrucksmittel zu eigen macht und sie „konsumiert“.

Eine solche Theorie der Kunstgeschichte, die vielleicht zu einseitig nach dem Gegensatz zu volkstümlichem Schaffen orientiert ist, bietet den Vorteil, daß sie an die künstlerische Gestaltung selbst anknüpft und dabei doch dem „Milieu“, nämlich der Welt des Publikums, gebührend Rechnung trägt. Sie nimmt die geniale Schöpfung als gegebene Tatsache, läßt der Ästhetik das Ihre und vermeidet jedenfalls den normativen Zwang zur Entwicklung in einer vorgeschriebenen Richtung. Man kann die Kunstgeschichte nun verstehen als eine Geschichte der „arrivierten“ Formen, die von genialer Hand geschaffen, von kleineren Geistern benutzt und verbreitet, schließlich Allgemeingut werden konnten und werden mußten.

Wenn der Kunsthistoriker bis heute alle Werke, mindestens bis zur Zeit der Reformation, „die mit der Hand für das Auge geschaffen wurden“, für sich in Anspruch nimmt, so sollte es ihm nicht entgehen, daß darunter zahlreiche Schöpfungen der Volkskunst sind. Er nennt sie Arbeiten dritten Ranges, eben weil er, nicht rein historisch, letzten Endes nach Qualität fragt. Er gestattet zwar, daß die Volkskunst von gesunkenem Kulturgut lebt, als von Brocken, die vom Tische der hohen Kunst fallen, aber ihren ureigensten Besitz, das primitive Gemeinschaftsgut, will er der Volkskunst nicht zuerkennen. Soweit es wiederum formal bedeutend ist, eignet die Kunstgeschichte sich dieses Gut unbedenklich an, obwohl die

Prähistorie längst gezeigt hat, daß es in primitiven Zeiten nur deshalb keine Volkskunst gibt, weil es — keine andere gibt.

Die Volkskunst ist kein minus der hohen Kunst, sondern ein völliges aliud. Deshalb ist es ein wissenschaftliches Erfordernis, daß die beiden Disziplinen ihre Grenzen suchen und abstecken. Was die Kunstgeschichte bisher unbeabsichtigt an volkskundlich wertvoller Arbeit geleistet hat, wird von der Volkskunstforschung dankbar anerkannt — und übernommen. Es bleibt bestehen als der wesentliche Anteil, den die Kunstgeschichte, wenn auch nicht mit Wissen und Wollen, an der Erforschung unseres Volkstums und fremden Volkstums hat.

Potsdam.

Die Christophoruslegende und die Überfahrtssagen.

Von P. Thomas Schwickert, Ord. Cist.

In keinem Lande wurde der urwüchsigen Gestalt des heiligen Christophorus von der christlichen Kunst mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht als in Deutschland¹⁾. Der heilige Riese mit dem Jesusknaben auf seinen Schultern, auf seinen mächtigen, ungefügten Stab sich stützend und durch die Fluten watend, ist die beliebteste Darstellung. Auch sie verdankt, wie so viele andere, ihr Dasein dem befruchtenden Einfluß der Literatur auf die bildende Kunst. Es ist eigentlich auffallend, daß ein Heiliger, der nach den ältesten Legenden vor den vielen anderen außer seiner ungeheuren Körpergröße und Riesenstärke nichts voraushat, zu einer solchen volkstümlichen Beliebtheit gelangte. Doch dazu verhalf ihm nicht die ursprüngliche Fassung seiner Legende; denn sie kennt noch nicht den christustragenden „Fährman“, in dessen Glorienschein Christophorus später ausschließlich erschien.

Die dem Mittelalter überlieferten Christophoruslegenden scheiden sich in zwei Hauptgruppen: in eine ältere, die wir im Anschluß an Mussafias Untersuchungen die orientalische nennen²⁾, und in eine jüngere, die germanische. Zur orientalischen Fassung gehören die griechischen, syrischen und die davon abhängigen lateinischen sowie überhaupt alle anderssprachigen Texte, welche das Hinübertragen, „die Überfahrt“, des kleinen Jesusknaben unerwähnt lassen³⁾. Für unsere Betrachtung scheiden alle diese Texte aus. Die germanische Fassung hat wohl auch die alte Passio übernommen, sie aber nach vorn hin erweitert, d. h. eine Vorgeschichte des heiligen Märtyrers hinzugedichtet. Die Verbindung dieser beiden Teile blieb allerdings eine rein äußerliche. In der neuen Legende blieb ein Nebeneinander, ein fühlbarer Unterschied von Altem und Neuem, der sich schon an der kaum verdeckten Kompositionsfuge bemerkbar macht. Schon die

¹⁾ Vgl. K. Künstle, *Ikongraphie der Heiligen* (Freiburg 1926) S. 159.

²⁾ Zur Christophlegende, *Wiener Sitzber.* 129, IX.

³⁾ Das von Harster herausgegebene Gedicht *Walthers von Speier* — gest. 1031 — gehört also auch hierher. *Valtheri Spirensis vita et passio sancti Christophori martyris* (München 1878).

Bollandisten empfanden das¹⁾, und Schönbach, der Herausgeber der ältesten deutschen Christophorusgedichte, vermutete deshalb, die Vorgeschichte müsse einmal eine selbständige Existenz gehabt haben²⁾. Diese Vermutung läßt sich indes mit der losen Aneinanderfügung der beiden Teile allein nicht rechtfertigen. Der deutsche Erweiterer der Legende fühlte eben das Bedürfnis, den abstrakten Namen „Christophorus“ bildhafter zu erklären. Dem spekulativen Orientalen sagte der bloße Name in der Bedeutung „Träger oder Bekenner des christlichen Namens“ genug. In dieser Bedeutung verwenden ihn ja auch Athanasius, Cyrillus, Ignatius, Eusebius u. a.³⁾. Oder man verstand darunter einen Christen, der den Leib und das Blut Christi im Heiligen Abendmahl genossen hatte⁴⁾. Dem mehr bildhaft schauenden Abendländer, dem phantasiebegabten Deutschen, genügte das nicht. Er ersann daher eine seinem Wesen eher zusagende Namensklärung, indem er dazu die germanischen Überfahrtssagen benutzte. Der Name des Dichters ist ebensowenig bekannt wie Ort und Zeit der Entstehung der Vorgeschichte. Ob sie ein klosterflüchtiger Spielmann erfunden und in Verse gebracht, wie Konr. Richter meint⁵⁾, läßt sich nicht ermitteln. Die älteste Form der Vorgeschichte ist das von Schönbach erstmals herausgegebene und mit „B“ bezeichnete Christophorusgedicht (1600 Verse)⁶⁾. Nach K. Richters kritischen Untersuchungen ist das Gedicht im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts oder doch wenigstens um die Zeit der Jahrhundertwende entstanden⁷⁾. Eine Fassung mit Christophorus als christustragendem „Fährmann“ aus früherer Zeit ist bis jetzt noch nicht bekannt geworden. Alle übrigen Fassungen, meint K. Richter, müßten sich auf sein „A“ mittelbar oder unmittelbar zurückführen lassen⁸⁾. Das Abhängigkeitsverhältnis dehnt er auch auf die *Legenda aurea* des *Jacobus a Voragine* aus⁹⁾. Alle Diskrepanzen, selbst die gröberen, sucht Richter aus den verschiedenen Tendenzen der Dichter herzuleiten. So erklärt er die Verschiedenheit des jüngeren Textes „B“ mit der Absicht des Dichters, vor allem die religiösen Werte aus dem volkstümlichen Gedichte „A“ herauszuheben, um „dem volkstümlich Rohen das geistig Geläuterte entgegensetzen“¹⁰⁾. Und des *Jacobus* Absicht sei es gewesen, einen Auszug des Tatsächlichen aus einer poetischen Darstellung zu liefern und „den

1) Vgl. *Acta Ss. Julii VI*, 144.

2) *ZfdA.* 26, 83f.

3) Vgl. Schönbach, *AfdA.* 6, 166.

4) *Sic enim efficitur Christiferi, hoc est Christum in corporibus nostris ferentes, cum corpus ejus et sanguinem in membra nostra recipimus: Cyrilli sermo catech. mystag. 4.*

5) *Der deutsche Christoph*, S. 90 (*Acta German.* Bd. 5, Heft 1. Berlin 1896).

6) Vgl. Schönbach, *ZfdA.* 17, 136ff.

7) Vgl. Richter, a. a. O. S. 85; er bezeichnet das Gedicht mit „A“, weil er es für das älteste hält. Das später von Schönbach edierte Christophorusgedicht „A“ (2002 Verse) — vgl. *ZfdA.* 26, 81 — bezeichnet Richter mit „B“ und stellt es in ein Abhängigkeitsverhältnis zu dem ersten Gedicht.

8) a. a. O. S. 106.

9) *Jacobus* hat seine Legende etwa um 1263—1275 verfaßt.

10) a. a. O. S. 106f.

Gedanken dieses Tatsächlichen in vollster Klarheit hervortreten“ zu lassen¹⁾. Ob sich indes alle Verschiedenheiten und Abweichungen aus den verschiedenen Tendenzen restlos erklären lassen, scheint mir wenigstens sehr zweifelhaft. In Jacobus Darstellung hätte es meines Erachtens der „Vereinfachung der Erzählungsdata“²⁾ keinen Eintrag getan, wenn der Legendenschreiber den Heiligen das Jesuskind vom jenseitigen Ufer hätte herübertragen lassen wie in der Vorlage „A“, oder auch wenn er die Gefährlichkeit der Situation, die er mit ganz besonderem Nachdruck betont, nicht so sehr hervorgehoben hätte, oder wenn er gar das Stabwunder, das in „A“ unmittelbar nach den Worten des Christkindleins geschieht, erst am folgenden Tage offensichtlich werden läßt. Gerade diese sachlichen Verschiedenheiten scheinen mir auf einen noch nicht aufgefundenen Text hinzuweisen, der den germanischen Überfahrtssagen näherstand und von Jacobus benutzt wurde. Die kritiklose Verwertung der verschiedensten Vorlagen und die rein kompilatorische Arbeitsweise bei der Auffassung seiner *Legenda* widersprechen doch diesen Änderungen.

Alle übrigen Legendenbücher des Mittelalters schlossen sich der *Legenda aurea* an. In fast alle europäischen Sprachen wurde sie übersetzt und „trug den Christusträger über Ströme und Gebirge in die Weite“³⁾. Doch nicht bloß die allgemeine Beliebtheit und Verbreitung der *Legenda aurea* begründete die Volkstümlichkeit des heiligen Christophorus in den deutschen Landen, sondern vielmehr noch das Verwurzelte sein der Legende in dem alten Boden der germanischen Volkssagen. Die heidnischen Überfahrtssagen haben hier in einem christlichen Gewande neue Gestalt angenommen.

Die Verquickung christlicher Vorstellungen mit heidnischen ist ja in den Legenden nichts Seltenes. Nach den trefflichen Untersuchungen des Bollandisten Delehaye können heidnische Elemente auf dreierlei Weise in die christlichen Legenden eindringen: 1. Gestalten, die ausschließlich der heidnischen Literatur angehören, werden zu christlichen Heiligen, z. B. die Siebenschläfer. 2. Einer historischen Persönlichkeit, einem Heiligen, haften Züge an, die der heidnischen Mythologie entnommen sind. 3. Eine rein heidnische Legende wird einfach zu einer christlichen, so daß die christliche nur die Fortsetzung der heidnischen darstellt⁴⁾. Auf unsere Legende dürfte der zweite Fall zutreffen: die germanischen Überfahrtssagen steuern das ihrige dazu bei, den Namen des heiligen Märtyrers besser, d. h. bildhafter zu deuten. Von einer selbständigen und freien Erfindung, für die es nach Richters Ansicht keine Quelle geben konnte⁵⁾, kann daher keine Rede sein.

Bruno Schröder versucht das Überfahrtsmotiv aus der Antike herzuleiten⁶⁾ und meint, eine antike Heraklesdarstellung mit dem Erosknaben

¹⁾ Ebenda S. 133.

²⁾ Ebenda S. 137.

³⁾ Richter, a. a. O. S. 144.

⁴⁾ Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (Bruxelles 1905) S. 212—216.

⁵⁾ a. a. O. S. 98.

⁶⁾ ZfVlk. 36 (1926), 85ff.

auf den Schultern, die „in einer der nördlichen Provinzen das Altertum überdauert“ habe, könne die Anregung zur Überfahrtslegende gegeben haben. Er glaubt, diese Erklärung verdiene deshalb den Vorzug vor andern, weil sie in einem näherliegenden Kulturkreis gefunden sei (S. 93). Gegen die Möglichkeit einer solchen Legendenbildung ist wohl nichts einzuwenden. Aber gerade dadurch, daß Schröder darauf verzichtet, den Nachweis von der Existenz einer derartigen Heraklesdarstellung in den nördlichen Provinzen zu erbringen, erstarkt meines Erachtens die bloße Möglichkeit nicht zur Wahrscheinlichkeit. Warum taucht eine ähnliche Legende nicht schon früher auf, da Herakles-Erosbildnisse sicher noch häufiger als im 12. Jahrhundert anzutreffen waren, und warum nicht in einem Lande, in dem die antike Kunst mehr Spuren zurückgelassen hatte als in Deutschland? Ob zudem die Christophoruslegende als reines Phantasieerzeugnis eines in der von Schröder angegebenen Weise nachschaffenden Dichters jemals in Deutschland so volkstümlich geworden wäre ohne ihre Beziehung zu den vielerzählten und allgemein verstandenen Volkssagen, dürfte zweifelhaft sein.

In dem Bestreben, die christlichen Legenden auf buddhistische zurückzuführen, hat v. Garbe versucht, auch die Überfahrtsszenen unserer Legende aus der buddhistischen Literatur herzuleiten und darin „den Kern und Mittelpunkt“ der Christophoruslegende zu erblicken¹⁾. Wenn auch Günter, der Kritiker v. Garbes, im allgemeinen die Möglichkeit eines buddhistischen Einflusses auf die Legendenbildung des 12. und 13. Jahrhunderts nicht in Abrede stellt — eine frühere Beeinflussung hält er für durchaus unmöglich — so beweist er doch sehr überzeugend, daß das Motiv des Riesen mit dem Kind auf den Schultern nicht vom buddhistischen Orient stammt²⁾. Die Frage nach dem Woher des Motivs läßt er jedoch offen. Seinem negativen Ergebnis will ich versuchen ein positives hinzuzufügen. Als Ausgangspunkt nehmen wir aus der *Legenda aurea* das *Jacobus a Voragine* die Überfahrtsszene:

Nachdem Christophorus den Rat des Einsiedels befolgt und schon längere Zeit hindurch um Christi willen jeden, der es begehrte, über den brückenlosen Strom hinübergetragen hatte, hatte er eines Nachts ein seltsames Erlebnis. Schon zweimal war er vergebens vor seine Tür getreten, um das Kind zu suchen, das mit lauter Stimme seinen Namen gerufen und die Überfahrt begehrte hatte. Erst beim dritten Rufen entdeckte er es. Unverzüglich nimmt er das Kind auf seine Schultern, ergreift seine Stange und schreitet durch das Wasser. Gegen alle Gewohnheit schwillt der

¹⁾ Rich. v. Garbe, *Indien und das Christentum* (Tübingen 1914) S. 103f, zitiert bei H. Günter, *Buddha in der abendländischen Legende* (Leipzig 1922) S. 20. — v. Garbe vertritt die Ansicht, die Überfahrtsszene sei dem *Mahāsutasoma-Jātaka* entlehnt. Darin wird nämlich von dem König *Brahmadatta* von Benares erzählt, er habe sich in seiner Gier nach Menschenfleisch unter anderem auch des Königs *Sutasoma* von *Indapatta* bemächtigt. Auf seinen Schultern schleppte er ihn aus dessen wohlbefestigtem Park heraus. Weder der 18 Ellen hohe Wall noch die wütenden Elefanten konnten ihn von seinem Vorhaben abhalten. Doch die Weisheit und Tugend *Sutasomas* stimmten den Menschenfresser bald um, so daß er den gewaltsam entführten König wieder in seine Herrschaft zurückbrachte und er selbst für den Himmel gerettet wurde. — Günter a. a. O. S. 20f.

²⁾ a. a. O. S. 23ff.

Strom an. Je weiter er wadet, um so höher steigt die Flut, und der Kleine wuchtet mit schier unerträglicher Last auf seinen Schultern, so daß Christoph unterzugehen fürchtet. Nur mit großer Mühe erreicht er das jenseitige Ufer. Sofort entledigt er sich seiner Bürde und fragt verwundert das Kind nach der rätselhaften Last. Die ganze Welt, meint er, hätte auf seinen Schultern nicht schwerer sein können. Da gibt sich das Kind ihm zu erkennen und spricht: „Du hast nicht nur die ganze Welt auf deinen Schultern getragen, sondern auch den, der die Welt geschaffen hat. Ich bin nämlich Christus, dein König, dem du mit dieser Arbeit dienst. Und damit du einen Beweis für die Wahrheit meiner Worte hast, stecke deine Stange, sobald du wieder drüben bist, neben deiner Hütte in die Erde! Du sollst sehen, am nächsten Morgen blüht sie und bringt Früchte.“ Da verschwand das Kind. Christophorus tat, wie ihm befohlen, und sah am anderen Morgen seine Stange beladend mit Früchten beladen¹⁾.

Alle wesentlichen Bestandteile der Überfahrtssagen, die ja nach Zweck und Bedarf mehr oder weniger variiert werden, lassen sich auch hier leicht herausheben. Die Person des Fahrgastes, des Fährmanns und die Einzelheiten der Fahrt selbst werden das am deutlichsten zeigen.

I. Die Fahrgäste.

Die Überfahrtssagen entbehren nicht jeglichen Zusammenhanges mit der Wirklichkeit und sind nicht bloß die Erzeugnisse einer freischaffenden Phantasie. Sie sind erwachsen auf dem Boden des nordgermanischen Totenkultes. Dort war die Idee von einer Bootsfahrt der Toten ins Jenseits schon längst heimisch; bis in die Bronzezeit hinein läßt sie sich zurückverfolgen. Doch verwirklichte sie sich erst um das Jahr 500 n. Chr., als man anfang, die Toten in wirklichen Booten zu bestatten. Einige Jahrhunderte lang blieb sodann dieser fromme Brauch in Übung²⁾. Das mag wohl für die Verdinglichung der Idee spät sein; für ihren Einfluß auf die Literatur der Sagen ist es immerhin noch früh genug. In diesem Zeitraum werden auch die ersten Überfahrtssagen entstanden sein. Ihr Entwicklungsgang wird von demselben Gesetz beherrscht, das auch denjenigen in dem Kult der Totenfahrt bestimmte. Hier wie dort ist natürlich die Entwicklung nicht einem chronologischen Nacheinander gleichzusetzen³⁾. Drei Entwicklungsstufen lassen sich da herausstellen: 1. Stufe der Wirklichkeit: in Kult und Dichtung wird der Tote selbst ins Boot gelegt oder seine Seele (Dichtung) hinübergefahren.

2. Stufe des Symbols: im Kult wird ein Boot nachgebildet⁴⁾, in der Dichtung treten Zwerge an die Stelle der Toten oder Seelen.

3. Stufe der Verflüchtigung: im Kult erinnern nur noch die Schiffsbilder auf den nordischen Grabsteinen an die Totenfahrt⁵⁾; nur einzelne Überfahrtsmotive werden in Sagen und Legenden verwertet und sind mehr oder weniger deutlich als solche noch zu erkennen.

¹⁾ *Legenda aurea* ed. Graesse (Breslau 1890) S. 431f.

²⁾ M. Ebert, Die Bootsfahrt ins Jenseits, *Prähistor. Zeitschr.* 11/12 (1919/20), 187, 196.

³⁾ Ebert a. a. O. S. 188.

⁴⁾ Ebert a. a. O. S. 186ff.

⁵⁾ Ebert a. a. O. S. 188ff.

Eine der ältesten Überfahrtssagen läßt sich unschwer aus dem Anfang des Beowulf herauslesen. Skyld, der Stammvater der Schildungen, wird nach seinem Tode von seinen Getreuen zum Ufer der Meeresflut getragen. Man legt seinen Leichnam in sein Schiff und überläßt es den Fluten. Der Fahrgast ist hier also noch der tote Held selbst¹⁾. Dieselbe Anschauung findet sich in der Wölsungasaga: Siegmund trägt den Leichnam seines Sohnes Sinfjötli ans Meer. Ein Fährmann — es ist kein anderer als Odhin selbst — naht dem Gestade mit einem kleinen Kahn. Ihm übergibt der Vater seinen toten Sohn, damit er ihn hinüberfahre²⁾. Die Erzählung des Prokop (6. Jahrhundert) in seinem „Gotenkrieg“ gehört ebenfalls der ersten „Stufe der Wirklichkeit“ an; denn die Fahrgäste sind noch ausdrücklich die Seelen Verstorbener. Der ausführliche Bericht Prokops sei hier im Auszug wiedergegeben:

Der britannischen Küste gegenüber wohnt ein Bauern- und Fischervolk, das den Franken zwar untertan, aber wegen seiner Totenfahrten steuerfrei ist. Bei diesem Volk herrscht nämlich die Sitte, daß alle Männer der Reihe nach die Seelen der Verstorbenen hinüber ins Totenland Britannien fahren müssen. Wer gerade an der Reihe ist, begibt sich abends zur Ruhe, bis er vor Mitternacht von dem unsichtbaren Führer des Totenzuges an die Arbeit gerufen wird. Unverzüglich hat er Folge zu leisten. Ein gewisser innerer Zwang führt ihn zum Gestade, wo schon ein fremdes, unbekanntes Fahrzeug zur Abfahrt bereit steht. Sofort steigt er ein und ergreift die Ruder. Ohne seine Fahrgäste zu sehen, nimmt er aber wahr, daß es deren sehr viele sein müssen; denn das Boot liegt bis an die Deckbalken und Rudereinschnitte im Wasser und erhebt sich kaum einen Finger breit darüber. In einer einzigen Stunde rudert er das schwere Boot nach Britannien hinüber, während man sonst im eigenen Kahn kaum in einem ganzen Tage und einer Nacht hinüber kommt. Drüben steigen die unsichtbaren Gäste aus. Der Schiffer merkt weiter nichts, als daß das Fahrzeug leichter wird und nur noch der Kiel unter Wasser bleibt und daß eine Stimme die Namen der Ankömmlinge ausruft und ihre im Leben eingenommene Stellung und ihre Abstammung väterlicherseits hinzufügt; bei Frauen wird der Name des Mannes mitgenannt³⁾.

Die Sagen vom abwandernden Zwergenvolk stellen die weiter entwickelte Form der Überfahrtssagen dar (2. Stufe). Noch deutlich erkennt man hierin den ursprünglichen Charakter der Fahrgäste als Seelengeister. Von den vielen Zwergenüberfahrten ein Beispiel:

„In den Hüttemer Bergen in Holstein wohnte vor Zeiten eine große Menge Unterirdischer. Im Kindelberg hat man sie besonders häufig gehört, wie sie butterten, und im Plätenberg bei Wittensee, wie sie miteinander sprachen. Aber als die Glocken aufkamen, sind sie alle miteinander fortgezogen. Da zogen sie nach der Marsch zu und kamen in der Nacht an die Hohner Fähre und wollten sich übersetzen lassen. Sie weckten den Fährmann; aber als der herauskam und niemand sah, ging er wieder ins Haus und wollte zu Bett. Da klopfen sie noch einmal und zum drittenmal an, und als der Fährmann nun wieder herauskam, sah er, wie es vor dem Hause grimmelte und wimmelte vor lauter kleinen grauen Leuten. Da war einer unter ihnen mit einem langen Bart, der sagte zu dem Fährmann, er sollte sie über die Eider setzen; sie könnten die Glocken und den Kirchengesang nicht länger vertragen und wollten anderswohin. Der Fährmann machte die Fähre los und stellte seinen Hut ans Ufer, wie der mit dem Bart es ihm sagte. Und nun kamen sie alle in den Prahm hinein, Männer,

¹⁾ F. von der Leyen, Die deutschen Heldensagen (München 1923) S. 46.

²⁾ F. von der Leyen a. a. O. S. 67f.

³⁾ Procop, Gotenkrieg; übersetzt von Coste. Leipzig 1885.

Weiber und Kinder, und zwar so viele, daß sie sich drängten und der Prahm zum Sinken voll wurde. So ging es jedesmal, wenn der Fährmann wieder zurückkam, und er hatte die ganze Nacht nichts anderes zu tun, als hin- und herzufahren, und immer war die Fähre gleich voll. Als er endlich die letzten hinübergebracht hatte, sah er, wie das ganze Feld auf der anderen Seite von vielen Lichtern flimmerte, die immer durcheinander hüpfen. Da hatten sie alle kleine Laternen angesteckt. Am Ufer aber vor seinem Hause fand er seinen Hut ganz aufgehäuft voll von kleinen Goldpfennigen. Denn jeder hatte beim Einsteigen einen hineingeworfen. Dadurch ward der Fährmann zeit seines Lebens ein steinreicher Mann¹⁾.“

Die Zwerge der Volkssage sind personifizierte Seelengeister²⁾. Mögen auch andere Umstände zur Bildung der Zwergensagen beigetragen haben³⁾, so verleugnen die Zwerge in den Überfahrtssagen ihren ursprünglichen Charakter als Seelengeister am allerwenigsten. Sie bleiben nämlich wie die Seelen stets unsichtbar und lassen sich meistens nur in dunkler Nacht hinüberfahren.

Selbst noch in der weiter entwickelten, aber doch noch der zweiten Stufe angehörigen Form dieser Sage, in welcher Mönche als Fahrgäste auftreten, sind diese gleichfalls als Seelengeister wenigstens indirekt kenntlich, wie folgendes Beispiel zeigt:

Nachdem drei Fischer den ganzen Tag vergebens bei Speyer im Rhein nach Lachsen gefischt hatten, begaben sie sich zur Ruhe. Da trat in der Nacht zu dem einen ein Mönch, weckte ihn und bat, ihn über den Rhein zu fahren. Der Fischer folgte ihm und fand am Rhein noch sechs andere Mönche, die er zusammen übersetzte. Kaum waren die Mönche ausgestiegen, so lief das Schiff geschwind wieder zu den anderen Schiffen, als würde es mit Gewalt zurückgetrieben. Da warteten aber schon andere Mönche, und der Fischer mußte sie übersetzen. Dann ging er heim und wurde ernstlich krank. In der folgenden Nacht hatte der zweite Fischer dasselbe Erlebnis und mußte zwölf Mönche auf einmal in einem fremden Kahn hinüberbringen, dessen Rückfahrt und Verbleib ihm höchst rätselhaft erschien. In der dritten Nacht wird der dritte Fischer geweckt. Nach längerem Suchen hat er schließlich das passende Boot gefunden. Es füllt sich mit Mönchen verschiedener Größe, alle in weiße, schwarze oder blaue Mönchskappen gehüllt. Dann fährt er die schweigsamen Fahrgäste hinüber. Kaum sind sie ans Land gestiegen, als sich das Schiff von selbst stromaufwärts bewegt und bis nach Speyer schwimmt. Wie er selbst nach Hause gekommen ist, weiß der Fischer selbst nicht zu sagen⁴⁾.

Die Nebelkappe der Zwerge, hie und da auch grauer Mantel genannt, welche die Zwerge unsichtbar machte, stellte man sich etwa so vor wie die Mönchskappe⁵⁾. Die Ähnlichkeit in der Kleidung ließ so die Mönche unserer

¹⁾ Friedr. Ranke, Die deutschen Volkssagen (München 1924) S. 156/57. — Zum Vergleich sei auch hingewiesen auf Pauly, Perlen aus dem Sagenschatz des Rheinlandes: Die Elfenfähre an der Wuppermündung, und auf Wilh. Schäfer, Rheinsagen: Zwergenüberfahrt bei Erpel. [Kopisch, Des kleinen Volkes Überfahrt; Werke 1, 146. 1856 nach Müllenhoff, Sagen 1845 nr. 429.]

²⁾ Ranke a. a. O. S. 157.

³⁾ W. Schaub, Über den Ursprung der deutschen Zwergsagen. Progr. d. Kgl. Wilhelms-Gymnasiums Berlin 1904, S. 14; Grimm, Myth. 1, 380.

⁴⁾ O. Schade, Die Sage von der hl. Ursula und den 11000 Jungfrauen (Hannover 1859). — Schade hat die Erzählung einem im Jahre 1693 gedruckten Buche entnommen. [Grimm, Dt. Sagen Nr. 276 nach G. Sabinas; Clemen, Archiv f. Kulturgeschichte 8, 86. 1910.]

⁵⁾ Hocker, Stammsagen der Hohenzollern und Welfen, S. 96. Bekanntlich nannte man die Zisterzienser im Mittelalter wegen ihres grauen Reisemantels (Cuculla) die grauen Mönche.

Sage an die Stelle der Zwerge treten. Die Sage ist also eine ins Christliche übertragene Variante der Zwergenüberfahrt.

Als Beispiel für die dritte Stufe der Überfahrtssagen darf wohl die Begebenheit gelten, die Caesarius von Heisterbach in seinen Wundererzählungen erwähnt¹⁾. Der verstorbene Cellerarius Richwin erscheint dem Mönch Lambert im Chor, winkt ihm zu und sagt: „Komm, wir wollen zusammen zum Rhein gehen!“ Lambert weigert sich. Da wendet er sich mit mehr Erfolg an den Bruder Konrad. Und der stirbt am folgenden Tage. — Diese Sage ist noch ein Zweig, wenn auch ein weit entfernter, der aus derselben Wurzel aller Überfahrtssagen hervorging: die abgeschiedene Seele muß zum Wasser, um sich da hinüberfahren zu lassen.

In unserer Christophoruslegende sind die Zwerge „das kleine Völkchen“, vom kleinen Jesusknaben abgelöst, und insofern steht sie auf der zweiten Stufe der Überfahrtssagen. In tiefer Nacht, in der Geisterstunde, erscheint er und begehrt die Überfahrt. Auch er ist bei den ersten zwei Anrufen dem Heiligen unsichtbar geblieben. Erst beim dritten Male läßt er sich finden. — In all diesen Sagen kann sich der Fahrgast selbst nicht an das andere Ufer hinüberfahren. Er ist hilflos, wie eben ein Toter hilflos ist. Zur Fahrt bedarf er daher der Hilfe eines Lebenden. Obwohl in unserer Legende der Fahrgast Gottes Sohn selbst ist, der trotz seiner Kleinheit doch Wunder wirken kann, wie er es mit der Stange des Heiligen bald beweist, so bleibt dennoch für ihn die Hilflosigkeit bestehen. Sehr geschickt weiß der Dichter dieselbe zu benutzen, um daraus dem Heiligen zu seinem Namen Christophorus — so in einigen Fassungen — und zu seiner Belohnung zu verhelfen. Gerade das Motiv des hilflosen Fahrgastes mag meines Erachtens neben dem bis jetzt im übertragenen Sinne geltenden Namen der Anlaß gewesen sein, die alten Überfahrtssagen auf unseren Heiligen anzupassen.

II. Der Fährmann.

Die Person des Fährmanns ist nicht eindeutig bestimmt. Bald ist es ein gewöhnlicher Sterblicher, ein Schiffer, ein Müller, ein Bauer oder gar ein germanischer Gott, ein Teufel, ein Heiliger oder Riese. Trotz dieser großen Verschiedenheit in der Person des Fährmanns ist in den Überfahrtssagen seine Wahl nicht ganz belanglos. Solange es darin nur darauf ankommt zu zeigen, daß eine Fahrt über ein Wasser unternommen wird, und solange die Fahrt selbst und die Fahrgäste das Hauptinteresse der Sage in Anspruch nehmen, bleibt der Fährmann Nebenfigur. Doch anders wird es, wenn die Fahrt erst durch den Fährmann eine besondere Bedeutung gewinnt. Dann steht er im Blickpunkt. Sinfjötli erscheint auch im Tode noch als Held, ja seine Heldengestalt wird dadurch erst mit einem Glorienschein umgeben, daß Odhin den Fährmannsdienst leistet und den toten Helden auf seiner Barke ins Jenseits hinüberfährt. Denn wenn auch Odhin „wankelmütig und tückisch und unersättlich wie der Krieg“ ist, ja selbst als der Treulose gilt, so ist doch der Tote, dem er sein Los bereitet hat oder dessen

¹⁾ Dialogus mirac. 11, 33, ed. Strange.

er sich annimmt, stets ein Held¹⁾). Ein schwacher Schimmer von Odhin als Fährmann leuchtet wohl noch durch jene Sagen aus späterer Zeit, in denen eine Überfahrt nur mit Hilfe eines grauen, bleifarbenen Mantels geschieht; denn Odhin, der Gott der Unterwelt, besaß einen zu ihr in Beziehung stehenden Mantel. Die Sage von dem verstorbenen Wucherer aus Köln, der in bleiernen d. h. bleifarbenen Schuhen und bleiernem Mantel ins Siebengebirge, den Aufenthaltsort der Seelen, versetzt wird und dort umgeht, gehört hierher²⁾). Die noch recht deutlich zu erkennenden Überfahrtsagen in den christlichen Legenden, in denen entweder Heilige oder Teufel Fährmannsdienste tun, entspringen demselben Bedürfnis, diesen Fahrten eine besondere Note zu verleihen. Die Nikolauslegenden scheiden hierbei aus, denn sie entspringen einer anderen Quelle. St. Nikolaus wurde Patron der Schiffer und der Schifffahrt, weil er als Beschützer von Geld und Wert-sachen angerufen wurde — in dieser Eigenschaft tritt er z. B. in den ältesten Nikolausspielen auf — und weil er durch sein Gebet einmal ein Schiff in höchster Not gerettet haben soll³⁾).

Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde es in den christlichen Legenden als störend empfunden, daß Menschenseelen, die bereits dem Jenseits angehören, von Menschen des Diesseits befördert werden⁴⁾). Heiligmäßige Personen werden von Engeln oder Heiligen in den Himmel und Verdammte von den Teufeln in die Hölle gefahren, wie es die Basreliefs am Portal der Notre Dame von Semur (13. Jahrhundert) veranschaulichen⁵⁾).

Auch in unserer Legende erhält die „Überfahrt“ erst durch den „Fährmann“ ein eigenes Gepräge. Er ist eigentlich die Hauptperson. Die Fahrgäste dienen nur zu seiner Verherrlichung. Ein anderer Bearbeiter der Legende als *Jacobus a Voragine* hat das dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er unsern Heiligen erst durch seinen schönsten Fährmannsdienst seinen vollen Namen *Christ-offerus* zuteil werden läßt. Bis zur Begegnung mit dem Christuskind hieß er nur *Offerus*⁶⁾). Wie sehr in unserer Legende der Fährmann im Vordergrund steht, beweist auch der Umstand, daß seine Fahrgäste kaum mehr als Seelengeister erkennbar sind. Die Legende spricht von gewöhnlichen Sterblichen. Die Riesengröße und Riesenkraft, mit denen schon die ältesten Fassungen den heiligen Christophorus ausgestattet hatten, veranlaßten den Dichter der Vorgeschichte, den zur Überfahrt eigentlich notwendigen Kahn wegfällen zu lassen. Der Riese ist selbst das Fahrzeug.

¹⁾ F. von der Leyen, Die Götter und Göttersagen der Germanen (München 1924) S. 210.

²⁾ Hocker, Stammsagen der Hohenzollern und Welfen, S. 97.

³⁾ F. Görres, Einige populäre Heilige der kathol. Kirche in Geschichte und Legenden. Jahrbücher f. protestant. Theologie 13 (1887), 525.

⁴⁾ M. Landau, Hölle und Fegfeuer, S. 55.

⁵⁾ Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst 1, 220f. Hierher gehören auch die Höllenfahrten im Dial. mirac. des Caesarius 12, 7—9, 13. — Der berühmte Grabstein von Stenkyrka auf Gotland mit seiner Kriegerfahrt nach Walhall ist zur christl. Himmelfahrtsdarstellung das heidnisch-germanische Gegenstück. Vgl. Ebert, a. a. O. S. 189.

⁶⁾ Vgl. Der Heiligen Leben und Leiden, das sind die schönsten Legenden aus den deutschen Passionalen des 15. Jahrhunderts. Inselverlag, Leipzig 1920.

III. Die Einzelheiten der Fahrt.

Die Merkmale der alten Überfahrtssagen treten in unserer Christophoruslegende deutlicher hervor bei der Betrachtung ihrer Einzelheiten. Es sind genau übereinstimmende Motive, welche die inneren Zusammenhänge dieser Sagen kennzeichnen. Die Überfahrten geschehen meist zur Nachtzeit. Es dürfte ja auch keine andere Zeit für das Wirken und Treiben der Seelengeister geeigneter sein als das geheimnisvolle Dunkel der Nacht, und zwar zur Mitternachtstunde. Schon lange hat sich der Fährmann zur Ruhe begeben, da wird er durch Pochen oder lautes Rufen aus seinem Schlummer geweckt. Eine auffallende Übereinstimmung ist das dreimalige Rufen des Fahrgastes. Zweimal muß der Fährmann sein Ruhelager verlassen und sich ans Ufer begeben, ohne daselbst den Rufer zu entdecken. Erst nach dem dritten Anruf und beim dritten Suchen findet er ihn. Sobald er sein Fahrzeug flott gemacht und es zur Abfahrt gerüstet hat, bemerkt er, wie es derart belastet wird, daß es fast zu versinken droht. Das Belastungsmotiv scheint vor allem zum eisernen Bestand der Überfahrtssagen zu gehören, es kehrt in allen Sagen mit fast denselben Redewendungen wieder. Da ist es beinahe stehende Formel: der Rand des Fahrzeuges erhob sich nur eine Handbreit über dem Wasserspiegel. Unsere Legende durfte dieses Motivs nicht ermangeln, obwohl es hier mit guter Begründung fehlen konnte. Der Riese ist ja groß und stark; er braucht nur sein Gewand aufzuschürzen und watet mit Hilfe seiner Stange durch das Wasser. Jedoch der Dichter wollte nicht darauf verzichten, da es eben zu den konstitutiven Elementen der Überfahrtssagen gehörte. Deshalb läßt er den Heiligen den Jesusknaben auf seine Schultern nehmen und ihn seine Last derart empfinden, daß er in große Not kommt und sogar zu ertrinken fürchtet. Mit großer Geschicklichkeit wird hierbei das Belastungsmotiv durchgeführt und verstärkt unter Zuhilfenahme zweier anderer Motive, nämlich des der Huckupgeister und des vom anschwellenden Strom.

Der kleine, schwerlastende Jesusknabe unterscheidet sich durchaus nicht von den in der deutschen Mythologie bekannten Spuk- und Plagegeistern, die entweder gestaltlos oder in verschiedenen Gestalten dem einsamen Wanderer von hinten auf den Rücken springen, ihm „aufhocken“, und immer schwerer auf ihm lasten, bis er mit Mühe und Not entweder einen bestimmten Ort erreicht hat oder unter der überschweren Last zusammensinkt. Der Huckup hat es z. B. in der Gegend von Hildesheim zu einer besonderen Berühmtheit gebracht¹⁾. Der anschwellende Strom, in dem der Heilige unterzugehen fürchtet, ist eine Variation vom Motiv des reißen den Stromes, das besonders gern von der keltischen Phantasie verwertet wurde in den mittelalterlichen Epen, die von Helden auf ihren Fahrten ins Jenseits erzählten²⁾. Die Geschichte von Thor und Geirrödh, die Snorri erzählt, enthält genau dasselbe Motiv:

¹⁾ Näheres siehe in Bayr. Hefte f. Volkskunde 9 (1922) Heft 1—4: Fr. Ranke, Der Huckup.

²⁾ von der Leyen, Götter und Göttersagen, S. 163.

„... Thor kam zur Gastung zu der Riesin, die Grid genannt ist, sie war die Mutter Widars, des Schweigsamen. Sie sagte dem Thor die Wahrheit von Geirrodh, daß er ein Spürhund von Riese war und schlecht mit ihm umzugehen. Sie lieh ihm den Kraftgürtel und die Eisenhandschuh, die sie hatte, und ihren Stab, der Gridstab heißt. Da fuhr Thor zu dem Fluß, der Wimur heißt, aller Flüsse größtem. Dort legte er nun den Kraftgürtel an und stützte sich stromabwärts auf den Gridstab, aber Loki hielt sich unter dem Kraftgürtel fest. Und als nun Thor kam mitten in den Strom, wuchs der Strom so stark, daß er ihm oben an die Achseln brauste. Da sprach Thor dies: Wachs nicht, du Wimur! / wenn zu waten mich lüset / zum Haus des Riesen! / Wisse, wenn du wächst, / so wächst auch mir Asenkraft / hoch hinauf wie der Himmel!“

Ein weiteres stehendes Motiv der Überfahrtssagen ist das Hinüberfahren. Niemals werden die Fahrgäste von einem jenseitigen Ufer ans diesseitige befördert; es handelt sich stets um ein Wegfahren. Die ursprüngliche Grundverstellung bleibt also gewahrt.

Obschon der Kahn bis zum Sinken angefüllt ist, gelangen die Fahrgäste sicher und ohne jeden Zwischenfall ans andere Ufer. Die Vorstellung von der sicheren Ankunft wird in diesen Sagen noch verstärkt durch die Einführung eines besonderen Motivs, nämlich des der mühelosen Fahrt. Der Fährmann braucht sich nicht anzustrengen. Diese Vorstellung dürfte wohl auf einer älteren faßlichen, wonach sich das Fahrzeug ohne alles menschliche Zutun fortbewegt. In allen Sagen kommt ein unüberwindlicher Drang der abgeschiedenen Seele nach dem Wasser hin zum Ausdruck. Dasselbe ist kein gewöhnliches Wasser. Wilde, reiße Ströme, Schreckensflüsse sind es, über die nicht nur die Bösen, die Meineidigen und Mörder nach der Wöluspa²⁾, sondern auch die Guten hinüber müssen, nur mit dem Unterschied, daß erstere nur unter unsäglichen Leiden und Fährnissen, letztere aber ohne weitere Schwierigkeit ans jenseitige Ufer gelangen. Die durch Leibniz leider verstümmelt überlieferte *Visio Godescalci* läßt das noch erkennen: Ein holsteinischer Bauer namens Gottschalk hatte einst in einer Krankheit eine Vision. Da schaut er, wie er als Seele mit andern guten und bösen Seelen nach längerer mühevoller Wanderung schließlich zu einem Fluß kommt, der Holzbalken und scharfe Eisenspitzen mit sich führt. Alle Seelen müssen hinüber. Sobald die guten ans Ufer treten, fügen sich Holzbalken zu einem Floß zusammen und treiben heran, um die Gerechten von selbst ans andere Ufer zu fahren (*ligna natantia*). Die Ungerechten müssen so den Fluß durchwaten und werden von den Eisenspitzen arg gepeinigt³⁾.

Eine Variation der „*ligna natantia*“ in dieser Vision ist das selbstfahrende Schiffelein mit der Leiche des heiligen Lubentius, das führerlos nicht nur moselabwärts glücklich Koblenz erreichte, sondern auch rhein-aufwärts bis Lahnstein schwamm, um von da seine kostbare Last noch weiter die Lahn hinauf bis zu dem von Gott bezeichneten Ort zu tragen⁴⁾.

¹⁾ von der Leyen a. a. O. S. 162.

²⁾ von der Leyen a. a. O. S. 264.

³⁾ Leibniz, *Scriptores rerum Brunswicensium*, tom. II. pag. 870—72, Hannover 1707; Dietrich, *Die deutsche Wasserhölle*, ZfdA. 9, 181ff.

⁴⁾ *Acta sanctorum*, Octobris tom. VI. pag. 202s. Die Legende stammt aus dem *Passionale*, einem großen Pergamentband, des Klosters Arnstein a. d. Lahn. Sie wurde von einem Arnsteiner Mönch um 1170 niedergeschrieben. *ibid.* pg. 202ss.

Ganz dem Wesen der schwimmenden Balken entsprechend, werden nur Heilige und Gerechte oftmals nach ihrem Tode von Fahrzeugen befördert, die sich entweder von selbst fortbewegen oder ohne alles menschliche Zutun von Zugtieren an den Bestimmungsort gebracht werden, wie z. B. die Leiche des Papstes Sylvester II., die von Zugtieren ohne Führer zu einer Kirche gezogen wurde¹⁾ oder die Leiche des Haymonskindes Reinhold, die auf selbstfahrendem Karren von Köln nach Dortmund gelangte²⁾ u. a. m. Es darf nicht wundernehmen, wenn in der Christophoruslegende das Motiv des sich von selbst bewegenden Fahrzeuges weder verwertet, noch irgendwie angedeutet ist. Der Grund hierfür ist leicht zu erkennen. Fährmann und Fahrzeug waren eins geworden, und wenn das Motiv der schweren Belastung besonders stark hervortreten sollte, so mußte ihm zu Liebe jenes ausfallen. Die schwere Belastung hätte sonst einer mühelosen Überfahrt widersprochen.

Die Herkunft der Fahrzeuge bleibt oft dunkel. Die Kähne in der von Prokop berichteten Seelenfahrt sind nicht Eigentum der Schiffer. Es sind eigens für Seelenfahrten bestimmte Kähne. Auch in der oben erwähnten Überfahrt zu Speyer handelt es sich bei der zweiten und dritten Fahrt um zauberhafte Schiffe, die nicht dem Fährmann gehören und auf wunderbare Weise gefunden werden.

Nach glücklich beendeter Fahrt erhält der Fährmann seinen Lohn. Die Art und der Wert des Lohnes richtet sich naturgemäß nach dem Fahrgast und dem Fährmann. Von den Zwergen, die der Sage nach über unermeßliche Schätze verfügen, empfängt der Fährmann geprägtes oder ungeprägtes Gold und Silber. Die von Prokop erwähnten Schiffer brauchen für ihren Dienst als Entgelt den Franken keine Abgaben zu entrichten. In unserer Legende belohnt der „Fahrgast“, Christus, seinen „Fährmann“ Christophorus, in entsprechender Weise mit einem Wunder:

- got aber ein zaichen mit ihm tet:
 * die rueten, die er do trug,
 die was grozz und ungefug,
 die ward im grünend in der hand³⁾.

In der Darstellung dieses Wunders offenbart sich wieder die Geschicklichkeit des Dichters und seine bewußte Anlehnung an die Überfahrtssagen. Schon in den ältesten Christophoruslegenden wird das Wunder mit den grünenden Stangen erwähnt; doch da hat es einen ganz anderen Sinn. Es geschieht auf das Gebet des noch ungetauften Heiden, der sich stark zum Christentum hingezogen fühlt. Das Wunder treibt ihn an, mutiger zur Ehre Gottes vor den Heiden aufzutreten⁴⁾. Oder es geschieht zum Beweis der Göttlichkeit der christlichen Lehre⁵⁾.

1) Vgl. Expeditus Schmidt, Faust (Sammlung Rösel) S. 11.

2) Reumont, Rheinlandsagen, S. 50.

3) Schönbach, Text B. — 1116ff., ZfdA. 17, 120.

4) Analecta Bolland. 1 (1881), 121ff.

5) Mussafia a. a. O. S. 129.

Auf Schritt und Tritt begegnen wir also in der Christophoruslegende einem Dichter, der ganz auf dem Boden der alten Überlieferung steht und die heimisch-heidnischen Sagenstoffe mit der christlichen Legende so zu verbinden weiß, daß ein neuer Heiliger daraus hervorgeht und die Legende selbst sich als ein Glied in die Kette der Überfahrtssagen einreihet.

Abtei Marienstatt (Westerwald).

Volkstanz — nur gesunkenes Kulturgut?

(Eine grundsätzliche Betrachtung zu der Arbeit von P. J. Bloch „Die deutschen Volkstänze der Gegenwart“.)

Von Richard Wolfram.

Die Volkskunde ist gegenwärtig auf einem kritischen Punkte angelangt. Allgemein beginnt sich die Erkenntnis durchzuringen, daß hier ein eigenes reiches Wissenschaftsgebiet vorliegt, das nicht bloß als mehr oder weniger stiefmütterlich behandeltes Anhängsel zu anderen Disziplinen abgetan werden kann. Aber auch neben dem äußeren Wachstum, das gerade jetzt von beinahe erschreckender Plötzlichkeit ist, regen sich im Inneren tausenderlei Kräfte, die in kühnem Zugriff umgestalten und an die Grundfesten rühren. Fast scheint es, als ob die nach den tiefsten geistigen Gesetzen schürfende Forschung des letzten Jahrzehnts das ganze, eben erst aufgerichtete Gebäude ins Wanken brächte. Haben wir denn eigentlich noch die Berechtigung von einer deutschen Volkskunde zu sprechen, wenn wir durch dieses Volk einen tiefen Schnitt ziehen und alle Schöpferkraft auf der einen Seite anhäufen, die eben nicht mehr „Volk“ ist, während auf der anderen Seite, abgesehen von einem ganz primitiven Urstadium, das auf der ganzen Welt ungefähr ähnlich ist und der Völkerkunde zugerechnet werden müßte, nur ein bloßes Aufnehmen ohne eigenes Schaffen übrig bleibt? Ersteres wäre keine Volkskunde mehr und letzteres keine deutsche. Und ist es nicht höchst gefährlich, „Volk“ mit „Masse“ zu identifizieren, wie dies wieder einmal in weiten Kreisen geschieht?

Die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise birgt ein Gefahrenmoment in sich: Einseitige Herausarbeitung des Grundgedankens in einem noch so bestechenden und genialen Gedankengebäude kann leicht zur Vergewaltigung der Wirklichkeit führen. Und auf Übertreibung folgt unweigerlich ein Rückschlag. Wenn nun gar bei den Mitläufern die Unsitte einzureißen beginnt, Stoffuntersuchungen nur zu machen, um eine vorgefaßte, nicht aus den Tatsachen gewonnene Meinung um jeden Preis bestätigt zu finden, muß zur Besinnung gerufen werden. Die Folgen zeigen sich ja schon. Man ruft nicht mehr nach „Synthese“, sondern „Entmischung“.

Ein besonders krasser Fall von Willkürmethode soll im folgenden aufgezeigt werden. Es ist dies die Arbeit von Paul Jaques Bloch, „Die

deutschen Volkstänze der Gegenwart“¹⁾. Eine Widerlegung ist umso notwendiger, als diese Arbeit in der neueren Fachliteratur in steigendem Maße als zuverlässig, ja entscheidend zitiert wird, und somit Gefahr besteht, daß ein morscher Stein an wichtiger Stelle beim Aufbau unserer Wissenschaft verwendet wird.

Der enge Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes läßt es nicht zu, die Begründung für meinen Standpunkt jedesmal in ganzer Breite und Ausführlichkeit zu geben. Ich gedenke die Ergebnisse meiner zehnjährigen Studien über Volkstanz, die aus eigener Anschauung bei der Mehrzahl der Völker Europas geschöpft wurden, an anderer Stelle und in größerem Zusammenhang darzulegen. Es muß also auf diese Publikationen verwiesen werden. Jetzt kommt es mir nur darauf an, zu zeigen, wo bei Bloch die Fehlerquellen liegen, und wo seine Arbeit einer Berichtigung bedarf. Die Rückschlüsse auf das Prinzipielle ergeben sich dann von selbst.

Die Blochsche Abhandlung besteht aus zwei Teilen, deren erster die kultischen Tänze behandelt. Hier findet sich viel wertvolles Material fleißig zusammengetragen, das auch richtig gedeutet erscheint. Bloch erkennt die aus Magie und Kult entstandenen Tänze als wirkliche Schöpfungen des Volkes an.

Anders steht es aber mit allen übrigen sog. „Volkstänzen“. Aus dem zu beweisenden Vordersatze: „Das Volk ist gänzlich unschöpferisch“, wird die Folgerung abgeleitet: Es gibt keine Volkstänze nichtkultischen Charakters; eine etwas eigentümliche Logik, die es sich sehr leicht macht, da ja nun alles Weitere gegeben ist.

Bloch stellt an den Anfang seiner Kapitel über weltlichen Tanz die These: „Dem Volk, der Masse (!), geht die Fähigkeit zu künstlerischer Gestaltung und künstlerischem Eigenwillen ab. Die entgegengesetzte Anschauung entbehrt jeder Grundlage und muß zurückgewiesen werden (!). Es gibt keinen wie auch immer gearteten aus dem Volke geborenen ursprünglichen Volkstanz, abgesehen von den Tanzbräuchen kultischen Charakters, an die aber ein künstlerischer Maßstab nicht angelegt zu werden vermag. Es ist nicht angängig, den Volkstanz als ein Eigengebilde hinzustellen oder eine Abhängigkeit, gar ein Entstehen der Gesellschaftstänze aus diesen ursprünglichen Volkstänzen anzunehmen“ (2, 27).

Der Ton dieser Behauptungen ist reichlich apodiktisch für ein derart umstrittenes und heikles Gebiet, und er wird im Laufe der Abhandlung immer wieder angeschlagen, wodurch allein freilich ein Beweis noch nicht geführt werden kann. Wenn dem Volke wirklich jede Gestaltungskraft abgeht, so ist es nicht einzusehen, wieso es überhaupt auch zum Entstehen der kultischen Tänze kommen konnte? Ganz unberechtigt ist aber die grundsätzliche Trennung von Religion und Kunst. Gerade unsere Zeit ist mehr denn je darüber im klaren, daß wahre Kunst religiösen Ursprungs ist. Der Ruf nach der neuen Religiosität — die sich freilich nicht „machen“

¹⁾ Hessische Blätter für Volkskunde 25 (1926), 124ff.; 26 (1927), 26ff. Die beiden Aufsätze werden im folgenden mit 1 und 2 angeführt. Die Sperrungen in den Zitaten stammen vom Verfasser dieses Aufsatzes.

läßt, wie irgend eine Kunstrichtung — zeigt nur, wie stark dieser Zusammenhang bei der Moderne erschüttert ist, und wie klar man diese Ursache des Niederganges erkannt hat. Die Welt des Bauern ist aber geprägt von bergfestem Glauben, lebendigem Mythos, trotz des auch vorhandenen Rationalismus. Darum ist es ganz etwas anderes, ob ein Städter oder ein echter Bauer denselben Brauch begehrt. Um den Brauch wirklich lebendig zu machen, dazu gehört Glaube, die Überzeugung von der Notwendigkeit dieses Geschehens.

Die kultischen Tänze haben eine starke Neigung zur Prachtentfaltung und Schauwirkung, die nach dem Erlöschen des ursprünglichen Sinnes zum Selbstzweck werden kann und dadurch die weitere Erhaltung des Tanzes bewirkt. Also ein Fortleben nur auf Grund der künstlerischen Qualitäten. Beispiele dafür haben wir in Europa in überwältigender Menge. Man denke nur an die Mehrzahl der Schwerttänze, an den „Bandltanz“, die Tänze und Aufzüge der „Tresterer“, „Huttler“, „Perchten“ in den österreichischen Alpenländern, das „Glöcklerlaufen“ usw. Viele Gestalten des Volksglaubens, die heute noch in irgend welchen Vermummungen umherziehen, dürften Tanzmasken ihren Ursprung verdanken.

Wenn Bloch behauptet (2, 78): „Die Grundlage aller unserer Volkstänze sind die Tänze der höheren Gesellschaft“, so muß er damit den nichtkultischen Volkstanz überhaupt leugnen, denn wir wollen doch nicht annehmen, daß er das deutsche Volk allein als so unbegabt hinstellen will¹⁾. Der Kreis der Betrachtung braucht also nicht auf Deutschland eingeschränkt zu werden, darf es bei einer Untersuchung der Grundfragen auch gar nicht.

Blochs Arbeit ist mit reicher Benutzung der literarischen Quellen durchgeführt. Freilich, ob sich die Kenntnisse des Verfassers darüber hinaus auch auf die Praxis und das Erleben der Tänze beim Volke selbst erstrecken, darf nach seiner Darstellung mit Fug bezweifelt werden. Daß daraus bedenkliche Fehlerquellen entstehen müssen, ist ohne weiteres klar. Denn gerade der lebendige Tanz entzieht sich mehr als alles andere dem toten Buchstaben und erschwert dadurch die wissenschaftliche Forschung und Darstellung auf das äußerste. Wo der bewegte Körper Ausdrucks- und Wesenskünder ist, versagt die graphisch-deskriptive Methode. Bestenfalls könnte hier ein Tonfilm helfen, aber auch er muß Surrogat bleiben. Es ist nämlich eine alte Tatsache, daß man einen Tanz nicht vom Zusehen lernen kann. Selbst wenn man glaubt, alles beobachtet zu haben, so zeigt der Versuch erst, wo die Schwierigkeiten liegen, und was einem entgangen ist. Dazu bedarf es aber eines lebendigen Studienobjekts. Gedruckte Tanzbeschreibung kann immer nur ein sehr ungefähres Bild geben und ist Stütze des Gedächtnisses für jemanden, der diesen Tanz oder ähnliche bereits erlernt hat, mehr nicht. Die lebendige Tradition ist nicht zu umgehen, Tanz kann nur erlebt werden. Bloß nach dem Buch tanzen, ergibt 50 Prozent Fehlerquellen. Schon gar über die besondere Führung des Körpers, wodurch

¹⁾ Es ist allerdings eigentümlich, daß nach Bloch auch die Gesellschaftstänze so gut wie ausnahmslos nichtdeutschen Ursprungs sind, unser Volk auf dem Gebiete des Tanzes also fast völlig unproduktiv dasteht.

der Tanz einem bestimmten Landschaftstypus, einem bestimmten Volke oft erst zugeeignet wird, kann so gut wie nichts ausgesagt werden. Bei wenigen anderen Zweigen der Wissenschaft ist die Forschung dergestalt an die persönlichen Erfahrungen und die Fähigkeit des Beobachters gebunden, sich in die verschiedensten Wesenheiten einzufühlen und praktisch hineinzusetzen.

Bloch versucht es bei seiner Arbeit einmal anders herum. Er geht nicht von dem Volkstanz aus, sondern vom Gesellschaftstanz und zieht dann die Rückschlüsse auf den Volkstanz; eine Fragestellung, der man Originalität und Verdienst nicht absprechen könnte, wenn sie heuristisch wäre und nicht — Dogma. So aber wird alles nach der vorgefaßten Meinung behandelt und zurechtgebogen, wie noch zu erweisen sein wird.

Aber abgesehen von dieser tendenziös einseitigen psychologischen Einstellung zeigt sich Blochs Arbeit nun auch rein sachlich im zweiten polemischen Teile oft als eine recht zweifelhafte Beweisführung mittels richtig und falsch verstandener Literaturnotizen in bunter Mischung, was allerdings nur dem Volkstanzspezialisten auffällt. Für jeden anderen erweckt die Überfülle der Zitate den Eindruck profunder Gelehrsamkeit.

Bezeichnend für die Gründlichkeit dieser Volkstanzforschung ist es aber, wenn z. B. der „Paschade Flugsummi“ als Schuhplattlerform angeführt wird, weil das Paschen, Händeklatschen (etwas ganz anderes als das Platteln!) im Namen vorkommt. Dabei ist der „Paschade Flugsummi“ aber eine Rheinländerform im $\frac{2}{4}$ -Takt, der Schuhplattler aber ein Werbe- oder Balztanz der Ländlergruppe im $\frac{3}{4}$ -Takt, also etwas Grundverschiedenes! Oder was soll man dazu sagen, daß Bloch den „Siebensschritt“ mit dem „Siebensprung“ zusammenbringt, verleitet durch die Siebenzahl? Und doch sind es zwei voneinander unabhängige Tanzfamilien, über deren Verschiedenheit kein Volkstanzkenner im Zweifel sein kann. Ich traf beide Gruppen auf dem gesamten germanischen Gebiet an, und nirgends bestanden Beziehungen zwischen den beiden Tänzen. An Namen allein darf man sich eben bei Volkstänzen nie halten, und man sollte sich hüten, etwas über einen Tanz auszusagen, dessen Form man nicht kennt. Blochs Irrtümer in bezug auf die Mazurka und die Ländlergruppe sollen am Ende dieses Aufsatzes näher betrachtet werden. 2, 68 führt Bloch unter dem Namen „Husicka“ eine Tanzbeschreibung an, die er als Schuhplattlervariation bezeichnet. Auch hier wieder, weil nach 16 Takten Polka(!) die Tänzer — einander gegenüberstehend — mit den Füßen stampfen, in die Hände klatschen und einander schelmisch mit dem Zeigefinger drohen. Jedem Eingeweihten ist sofort klar, daß es sich um unseren alten Bekannten „Mit den Händchen klapp, klapp, klapp, mit den Füßchen trapp, trapp, trapp“ handelt, einen der gewöhnlichsten Volkstänze, der auch zum Kinderspiel herabgesunken ist. Wegen eines zweiten Vorkommens auf slavischem Gebiet als „Straschak“ wurde er als tschechischer Tanz erklärt. Merkwürdig nur, daß dieser Tanz sich dann vor allem im Norden findet, in Holland als „Driekusman“, in Norddeutschland unter verschiedenen Namen, in Schweden, Dänemark und Norwegen als „Klappdans“

usw. Mit dem Schuhplattler hat er wahrlich nicht das geringste zu tun. Schon die 16 Takte Polka hätten Bloch stutzig machen müssen. Das Musikalische und Rhythmische wird eben nicht ungestraft vernachlässigt. Wir sehen also, was für heterogene Dinge bei Bloch wahllos als Schuhplattler bezeichnet werden. Der alemannische Tanz „Drei lederne Strömpf“ ist auch kein „Steirischer“, wie Bloch mißverständlich für den übergeordneten Begriff „Ländler“ sagt¹⁾. Eher könnte man ihn mit dem Klappdans in verwandtschaftliche Beziehungen bringen. Auch der Polkatakkt widerspricht dem Ländler. Diese Beispiele könnten noch vermehrt werden.

Zu all diesem kommt aber noch ein grundsätzliches Bedenken: Beim Tanzen ist die Musik von allergrößter Wichtigkeit. Sie kann von der Bewegung nicht geschieden werden, handelt es sich doch um die lebendige und ursprüngliche Einheit der Künste. Bloch gibt nun aber selbst zu (2, 28): „Was die musikalische Begleitung der Tänze betrifft, so maßt sich der Verfasser keinerlei Urteil an; sie ist auch in der folgenden Betrachtung ausgeschaltet als ein für die Erkenntnis und Erfassung der Rezeption des Gesellschaftstanzes durch das Volk (also nur dieser Gesichtspunkt ist vorhanden!) irrelevantes Element. Es wäre aber der Versuch zu unternehmen, auch die musikalische Seite der Volkstänze auf ihre Abhängigkeit von der Musik des Parketts zu prüfen. Nach der nur flüchtigen Kenntnis des Verfassers dürfte diese Untersuchung zu den gleichen Resultaten gelangen, wie die vorliegende Arbeit, die sich mit den Formen des Tanzes beschäftigt.“

Demgegenüber muß erstens festgestellt werden: Ohne Musik ist eine Betrachtung der Tanzform so gut wie wertlos. Nur aus dem Gesamtkunstwerk lassen sich Schlüsse mit einiger Sicherheit ziehen, und oft liegt die letzte Entscheidung über Zusammenhänge beim Musikalischen und Rhythmischen. Und zweitens zeigt eine weniger „flüchtige Kenntnis“ dieser Seite der Volkstanzforschung neben den immer vorhanden gewesenen Wechselbeziehungen zwischen den Kulturschichten deutlicher noch als oft die Tanzform reine Volkselemente, die mit dem musikalischen Empfinden der Oberschicht sogar in striktem Widerspruch stehen können (z. B. Vierteltonmusik)! Beinahe unsere gesamte Instrumentalmusik läßt sich aus der Tanzmusik ableiten, die ihrerseits wieder auf ganz primitive Elemente zurückgeht! Also der klassische Beweis gegen Blochs Theorien.

Wenden wir uns nach dieser Einzelkritik wieder der grundlegenden Fragestellung zu: Schöpferkraft oder bloße Nachahmung, Volkstanz oder ausschließlich gesunkenes Kulturgut? Um völlige Klarheit zu gewinnen, ist es notwendig, sich zu fragen, was ist Tanz? Wie entsteht er, und welches sind die gestaltenden Kräfte? Die Wurzel des Tanzes ist ein nicht weiter deutbares Urphänomen, der Rhythmus und das jedem Menschen eigene Wohlgefallen an regelmäßiger, rhythmischer Bewegung. „Tanz ist freies, rhythmisches Spiel mit dem Körper“. Jedoch Bloch begrenzt das Gebiet

¹⁾ Zur Begriffsbestimmung vgl. Ernst Hamza, Volkskundliche Studien aus dem Wechselgebiet. 4. Teil „Tanz“. Zeitschr. d. deutsch. u. österr. Alpenvereins 44 (1914). Ferner: Hans Commenda, Unser Volkstanz und Der Ländler. Heimatgäue 3 (1922).

dieser Bewegung durch eine Zwecksetzung (1, 125): „Abzulehnen ist aber auch die dem gemeinen Sprachgebrauch zugrunde liegende Anschauung, daß unter Tanz jede nach taktmäßigen rhythmischen Gesetzen geregelte, sich vom gewöhnlichen Gehen oder Schreiten unterscheidende Bewegung des Körpers zu verstehen sei. Diese Begriffsbestimmung ist zu umfassend, weil sie ein wesentliches Merkmal des Tanzes außer acht läßt. Als Tanz kann hier nur jede nach taktmäßigen rhythmischen Gesetzen geregelte, vom gewöhnlichen Gehen oder Schreiten sich unterscheidende Körperbewegung angesehen werden, sofern sie zweckbestimmt ist, wenn auch die Zweckbestimmung nicht immer ins Bewußtsein tritt. Die Zweckbestimmung mag verschiedenen Gebieten angehören, dem Kultischen (Zauberischen), Künstlerischen und Erotischen“. Bloch zielt damit auf eine ganz richtige Unterscheidung, die aber zu rationalistisch gefaßt wird. Es ist ja eine allbekannte Tatsache, daß innere Spannungen verschiedenster Art in Körperbewegungen umgesetzt und abgeleitet werden. Jeder seelischen Bewegung entspricht nämlich eine körperliche, wenn sie auch nicht immer in Erscheinung tritt. Zum Bewegungsantrieb muß aber im Seelischen noch ein Formwille oder Formtrieb kommen. Dann erst wird aus dem Tänzeln der Tanz im Sinne einer Kunstform. Das Wort Zwecksetzung ist unglücklich. Es verleitet nämlich zu einer allzu intellektualistischen Auffassung. Der Formtrieb darf nicht mit Bewußtheit verwechselt werden, was trotz Blochs Einschränkung des öfteren geschieht. Das Geheimnisvolle des künstlerischen Schaffens liegt ja gerade darin, daß es zunächst nicht aus den Quellen des Intellekts schöpft. Bewußtheit bezieht sich gewöhnlich erst auf Fragen der Technik.

Bloch erklärt nun die Tänze der Primitiven als kultisch zweckbestimmt, die Bühnentänze seien auf Grund künstlerischer Zwecksetzung gebaut, und die Gesellschaftstänze sollen erotischen „Zwecken“ dienen, sofern sie nicht auf dem Umweg über den Bühnentanz entstanden sind. Die ältere Forschung, Böhme¹⁾ und Czerwinski²⁾, bezeichnen die Lebensfreude als die Quelle des Tanzes. Dieser Rahmen ist allerdings zu eng. Die kultischen Tänze werden dadurch nicht erfaßt, wie auch Bloch richtig hervorhebt. Aber auch Wundts³⁾ Theorie von der Doppelheit der Tanzursachen: Kult und Ekstase — übrigens eine wenig glückliche Formulierung — lehnt Bloch ab (1, 126): „Es fallen daher, will man unserer Definition folgen, die sog. ekstatischen Tänze, Hüpfen und Springen, außerhalb des Rahmens des Tanzes und müssen in dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben . . . Im Augenblick für den Augenblick geboren, stellen sie sich als eine mehr oder minder unbewußte Körperbewegung dar. Es liegt diesen Äußerungen jedenfalls zumeist eine Zweckbestimmung nicht zugrunde“.

Durch Wundts nicht gerade die Feinheiten erfassende Einteilung läßt sich Bloch hier zu einer schwerwiegenden Einseitigkeit verleiten. Wäre er volkskundlich erfahren oder selbst Tänzer, so müßte er wissen, daß

1) F. M. Böhme, Geschichte des Tanzes in Deutschland (Leipzig 1886) 1, 1.

2) A. Czerwinski, Brevier der Tanzkunst (Leipzig 1879) S. 4.

3) W. Wundt, Völkerpsychologie (Leipzig 1908) 3, 451.

gerade im Zustande der Ekstase die schöpferischen Kräfte — gänzlich unbewußt — am lebendigsten sind. Im Tanz kann man es jederzeit an sich und anderen beobachten, daß man in diesem Zustande zu improvisieren beginnt, und daß solche Improvisationen die Art sind, wie Tänze entstehen; vieles im Augenblick Geborene versinkt, anderes wird fest durch Wiederholung und entwickelt sich weiter durch Variation. So entstehen Tanzformen, nicht durch bewußte Zwecksetzung oder intellektuelle Ausgestaltung (eine gewisse Ausnahme bilden magische Zauberhandlungen in Tanzform, die aber vielfach untänzerische Elemente im Tanz mitführen). Die Montenegrinerin stimmt die künstlerisch ergreifendsten und vollendetsten Totenklagen an. Wenn sie aus ihrem Schmerz wieder zum Bewußtsein erwacht, kann sie das Gesagte aber nicht reproduzieren, weiß es gar nicht mehr. Aber langsam bilden sich aus solchen Improvisationen feste Formen heraus, die zuletzt erstarren und bei den berufsmäßigen Klageweibern zu reinen Formeln werden, in die man nur die Namen und einzelne Umstände einfügt.

Nun sagt Bloch a. a. O.: „Der Primitive hat wohl das Bewußtsein seiner Bewegung und des ihr zugrunde liegenden Gefühls, ohne daß er indessen diese Bewegung durch irgendwelche bewußte Zwecksetzung herbeigeführt hat. Das Willens- und Zweckmoment, die Psyche, ist hierbei ausgeschaltet“. Statt nun aber diese Tatsache durchzudenken und für den Tanz und das künstlerische Schaffen überhaupt fruchtbar zu machen, wird alles darauf Beruhende willkürlich ausgeschieden (I, 127): „So ergibt sich auch, daß als Tanz nicht die ungebundenen Bewegungen angesprochen werden können, denen man auch heute noch gelegentlich wie zu allen Zeiten in den unteren Schichten begegnet, denen die Gemessenheit und Disziplin eines Menschen der höherstehenden Schichten fremd ist. Derartige Bewegungen finden sich auch häufig auf Abbildungen mittelalterlicher dörflicher Feste und Feiern. In diesen reinen Fröhlichkeitsäußerungen jedoch, die auf den Darstellungen meist durch plumpe Emporwerfen der Beine und ein Schlenkern der Arme dargestellt werden, einen Volkstanz oder überhaupt einen Tanz sehen zu wollen, erscheint nach dem Gesagten abwegig.“

Wenn hier etwas abwegig ist, so ist es die Forderung Blochs nach der „Gemessenheit und Disziplin eines Menschen der höherstehenden Schichten“ bei einer Betrachtung des Volkstanzes! Ja, wenn man von vornherein alles Volkliche wegschneidet, dann bleibt als Resultat der Rechnung freilich nur die höhere Gesellschaft. Bloch verrät dadurch sich und seine Betrachtungsweise, nämlich die des Städters, der seiner Aufgabe innerlich fremd gegenübersteht. Stubengelehrsamkeit ist aber eine böse Sache, vor allem in der Volkskunde. Es kann nur einem Nichttänzer passieren, die Freude, den reinen Bewegungsimpuls aus überschüssiger Lebenskraft, starker innerer Bewegtheit, als eine Hauptquelle des Tanzes zu leugnen, aus der sich ganze Gruppen von Tänzen entwickelt haben. Gewiß wird man sie nicht als die einzige ansehen. Aber Tanz als Selbstzweck, Bewegungsimpuls, Lebensäußerung primärer Art ist einfach eine

Tatsache, um die man nicht herumkommt. Und zwar wirklicher Tanz, nicht bloß ein wildes Herumfuchteln. Bloch hat aber noch weiterhin unrecht. Es ist unverständlich, wieso er den mittelalterlichen Bildern Tanzcharakter in Bausch und Bogen absprechen kann. Entweder kennt er die Bilder nicht, oder er will nicht sehen; ein Drittes gibt es hier nicht. Beispiele für ausgesprochene Tänze können in beliebiger Zahl erbracht werden¹⁾. Es ist unmöglich, diese Bilder mißzuverstehen, ist doch sogar der Dudelsackpfeifer, der zum Tanz aufspielt, meist dabei. Das „plumpe Emporwerfen der Beine und Schlenkern der Arme“ ist allerdings bei einem dörpischen Feste kaum zu umgehen, obwohl es in der Bewegung meist gar nicht plump aussieht. Eine Photographie des österreichischen „Haxenschmeißers“ wird eben auch nicht anders aussehen, als viele dieser mittelalterlichen Bilder.

Einen Schritt weiter in der Erkenntnis der tanzgestaltenden Kräfte führt eine Untersuchung zunächst rein formaler Natur. Nehmen wir einmal die heutigen schwedischen Volkstänze, und zwar die großen Gruppentänze wie „Daldans“, „Skrälåt“, „Väva Vadmal“, „Gotlandska drilj“, „Fryksdalspolska“, „Östgötapolska“ usw. Man wird beim ersten Anblick entzückt und begeistert sein von dem phantasievoll schönen Wechsel der Figuren, der Exaktheit der Ausführung, die Gleichmaß und Übereinstimmung bis ins Detail verlangt. Auch das Erlernen und Selbsttanzen wird Freude machen. Aber wenn man diese Tänze jahrelang tanzt, und zwar fast ausschließlich, wird man ein gewisses Gefühl der Eingengt-heit nicht los. Und merkwürdig: Obwohl diese Tänze mit glühender Begeisterung und bewußtem Kulturwillen von der höheren Schicht aufgenommen wurden, dringen sie bei der Wiederbelebung durch die prächtige und weitverbreitete nordische Volkstanzbewegung kaum mehr hinaus aufs Land, können beim wirklichen Volk die Konkurrenz mit den Modetänzen nicht aufnehmen, wo die Tradition einmal abgerissen ist. Gewiß, die Schwierigkeit der Erlernung und Ausführung wird dabei eine Rolle spielen. Aber der eigentliche Grund muß tiefer liegen. Als ich dann zum ersten Male Gelegenheit hatte, die ältesten Tänze der Norweger zu sehen („Gangar“, „Springar“, „Halling“), war das wie eine Offenbarung. Da war kein festgelegtes System, das bis ins kleinste die Bewegungen regelte und in Lehrbüchern niedergelegt war. Manche Bewegungen waren die gleichen, wie bei den schwedischen Tänzen, aber hier sah man gewissermaßen die Urform, ehe genaue Regel daraus eine starre Einheit gemacht hatte. Wie ich an anderer Stelle genauer auszuführen gedenke, lassen sich auch viele der schwedischen Tänze auf dieses Stadium zurückführen. In einem Falle, dem Bravourtanz „Jössehäradspolska“, konnte ich die ursprüngliche Form sogar noch bei den schwedischen Bauern nachweisen. Und da zeigte sich der grundlegende Unterschied. Beim Volke sind es nicht kurze, auf wenige Takte beschränkte Touren nach einer feststehenden dramatischen

¹⁾ Um nur einige bequem zugängliche Beispiele zu nennen vgl. die Abbildungen bei Buschan, *Das deutsche Volk in Sitte und Brauch*, S. 306 u. 307, oder bei Raimund Zoder, *Altösterreichische Volkstänze 2* (Wien 1928).

Komposition, sondern freie Tänze im Rahmen eines bestimmten Rhythmus und einer angeborenen Art, sich zu bewegen. Wohl stehen gewisse Figuren, Hauptmomente fest; aber der Tanz ist eine freie Form, die der Tänzer je nach Begabung und Gemütsstimmung mit Inhalt erfüllt. Welche Figur er jetzt tanzt, wie lange er sie wiederholt, was er dazwischen improvisiert, das ist seine Sache. Es gibt verschiedene Grade solcher freier Form, von einer suitenartigen Aneinanderreihung einfacher Tänze, die oft nur aus einer Figur bestehen, bis zu dem ganz auf Improvisation gestellten freien Spiel im Geschicklichkeits-, wie im Werbe- oder Balztanz. Es ist eine nicht zu umgehende Tatsache, daß solche außerordentlich individualistischen Tänze bis zu Urzeiten und in ganz primitives Milieu zurückzuverfolgen sind. Ich fand ihre Spuren im äußersten Norden wie auf dem Balkan. Dort sogar bei eingeschlechtigen Tänzern, deren Abstand von den kultischen noch gar nicht so groß ist. Gemeinschaftstanz muß ebensowenig völlig uniforme Gleichheit besitzen, wie die Gemeinschaft überhaupt. Abstrakte Typisierungen, wie sie Naumann z. B. gibt, schießen weit über das Ziel hinaus¹⁾.

Die Auslösung innerer Bewegtheit, innerer Spannung ist als eine Hauptquelle des Tanzes erkannt worden. Je freier nun die Form ist, desto mehr vermag der Tänzer hineinzulegen, kann er ausdrücken, was ihn bewegt. Natürlich bietet auch der genau gebundene, gesetzmäßig abrollende Tanz Ausdrucksmöglichkeiten für den einzelnen Tänzer; der Tanz wird dabei aber doch eigentlich mehr ein Instrument der Gruppenstimmung bleiben und insofern leben, als ihn die Gemeinschaft mit Gehalt erfüllt. Auch die schwedischen Gruppentänze fordern nicht das Extrem völliger Exaktheit. Das bewiesen mir schonische und åländische Gruppen, die dieselben Tänze wie die Stockholmer ohne jeden Drill in echter Natürlichkeit tanzten. Und selbst in diesen Tänzen haben sich Rudimente der freien Form erhalten. Das Standardlehrbuch der schwedischen Volkstänze²⁾ muß selbst bei der vierten Tour von „Skånsk kadrilj“ folgendes verzeichnen: „Var och en hoppar för sin. Varje kavaljer ställer sig framför sin dam, varefter båda figurera mot varandra under allehanda krumbukter av synnerligen varierande slag“, d. h. in der Figur kann jeder machen was er will, um die Aufmerksamkeit seines Partners zu erregen und sich durch alle möglichen Künste ins günstigste Licht zu setzen. Persönliche Besonderheit, Schöpferkraft kann eben niemand leugnen, der es schon wirklich mit europäischen Bauern zu tun hatte, die deshalb noch lange nicht vom städtischen Einfluß zersetzt sein müssen, sondern noch völlig in der Gemeinschaft stecken können. Individualität und Gemeinschaft sind eben keine Gegensätze!

Auslösungstänze der freien aber selbstsicheren Form — die Seite des ekstatischen Hüpfens und Springens (noch im Rahmen

¹⁾ Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur (Jena 1921); Grundzüge der deutschen Volkskunde ² (Leipzig 1929).

²⁾ Svenska Folkdanser, utgivna av Svenska Ungdomsringen för Bygdekultur (Stockholm 1926).

wirklicher Tanzform) — sind ein notwendiges Korrelat zu den strengen Gruppentänzen, das auf die primitivsten Wurzeln des Tanzes zurückgeht und nicht erst Ergebnis der Renaissance-Individualisierung ist. Man sehe einmal, wie verschieden Neger im selben Dorf tanzen können. Die Aufzeichner der schwedischen Volkstänze begingen einen folgenschweren Mißgriff. Ihr Auge haftete bloß an den hochentwickelten Formen der großen und wundervollen Gruppentänze, die aus künstlerischen Gründen strenge Beachtung der Regel erfordern; sogar die anderen Tänze wurden nach diesem Schema behandelt. Die freie Form persönlicher Auslösungstänze ließ man jedoch unberücksichtigt, und das rächt sich nun. Erst seit wenigen Jahren ist man auf diesen Fehler aufmerksam geworden und versucht nun zu retten, was noch zu retten ist, während manche Norweger der so gefälligen schwedischen Tanzmanier zu verfallen drohen. Einzelne schwedische Volkstanzgruppen, die sich wirklich aus dem Volke rekrutieren, können die Wege zur Gesundheit zeigen, und Ernst Klein am Nordischen Museum in Stockholm hat in kurzer Zeit eine überraschende Zahl einfacherer und freierer Tänze gefunden. Denn allein in Verbindung mit den Auslösungstänzen der freien Form sind die anderen Volkstänze imstande, die Konkurrenz mit den modernen Tänzen aufzunehmen, deren Individualismus ja bis an die Grenze der Formaflösung geht.

Beide Gruppen, der Regeltanz wie der freie Tanz, sind notwendig. Viele der stark künstlerisch betonten schwedischen Regeltänze bedeuten natürlich schon eine ziemlich entwickelte und vorgeschrittene Stufe. Daß sie trotzdem nicht sämtlich Gesellschaftstänze sein müssen — wenn sie auch manche solche Momente in sich aufgenommen haben — zeigt z. B. „Väva Vadmal“, der prachtvolle Webertanz, der nicht das Bloch allein bekannte kaum mehr tänzerische Spiel, sondern ein richtiger Tanz ist. Ebenso wie der weitverbreitete „Schustertanz“ und andere nichtkultische mimische Tänze ist auch der Webertanz bereits im 12. Jahrhundert in Wales belegt! Blochs Behauptung, daß diese Tänze ganz jungen Ursprungs seien, entspricht also nicht den Tatsachen. Nicht immer liegen die Verhältnisse so einfach, wie Bloch sie darstellt. Auch der französische Ballettmeister ist nicht immer der Weisheit letzter Schluß. Kennen wir doch bereits von altägyptischen Reliefdarstellungen die so eminent französische Ballettfigur der Pirouette¹⁾, die also weit älter ist als das ganze französische Volk! Bei allen Fragen des Tanzes verschlingen sich auch die Motive unauflöslich ineinander: kultische, künstlerische und erotische. Es geht nicht an, das eine vom anderen so zu sondern, wie Bloch das fein säuberlich auf dem Papier tut.

Aber auch Regeltanz ist durchaus nicht unvolksmäßig. Man denke bloß an eine große Gruppe der kultischen Tänze, deren Charakter als Zauberhandlung die peinlich genaue Einhaltung jeder Vorschrift verlangt, wenn die Zeremonie nicht ihre Wirkung verfehlen soll. Der geringste Verstoß, ein falscher Schritt, ein falsches Wort kann nicht nur die Wirkung des magischen

¹⁾ Wandbilder von Beni-Hassan.

Brauches aufheben, sondern auch schweres Unheil über die Ausführenden heraufbeschwören. Solche Unglücklichen wurden darum auch bei vielen Völkern mit dem Tode bestraft, z. B. im alten Mexiko. Die andere, freie Seite, findet sich auch im kultischen Tanze als reine Ekstasik, durch die sich der Mensch über sich selbst hinauszusteigern sucht. Die Beispiele sind allbekannt. Der Trancezustand verbietet von selbst genaue Regel und duldet keine Bewußtheitszügel.

Bloch bezeichnet (2, 27) komplizierte Schritt- und Bewegungsarten als Charakteristikum der Gesellschaftstänze im Gegensatz zu den einfachen volklichen Kreistänzen. Hätte er z. B. solche „einfache“ Kettentänze bei den Griechen gesehen, so könnte er diese Behauptung nicht aufstellen. Selbst kultische Tänze höchst komplizierten Charakters haben wir ja in beliebiger Menge. Man denke nur etwa an javanische Beispiele oder, um in Europa zu bleiben, an die außerordentlich schwierigen Schwerttänze, deren Analyse bei der Publikation der von mir neu aufgefundenen Schwerttänze gegeben werden soll. Es ist bewundernswert, welch verwickeltes Linienspiel hier durchgeführt wird, dessen Erlernung höchste geistige Konzentration erfordert, um wie viel mehr noch die ursprüngliche Konzeption. Ein Verschlingen und Entwirren des durch Fassen der Schwerter gebildeten Kreises, dem keine Grenzen gezogen zu sein scheinen. Angesichts dieser Tatsachen beim kultischen Tanz wird man wohl genötigt sein, Blochs Einstellung z. B. zu den verwickelten Verschlingungen der Ländlerfiguren zu revidieren. Es ist nun nicht mehr die ganze Kette, sondern ein Einzelpaar, das jede nur denkbare Art der Armverschlingung und Lösung ausführt. Selbst wenn beim Ländler manches späte Zutat sein sollte, so bleibt noch genug, das man bis ins Mittelalter und zu ganz primitiven Formen zurückverfolgen kann. Auf bildlichen Darstellungen der „Allemande“ hat man geradezu eine Parade von Ländlerfiguren. Und doch handelt es sich hier nicht um die Quelle des Ländlers, sondern um von der Oberschicht übernommene und weiter ausgebauten Formen, gehobenes Kulturgut.

Es soll hier nicht in den alten Fehler verfallen werden, nun alle Gesellschaftstänze aus dem Volkstanz abzuleiten. Jede solche Einseitigkeit — nur Volkstanz oder nur Gesellschaftstanz — ist falsch. Die Verhältnisse liegen — besonders seit dem 16. Jahrhundert — ungeheuer kompliziert. Im Strom der Erscheinungen verflucht sich manches so, daß es oft kaum möglich ist, Scheidungen oder sichere Zuordnungen vorzunehmen. Formen sinken ab, werden vom Volke assimiliert und verändert und steigen in dieser neuen Volksform wieder auf (entgegen Blochs Behauptung unzählige Male belegt); anderes nimmt den umgekehrten Weg. Wenn heute beim Volke das gesunkene Kulturgut so ungeheuer überwiegt, so liegt das eben an der noch nie dagewesenen Übermacht der Oberschicht, die sich in der Modernen herausgebildet hat und den Bauer einfach überrennt, unsicher macht und nach dem Glänzenden in stärkerem Maße greifen läßt, als es sonst der Fall wäre. Der Prozeß des Absinkens als eine der beiden Hauptrichtungen der Entwicklung soll damit nicht gelegnet werden. Aber heute wird der Bauer immer mehr in die Stellung des Unproduktiven gedrängt, und damit gleicht

er sich der modernen Spaltung in wenige Begabte und die große aufnehmende Menge in gewissem Sinne an; ein Auflösungsprozeß, kein ursprünglicher Zustand! Noch die mittelalterliche Stadt war „Volk“, engste Gemeinschaft, wenn auch nicht mehr primitive. Die Zwischenstufen sind ja zahllos.

Manchmal versucht Bloch die Einseitigkeit seiner Behauptungen abzuschwächen, so wenn er sagt (I, 127): „Es ist hervorzuheben, daß aber neben diesen ungebundenen Bewegungen (Hüpfen und Springen) auch Tänze in unserem Sinne auf einer späteren Stufe der Volksentwicklung als Ausdruck reiner Festesfreude erscheinen. Indessen ist daran festzuhalten, daß auch diese Tänze bei ihrem Entstehen eine andere Bedeutung hatten.“ Das zielt auf die Frage: Gab es ursprünglich nur kultischen Tanz? Mit Bestimmtheit verneinen oder bejahen läßt sich dies wohl kaum. Tanz muß nicht notwendig kultischen Charakter haben, wie die ausgebildeten und oft sehr komplizierten (!) Tänze der Tiere zeigen. Ich möchte aber der Ansicht zuneigen, daß der Tanz fast automatisch mit seiner Entstehung auch mit kultischer Bedeutsamkeit erfüllt wurde, da die Auslösung des inneren Müßens dem Primitiven stärkstes seelisches Erleben bedeutet haben muß. Schließlich ist dieses Empfinden auch nicht auf den Primitiven beschränkt. Aus solchen ursprünglich kultischen Tänzen kann dann, wie schon angedeutet, nach Verlust des ursprünglichen Sinnes ein reiner Unterhaltungstanz werden. Die Schöpferkraft des Volkes ist aber damit nicht abgeschnitten. Will man wirklich behaupten, daß z. B. das erotische Element, wohl die stärkste Triebfeder unseres heutigen Tanzes, als es nichts mehr mit Agrarreligion und Fruchtbarkeitsriten zu tun hatte, sich beim Volke als gänzlich unschöpferisch erwies, wo es doch sogar die Tiere zu Tanzleistungen anspricht? Und ebenso bei den mimischen Tänzen. Sicherlich werden viele auf kultische zurückgehen, vor allem Tiertänze. Aber wie steht es mit den vielen mimischen Tänzen, die bestimmt nicht mehr in diese älteste Zeit fallen, z. B. dem „Webertanz“, dem „Schustertanz“ und zahllosen anderen (auch mimischen Reigen)? Bloch versucht alles, was nicht ganz leicht für ihn unterzubringen ist, in Abteilungen wie „Spotttänze“ und „Tanzspiele“ zu stecken, wobei er aber meist nur Spiele anführt, nicht die wirklichen Tänze; ob sie ihm nun unbekannt oder unbequem sind, jedenfalls berücksichtigt er sie nicht. Man gebe doch ruhig zu, daß im Tanz von Anbeginn an ein theatralisches Moment steckt, das ja auch schließlich zur Geburt des Dramas geführt hat. Immer wieder entstehen aus diesen allgemein menschlichen Voraussetzungen neue Formen, sowohl bei den Gebildeten, wie beim Volke. Die Lust an mimischer Darstellung, einem Herausschlüpfen aus sich selbst, steckt doch jedem im Blute. Dazu braucht es nicht erst des Theaters. Es ist eine ganz primitive Anlage.

Eine große Gruppe von Tänzen, die Bloch überhaupt nicht nennt, sind die Geschicklichkeits- und Ausdauer Tänze. Jedem Menschen wohnt ein gesundes Verlangen nach dem Messen der Kräfte im freien Spiel inne. Der Ehrgeiz und die Freude an der virtuellen Überwindung der größten Schwierigkeiten kann die Bauernburschen anerkanntermaßen dazu treiben, die unglaublichsten Dinge zu vollführen. Natürlich sind die Ballettmeister

und Solotänzer der Opernballette hervorragende Virtuosen. Aber will man nun ernstlich alle die unglaublichen Sprünge und Kapriolen beim Volke, die schon zur Minnesängerzeit erwähnt werden, vom Künstlichen ableiten? Wer einmal den fabelhaften Solotanz des norwegischen Burschen, den „Halling“, oder den schwedischen Zweiburschentanz gleichen Namens gesehen hat, dürfte wohl kaum im Zweifel sein, ob das nun echt ist oder nicht. Auch der ursprüngliche englische „Reel“, auch ein Burschentanz, gehört hierher. Der dänische Tanz „Karlenes Fornøjelse“ („Das Vergnügen der Burschen“) verbindet die Geschicklichkeit mit einem Kraftwettstreit, wer die Sprungfigur länger aushalten kann. Die erste Figur des „Wischtanzen“ der Holzknechte in den österreichischen Alpen muß ebenso in diese Gruppe gerechnet werden, wie manches bei den lustigen Rauftänzen, dem schwedischen „Oxdansen“ (Ochsentanz) oder dem alpenländischen „Watschenplattler“. Auch andere komische Burschentänze, wie „Skobodansen“ (Schweden) oder der unglaublich groteske „Melchertanz“ (Tirol), wo der eine Bursch zuletzt breitbeinig dasteht, während der zweite sich, Kopf nach unten, an ihn hängt, indem er seine Beine um die Hüften des Stehenden klammert. Der Hängende steckt nun seinen Kopf zwischen den Füßen des Stehenden durch und beide klopfen im Takt auf die Lederhose des anderen, so das Melken verspottend. Kann man sich das vielleicht im Salon vorstellen? Man wird, wenn irgendwo, gerade bei dieser Gruppe reine Volkstänze nicht leugnen können.

Fabelhafte Geschicklichkeitsproben gibt der Bursch nun aber auch in Paartänzen, wenn er sich vor seinem Mädels ins rechte Licht setzen will. Es sind die Werbe- oder Balztänze, wie man sie bezeichnenderweise auch nennen könnte. Der Bursch führt das Mädels meist an der Hand, tanzt vor ihr her und umkreist sie, schließlich lassen sie auch los, und er läßt alle Künste spielen, während sie einfach mit 2—3 Figuren hinterhertanzt. Natürlich sind es extreme Tänze der freien Form, da eben jeder Bursch bestrebt ist, besonders zu glänzen und es Regeln für diese „Stückln“ überhaupt nicht gibt. Da ist der Einzelne schon auf seine Begabung und seine Phantasie angewiesen. Manches ist im Laufe der Zeit typisch geworden; man denke nur an die verschiedenen Bewegungsarten wie „Haidauer Sprung“, „Tölzer Sprung“ usw., aus denen sich die Schuhplattler meist aufbauen. Aber auch das sind nur einige feste Anhaltspunkte. Was ein richtiger Bursch ist, wird immer noch was Besonderes dazu finden, wenn er in Begeisterung gerät. Solche Tänze können wir — eben aus dieser allgemeinen menschlichen Begründung — überall finden. In Süddeutschland als „Landler“, „Steirischer“ und „Schuhplattler“, in Norwegen als „Springdans“, in Schweden als „Jössehärads polska“, in Rußland als „Kasatschok“, in Polen in Anklängen der „Mazurka“ usw. Diese Tänze entsprechen am ehesten vielen romanischen — vor allem spanischen und italienischen — Tänzen, obwohl da eigentlich die Frau der herausfordernde Partner ist, ein Motiv, das nach dem Orient deutet. Der europäische Zweig der Indogermanen fühlt da anders.

Wo in irgendeiner Tanzbeschreibung die ewigen Momente des Liebes-spieles — Meiden, Fliehen und sich Findenlassen — vorkommen, erklärt

Bloch das als Menuett. Als ob der Bursch im Salon lernen würde, wie er sich beim „Fensterln“ zu benehmen hat. Man fragt sich nach Blochs Darstellung unwillkürlich, was denn das „Volk“ tut, wenn zwei junge Herzen sich einander zuneigen? Man sehe sich doch einmal die „G'stanzln“, „Schnaderhüpfln“ und volklichen Vierzeiler des ganzen germanischen Sprachgebietes darauf an, wie oft vom „Trutzn“ des Mädels die Rede ist, das aber doch nicht so ernst gemeint ist. Jeder Volkskundler weiß, wie zahlreich die Formen sind, die das Volk für die Anknüpfung und den Verkehr der jungen Leute ausgebildet hat und die mit den Gepflogenheiten der Oberschicht sehr oft nicht das Geringste zu tun haben, deren Empfinden sogar verletzen würden. Nach Bloch wäre dann die Beschreibung des süddeutschen Paartanzes im „Ruodlieb“ (um 1000 n. Chr.) auch schon ein Menuett!

Die Behandlung der Werbetänze ist wohl das Krasseste und Gewaltsamste in Blochs Arbeit. Eigentlich ist die Behauptung, daß der Ländler sich erst vor nicht viel mehr als 100 Jahren aus dem Walzer (!) entwickelt habe, so absurd, daß man sich die Mühe sparen könnte, näher darauf einzugehen. Da es aber doch den Anschein hat, als ob manche nun in Zweifel gerieten, so sollen einige Punkte hervorgehoben werden.

Bloch sagt (2, 42): „Nicht der Walzer ist aus dem Ländler, sondern der Ländler aus dem Walzer entstanden“ und sucht einen Beweis für diese Priorität des Walzers mittels einer Durchsicht der Wörterbücher zu liefern. Kluge, Campe und Heinsius bieten erst Belege für den Namen „Ländler“ aus den Jahren 1800—1820, Grimm frühestens 1775. Um die Musik kümmert sich Bloch wieder einmal nicht. Nun ist zu beachten, daß die Tänze nicht immer schon „Ländler“, „Ländler“ hießen, sondern vielfach nach dem Heimatort „Viechtwangerische Tanz“ (aufgeschrieben 1764), dann „Altmünsterer“, „Linzer“, „Haager“, „Rieder“, „Steinbacher“, „Welser“ usw. Und doch sind das alles Ländler, wie die Musik zeigt. Ein glücklicher Zufall hat uns sogar einen „Steirischen“ aus dem Jahre 1680 (!) aufbewahrt. Also mit der Priorität des Walzers, die auch formal gesehen, nicht möglich wäre, ist es nichts. Was den Springtanz betrifft, den nationalen Tanz der Norweger, der genau wie der Ländler von Tal zu Tal, ja von Ort zu Ort Besonderheiten ausgebildet hat, so ist auch dessen hohes Alter sehr wahrscheinlich. Wir besitzen ein Tanzlied von einer norwegischen Hochzeit aus Bergen aus dem Jahre 1281, das im $\frac{3}{4}$ -Takt geht und ausgesprochenen Springtanzcharakter zeigt.

Bedeutend gestützt wird die Annahme von dem hohen Alter dieser Tanzgattung — abgesehen von den rein menschlichen Gründen — jedoch durch Bilder, denen Bloch vorsichtigerweise Tanzcharakter in Bausch und Bogen absprechen will. Viele der mittelalterlichen Tanzdarstellungen, z. B. eine schöne Zeichnung im Weimarer Archiv, zeigen in so gut wie sämtlichen Posen Figuren, die direkt dem heutigen Springtanz entnommen sein könnten. Wenn das kein Springtanz im Sinne der Werbetänze war, was war es dann? Genau so, wie man sich nach Blochs Darstellung fragen müßte: Wenn Polka, Rheinländer und Schottisch nicht nur den Namen nach erst ab 1830 und 1850 auftauchen, was tanzte man denn dann vorher

im $\frac{3}{4}$ -Takt? Prof. Lach (Wien) hat einmal einen höchst interessanten Vergleich zwischen Neidhart von Reuenthals Tanzmelodien und den norwegischen Springtänzen angestellt, der verblüffende Übereinstimmungen ergab. Dazu sei bemerkt, daß viele dieser norwegischen Tänze heute noch dieselben Namen tragen wie bereits zur Sagenzeit (z. B. Ramme-slac : Rammeslaatt etc.)! Auch die Melodien der norwegischen „Stev“, die unseren Schnaderhüpfeln entsprechen, stammen zum großen Teil noch aus dem Mittelalter. Man könnte einwenden, daß der Ländler nicht zu den freien Tänzen gezählt werden kann, da er heute eine feste und genau bestimmte Tanzform zeigt. Da gelten Hamzas Worte über den Ländler im Wechselgebiet¹⁾: „Es gibt verschiedene Figuren, die zu einer Reihe zusammengehören; d. h. wird mit der ersten begonnen, so ist mit der letzten eine Art Abschluß da, wo man nun fortsetzen oder aufhören kann. Man kann nun neue Figuren „scheiben“ oder aussetzen und waltend weitertanzen oder klatschen, um dann erst wieder zu scheiben usw. Andere Gesetze und Regeln gibt es nicht. Es ist ein Naturtanz. Jeder macht, was ihm beliebt, wann es ihm beliebt. Daß etwa einige Paare auf Kommando die gleiche Bewegung ausführen, ist nicht mehr Natur, sondern Tanzverein“.

Sogar beim Schuhplattler, der doch in seiner Markierung des Rhythmus durch das Platteln streng an die Musik gebunden ist, hat sich die freie Form heute noch ein Reservatgebiet gesichert; es ist das sog. „Nachsteigen“ zwischen dem „Auslaufer“ und dem „Ländler“, wo der Bursch dem Dirndl seine Künste vorführt und es werbend umkreist, genau wie im Springtanz. Auch die letzten Figuren des schwedischen „Vingåkersdans“ (die Entsprechung zu unserem „Dreisteirer“) zeigen deutlich diesen Charakter, der dem „Lösdans“ in den norwegischen Springtänzen nahesteht. Von einer ähnlichen Figur in „Skånska kadriljen“ war bereits die Rede.

Unzulänglich ist auch, was Bloch über die „Mazurka“ sagt (2, 54): „Auch sie ist, wie allgemein bekannt, ein Gesellschaftstanz, eine Mischform von Menuett, Figuren- und Rundtanz . . . Das Wesentliche und Neue an der Mazurka ist der zweite Teil, der das Sehnen und Fliehen, Greifen und Meiden eines Liebespaares darstellt, Überrest wohl jenes graziösen Liebesspiels im Menuett. Die Annahme, daß die Mazurka sich aus einem Volkstanz, dem ‚Polnischen‘ herausgebildet habe, ist hiernach wenig wahrscheinlich. Gegen sie spricht auch die Tatsache, daß über die Mazurka besonders aus dem Süden des deutschen Sprachgebietes, der Schweiz, dem Elsaß und Hessen berichtet wird. Jedoch ist sie auch aus Ostpreußen und in Pommern als Volkstanz — hier unter dem Namen Rippenbrecher — bekannt.“ Da Bloch über außerdeutsche Tanzverhältnisse nicht sonderlich unterrichtet ist, so ist ihm auch unbekannt, daß die polnischen Tänze eine gewaltige Rolle gespielt haben, so daß noch Jahrhunderte später im Norden Tänze, die mit den polnischen nichts als den $\frac{3}{4}$ -Takt gemeinsam haben, als „Polska“ bezeichnet werden. Freilich darf man diesen Namen nicht mit „Polka“ verwechseln, was häufig genug geschieht. Über die polnischen

¹⁾ Hamza, Volkskundliche Studien aus dem Wechselgebiet.

Tänze besteht eine ziemlich reichhaltige Literatur, die Bloch allerdings nicht kennt¹⁾. Durch sie wird das Hauptargument Blochs, daß die Mazurka vor allem aus dem Süden des deutschen Sprachgebietes bekannt sei, hinfällig. Den ursprünglichen polnischen Tanz, eben die „Polska“, aus der sich sowohl die „Polonäse“ wie „Mazurka“ entwickelten, erwähnt Bloch überhaupt nicht weiter, trotzdem er ein außerordentlich wichtiger Tanz ist.

Bereits um 1540 war die Polska ausgebildet²⁾. Um 1580 gewann sie ausgedehnte Verbreitung in Deutschland und seit 1590 in Schweden, das damals in enger Verbindung mit Polen stand. Die schwedischen und dänischen Bauern bildeten die Polska ganz selbständig um und gaben auch ihren eigenen Tänzen diesen Namen, so daß in Schweden so gut wie alle Tänze mit dem Namen „Polska“ bezeichnet werden. Etwa 40000 solcher Polska-melodien sind allein aus dem schwedischen Sprachgebiet aufgezeichnet worden! Die Polska ist in ihrer ältesten Form nicht anderes als der simple deutsche Tanz des frühen 16. Jahrhunderts mit einem Vortanz im geraden Takt und einem Nach Tanz im Dreitakt, der melodisch aus dem ersten gebildet wurde. Die Formen waren einfach und schlicht, die Bewegungen ruhig. Norlind erklärt die Polska deshalb als höfisch. Wie dem auch sei, so bewirkte diese Ruhe und Einfachheit eine Aufnahme und Bevorzugung der Polska durch die höheren Schichten im Gegensatz zu den wilden Springtänzen der Zeit. Diese waren nichts anderes als ein Durchdringen der reinen Volksformen durch alle Schichten der Gesellschaft. Auch Norlind sagt³⁾: „Dieser Realismus ruhte nördlich und südlich der Alpen auf rein volkstümlichem Grund und bekam auch in Deutschland erhöhte Bedeutung mit der Reformation. Das Volk hatte aber, während die höheren Klassen ausländische Sitten annahmen, seinen alten Tanz aus dem Mittelalter weitergepflegt, und daß er noch viel von der Heftigkeit und Wildheit des 14. Jahrhunderts hatte, beweisen zur Genüge die vielen Verbote gegen unhöfischen Tanz, die von Kanzeln und Rathaussälen gegen ihn gerichtet wurden. Als sich nun in Italien die neuen lebhaften Tänze der höheren Gesellschaftsschichten bemächtigten, vereinigten sich beide Schichten in demselben ausgelassenen zügellosen Tanz, und nun konnte nichts den Siegeslauf des lebhaften Springtanzen durch Europa hemmen. Wenn die Gaillarde also am Ende des 16. Jahrhunderts der Typus des ausgelassenen Tanzes ist, so

¹⁾ T. Norlind, Zur Geschichte der polnischen Tänze, Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft, 12 (1910/11); ders., Den svenska polskans historia, Studier i svensk folklöre (Lund 1911); ders., Polnische Tänze außerhalb Polens, Rep. of the 4th Congr. of the I. M. S. (London 1912); ders., Några riktlinjer för polskaforskningen (Budkavlen 1929); ders., Svensk folkmusik och folkdans (Stockholm 1930); F. Starczewski, Die polnischen Tänze, Smlb. d. IMG, 2 (1900/01); Ad. Chybinski, Die deutschen Musiktheoretiker im 16.—18. Jahrhundert und die polnische Musik, Zs. d. IMG, 13 (1911/12); O. Andersson, Bidrag till kännedom om polskemelodiernas byggnad, Brages Årsskrift 4 (Helsingfors 1909); A. Simon, Polnische Elemente in der deutschen Musik (Zürich 1914); H. Grüner Nielsen, Vaare aeldste Folkedanse (Köbenhavn 1917).

²⁾ Tabulatur Johannes de Lublins.

³⁾ Den svenska polskans historia S. 366.

ist sie ebenso sehr der südländische Modetanz, wie der alte volkstümliche Springtanz, der ihr entwicklungsgeschichtlich zugrunde liegt.“ Ein für Bloch sehr lehrhaftes Beispiel.

Nicht lange konnte sich die Polska jedoch in ihrer ursprünglichen gemäßigten Gestalt behaupten. Auch sie verfiel in den Stil der ungebändigten Lebenslust. Bereits um 1600 war sie ein lebhafter gesprungener Tanz, erlag also den vom dörrpischen Tanz ausgehenden Strömungen. Damit geht Hand in Hand eine Verschiebung des Schwerpunktes auf den Nachtanz im Dreitakt, der sich zuletzt ablöst und die Mazurka bildet, während der geschrittene erste Teil zur Polonäse wird, der seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in französischer Übersetzung des Namens als „Danse polonaise“ auftaucht. Also keineswegs ein französischer Tanz, wie man vermuten könnte. Die älteren Namen waren „Polnischer Tanz“, „Danza Polacca“, „Tanietz“, „Chorea polonia“, „Polska“. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren die beiden nun selbständig gewordenen Tänze „Polonäse“ und „Mazurka“ in ganz Europa beliebte Modetänze, zusammen mit dem Menuett und den Kontratänzen. Das Menuett hatte es als Schöpfung einer höheren Zivilisation immer schwer, beim Volke populär zu werden. Es versank, da es nicht die Lebenskraft der älteren Mazurka besaß, die eben seit 1600 ein Kind des Volkes war. Die Polska überdauerte dagegen alle Stürme und ist mit ihren Springtanzahnen eigentlich so alt wie das deutsche Volk. Freilich, ganz unbeeinflusst blieb auch der volkliche Springtanz nicht. Als sich das Menuett zur herrschenden Stellung aufschwang, nahm auch die Polska Menuettzüge an, um nicht verdrängt zu werden, während das Menuett dabei stark mit Polskaelementen durchsetzt wurde. Als die Kontratänze das Menuett beerbten, nahmen auch sie Einfluß auf die Mazurka. Bie erklärte die Mazurka als einen Paartanz, „der quadrillisiert wurde“¹⁾. Aber der alte Charakter schlägt immer wieder durch, der Springtanz- und Werbetanztypus bleibt bestehen, welche Namen er auch annimmt und welche Tänze er auch in seinen Bann zieht. Der Volkstanz ist bis auf die jüngste Zeit Sieger geblieben.

An diesem einen klassischen Beispiel sollte gezeigt werden, mit welchen verwickelten Verhältnissen der Volkstanzforscher zu rechnen hat, wie sich die Kulturströmungen in ständigem Wechsel durchdringen, wie aber der von unten kommende Strom beharrlich gleiche Tendenz zeigt, wenn er sich auch mit der leicht beweglichen Oberfläche mischt, in mannigfachen Gebilden aufgeht, deren Gestalt oft annimmt, ihnen aber in diesem Falle doch sein Wesen aufzwingt. Wie überall gibt es kein Entweder-Oder, sondern nur eine lebendige Wechselwirkung. Keines kann ohne das andere bestehen. Individuum und Gemeinschaft, Volk und Oberschicht sind Pole einer großen Zusammengehörigkeit, und es ist Pflicht einer gesunden Wissenschaft, neben dem Trennenden auch das Verbindende zu zeigen. Jede unbelehrbare Einseitigkeit aber führt in die Irre.

Wien.

¹⁾ Oskar Bie, Der Tanz (Berlin 1919) 231.

Kleine Mitteilungen.

Der Speyerer Domnapf.

(Mit 1 Abbildung.)

Die Ausführungen John Meiers, mit denen er oben 1930, 29ff. in geistvoll folgerndem Gedankengang die Bedeutung des „blauen Steins“ zu Köln erschließt, erinnern mich an einen pfälzischen, zunächst wohl nur entfernt verwandten lapis, der sich der rheinischen Reihe des „blauen“ in Köln, des „langen“ in Mainz und des „schwarzen“ in Worms vielleicht anschließen und so die Kette nach Süden fortsetzen darf; freilich kann es sich dabei letzten Endes nur um Vermutungen handeln, die in der Analogie ihre Stütze suchen. Ich meine den in den Feiertagen des 900. Geburtstages des Speyerer Kaiserdoms wieder oft genannten Domnapf zu Speyer. Die unten angegebene wesentliche Literatur mag dem Interessenten eine hier zu bietende nähere Schilderung des Napfes und seiner örtlichen Geschichte ersetzen; ich beschränke mich darauf, Neues und Wichtiges zu erwähnen.

Wer die Abbildung des Speyerer Domnapfes¹⁾, der „Schwaben-“ oder „Dom-schüssel“ des Volksmundes, sieht, erinnert sich vielleicht mit mir des in seiner äußeren Gestalt dem Speyerer lapis concavus ungemein ähnlichen lapis vituperii in Padua, des Steins der Zahlungsunfähigen²⁾. Wie, über die äußere Ähnlichkeit hinaus, zwischen den beiden Steinen ein innerer Zusammenhang besteht, mag der Rechtshistoriker zeigen. Alter Rechtsbrauch knüpft sich fortklingend jedenfalls heute noch an den Speyerer Napf, der dem alten Speyer einst Hoheits-, Grenz-, Geleitszeichen war und in der Strafrechtspflege als Asyl, Freizeichen, wie wohl auch Gerichtsstein diente. Der Napf bezeichnet, urkundlich seit 1366³⁾, die Grenze zwischen dem Hoheitsgebiet

¹⁾ So die wohl älteste vom Jahre 1606 auf einer Zeichnung des Doms im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln, wiedergegeben bei F. Klimm, *Der Kaiserdom zu Speyer* (1930) S. 66: „auff einem grossen Postament von Quadern vnn dreyen Staffeln“, vgl. Ch. Lehmanns *Speyerer Chronik* (1662), IV 23, S. 378; neuere Abbildungen etwa bei A. Becker, *Die Pfalz und die Pfälzer* (1858) S. 139; F. Blaul, *Der Kaiserdom zu Speier* (1860) S. 101; *Die Baudenkmale in der Pfalz* (1884—1897) II, 23, danach A. Becker, *Pfälzer Volkskunde* (1925) S. 284. 304. 394; F. Klimm a. a. O. S. 64f. Die weiter unten genannte Domfestschrift 1930 lag bei Abfassung dieser Arbeit noch nicht vor.

²⁾ Abbildung bei E. Frhr. v. Künßberg, *Rechtsgeschichte und Volkskunde in W. Fraengers Jahrbuch für historische Volkskunde* 1 (1925), 79; die Speyerer Dom-schüssel ist dort nicht erwähnt, wohl aber in desselben Verfassers Aufsatz „Rechtsgeschichte und Volkskunde“, *ZfDtdk.* 36 (1922), 328. G. Antonucci, *Der Stein der Zahlungsunfähigen*, *ZfvglRechtsw.* 40 (1923), 355ff.

³⁾ Urkunde Karls IV. vom 20. April 1366 (bei W. Molitor, *Die Immunität des Domes zu Speyer* [1859] S. 77 irrig 1336): F. X. Remling, *Urkundenbuch zur Geschichte der Bischöfe zu Speyer* (1852), 1, 646. Urkundlich ist der Napf weiter erwähnt 1314: A. Hilgard, *Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer* (1885), 216, 11; 1347: ebenda 445, 16; vgl. auch den von mir (*Pfälzer Volkskunde* S. 304) mitgeteilten Aktenauszug; ferner 1399: Remling a. a. O. S. 721. Th. Harster, *Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier* (1900) S. 80.



Abb. 1. Dom zu Speyer mit Domnapf (1906).
Köln (Wallraf-Richartz-Museum).

der Reichsstadt Speyer und der Immunität (muntdate), der von weltlicher Gebiets-
hoheit freien Umgebung (curia libertatis, freithof) des Domes. Die „Sperr“- oder
„Münsterketten“ schlossen dies Gebiet ab. Bei seinem feierlichen Einritt wurde der
neue — wie auch der auswärts verstorbene — Bischof von den Stadtvertretern bis zu
einer Entfernung von ungefähr sechs Schritten an den Napf hin geleitet; am Napf
empfangt ihn die Geistlichkeit. Der Napf wurde beim Einritt — eine Geleitsspende
des Bischofs — mit Wein gefüllt und dieser in bereitgehaltenen hölzernen Bechern
an das Volk verteilt¹⁾. Dem fliehenden Verbrecher bot der Bereich des Napfes eine
Freistatt; straffällige Frauen trugen vom Napf bis zum Alten Burgtor (Altpörtel)
„ane mantel und unverhenket“ den Lasterstein²⁾; wer innerhalb der Stadt oder der
Gemarkung beim Würfelspiel ertappt war, wurde vom Napf aus mit Ruten aus der
Stadt hinausgepeitscht, wohl auch, nachdem er dreimal um den Napf herumgeführt,
wie es im 18. Jahrhundert noch üblich war. Im Lätarebrauch des vorderpfälzischen
„Sommertags“ klingt dieser alte Speyerer Rechtsbrauch fort. Um 1400 kündeten
des Napfes Bestimmung folgende auf einem Messingring angebrachten Verse:

Quid velit, haec relegas, ut lanx cavus iste catinus:
Dum novus antistes procerum comitante caterva
urbem hanc intrat eques, huc Bacchi munera fundit;
virginis a templo cleri, simul ecclesiarum
terminus et limes; stat libertatis asyllum
et fit confugium porta et ara reis (1490)³⁾.

¹⁾ Wohl von Leuten der Küferzunft. Daher auch die von F. Blaul a. a. O. S. 100 erwähnte Sitte, an Weihnachten am Napf ein Faß brennen zu lassen?

²⁾ Vgl. dazu E. v. Künßberg a. a. O. S. 102ff. Dazu die Strafe des creuzgangs (Speyer 1492), die auch Pfälz. Mus. 36, 1919, 62 irrig als „Wallfahrt“ erklärt ist.

³⁾ Nach Lehmanns Chronik a. a. O., dazu Molitor a. a. O. S. 77ff., wo noch andere ältere Speyerer Chronisten angeführt werden. Die nicht mehr erhaltene Ringinschrift habe ich, wie ich dem Sinne nach annehme, interpungiert. Vermutlich

Die vielumstrittene Immunitätsgrenze und mit ihr der Napf verschwand in den Stürmen der Revolutionskriege; der Freiheitsbaum trat an seine Stelle¹⁾. Die Schicksale der „Domschüssel“ seit 1792 interessieren mehr den Ortshistoriker²⁾.

Vermutungen nur, wie schon angedeutet, führen uns in die urkundlich nicht erweisbare Frühgeschichte des Nappes, der möglicherweise in einem Stein wie den eingangs erwähnten seinen Vorgänger hatte. Kaum wahrscheinlich ist wohl, daß, wie Molitor vermutet, unser Napf an die Stelle des cantharus im Atrium der altchristlichen Basilika getreten sei und aus dem einstigen merowingischen Königsdom (630—1030) sich herübergerettet habe: wir wissen darüber nichts³⁾ und möchten eher an Möglichkeiten auch für Speyer denken, wie sie John Meier in seinem Aufsatz Seite 37 oben berührt hat. Erinnert etwa der ursprüngliche Domnapf an die Auseinandersetzung zwischen königlicher und kirchlicher Gewalt schon in fränkischen Zeiten⁴⁾? Oder an den Anfang des so lange, bis ans Ende reichsstädtischer Herrlichkeit dauernden Ringens zwischen bischöflicher und städtischer Machtgeltung⁴⁾? An die Zeit, da das aufstrebende Speyer seinen wachsenden Marktbereich bis an die Pforten des Münsters züngeln ließ und Immunität wie freithof ernstlich bedrohte⁵⁾? Da der Napf auf dem Markt vor dem Dom — noch 1324⁶⁾ — zum Zeugen und Zeichen wirtschaftlicher Rechtsübung werden konnte? Weist darauf seine Ähnlichkeit mit dem italienischen lapis vituperii, der pietra dei falliti hin, an die der Rechtsbrauch der cessio bonorum sich knüpft, ein Brauch, der sich von Italien bis zum Rhein findet⁷⁾?

wurde sie 1490 erneuert: vgl. J. v. Geissel, Der Kaiserdom zu Speyer² (1876) S. 166. 230. Bei Molitor a. a. O. S. 77 steht „sit“ statt „fit“. A. Schwartzberger, Der Dom zu Speyer (1903) 2, 411 ff.

¹⁾ M. Frey, Versuch einer geographisch-historisch-statistischen Beschreibung des kön. bayer. Rheinkreises (1836) 2, 36. Die Franzosen suchten dabei mit Absicht althergebrachtes Rechtsbewußtsein durch ein neues zu ersetzen. So pflanzten die Freunde der Freiheit 1798 den Freiheitsbaum zu Annweiler am Fuß der Reichsfeste Trifels „nicht weit von dem Brunnen, wo ehemals in ältesten Zeiten die Säule der Freiheit gestanden, bei welcher ihre Urväter . . . die Not der Armen gestillt, die Leiden Verfolgter gelindert, die Tugend gegen das Laster geschützt . . .“ (Schrift zu der Feier, Landau 1798). Ähnliches aus anderen Orten der Pfalz: F. X. Remling, Die Rheinpfalz in der Revolutionszeit von 1792—1798 (1866) 2, 420 u. ö. Auf J. Rulands Bild „Pflanzung des Freiheitsbaumes zu Speier 1798“ (Bericht des Historischen Museums der Pfalz 2, 1914, 107) ist der Domnapf nicht mehr zu sehen; nach J. v. Geissel a. a. O. S. 475 wurde er 1794 versteigert und blieb bis 1826 in Privatbesitz, wo er dann südlich des Domes aufgestellt wurde. Vgl. auch Palatina (Pfälzer Zeitung, Speyer) 1930, 256 f.

²⁾ Die 1490 erneuerte „Domschüssel“ ist heute noch vorhanden (F. X. Remling, Der Speyerer Dom unter den Saliern [1861], S. 191) und hat nach wiederholtem Platzwechsel (Süd-, dann Ostseite) 1930 ihren ehemaligen Standort vor dem Dom wieder eingenommen. Sie wurde 1853 (Vollendung des Domumbaus), 1871 (Friedensfeier), 1930 (Domjubiläum, Pioniertag [Feldmarschall Mackensen zu Ehren]) wieder gefüllt und — geleert. Vgl. Martin Greif, Nachgelassene Schriften (1912) S. 357 ff.; Lina Sommer, Kurpfälzer Jahrbuch 1928, 90 f.; A. Pfeiffer, Der Domnapf, in der Festschrift „Kaiserdom und Liebfrauenmünster“, zur neunhundertjährigen Jubelfeier der Grundsteinlegung des Domes zu Speier . . . hrg. von Albert Pfeiffer (Speyer 1930). Vgl. auch Pfälz. Mus., Pfälz. Heimatkunde 1930, Heft 5—8, Abb. 2.

³⁾ F. Klimm a. a. O. S. 6 f.

⁴⁾ Vgl. L. Mazzetti, Die verfassungsrechtliche Stellung des Bistums und der Stadt Speyer zur Zeit des Bischofs Bernger von Entringen (1224—1232), Mitt. d. Hist. Ver. d. Pfalz 48 (1927), 27 ff.

⁵⁾ Hilgard a. a. O. S. 285, Urk. 13. Febr. 1324.

⁶⁾ Hilgard S. 286.

⁷⁾ F. Liebrecht, Zur Volkskunde (1879) S. 427 f.; A. Becker, Sommertag (1931) S. 18; A. Becker, Ein italienischer Rechtsbrauch am Rhein, ObdZfVk. 5 (1931).

Soviel Fragen, soviel Zweifel. Fest steht m. E. nur, daß der Napf die vom Dom aus gesteckte Grenze bezeichnet, daß er das bischöfliche gegen städtisches Gebiet abgrenzte. Alle von uns erwähnten und urkundlich erweisbaren Rechtsbräuche, die sich an den Domnapf knüpfen, lassen sich von dieser seiner Bedeutung als Grenz-, insbesondere als Immunitätsgrenzzeichen unschwer ableiten. Daß davon nur die Weinspende sich in unsere Tage herübergerettet hat, ist eine sinnig-traditionelle Opfergabe an den weinfröhlichen genius loci der rebenumkränzten Rheinpfalz.

Zweibrücken.

Albert Becker.

Zum Nobiskrug.

Ein Mann ritt am Sonntag, statt zur Messe zu gehen, aufs Feld und ging dann ins Wirtshaus. Eines Abends verließ er betrunken das Wirtshaus um heimzukehren; unterwegs erdrosselte ihn der Teufel, warf ihn in einen Graben. So wurde er in die Hölle geführt. „Ibi inueniant bibuli longas assaturas et breues missas.“ (Dom. I post Epiph. Bl. 191b.)

Bei Peregrinus Dom. infra octav. Epiph. folgt die Strafe auf dem Fuße. Der Teufel begegnet dem Reiter und befiehlt ihm: „Descende de equo, ut audias missam meam.“ Dann stürzte er ihn in den Graben und — in die Hölle, „cum eo auditorus missam in inferno, ubi cantatur: ue nobis qui nati sumus, ue nobis quia mori non possumus“.

Bei der Deutung des vielumstrittenen Wortes Nobiskrug hat man auch an das lateinische *nobis* gedacht. Die oben mitgeteilte Stelle, die ich bei A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. und 14. Jahrhundert (1907) S. 136 fand, scheint fast nach dieser Richtung zu weisen. Welche Bewandnis hat es wohl mit dem Höllengesang: Vae nobis, qui nati sumus, vae nobis, quia mori non possumus? Aus dem anaphorisch eindringlichen *nobis*, dem eine bildliche Darstellung zur Seite getreten sein mag, könnte recht wohl die Personifikation des *nobis* erwachsen sein, wie sie in dem Familiennamen *Nobis* uns 1483 bereits zu Herxheim in der Pfalz begegnet und heute noch etwa zu Berlin neunzehnmal im Adreßbuch erscheint¹⁾. Man denkt an ähnlich gewordene Namen wie *Nemo*²⁾, *Everyman*, *Jedermann*, an *Biedermann* v. Hofmannsthals neuen „*Jedermann II.*“, aber auch — und dies noch lieber — an „*Persönlichkeiten*“ wie *Invicem*²⁾ und *Item*³⁾. Was den Inhalt des Höllengesanges anlangt, so klingt er an parodistische Fragen an, wie etwa die: Wer ist gestorben, ohne jemals geboren zu sein⁴⁾? Höllenschicksal, Nobisschicksal wäre also, geboren zu sein und doch nicht sterben zu können. Man möchte den Gesang inhaltlich in den Bereich jener *Ioca monachorum* verweisen, die heute noch nicht ausgestorben sind⁵⁾. Wenn wir etwa die Scherzfrage hören: *Quomodo vocabatur canis Tobiae? Quippe*. *Quippe movebat caudam suam* —, so ist es von diesem *Quippe* zu unserem *Nobis* nicht allzu weit. Luthers „*mentiris ut nobis = du lügst wie der Teufel*“ scheint fast unsere Vermutung zu bestätigen⁶⁾.

Wie leibliche Brüder unseres so zu deutenden *nobis* aber muten uns die gleichfalls am Oberrhein begegnenden Familiennamen *Tibi* (Freiburg i. B.) und *Vobis* (Konstanz) an, die uns kaum als einfache Latinisierungen etwa eines falsch ver-

1) Vgl. dazu E. Grohne, Die Nobiskrüge, NdZfVk. 6 (1928), 193ff.; H. Kügler, ZfVk. 37 (1927), 159; J. Bolte, ebenda 37/38 (1927/28), 250ff.; 39 N. F. I (1929), 102.

2) P. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter (1922) S. 240ff. 244 (*Invicem*).

3) H. Schreibmüller, Vom lateinischen Wort „*item*“ im deutschen Volksmund, BayHmthsch. 23 (1927), 117ff.

4) P. Lehmann S. 23.

5) P. Lehmann S. 22f.

6) Weim. Ausg. 28, 743, 3 nach A. Goetze bei E. Grohne a. a. O. S. 211. 221. Vgl. dazu E. Klingner, Luther und der deutsche Volksaberglaube (*Palaestra LVI*) S. 22f.

standenen deutschen Namens, als Fehlübersetzungen erklärt werden können¹⁾. Aus dem *Tibi* und *Vobis*, einem in diesem Kreis mir noch fehlenden [*Mihi*] und unserem *Nobis* möchte ich fast das Memento der Totentanzidee heraushören: Heute mir, morgen dir! —, den schrillen Gegensatz, der z. B. aus der Inschrift am Beinhaus zu Wertheim a. M. — unter Hinweis auf zwei dort plastisch dargestellte Gerippe — dem Wanderer entgegenklingt²⁾:

Alle Menschen die Ihr · furüber gehett:
Die wir · Itzo · sindt Die · werdt · Ihr werden:
S · het wie es itzundt Vmd uns stehett:
Die ir itzo sind Waren wir auff erden²⁾.

Das Totentanzspiel verkörperte wohl die pronominalen Gegensätze und ihre Träger, die in Familiennamen fortleben.

Zweibrücken.

Albert Becker.

Eierlesen im 16. Jahrhundert.

Das ZfVk. 12, 210 von Fräulein Ida Hahn ausführlich beschriebene Volksspiel der Eierlesete ist, wie die Nachweise von E. Hoffmann-Krayer und Sartori³⁾ lehren, nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Deutschland vielfach zur Frühlingszeit üblich. Daß es schon im 16. Jahrhundert bekannt war, sehen wir aus Fischart, der 1575 im Gargantua (c. 26, S. 281 ed. Alsleben 1891) von seinem Helden erzählt: „Nachgehends lieff er der Barr, der Eyer, des Hirtzes . . .“

Ferner berichtet uns das in den Acta Sanctorum⁴⁾ angeführte Paderborner Präsentienbuch, daß 1537 in dem westfälischen Dorfe Herzebrock bei Wiedenbrück⁵⁾ am 4. März der Gedenktag der Äbtissin Waldburg, welche 860 die Kirche des Benediktinerinnenklosters gegründet hatte, nicht nur durch Gottesdienst und Prozession, sondern auch durch ein Eierlesen oder Eierklauben (*ovilegium*) gefeiert wurde. Dazu gibt der gelehrte Herausgeber D. Papebroch folgende Erläuterung:

„*Ovilegii ludus* notior est Teutonibus, quam ut explicari hic debeat; pro exteris satis sit dicere, certamen currentium esse, uter prius vel ingens loci spatium uno tractu viae emetiatur vel brevi in spatio disposita certis intervallis certo numero ova sic legat, ut, quoties unum sustulit, rursus ad metam redeat totiesque recurrat, donec ultimum et a meta remotissimum legerit. Interim vero, ubi sollemior et inter plures concertatio est, varii variis modis certant, ut, priusquam ova omnia lecta fuerint, aliud aliquid peragant, in speciem leve, re ipsa difficile et morae, quam vulgo putatur, longioris ad oblectationem intuentium, dum illi lento ac saepe ridiculo et plerumque inani labore defatigantur.“

Berlin.

Johannes Bolte.

¹⁾ Wie bei J. Koberne, Die Familiennamen von Burkheim am Kaiserstuhl sprachgeschichtlich untersucht (Diss. Freiburg i. B. 1927) S. 74 mit *Tibi* (= Dierh) geschieht. — In Walldürn fand ich den Familiennamen Nimis, auch in der Pfalz.

²⁾ Zur Geschichte dieses vielgewanderten und gewandelten Spruches vgl. z. B. G. Buchheit, Der Totentanz (1926) S. 69 u. ö.; ZfVk. 22, 293, 23, 88; zum Totentanzspiel Buchheit S. 33; ders., Aus dem Bilderkreis des Totentanzmotivs (Zeitwende 2, 1926, 179ff.); K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst (1928).

³⁾ Schweizer. Archiv für Volkskunde 16, 237; Sartori, Sitte und Brauch 3, 161.

⁴⁾ Acta Sanctorum Maii t. 5, 177 = Neudruck 1866, 5, *9 = Tentzel, Curieuse Bibliothec 1704, 719: „Et ministratur solenne ovilegium de abbata et praepositura. Ita observatum est anno 1537.“

⁵⁾ Vgl. Ludorff, Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Wiedenbrück (Münster 1901) S. 29 über die Geschichte des Klosters.

Von den Jahresfeuern in der Pfalz.

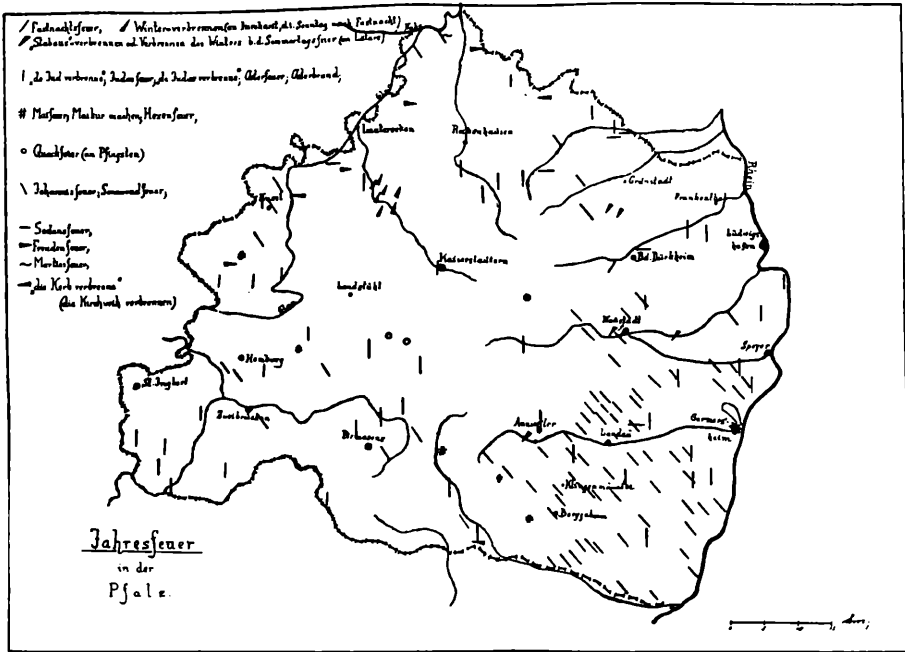
(Mit 1 Karte.)

In dem Heft „Volkskunde“, das Fritz Boehm im Auftrage der Volkskunde-kommission der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft „dem Atlas der Deutschen Volkskunde zum Geleit“ mit auf den Weg gab, als der erste Fragebogen dieses gewaltigen Unternehmens in die deutschen Lande hinausging, ist auf Grund einer Probebefragung in Rheinprovinz, Westfalen, Hessen-Nassau und Freistaat Hessen eine Karte der Jahresfeuer dieser westdeutschen Landschaften geboten; eine knappe Erläuterung begleitet sie. Die Pfälzische Wörterbuchkanzlei hat schon vor Jahren auf Grund eines Fragebogens, der aus 80 % aller pfälzischen Schulorte beantwortet wurde, eine Karte der Jahresfeuer in der Pfalz gezeichnet. Weil sie jenes größere Gebiet sehr schön ergänzt und abrundet, sei sie hier gezeigt; ein paar Bemerkungen sollen sie geleiten.

1. Ein Fastenfeuer auf Fastnacht selbst kennt nur der Ort Hardenburg (westlich von Bad Dürkheim), während es in der Form des Winterverbrennens in sieben Orten des mittleren Lautertals (zwischen Kaiserslautern und Lauterecken) auf Invokavit, den Sonntag nach Fastnacht, gelegt ist. Daß hier diese Feiern noch um 1900 sehr vollständig und eingewurzelt waren, wie das Verbrennen eines riesigen „Mannes“, das Bergabrollen brennender Räder und die Fackeln und Lieder der vollzählig versammelten Jugend bewiesen, daß aber heute kaum noch dürftige Reste und Erinnerungen übrig sind, habe ich in der Bayerischen Wochenschrift für Pflege von Heimat und Volkstum 1929 S. 114ff. in einem Aufsatz berichtet. Dieser westpfälzischen Frühlingsfeier auf Invokavit entspricht in der Vorder- oder Ostpfalz der Lätarebrauch des „Sommertags“-Umzugs; nach den Anfangsworten der dabei gebräuchlichen Lieder heißt derselbe in der nördlichen Vorderpfalz „Stabaus“, d. h. „Staub aus!“ im Sinne von: „Treibe aus!“ (nämlich den Winter). In und bei Neustadt a. d. Haardt und südlich von Grünstadt (in Neuleiningen und Battenberg) wird bei dieser „Stabaus“-Feier ein strohener Winter verbrannt; daher hier die Benennung des Feuers als „Stabaus-Verbrennen“, während Sarnstall (bei Annweiler) den Vorgang Winterverbrennen nennt.

2. Wenn auch alle diese Feuer und Feiern zeitlich schon dem Osterkreis angehören, so müssen doch die eigentlichen Osterfeuer eigens herausgestellt werden, besonders auch deshalb, weil sie in der Pfalz alle durch die kirchliche Feuerweihe eine Sonderstellung einnehmen. Gerade dieser Umstand ist ja auch die Ursache, daß sie noch über die ganze Pfalz verbreitet sind; denn sie kommen nur vor, wo in einem Ort eine katholische Kirche steht und zugleich der katholische Geistliche selbst seinen Sitz hat; in rein protestantischen (evangelischen) Orten kommen die Feuer nirgends vor. Zum Verständnis unserer Karte muß noch gesagt werden, daß die Pfalz mehr Protestanten als Katholiken hat. Es besteht Grund zu der Annahme, daß die Feuer für eine Reihe von Orten auf unsere Umfrage hin nicht gemeldet wurden, weil man sich über diesen religiösen Brauch nicht äußern wollte; folglich wäre er noch verbreiteter, als unser Kartenbild erkennen läßt.

Überall liegen diese Feuer auf dem Karsamstag und werden um 6 Uhr früh oder „bei Sonnenaufgang“ oder „früh morgens vor dem Gottesdienst“ veranstaltet. Nur aus Bebelshem in der südwestlichen Ecke der Pfalz kommt eine besondere Nachricht. Oberlehrer Schneider berichtet, daß zwar heute auch dort auf einem freien Platz des um die Kirche liegenden Friedhofes das „Osterfeuer“ am Karsamstag abgebrannt werde, aber „noch vor dreißig Jahren (um 1900) wurde am Karfreitagabend unter großem Zulauf der Jugend und Alten auf dem Kohlenberge östlich des Ortes der ‚Judd‘ (Jude), d. h. eine Strohuppe in Männerkleidern und mit Schlapphut an einer alten Buche aufgeknüpft, gehörig an dem waagerechten Aste geschwenkt und dann unter Hallo verbrannt. Wegen groben Unfugs wurde die alte Sitte abgestellt. Die Buche, ‚Judasbuche‘ genannt, stand noch vor einigen Jahren; noch heute weiß jeder die Stelle, wo der ‚Judas‘ verbrannt wurde“.



Auch aus Altheim (südwestlich von Zweibrücken) ist Besonderes zu melden; Lehrer Mayer berichtet, daß man bei der Kirche einen Holzstoß errichtet, dessen Mittelpunkt ein in den Boden geschlagener Stamm von etwa 2 m Höhe und 15—20 cm Dicke bildet, und daß man diesen Stamm als Judas bezeichnet.

Diese Berichte mögen zugleich Anlaß sein, festzustellen, daß das Osterfeuer auch noch folgende Namen führt: „de Jud vebrenne“ (den Juden verbrennen), „den Judas verbrennen“ oder „Judasfeuer“ und auch „Osterbrand“. Meist benennt der letztgenannte Name aber die angebrannten Holzstücke, welche die teilnehmenden Gläubigen zum Schutz gegen Blitzgefahr und allerlei Schäden mit nach Hause nehmen.

Hervorgehoben sei noch, daß die eingegangenen Berichte oft betonen, das Feuer dürfe nicht mit Streichhölzern entzündet werden, sondern nur in alter Weise mit Stahl, Stein und Zunder, wenn auch der Kompromiß vorkommt, daß man an dem mühsam zum Glühen gebrachten Zunder doch noch ein Streichholz entflammt und erst mit diesem den Holzstoß entzündet. Während hier die Jugend das Holz zum Feuer im Dorf sammelt oder im Walde liest, trägt es dort der Kirchendiener aus dem Pfarrhof herzu, und wieder anderswo bringen die Teilnehmer an der Feuerweihe Holzscheite mit, die sie nur zum Teil verbrennen lassen, um den Rest mit nach Hause zu nehmen. Verbrennt man in einem Dorfe in dem Feuer auch unbrauchbar gewordene kirchliche Gegenstände (Kreuzfixe, Kerzenreste), übrig gebliebenes heiliges Öl, das man eigens in Eierschalen füllt, Wattebällchen, die bei kirchlichen Salbungen gebraucht wurden u. dgl., so wird das aus anderen Orten ausdrücklich verneint. Damit seien wenigstens ein paar Unterschiede und Abweichungen von Ort zu Ort angedeutet.

3. Auch die am ersten Mai oder seinem Vorabend aufleuchtenden Feuer, die bei uns nur noch spärlich verbreitet sind, führen verschiedene Namen, nämlich außer „Maifeuer“ auch „Hexenfeuer“ und in Krottelbach (südlich von Kusel) „Maikur mache“. (Sonst bedeutet dieser Ausdruck in der westlichen Pfälz: eine mehrstündige bis gantzägige oder selbst die Nacht in Anspruch nehmende Wanderung in und durch die Mainatur machen, und das geschieht zumeist in größeren oder kleineren Gesellschaften.)

4. Einen aus Stroh gefertigten Quack (d. i. Pfingstpopanz) verbrennt man am Vorabend des Pfingstfestes nur in den beiden nahe zusammenliegenden Dörfern Schopp und Kriekenbach (südlich von Kaiserslautern). Wie sich in Schopp dann ein nächtliches Verweilen der Burschen um das Feuer und eine am frühen Pfingstmorgen einsetzende Feier mit Umzug eines prächtigen, blumengeschmückten und reitenden Quackes, mit Gabenheischen und -verzehren usw. anschließt, habe ich in meinem Aufsatz „Pfälzische Pfingstbräuche in Heimat und Fremde“ (Jahrg. 1930, Heft 27—32 der „Bayerischen Wochenschrift für Pflege von Heimat und Volkstum“) berichtet.

5. Das Johannisfeuer war noch bei den Alten von heute, als sie jung waren, besonders in der Südostpfalz in Übung; aber heute ist die Sitte meist abgekommen oder wird erst wieder belebt. Diese Unterschiede kommen in unserer Karte nicht zum Ausdruck; aber daß das Feuer aus der modernen Jugendbewegung heraus und von gewissen Weltanschauungsgruppen ausdrücklich als „Sonnenwendfeuer“ eingeführt oder wieder eingeführt ist, sei festgestellt für die Madenburg bei Klängenmünster, den Trifels bei Annweiler, Neustadt, Ruhbank bei Pirmasens und Odernheim (nahe der Einmündung des Glans in die Nahe).

6. Die einzige Eintragung für das Vorkommen eines Martinsfeuers in unsere Karte im äußersten Norden beruht auf der Mitteilung einer 62jährigen Frau aus Oberhausen a. d. Nahe, daß sie sich wohl erinnere, man habe ihr in der Jugend noch von dem Abbrennen eines „Märtesfeuers“ erzählt, aber selber gesehen habe sie keines mehr. Also dürfte dieses Feuer höchstens bis 1870 bestanden haben.

7. Herbstliche Feuer wurden bis vor dem Kriege vielfach in Erinnerung an den bekannten deutschen Sieg 1870 als „Sedansfeuer“ am 1. September oder am Geburtstag bayerischer Fürsten als „Freudenfeuer“ veranstaltet. Unsere Karte gibt die Orte wieder, aus denen Meldung darüber einlief. Sie zeigt endlich noch für Bobenthal an der Südgrenze, Altenglan bei Kusel und Orbis an der Nordgrenze den Brauch des „Kerwe“-Verbrennens an, d. h. die Sitte, am Kirchweihdienstag in der Frühe eine die Kirchweih symbolisch darstellende Figur zu verbrennen, wie in anderen pfälzischen Orten unter Nachahmung von Bestattungszeremonien die Kirchweih begraben wird.

Es lag und liegt nicht in der Absicht dieser Zeilen auf Sinn, Wandlung und Wanderung der Jahresfeier in der Pfalz einzugehen; sie wollen nur die Karte verständlicher machen. Wer aber nun diese Karte in die Eingangs gezeigte Lücke der Boehmschen Karte einfügt und Vergleiche anstellt über die Verteilung der verschiedenen Jahresfeier über das so vergrößerte Gebiet, wird mancherlei Beachtliches feststellen können.

Kaiserslautern.

E. Christmann.

Die alten Tanzhäuser und Spieltinnen in Tirol.

(Mit 4 Abbildungen.)

An den wichtigen Verkehrs- und Handelsplätzen und in den großen Bergwerksorten Alttirols, so in Bozen und Sterzing, in Hall und Schwaz, dienten im ausgehenden Mittelalter, aus dem schon Ratsprotokolle und Stadtrechnungen vorliegen, nicht selten das Rathaus selber oder das sogenannte Ballhaus, das zur vorübergehenden Aufbewahrung der Warenballen benutzt wurde, oder bei bescheideneren Anlässen, wie bei Hochzeiten, ein Wirtshaus im Fasching zum öffentlichen Tanz. Vor Eröffnung des Tanzvergnügens wurden gerne dramatische Aufzüge oder Streitgespräche inszeniert, wie solche noch im 19. Jahrhundert bei großen Hochzeiten in das Festprogramm eingeschoben wurden. Zwei oder drei Personen führten in entsprechender Verkleidung kurze Gerichtsszenen in gereimten Versen vor, gespickt mit Anzüglichkeiten auf die zu Ehrenden. Ein Ansager oder Vorläufer kündigte das Spiel selber an und sprach auch das Schlußwort, das meist in eine unmittelbare Aufforderung zum allgemeinen Tanz ausging.

Im 15. Jahrhundert verstärkte sich das dramatische und literarische Interesse der Bürger. Aus den zwei oder drei Auftretenden wurden zwei- bis dreimal so viele, die Satire über das Alltagsleben überwog, aus den mimischen Vorführungen entwickelten sich Freuden- und Fastnachtsspiele. Ein Meisterstück letzterer Art stammt aus dem damaligen Sterzing. Der Bauer Rumpolt geht vor Gericht, um die an seine Fersen geheftete Maret loszuwerden. Es stellt sich jedoch heraus, daß er ihr die Ehe versprochen hatte, aber nach den vorausgenommenen Freuden nichts mehr von ihr wissen will, um die Folgen nicht auf sich nehmen zu müssen. Schließlich heißt es doch, wohl oder übel in den sauren Apfel zu beißen; denn es kommen immer schlimmere Geschichten auf, und so endigt die Gerichtsverhandlung mit einem Heiratsbeschluß. Keiner der Beteiligten nahm hiebei ein Blatt vor den Mund. So ist die Satire ein gar derbes Stück, wie die meisten Fastnachtsspiele jener Zeit überhaupt (V. Raber, Sterzinger Spiele 1, 1. 1886).

Ein solches Spiel gab meist eine Spielgesellschaft von Einheimischen oder aus der Nachbarschaft zum besten; erst im Verlaufe des 16. Jahrhunderts erfahren wir von weiter herumziehenden Spielgesellschaften aus Tirol, Mitte des Jahrhunderts tritt eine erfolgreich am Wiener Hofe auf. Manchmal veranstaltete auch ein Schulmeister mit seinen Jungen ein lehrhaftes Spiel, um sein mageres Einkommen zu erhöhen, oder es tat sich eine Handwerkerzunft mit ihren Faschingsscherzen und Trachten hervor. Daran schloß sich der Tanz der bisher zuschauenden Bürgerschaft. Der letzte Darsteller im Spiele rief dem Fiedler zu: „Spielmann, pfeif mir zu Gefallen!“ oder: „Hebt an zu springen und tanzen und tuet weidlich umhinschwanzeln!“ Manches symbolische Fastnachtsspiel ging selbst in einen Tanz aus, z. B. in Werbetänze der sich suchenden und findenden Jugend, die Schembarten trugen, wie sie im Schemen- und Schleicherlaufen zu Imst, Telfs und Axams (Oberinntal) in der Umformung des Barock und Rokoko noch einigermaßen erhalten sind. Das Streitspiel ging durchweg in einen Liebesreigen über. Je nachdem, welcher Stand und Fall im Spiel persifliert wurde, folgte ein Schwerter-, Schellen- oder Bauerntanz. Das Neidhartspiel bereitete den Lenzreigen vor. Frau Venus setzte schon zu Anfang ihres Spiels von den sieben Farben mit dem Marusckatanz ein. Ihr Spielansager mahnte denn auch die Zuschauerschaft zum allgemeinen Eintritt in diesen Tanz.

In den Rat- und Ballhäusern wurden allmählich die sich ausbreitenden Faschingsvergnügungen nicht länger geduldet. An ihrer Statt dienten nun Gasthäuser und Bierlokale, die barocken Theater- und Prunksäle zu Musik und Tanz. Draußen auf dem Lande erinnern in einzelnen Tälern und Dörfern die Bezeichnungen „Tanzhaus“ und „Spieltenen“ noch heute an die „guten, alten“ Zeiten, als es noch keine Vereine und Bars gab, sondern die Gemeinde als Gemeinschaft die Fastnacht beging. Solche Tanzhäuser gab es z. B. schon 1474 in Aschau im Lechtal, 1594 in Niederdorf im Pustertal. Ein altes Haus in Kappl im Paznauntal (Trisanna) wird noch im Volksmunde als Tanzhaus bezeichnet. Mancher Wirt hält heute noch für Musik und Tanz während der Sommerszeit eine Tanz- und „Spiellaube“ (Laube, Diele) aufrecht. Bei besonderen Festlichkeiten wird im Freien ein Tanzboden aufgeschlagen. Der Tanz im Freien war im Mittelalter weit mehr als heute üblich, wie schon die Minnesänger, vor allem Oswald von Wolkenstein, oft genug aussprechen. Um der Unsicherheit des Wetters zu entgehen, baute man darüber ein einfaches Dach und hatte die Spielhütte für die Spielleute und Tanzlustigen beisammen. In einem Kufsteiner Weistum aus dem 17. Jahrhundert wird der Tanzboden als Gerichtsplatz beschrieben: „Unter dem mitl muß der gerichtsambtman ain offne schranken mit penken und ainen saubern bedeckten tisch, ists schen bestendig weter, vorm wirtshaus unter haitern himel, ob aber ungewiter vorhanden were, aufm tanzpoden zurichten.“

Über die nähere Beschaffenheit der Tanzhäuser und das Leben und Treiben der Tanzlustigen gewinnen wir aus den Erwähnungen in Osttiroler Archivalien einige Vorstellungen. Dort wurde das Tanzhaus auch „Tanzauben“ genannt (Ich verdanke nachfolgende Belege dem Osttiroler Heimatforscher Josef Oberforcher in Innsbruck). Ich lasse sie chronologisch folgen:

Lienz im Pustertal: 1450 ca. das Tanzhaus genannt (vermerkt die Häuser der Grafen von Görz in Lienz, Cod. Nr. 186 Staatsarchiv Innsbruck). — 1691 II. 8. Hanns Paurfeind kauft einen Teil der Murnauerischen Behausung in der Münichgasse mit einem Tanzboden und Badstübl (Verfachbuch Stadtgemeinde Lienz). — 1691 V. 5. Hanns Paurfeind will den eingefallenen Tanzboden wieder aufbauen (Verfachbuch Stadtgemeinde).

Matrei in Osttirol (vor 1918 Windisch-Matrei genannt): 1546 III. 5. Am Platz vor der Tanzläben wird gerauft (Verfachbuch W.-Matrei). — 1546 IX. 27. „Dieshalb des Steinsteigs ob der Tanzlauben“ wird gerauft (ebd.). — 1548. Am ersten Sonntag im Advent wird im Tanzhaus getanzt, obgleich im Advent das Tanzen verboten ist (ebd.). — 1596 III. 1. Am Tanzhaus in W.-Matrei werden Freitänze gehalten und gerauft (ebd.). — 1598 II. 9. Am letzten Faschingstag wurde am Tanzplatz wieder gerauft (ebd.). — 1613 I. 4. Am Sonntag vor dem Advent wurde auf gemeinem Tanzhaus gerauft (ebd.). — 1618 VIII. 20. Am Brüggel bei Aichpergers Tanzlaben in W.-Matrei (ebd.). — 1630 II. 15. Des Wohlgenue's Tanzlaben in W.-Matrei (ebd.). — 1662 XII. 2. Auf dem Tanzhaus und außer demselben wird gerauft (ebd.). — 1667 III. 11. Auf des Moriz Aichpergers Tanzhaus (ebd.).

Pregraten (Tal und Gericht Virgen): 1602 Ruep Prantstetter in Pregraten besitzt zu Lehen einen Acker, gelegen beim Müllen, darbei vorzeiten ein Tanzhaus gewest, alda in Pregraten (Lehenprot. auf Todfall Christoph von Wolkenstein, fol. 59). — 1606 II. 19. Ambros Prantstetter in Pregraten besitzt einen Teil des HOLAUSGÜETLS u. a. ein Acker beim Müln, dabei vor Zeiten ein Tanzhaus gewest, alles bei St. Andrä in Pregraten (Lehenb., fol. 66'). — 1721 Augustin Pacher in Pregraten dasselbe ebenso (Lehenb. fol. 56'). — 1653 Lukas Pacher in Virgen für Valtin Pacher aus dem HOLAUSGÜETL eine Hofstatt, so jetzt ein Kabisacker und Mahd beim Miller, darbei vor Zeiten ein Tanzhaus geweset, alles bei St. Andrä in Pregraten gelegen (Lehenb.). — 1700 VI. 11. Christian Troyer verkauft dem Veit Wurnitsch ein Kabisacker, bei der Schmitten genannt, so vor Zeiten ein Tanzhaus gewest und darauf gestanden in Prägraten, welches er am 24. VI. 1664 von Valtin Pacher erkaufte hatte (Verfachbuch Virgen).

St. Veit in Defreggen: 1607 III. 9. Am letzten Fasching wurde bei St. Veit in des Andrä Amasers Keller Wein ausgeschenkt und bei der Tanzlaben gerauft. Die Tanzlaube scheint außerhalb des Hauses zu liegen (Verfachbuch W.-Matrei). — 1615 VI. 12. Das Tanzhaus, oder des Sigmund Pichler zu Hof in Defr. Garten außerhalb des Hauses (ebd.). — 1620 II. 10. Ein Gärtel beim Tanzhaus zu Hof in Defr. gelegen (ebd.). — 1620 X. 19. Der gewesene Pfarrer zu St. Veit Balthasar Angerpeintner verkauft dem Veit Unterweger in Defr. seine gezimmerte Behausung bei St. Veit, genannt im Guglzipf (freies Aigen), stoßt 1. an die Tanzlaben, 2. an die Gemein oder Weg gegen der Kreuzfahrt, 3. an alten Freithof u. 4. an Weg oder Fahrt, so die Taler und Widmer zu ihren Kreuzfahrten haben (Verfachb. W.-Matrei). — 1628 X. 20. Ein Garten beim Tanzhaus zu Hof in Defr. (ebd.). — 1641 XII. 9. Raufhandl am Tanzhaus zu St. Veit (ebd.). — 1656 I. 14. Zu Hof in Defr. genannt ein Garten unterm Tanzhaus (ebd.). — 1657 II. 3. Ein Garten beim Tanzhaus zu Hof in Defr. (ebd.). — 1683 VI. 26. Ein Holzknecht wird in das Richters bei St. Veit Stuben von andern geschlagen, dann vom Haus weg zum Tanzhaus gezogen (ebd.).

Kals (Tal und Gericht): 1609 III. 13. „umb Willen Einer, als wie sie es in Kals im Gebrauch haben, auf dem Tanzhaus am Fasnachtertag den Fasnachtberuef gethan“. Die Fasnachtpurst (= burschen) zogen vom Kirchplatz in das Dorf (Verfachb. Awaltschaft).

Virgen (Hauptort des Tales): 1563 Haus und Garten in dem Winkel hinter dem Tanzhaus belehnt Lienhart an der Wurzlen für Jakob Aschauer's sel. Tochter (Lehenb.). — 1614 III. 4. Valtin Stocker ist gestorben. Sein Sohn Rueprecht St. besitzt Haus und Garten in Virgen im Dorf hinter dem Tanzhaus (Lehenb. f. 81' u. 194). — 1615 III. 6. Der Besitz geht von Barbara Stockerin auf Hanns am Rain in Virgen über, das Tanzhaus nicht genannt (ebd. f. 98'). — 1625 II. 17. Kaspar Lanz besitzt Haus und Garten zu Virgen im Dorf hinter dem Tanzhaus (ebd. f. 138). —

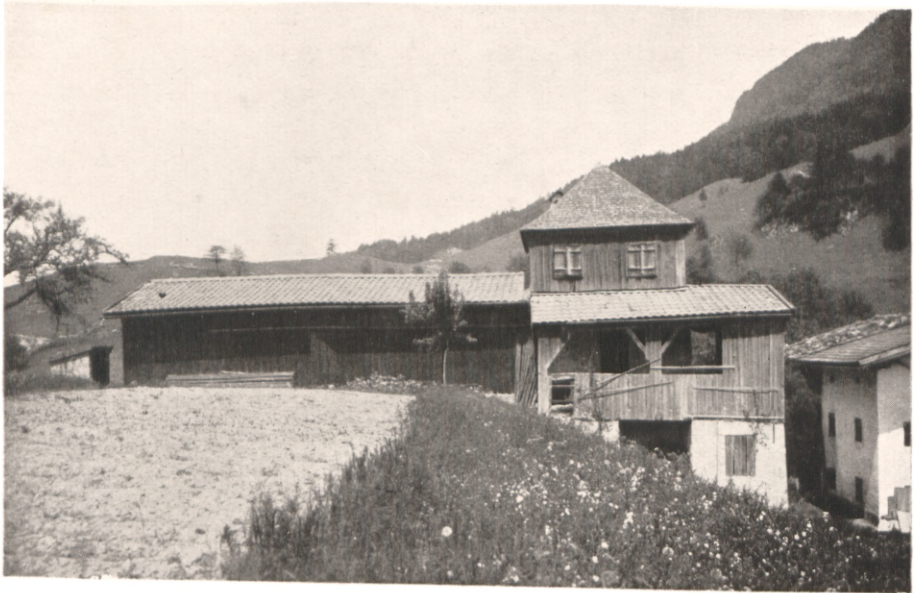


Abb. 1. Erler Spieltenne in ihrer heutigen Gestalt.



Abb. 2. Erler Spieltenne (1572). Nach einem Gemälde im Postwirthshause von Erl.



Abb. 3. Das Erler Passionsspielhaus, von einem Erler entworfen und von einheimischen Handwerkern 1909—1911 ausgeführt, wird gegenwärtig für die Passionsspiele 1932 umgestaltet.

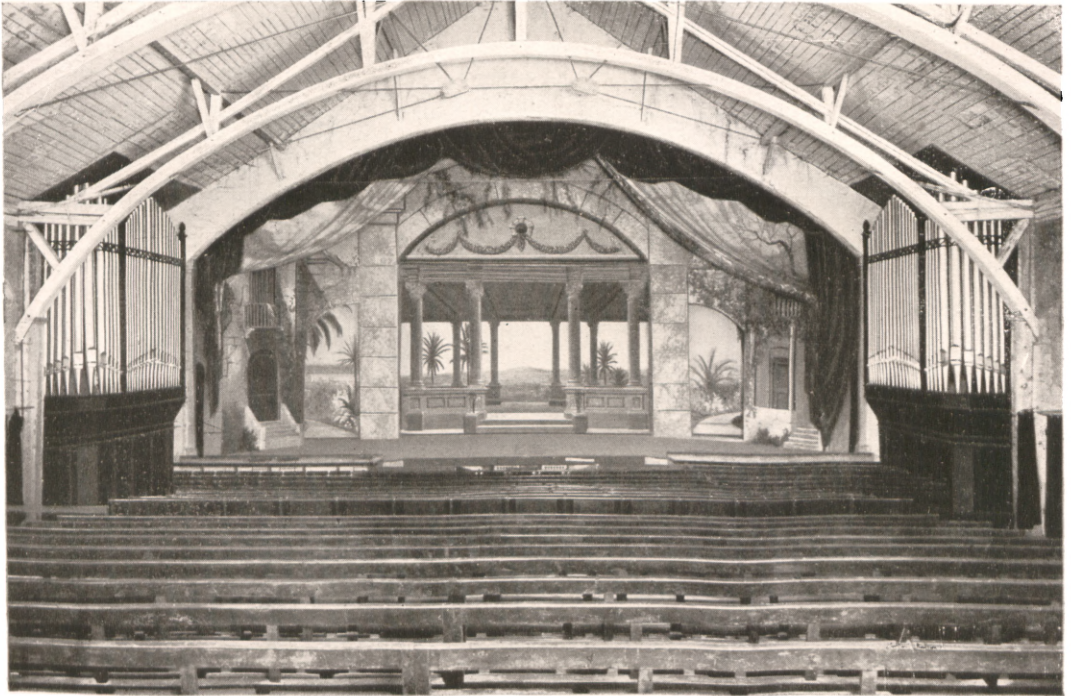


Abb. 4. Das Innere des Erler Passionsspielhauses mit der großen Orgel in seiner bisherigen Gestalt.

1652 XII. 2. Christian Heinricher, jetzt Winkler, besitzt eine halbe Behausung mit Garten im Dorfe Virgen, gelegen hinter dem Tanzhaus (Verfachb. Virgen). — 1653 Sebastian Taurer in Virgen eine halbe Behausung zu Virgen im Dorf hinter dem Tanzhaus (Lehenb.). — 1662 Gregor Niederegger, Schmied, in Virgen und sein angewünschter Sohn Peter beim Rohr, besitzt des Kaspar Langen inhabende Behausung zu Virgen im Dorf hinterm Tanzhaus die Hälfte (Lehenprot. f. 112). — 1689 III. 18. Anton Taurer und seine Schwester Katharina besitzen, die halbe Behausung zu Virgen im Dorf hinter dem Tanzhaus (Lehenprot. f. 30). — 1689 IV. 8. Georg beim Rohr, Sohn des Peter sel., besitzt halbe Behausung im Dorf Virgen hinter dem Tanzhaus, deren andere Hälfte Anton Taurer besitzt (ebd. f. 90). — 1721 Georg beim Rohr wie vor. (Lehenb. f. 63'). — 1769 Peter beim Rohr wie vor. (Lehenb.). — 1786 VII. 8. Josef beim Rohr auf den am 18. VII. 1785 erfolgten Tod seines Vaters Peter beim Rohr Eine halbe Behausung und Garten hinter dem Tanzhaus (Lehenprot. f. 31). — 1790 X. 19. Des Josef beim Rohr 3 Schwestern Maria, Anna, Nothburga empfangen Lehen halbe Feuer- und Futterhaus hinter dem Tanzhaus Cat. Nr. 38 (Lehenprot. f. 120).

Zedlach in Virgen: 1656 XI. 18. Philipp Fuetsch auf Zedlach leiht den Burschen seinen Stadel zum Tanz (Verfachb. W.-Matri). Demnach besaß Zedlach kein Tanzhaus.

Hof in Defreggen: 1665 VII. 26. Ein Garten unter dem Tanzhaus zu Hof in Defr. (Verfachb. W.-Matri). Siehe oben St. Veit.

St. Jakob in Defreggen: 1672 V. 27. Tanzhaus bei St. Jakob in Defr. (Verfachb. Defr.). — 1687 IV. 27. Ein Häusl unterm Tanzhaus (ebd.). — 1741 VIII. 22. Sebastian und Lorenz Kröll, Gebrüder in Defr., kaufen am 31. VIII. 1740 von Anton Waldner und Hanns Fischer ein Feurhäusl samt einer Hofstatt, worauf ein Kastl erbaut worden auf der Gassen, das Leblhäusl genannt, samt einen Gartl, worauf vorher ein Tanzhaus gestanden, nunmehr zu einem Kabesackerl gebraucht wird (Lehenb.). Siehe oben Prägraten. — 1781 III. 2. Franz Tausch, gewester herrschaftl. Unterrichter in Defreggen, ist gestorben. Er besaß u. a. das sogenannte Tanzhaus und eine Wirtgerechsamme (Ehrungsbuch fol. 68).

Dölsach unter Lienz: 1689 XI. 16. Vergleich zwischen den beiden Wirten zu Dölsach wegen der Kirchtag- und Fasnachtstänze. „Was St. Margarethen Kirchtag anbelangt, solle solcher von dem Haidenberger als Erkauf der Stadls alda unter der Linden an dem Ort, wo es sich gebührt und von Alters gebräuchig gewest, bezogen und ausgehalten werden . . .“ (Verfachbuch Landgemeinde).

Im Tanzhaus wurden Musik und Tanz für die Gemeinde in den Faschingstagen, am Kirchtag und Tinztag, bei Hochzeiten und sonstigen öffentlichen Festlichkeiten tagsüber abgehalten. Dem gleichen Zwecke dienten aber auch die Spieltennen, die wir im Gegensatz zum Tanzhaus ausschließlich nur im Inn- und Wipptal bezeugt finden. In der tirolischen Landesordnung von 1526 wird auch „der Spieltennen“ zum erstenmal als Gerichtsstätte bezeichnet. Als solcher kehrt er in den Weistümern und Urkunden öfters wieder, während seine sonstige Verwendung begreiflicherweise nicht leicht der Erwähnung wert befunden wurde. Er war also der Platz für öffentliche Angelegenheiten, der Stadtsaal oder das Repräsentationshaus der Gerichtsorte, Tal- und Dorfgemeinschaften. Solche Spieltennen lassen sich 1494 in Weer und 1522 in Weerberg im Unterinntal, 1542 in Pfitsch bei Sterzing, 1547 in Sellrain, 1614 in Kematen bei Innsbruck, 1615 in Tulfes bei Hall, 1616 in Inzing im Oberinntal, 1621 in Terfens im Unterinntal, 1636 im benachbarten Wattens, 1658 in Hötting bei Innsbruck, 1673 in Mieders im Stubai usf. aus Verfachbüchern und Weistümern feststellen. Es sind darunter recht spielfreudige Orte, die hiemit aufgezählt wurden, und so ist der an und für sich naheliegende Zusammenhang zwischen Tanz und dramatischem Spiel anzunehmen, gleichwie die Gemeinsamkeit des Platzes und des öffentlichen Erlebens zur Bevorzugung der Gerichtsszenen im satirischen und lehrhaften Spiel beigetragen haben mag. Das Wort Spieltennen wurde und wird noch heute in bayrisch-österreichischer Mundart männlich gebraucht wie „der Passion“ für das Passionsspiel.

In den erwähnten Belegen, die eben nur bei Rechtsfällen diese Spieltennen und Tanzhäuser erwähnen, wird nie näher davon gesprochen, daß darin vor allem anderen Musik gemacht, getanzt oder gar ein Theaterstück aufgeführt wurde. Das wissen wir nur aus den Ratsschriften und Rechnungen der Städter von ihren Rat-, Ball- und Tanzhäusern. Aber andere Zeugen, vor allem bildliche, bestätigen die durch den Namen gegebene Selbstverständlichkeit des Tanzens und Musizierens. Nur für mimische und deklamatorische Vorstellungen finden wir erst spät einwandfreie Hinweise. Aus dem Jahre 1674 stammt die Nachricht, daß der Ambraser Spieltennen, der für theatralische Bauernspiele benutzt wurde, während einer Vorstellung eingestürzt sei, ein Ereignis, das vereinzelt auch später vorkam, und das L. Steub in seiner Unterinntaler Dorferzählung „Die Rose von Sewi“ als vorzeitigen Schluß eines Passionsspiels in Erl gebrauchte. Seit Anfang des 18. Jahrhunderts ist das Komödienspielen der Bauern von Thaur bei Innsbruck auf einem Spieltennen bezeugt. In beiden Fällen haben wir es mit augenscheinlichen Ablagerungen der Jesuitenspiele zu tun, deren lokale Vorläufer wir aus Erwähnungen von Spielen unter Erzherzog Ferdinand II. von Tirol nicht näher kennen.

Ein solcher Spieltennen erhielt sich in ziemlicher Ursprünglichkeit auf der sogenannten Scheiben außerhalb des Kirchdorfes Erl, das wegen seiner alten und echt bäuerlichen Passionsspiele 1912 und 1922 einen Ruf weit über Tirol hinaus gewann und nun wieder wegen seiner Vorbereitungen für die Aufführungen des Sommers 1932 von sich reden macht. Dort, wo die absteigende Bergwelt ehemals bis in das uneingedämmte Innbett trat, steht noch heute auf der letzten Abfallskuppe ein Sommerkeller des Postwirtes von Erl. Darin wurden vor hundert und mehr Jahren, als es noch keine Brücke über den Inn und keine Bahn gab, während jener Sommer, in denen keine größeren geistlichen Spiele auf der Passionsbühne stattfanden, auf einem sehr bescheidenen, von einem Dorfkünstler errichteten Theaterchen kleine Bühnenstücke von einheimischen Bauernburschen und Handwerkern gegeben. Das geschah im freistehenden, aus Holz errichteten Oberstock dieses Gebäudes, dem durch breite seitliche Türen und Fensterausschnitte, die mit Läden zugedeckt werden konnten, Licht und Luft zukamen. Der steinerne Unterbau stak und steckt noch heute zum größten Teil in dem Hügel. In diesem geräumigen und kühlen Keller standen die Wein- und Bierfässer des Postwirtes, deren Inhalt bei den Festlichkeiten am liebsten gleich vom Spund weg im Sommerkeller selber genossen wurde. Schon Jahrzehnte vor dem Kriege schlichen solche Dorfbräuche ein; die eigene Brauerei im Mühlgraben vermochte sich nicht mehr zu halten, das Schmiedehandwerk, das vordem viele Kleinhäusler ernährt hatte, ging im Wettkampfe mit den Maschinen unter, die Spielgemeinde hatte ihrer zunehmend beachteten Passionsaufführungen wegen zwischen ihrem Kirchdorf und dem Weiler Mühlgraben am Trockenbach ein größeres und besser eingerichtetes Spielhaus erbaut, die Ansprüche der Leute verstädterten sich, und so blieb dem Spieltennen draußen in der Scheiben nurmehr die eine Aufgabe übrig, dem Postwirt als guter Keller zu dienen.

In diesem Sommerkeller fand ich vor Jahren ein Gemälde, das ihn in seiner ursprünglichen Gestalt und Brauchbarkeit zeigt, außerdem etliche Gruppen von Menschen vorführt, die sich beim Kegelspiel und bei anderen Unterhaltungen erlustigen. Das Gemälde trägt in seiner rechten unteren Ecke deutlich die Jahreszahl 1572. Ein Gegenstück zu diesem Gemälde wurde von der in den Kriegsjahren weniger beaufsichtigten Jugend entdeckt und der „bunten Mandlen“ wegen ausgeschnitten, worauf der Besitzer das entwertete Stück ganz vernichtete. Das unbeschädigte hängt nunmehr als Zierde im Wirtssaale des Gasthauses zur Post in Erl und ist seitdem schon wiederholt abgebildet und besprochen worden. Wie schon die „bunten Mandlen“ verraten, haben wir es mit Trachten aus dem 18. Jahrhundert zu tun, und zwar mit mehr bürgerlichen als bäuerlichen. Das erklärt sich dadurch, daß Erl ehemals wegen des Schiffsverkehrs auf dem Inn und wegen seiner zahlreichen Hammerschmiede nicht als reines Bauerndorf, wie etwa um 1912, anzusehen war, sondern eine beträchtliche Anzahl von Gewerbetreibenden, Handwerkern und Lohnarbeitern beherbergte, die auch am Spiel und Tanz im Dorfe stark beteiligt waren. Erst seit den wiederholten

Einäscherungen des Grenzdorfes in den Erbfolge- und Napoleonkriegen und seit dem Aussterben des Frachtenverkehrs und Schmiedehandwerks versank der als Wallfahrtsort im 18. Jahrhundert angesehene Ort in bäuerliche Einsamkeit und vielfache Armut. Infolge seines ausgedehnten Wald- und Grundbesitzes, dessen Wert und Ausnutzung stieg, zählte Erl nach dem Weltkriege wieder zu den vermögenden Landgemeinden Tirols.

Der Widerspruch zwischen der Jahresangabe auf dem Bilde und den dort wiedergegebenen Trachten ist dadurch zu erklären, daß entweder erstere das Alter des Spieltennens festlegen sollte oder das Gemälde im 18. Jahrh. übermalt wurde. In allzukühnen Veröffentlichungen wurde dieses Bild als das des ältesten deutschen Bauerntheaters überhaupt vervielfältigt und gerühmt, obgleich ich im Erler Passionsspielbuche für 1922 deutlich genug das Jahr 1613 als ältestes bisher feststellbares Spieljahr Erls angeführt hatte. Durch jene irreführenden Veröffentlichungen verleitet, brachte auch der bekannte „Theaterpater“ im Franziskanerhabit, mein geschätzter Mitarbeiter Dr. Expeditus Schmidt bei den erfolgreichen Erler Passionsspielen von 1912, im Organ der Deutschen Theaterausstellung in Magdeburg „Die vierte Wand“, Nr. 9, S. 12—14, einen Beitrag über die Anfänge der ländlichen Passionsspiele mit obigem Bilde, das er als das älteste Zeugnis für Passionsspiele auf dem Lande bezeichnet und zum Ausgangspunkt weiterer Schlüsse auf die Bühnenanlage nahm. Der Berliner Univ.-Prof. Dr. Oskar Fischel klärte den Irrtum insofern in Nr. 12 auf, als er das kulturhistorisch und lokalgeschichtlich so interessante Bild des Erler Spielhauses als für einen Tabatierendeckel geeignet erklärte. Männer mit Schoßröcken, Mädchen in städtischer Volkstracht mit spitzen Tailen, halben Ärmeln und runden Florhäubchen um die Frisur zierte niemals Bauern und Bäuerinnen des 16. Jahrhunderts. In seiner Arbeit über die Bühnenmöglichkeiten im 16. Jahrhundert griff der Theaterhistoriker Dr. Robert Stumpf diese Betrachtung nochmals auf. Des Rätsels letzte Lösung kennen wir schon: Das Bild ist uns wertvoll als Darstellung eines Tiroler Spieltennens, in dem nachweislich auch Theater gespielt wurde.

Damit ist zum ersten Male versucht, das Augenmerk auf die alten ländlichen Tanzhäuser und Spieltennen zu lenken und zu weiteren Nachforschungen anzuregen. Wie schon die verschiedene Verbreitung der Namen erraten läßt, haben wir es mit Einbürgerungen aus entgegengesetzten Richtungen des deutschen Südens zu tun. Es wird sich nun darum handeln, zu erforschen, ob auch in Schwaben und Österreich ebensolche Tanzhäuser und Spieltennen vordem bestanden haben, und inwieweit wir in ihnen ländliche Theatergebäude erblicken würden. Soll es gerade nur ein Zufall sein, daß die älteste deutsche Passionsspielgemeinde auch das älteste Bild eines Spieltennens überliefert hat? Bis in unser Jahrhundert waren die meisten Bauerntheater Tirols in ihrer Baulichkeit nichts anderes als eine gewöhnliche Spieltenne, ein Heustadel oder Schupfen größeren oder größten Ausmaßes. Nur der Name ist entwertet worden und dafür die barocke „Kamedihitten“ getreten. In neuerer Zeit sagt man gar vornehm Theater, auch wenn immer noch dieses Theater von einer Scheune äußerlich nicht zu unterscheiden ist.

Wenngleich bisher fast nur zufällige und sehr einseitige Erwähnungen von Spieltennen und Tanzhäusern aus einzelnen Teilen Tirols erbracht wurden, so lassen sie immerhin schon erkennen, daß diese Einrichtungen in der ertragreichsten Zeit der Bergwerke, des Handels und Verkehrs von Tirol, im 15. und 16. Jahrhundert, ihre ursprüngliche und größte Rolle spielten. Schon ihre Namen treten im 17. und noch mehr im 18. Jahrhundert zurück. Ihre Aufgabe ist in der barocken Volksbelebung eine andere geworden und mit deren Unterdrückung veröden die Plätze der öffentlichen Volksfeste überhaupt.

Innsbruck.

Anton Dörrer.

Vgl. Spielbräuche im Wandel von 6 Jahrhunderten, Zeitschrift „Tirol“ 2 (1930), Heft 8, 1—27; Band „Tirol“ 2 (1931), 298—320; Die Volksschauspiele in Tirol, in: Tiroler Heimat, N. F. 2 (1929), 69—126; Kennzeichnung der Tiroler Bauernspiele

durch Johannes Schuler (1822), in: *Tiroler Heimatblätter* 9 (1931), 129—134; Ein Südtiroler Kulturbild aus dem 18. Jahrhundert. Bergland 1931. Juli; Wolfg. Stamm-ler, *Verfasserlexikon des deutschen Mittelalters* (unter: Mynner u. Raber); Ph. M. Halm, *Der Moriskentanz*, Bayer. Heimatschutz 23 (1927), 138ff.

Öffentliche Anfrage zur Pematologie.

In meinem Artikel *Gebildbrote im Aberglaubenlexikon* 3, 373ff. habe ich unter Hinweis auf meinen Aufsatz im *Philologus* 85, 222ff. die Höflerschen Theorien, soweit es im Rahmen des Artikels möglich war, einer Kritik unterzogen, deren negative Seite wohl unanfechtbar ist. Da ich nun vorhabe, die deutsche Pematologie in einem Buche, das einen behaglicheren Fluß der Darstellung erlaubt als das Lexikon, zu behandeln, so möchte ich zunächst folgendes Problem zur Diskussion stellen; denn ich selbst komme da nicht weiter; ich lege mehrere Nachrichten nebeneinander vor: Aus dem interessanten Kulturkreis von Arles im 6. Jahrhundert, wohin viele Aberglaubentraktionen wie große Wegweiser deuten (vgl. *Philologus* 85 und meinen Artikel *Brezel im Aberglaubenlexikon* 2, 1561 ff.) haben wir folgendes Zeugnis: Pelagius schreibt in einem Briefe an Sapaudus um 558 gelegentlich einer Offensive gegen Aberglaubenreste (MG. ep. 3, 445, 4 ff.): „Wer aber wird wohl für jenen Mißbrauch, ich will vielmehr sagen, für jenes Verbrechen Rechenschaft geben wollen, daß, wie wir hören, bei euch die Herstellung eines Idols aus Semmelmehl geduldet wird, und daß von diesem Idol dem gläubigen Volke, als ob man damit einem jeden einen Gefallen tun wolle, Ohren, Augen und Hände und die verschiedenen Glieder verteilt werden?“ Auf diese Sphäre weist die berühmte Notiz aus dem *Indiculus*, den man früher der Synode von *Liftinae* zugewiesen hat: *de simulacro de consparsa farina* (*Literatur im Artikel Gebildbrote* A. 166). So wäre denn diese unversiegbare Quelle für Phantasiegebilde verschüttet. Zu der Briefstelle halte man folgende Tatsachen: Beim Fruchtbarkeitszauber der Inkas für das Maisfeld wird die Teigstatue *Huitzilopuchtli*, nach strengem Ritus hergestellt, geopfert; das Herz wird, wie bei der bekannten Opferung des Jünglings als Gottstellvertreter, herausgerissen und dem König gegeben; die Knochen werden unter das Volk verteilt, das dadurch an der Kraft des Opfers teilnimmt. Die Mönche, die diese Zeremonie sahen, glaubten an eine teuflische Nachahmung des Abendmahles (a. a. O. I, 378). Am Feste des Gottes *Xiuteculti* stellen die Priester vor dessen Tempel eine Tanne auf, an deren Spitze man die Teigstatue des Gottes hängte; am Festtage fällt man die Tanne unter den üblichen Menschenopfern, und jeder verschafft sich ein Stück des Gottes und verzehrt es andächtig. In *La Palisse*, nicht weit von Arles, hängt man an die im letzten Getreidefuder aufgepflanzte Tanne mehrere Weinflaschen und an die Spitze einen Mann aus Brotteig; der Baum wird auf der *Mairie* bis zum Ende der Ernte aufgehoben; beim Fest des Ernteschlusses verteilt der *Maire* den Teigmann unter das Volk zum Essen (a. a. O. 384). Bei einer Diskussion, die sich an meinen Vortrag im *Freiburger Schauinslandverein* über die *Brezel* und die badischen *Hohwölfe* anschloß, wies der Direktor der *Freiburger Universitätsbibliothek*, Dr. Rest, auf die bekannte Theorie hin, daß lange vor *Columbus* ein Verkehr zwischen *Amerika* und *Spanien-Südfrankreich* stattgefunden habe. Sind diese Parallelen ein Beitrag zu dieser Theorie, und kann die überraschende Ähnlichkeit der Bräuche unter diesem Gesichtspunkt gedeutet werden? Oder haben wir eine gemeinmenschliche Vorstellung als Basis anzusetzen?

Freiburg i. Br.

Franz Eckstein.

Friedhofskröten.

Höfler hat seiner Zeit auf die Darstellung einer Kröte am Steingeländer der Stiege an der *Knappenkapelle* in *Schwarz* (*Inntal*) hingewiesen und dazu eine weitere am rechten Seitenpfeiler des Hauptportals der *Freisinger Domkirche* unter dem

Standbild der Kaiserin Beatrix (vom Jahre 1161) beigebracht¹). Er denkt dabei an Friedhofskröten als Seelentiere, nicht als Votiv oder Apotropaion.

Ich möchte einige fernere Beispiele hinzufügen. „In der Stiftskirche zu Römhild (im Hennebergischen), die dem Täufer zu Ehren geweiht wurde, ist an dem einen Schwibbogen über der Kanzel gegen die Empore zu ein steinerner Frosch angebracht; angeblich soll dies Wahrzeichen daran erinnern, daß, wo jetzt die Kirche steht, früher ein Sumpf gewesen. Mehr Witzaufwand hätte der Erklärer gezeigt, wenn er, mit Beziehung auf den Patron der Kirche, an das häufige Untertauchen des Frosches erinnert hätte“²). Nork denkt an den Teufel und an die Legenden von Heiligen, die, durch das Geschrei der Frösche in ihrer Andacht gestört, die Tiere zum Verstummen gebracht hätten. Man könnte also in dem steinernen Frosch eine Art Talisman, harmloser eine Warnung an die Schwätzer sehen. Frosch und Kröte wurden oft verwechselt und gleichgesetzt³). Daß die Deutung auf den einstigen Sumpf eine ätiologische Sage ist, dürfte auf der Hand liegen.

Interessanter noch ist ein zweites Beispiel. Der russische Pilger Zosimus, der 1419—1421 eine Wallfahrt in den Orient machte, erzählt aus Konstantinopel⁴): „A deux portées de flèche de côté, s'élève le couvent appelé Apolikaptia; un crapaud en pierre est placé devant l'entrée de ce couvent. Sous l'empereur Léon le Sage, ce crapaud se promenait dans les rues, dévorant les restes qu'on y jetait, et les balais balayaient les rues, et le matin, quand les gens se levaient, les rues étaient propres.“ Auch hier spielt natürlich eine ätiologische Sage. Aber vermutlich eine, die mit den mancherlei Erzählungen von den Apotropaia zusammenhängt, die in Rom, Neapel Konstantinopel standen. Bekannt ist der Bericht von der ehernen Mücke, die Virgil in Neapel anbrachte, um die Fliegen von der Stadt abzuhalten⁵). Von ihr schreibt Comparetti: „Nach Konrad (von Querfurt) hatte die Fliege die Größe eines Frosches über dem Festungstor. Sie kam später an das Fenster des Castell Capuano, von da nach Castell Cicale, wo sie ihre Kraft verlor. Die Cronica di Partenope zitiert einen Alexander, der sie noch gesehen haben will.“ Freilich, bei Leibniz⁶) findet sich der Vergleich mit dem Frosch in dem Brief Konrads nicht; Comparetti muß ihn aus einer anderen Quelle genommen und irrtümlich Konrad zugeschrieben haben. Vielleicht deutet aber dies darauf hin, daß die Figur, wie die unter Kaiserin Beatrix, recht roh und undeutlich war, so daß sie an einen Frosch erinnerte. Dann wäre eben auch sonst an einen Talisman zu denken. Es ist auch möglich, daß, was ursprünglich im Osten Apotropaion war, im Westen einfach als baulicher Zierrat, als architektonische Bizarrie übernommen wurde, der man dann irgendeine heute kaum noch sicher festzustellende Deutung gab, wie sie oben als Möglichkeit gegeben ist. Es scheint mir aber kein Grund vorzuliegen, an Friedhofskröten und Seelentiere zu denken⁷.

Luxemburg.

Adolf Jacoby.

1) ZfVk. 25, 123ff.; R. Kriss, Das Gebärmuttermotiv (1929) S. 28 (danach Votivkröte).

2) F. Nork, Mythologie der Volkssagen und Volksmärchen (J. Scheible, Das Kloster 9 [1848]), 414.

3) Vgl. z. B. in der Bulle Gregors IX. von 1233: „eine Art Frosch, den manche auch Kröte nennen“; G. Roskoff, Geschichte des Teufels 1 (1869), 330.

4) Khitrowo, Itinéraires russes en orient 1, 1, 204.

5) Comparetti, Virgil im Mittelalter (1875) S. 227ff.

6) Scriptorum rerum Brunsvicensium 2 (1707), 695ff.

7) Nachträglich stoße ich noch bei A. Mailly, Sagen aus dem Bezirk Mistelbach in Niederösterreich (1927) S. 10, auf eine Sage von einem nach seinem Tod in eine Kröte verwandelten Raubritter. Die Kröte zerstörte nachts immer wieder beim Kirchenbau in der Nähe der Ruinen des Schlosses, was man am Tage aufgerichtet hatte. Endlich erschloß sie der Pfarrer mit einer geweihten gläsernen Kugel. „Zur Erinnerung an das seltsame Abenteuer wurde das Abbild der Kröte in Stein an der linken Gesimskante der Kirche verewigt. Die Gelehrten aber behaupten, daß dieses steinerne Ungeheuer in Wirklichkeit der letzte übriggebliebene Wasserspeier der gotischen Kirche sei.“ Das würde meine an zweiter Stelle geäußerte Vermutung stützen.

Zum Verbot des Pfeifens.

Samter ARw. 21, 328 nimmt zur Erklärung des Glaubens, daß man durch Pfeifen Wind herbeilocke, einen Analogiezauber an. Nach Dieterich, Mutter Erde² S. 99 liegt für die ursprüngliche Anschauung nicht nur Analogie, sondern Identität der Vorgänge vor: Hauchen und Pfeifen ist Wind, es macht Wind, zwingt den Sturm herbei. Lasch, ARw. 18, 589ff., hatte schon darauf hingewiesen, daß bei vielen Völkern das Pfeifen als unglückbringend ständig oder zu gewissen Zeiten oder an bestimmten Orten verboten ist; der Grund sei: weil es die bösen Geister herbeirufe. Wie der schrille Ton von den zusammengepreßten Lippen oft auch für den Kulturmenschen etwas Unheimliches, Dämonisches habe, so störe er auch die Geister in ihrer beschaulichen Ruhe und reize sie. Er sieht diesen Glauben als nicht im Widerspruch stehend an zu dem anderen, daß gerade Lärm von Musikinstrumenten die Dämonen abwehre. In den Fällen, wo Wind entfacht werden soll, geschehe solche Störung absichtlich. Es muß jedoch fraglich erscheinen, ob nach der Anschauung des primitiven Menschen die Geister — wenn sie schon so empfindlich waren, daß dieser Ton sie störte — sich feindlich gegen den Urheber gewandt haben können, da sie doch sonst vor jedem Lärm fliehen.

Zu einer anderen Deutung führt der schlesische und westfälische Volksspruch: „Mädchen, die pfeifen, und Hühnern, die kräh'n, / Soll man beizeiten den Hals (den Kopf) umdreh'n“¹). Die krähende Henne wird zweifellos als ein dämonisches, von einem Dämon besessenes Tier aufgefaßt; ebenso wird auch das pfeifende Mädchen als dämonisch, als mit den bösen Geistern in Verbindung stehend gelten, und zwar darum, weil es scheinbar zu ihnen spricht. Durch Pfeifen rufen sich ja die arabischen Ginn (Dschinnen, Dämonen), und deshalb pfeifen die Araber nicht, um sie nicht anzulocken (Wellhausen, Reste arab. Heidentums² S. 150; Musil, Arabia Petraea 3, 313. Legey, Folklore marocain S. 30). Im heutigen Griechenland darf man des Nachts nicht pfeifen oder die Flöte blasen, denn da sammelt man die Dämonen um sich (B. Schmidt, Volksleben d. Neugr. 1, 94). An die Stelle der alten Dämonen ist hier, wie so oft, der Teufel getreten. Wenn die Kinder pfeifen, so geht der Teufel um das Haus. Wenn ein Mädchen pfeift, so zittern sieben Kirchen, und die heilige Maria weint. Pfeifende Mädchen rufen die Not herbei²), oder sie kommen einst zu Falle. (Wuttke § 462; Drechsler, Schlesien 1, 215 Nr. 244; 2, 196 Nr. 564; Am Urquell, NF. 1, 65; Ethnol. Mitt. aus Ung. 5, 16).

Wenn der Schiffer des Windes bedarf, so pfeift er, und die Geister kommen nach seinem Wunsche³). Aber der Teufel kann sich auch durch einen pfeifenden Menschen verspottet glauben und ein Unwetter senden; deshalb ist noch heute an Bord der Seeschiffe das Pfeifen verpönt (Knortz, Amerik. Aberggl. d. Gegenw. S. 153⁴). Wenn im Schacht die Bergleute singen oder pfeifen, so rufen sie den Berggeist herbei (Wuttke § 51). Fluchen und Pfeifen ist im Bergwerk nicht erlaubt, um ihn nicht herauszufordern (Wuttke § 51; Drechsler 2, 170 Nr. 544). Andererseits

¹) Drechsler, Schlesien 2, 196 Nr. 564; Scheftelowitz, Altpers. Rel. u. Judent. S. 46. Über das Schlachten der wie ein Hahn krähenden Henne aus Aberglauben spricht schon im 3. christl. Jahrh. die Töseftä, vgl. meine Bemerkungen ZfVk. 13, 30f.

²) Auf einem hohlen Schlüssel darf man nicht pfeifen, sonst ruft man das Elend herbei (Böhmen: Wuttke³ § 452).

³) Man pfeift, um Knaben zu erzeugen (Drechsler 1, 177 Nr. 201). Manche primitiven Völker pfeifen beim Gebet, und in den Kultbräuchen des hellenistischen Synkretismus, wo Uralters wieder auflebt, ist Schnalzen und Pfeifen bezeugt (ποππισμός und σαρπισμός; Dieterich, Abraxas S. 23; Heiler, Das Gebet³ S. 47f.).

⁴) Fritz Boehm, ZfVk. 24, 97 hat darauf hingewiesen, daß Knortz im allgemeinen nur die weiße Bevölkerung der Vereinigten Staaten berücksichtigt, und daß die aufgezählten Volksmeinungen denen der verschiedenen Vaterländer genau entsprechen.

vertreibt man durch Fluchen die Feuermänner oder Irrlichter, während sie durch Beten angezogen werden (Wuttke § 761f.). Daß die Spukgeister das Fluchen nicht vertragen können, will Wuttke § 772 daraus erklären, daß sie selbst verflucht sind, also dadurch an ihr Elend erinnert werden oder größeres fürchten. Aber wie soll es sich dann erklären, wenn sie nach böhmischem Aberglauben (Wuttke § 762) durch Beten so erzürnt werden, daß sie den Menschen töten?

Berlin.

Heinrich Lewy.

Ins Bad schlagen, rufen, blasen. Gang zum Bad.

(Mit 2 Abbildungen.)

Die Lipperheidesche Kostümbibliothek in Berlin bewahrt das Stammbuch des Michael Schmidt (Lipp. 679) mit Einzeichnungen von 1596—1635. Auf der Innenseite des hinteren Deckels befindet sich das hier in Abb. 1 wiedergegebene Gemälde, das mancherlei zur Geschichte des deutschen Volksbades bietet.

Aus den Einzeichnungen geht hervor, daß der Besitzer zur einstigen Nürnberger Universität Altdorf in Beziehung stand. Gelegentlich sagte mir jemand beim Vorweisen des Bildes, daß es die nördlich von Altdorf gelegene Stadt Lauf betrifft.

Es ist Nacht, der Mond steht am Himmel. Im Vordergrunde läuft ein Mann im Schlafrock, der ein Scherbecken schlägt, mit brauner, bärtiger Maske vor dem Gesicht und einem Federhut auf dem Kopfe. Er täuscht den Bader vor, der „ins Bad schlägt“, um anzuzeigen, daß das Bad bereit sei. Ein weiterer Mann kommt in Schlapfen, langem Badehemd, den kurzen spanischen Kragen über die Schultern geworfen, den Badehut auf dem Kopfe herbei, ein zum Bad Eilender. Auch er trägt eine und zwar eine fleischfarbene Maske, wie mir Herr Dr. Bruhn von der Lipperheideschen Kostümbibliothek mitteilt.

Es handelt sich um einen Scherz, mit dem die Bevölkerung zum Bad gelockt werden soll, obwohl es noch nicht bereitet ist. Vielleicht will man damit auch ein nächtliches Liebesabenteuer stören. Die Unterschrift des Bildes: *Nox et Amor Vinumque nihil moderabile suadent*, Nacht, Liebe und Wein raten nicht zu gemäßigtem Tun (Ovid, *Amores* I 6, 59), läßt darauf schließen, zumal an einem der oberen Fenster der Badestube eine Frau erscheint, die von einem älteren Mann mit Halskrause und der Laterne in der Hand begrüßt wird, nach der auch der zum Bad Eilende schaut.

Das Haus, das ich als Badestube bezeichne, hat an einer Stange drei Scherbecken¹⁾, das Wappen von Nürnberg und eine rot-weiß längsgestreifte Fahne aushängen; auf der Stange schreitet ein Löwe. Sonst unterscheidet es sich von den übrigen Häusern durch das hochgelegene Fenster im Erdgeschoß. Hier war gewiß die eigentliche Badestube. In Dinkelsbühl habe ich einen ähnlichen Bau gesehen. Dort ist das alte ehemalige Spitalbad im Badgäßlein neben dem Spital noch vollständig erhalten, wenn es auch als Bad nicht mehr benutzt wird. Im Erdgeschoß liegt das Badegewölbe, im ersten Stock ist eine Wirtschaft zur Traube mit den Wohnräumen²⁾.

Unser Bild bringt die einzige mir bekannte Darstellung des Insbadschlagens. Textlich wird es öfters erwähnt (s. Badewesen S. 144ff., 401).

Schon Heinrich Wittenweiler erzählt übrigens im Ring S. 37 einen ähnlichen Scherz. Gunterfay, der Spielmann, schlägt das Becken zum Hofieren. Man macht den erzürnten Bauern vor, er habe ins Bad geschlagen, was sie aus den Betten treibt.

¹⁾ Ein Dorfbadehaus mit einer Stange, an der drei Becken und ein zusammengerolltes Badelaken aushängen s. bei Martin, Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen (Jena 1906), Abb. 38.

²⁾ Greiner, Alte Dinkelsbühler Badstuben und Bader. Alt-Dinkelsbühl 9 (1921), 8.

Zum Beckenschlagen gehörte meist das Badausrufen, das aber auch allein vorkam. Die von mir gegebenen Baderufe werden von Wehrli für die deutsche Schweiz, und zwar für den Kanton Zürich ergänzt. Eine Winterthurer Ofenkachel des 17. Jahrhunderts hat den Spruch: „Wolher ins bad rych und arm, daß ist ietzund geheitzet warm, Zschwitzen zwagen und geriben, auch schröpfen sübrig blut ußtriben“¹⁾. Es sind verstümmelte Verse von Hans Sachs (s. Badewesen S. 145). In Prozeßakten von 1729 berichten Zeugen von den Bädern zu Wiesendangen, daß „wann selbe gewehmt, durch das Dorff öffentlich außgeklopft und gerüefft worden“, und 1685 berichten Zeugen vom Bader zu Langenhard, daß dieser „syn badstüblj viel mall ußgerüefft, so oft er sy gewermbt“, und einer gibt den Baderuf wörtlich wieder: „Girj girj geiß / daß bad Stüblj ist heiß / die ober wie die under / die ober wie ein Saal / die under wie ein Souw Stall / druff und dran / der frießen Jaglj muß 100 gl. han“²⁾. 1597 wurde den Bädern in der Landschaft Zürich untersagt, außerhalb ihrer Gemeinde das Bad „laßen ußrüffen und umbklopfen“³⁾.

Von französischen Baderufen kennt Négrier⁴⁾ nur den von mir mitgeteilten (Badewesen S. 145), Cabanés⁵⁾ hat außerdem: „C'est à l'image Saint-James / Oü vont les femmes se baigner; / Baigneux, aux estuves allez, / Vous y serez bien servis / De valets et de chambrières; / De la Dame, bonne chère; / Allez, tous les bains sont prêts.“

Bekanntlich wurde auch ins Bad geblasen, was seit Seifrit Helbling (13. Jahrhundert) bekannt ist. In der Schweiz hieß es „ins Bädli blasen oder gugen“ (Badewesen S. 144). Wehrli ergänzt, daß es mit einem Kuhhorn, dem „Hörnli“ oder der „Guge“ geschah⁶⁾, wodurch der Ausdruck gugen erklärt ist. Im Wappen der Züricher Familie Bader bläst der nackte Bader auf solchem Horn⁷⁾. Thomas Murner läßt dagegen Christus auf einer der römischen Tuba gleichenden Trompette ins Bad blasen⁸⁾, und Geiler von Kaisersberg sagt von den Pharisäern: „So liessent sye vor anhynt trummeten vnd busunen, als man hye zûr battstuben bloset“⁹⁾.

Daß man, wie in Abb. 1, schon in Badekleidung zum Bade ging, war nichts Ungewöhnliches. Im Heidelberger Sachsenspiegel (Badewesen Abb. 67) verläßt der Mann, ins Badetuch eingehüllt, das Bad, ebenso, nur noch den Badehut auf dem Kopf, auf einer Handzeichnung in Heldts Nürnberger Trachtenbuch mit der Überschrift „Also gehet man aus dem Badt“ (Abb. 2)¹⁰⁾. Aus den Schimpfereien des tiroler Physikus Guarinonius (1610) geht hervor, daß gar der Mann mit dem Niederwad (in Badehosenform) und die Frau in der Badehr, der Schürze, die nur den Vorderkörper bedeckte, zur Badestube gingen (Badewesen S. 146f.). Der Göttinger Bellifortis (1405) bildet den Gang der Frau zum Bad in der Badehr ab (Badewesen Abb. 73).

Bad-Nauheim.

Alfred Martin.

¹⁾ G. A. Wehrli, Die Bader, Barbieri und Wundärzte im alten Zürich. Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich 30, Heft 3, 25.

²⁾ Wehrli S. 11.

³⁾ G. A. Wehrli, Die Wundärzte und Bader Zürichs als zünftige Organisation. Ebenda 30, Heft 8, 54.

⁴⁾ P. Négrier, Les bains à travers les âges (Paris 1925) S. 125.

⁵⁾ Cabanés, Moeurs intimes du Passé. 2. Série (Paris s. a.) S. 181.

⁶⁾ Gust. Ad. Wehrli, Die Schwitzstübli des Züricher Oberlandes. SAVk. 22 (1919), 138.

⁷⁾ Wehrli, Wundärzte S. 63, Abb. 25b.

⁸⁾ Badenfahrt von Thomas Murner. Neudruck nach der Ausg. Straßburg 1514. Mit Erläuterungen von E. Martin. Straßburg 1887.

⁹⁾ Doctor keiserßbergs Postill. Straßburg 1522.

¹⁰⁾ Sigmund Heldt, Abkonterfäittung allerlei Ordenspersonen in iren klaidungen und dan viler alten klaidungen, so vor zeiten von Fursten, Furstin und Herrn, auch Burger und Burgerin alhie zu Nurmberg und vilen andern orten getragen sinnt worden, und an eins theils orten noch getragen werden (1560—1580). Lipperheidesche Kostümbibliothek Berlin.

Zu A. Martin, Ins Bad schlagen.



Abb. 1.



Abb. 2.



.

.

Die Verfeinerung volkstümlich derber Flurnamen.

Es ist bekannt, daß das Volk sich nicht scheut, den Unaussprechlichen so zu benennen, wie es Götz von Berlichingen auch tat. Auch in Flurnamen finden wir darum den Arsch als Bestimmungs- oder Grundwort verwandt, meist um an seiner Form die Gestalt der Flur kenntlich zu machen. Ein häufiger Flurnamen ist die Arschkerbe, die ich z. B. in Danzig-Schidlitz, am Unterberg in Marienwerder (Westpreußen) und in Lüneburg kenne und in der Literatur für einen Streifen Altwasser des Rheins bei Oppenheim, für zwei Ausbaustellen in Groß-Aspe bei Neumünster (Prov. Schleswig-Holstein) und für zwei Höhen im Jaxtkreis gefunden habe. Auch Zink hat in seiner Schrift über die pfälzischen Flurnamen an mehreren Beispielen den Nachweis über die Verwendung dieses im Volksmunde doch sehr gebräuchlichen Ausdrucks gebracht, ebenso M. R. Buck in seinem Oberdeutschen Flurnamenbuch für die Schweiz und das Allgäu. [Vgl. auch Beschorner, Hdb. der dt. Flurnamenliteratur (1928) Nr. 1436. 1565. 1603].

Und doch ist mir zweifelhaft, ob nicht in der Mehrzahl der Fälle das Wort allmählich umgebildet worden ist, meist nach der Richtung einer Verfeinerung; es gibt dafür mehrere Beispiele, wenn diese auch nicht durchweg einen ausgesprochenen Euphemismus darstellen. Aus der noch 1666 im Amtsgerichtsbezirk Harzburg vorkommenden Arskerbe ist seit langem Kerbental geworden. Hier und da mag die Verfeinerung daher rühren, daß die Katasterbeamten und Kartographen sich scheuten, das derbe Wort in die Karten aufzunehmen, so stellt z. B. der große und kleine Arius in Firmasens (Rheinpfalz) eine Latinisierung des Arsch durch die Katasterbeamten dar, und auf den Karten ist der obenerwähnte Flurnamen Arschkerbe für ein Altwasser des Rheins zu Eiskarpe geworden, ein Ersatz, der nur als Verballhornung gewertet werden kann. Deutlich spürt man die Absicht der Verfeinerung in der Umgestaltung des Flurnamen Bollars, der einmal als Forstname Bollarstal in Wernigerode zu Bollhasental und ein anderes Mal, nämlich in Ellensen, Prov. Hannover, zu Balloos wird. Wenn in Sillenstede (Oldenburg) Aaskarne aus Eerskarn gebildet wird, so erscheint mir der Ersatz nicht weniger anrühlig.

Die Neigung, zu euphemisieren, besteht auch bei anderen Flurnamen, die ein anstößiges Wort enthalten. Es wird z. B. aus Kughschietental bei Oker im Harz „Gauscheidetal“, aus Aftekerbalken (vom Abdecker abzuleiten) in Groß-Twülpstedt in Braunschweig ein „Apothekerbalken“, obwohl es dort nie eine Apotheke gegeben hat, aus der Fillerkuhle (= Schinderkuhle) in Braunschweig die „Füllekühle“; die gleiche Umbildung liegt vor bei den Flurnamen Füllsack in Drübeck und Füllenkuhle in Wasserleben, beide in der Grafschaft Wernigerode¹⁾.

Danzig.

Hermann Strunk.

Wie Sagen entstehen.

Nur selten ist es uns möglich, Einblick in den Ursprung von Sagen zu tun. Heute kann ich ein Beispiel berichten, das uns über die Bildung einer „Sage“ Aufklärung gibt. Es handelt sich um die Entstehung des Volksliedes „Lippe-Detmold, eine wunderschöne Stadt . . .“, das sich in den letzten Jahrzehnten außerordentlich verbreitete und im Weltkrieg zu den beliebtesten Liedern gehörte.

Um es vorweg zu nehmen — die beiden Städte Detmold in Lippe und Minden an der Weser streiten sich darum, welcher von ihnen das Lied eigentlich zukommt. Wie John Meier im „Euphorion“ 18 (1911), 486ff. überzeugend nachgewiesen hat, darf der Ursprung des Liedes nicht auf Detmold oder Lippe zurückgeführt werden, sondern ist mit aller Wahrscheinlichkeit auf die Schlacht von Preußisch-Eylau am 7. und 8. Februar 1807 zu beziehen, da die älteste gedruckte Fassung beginnt: „Preu-

¹⁾ [Auch für den alten Straßennamen Arschkerbe sind vielfach Euphemismen wie Aschgräberstraße, Harzkehr, Arztkarregasse, Oskarstraße u. a. eingetreten. Nd. Korrespondenzblatt 4, 55. 90; 8, 73. Nd. Jahrb. 5, 112. — J. B.]

bisch-Eylau, eine wunderschöne Stadt“¹⁾). Das Lied hat offenbar eine Wanderung vom Osten nach dem Westen gemacht. Aus Gründen, die in der Singweise, aber nicht im Inhalte liegen, ist als Anfang die unsinnige Form: „Lippe-Detmold“ gewählt worden und hat sich durchgesetzt, besonders im Westen Deutschlands, vor allem durch den „Wandervogel“ und im Weltkrieg.

In Detmold hat man nun die Absicht, dem „einen“ Soldaten ein Denkmal zu setzen. Das läßt die Mindener nicht schlafen; denn sie beanspruchen das Denkmal für sich. Warum? In der „Mindener Zeitung“ vom 2. Januar 1931 ist der „Nachweis“ geführt worden, daß nur Minden Anspruch auf das Lied habe, weil in dem Mindener Infanterieregiment Nr. 15 in den Jahren 1889/90 das Lied in der Fassung: „Preußisch-Minden, eine wunderschöne Stadt . . .“ gesungen worden wäre. Es heißt u. a.: „Der typische und unwiderlegbare Beweis, daß die Mindener Fassung die Urform ist, geht aus der dritten Strophe hervor, und zwar heißt es hier: „. . . und zieh den Blaurock an.“ Dann wird ausgeführt, daß die Lipper 1864 mit grünen Röcken in den Krieg gezogen wären, die Mindener aber Blauröcke gehabt hätten. Ferner wird gegen Detmold angeführt, in dieser Stadt sei keine Kommandantur und in der damaligen Zeit auch kein General gewesen, also wäre der „Nachweis“ geführt worden, daß Minden allein Anspruch auf das Lied und das Denkmal machen könnte.

Die Hauptsache ist aber, wie in Lippe der Ursprung des Liedes erklärt wird. Ich füge dazu auszugsweise folgenden Bericht an, den der Zahnarzt Dr. Gustav Frevert in Horn i. Lippe in der „Lippischen Landeszeitung“ vom 10. Januar 1931 als Tatsache bringt:

„Kurz nach dem Kriege von 1866 traf ich einen alten Bekannten, den Arbeiter des Gutes Rieperturm, Ernst Höwing aus Hasenbrede bei Lemgo, der den Krieg 1866 mitgemacht hatte, zum ersten Male wieder, der unter anderen folgende Geschichte zu erzählen wußte:

‘Da standen wir eines Tages auf einer kleinen, mit Strauchwerk bewachsenen Anhöhe. Obwohl wir eine gute Fernsicht hatten, sahen wir vom Feinde nichts. Unser lieber guter Major saß wie immer zu Pferde. Bums! Plötzlich hörten wir einen Schuß fallen! In demselben Augenblicke fiel ein Kamerad in der Nähe unseres Majors um, wälzte sich auf der Erde und schrie ganz entsetzlich. Eine Kugel hatte ihm ein Kniegelenk zerschmettert. Wie er nun so furchtbar schrie, hörten wir wieder einen Schuß fallen: Bums! In demselben Augenblicke verstummte das Geschrei — unser lieber Kamerad war tot; die Kugel hatte ihm die Brust durchbohrt. Eine mächtige Wut ergriff uns. Wehe, wenn wir einen Feind erblickt hätten!’

Ernst Höwing erzählte mir dann noch manche Erlebnisse des lippischen Bataillons aus dem Kriege; z. B. daß sein Hauptmann, der immer sehr streng gewesen, in der Schlacht bei Kissingen von seinen eigenen Leuten erschossen sei. Zuletzt fragte ich Ernst Höwing, wie es gekommen, daß sein guter Major gefallen sei. Ganz einfach, erwiderte Höwing, eine feindliche Kugel warf ihn vom Pferde. Als das lippische Bataillon in die Schlacht kam, sagte ein feindlicher Offizier zu einem Soldaten seiner Kompagnie: Kerl, gib mir mal dein Gewehr, den wollen wir mal absitzen lassen! Sprach's und schoß den Major vom Pferde.

Mich (so sagt der Berichterstatter Frevert) interessierte der Tod des lippischen Soldaten sehr. Ich erzählte die Geschichte meinen Mitschülern in Lemgo, später meinen Studiengenossen auf den Universitäten und ferner meinen vielen Jagdfreunden in Hamm. In dieser Stadt, in der ich mehr als dreißig Jahre gelebt und oft mit den Referendaren des Oberlandesgerichts beim Abendschoppen zusammengesessen habe, wurde plötzlich in einer solchen Sitzung das Lied vom „Lippischen Soldaten“ gesungen. Ich war natürlich höchst erstaunt darüber. Selbstverständlich mußte ich den Herren die tragische Geschichte des lippischen Soldaten erzählen. Meine Erklärung, wie es gekommen, daß ein und derselbe Soldat zwei Kugeln erhalten habe,

¹⁾ [Preuß. Provinzialblätter 27, 460 (1842). Vgl. Brandenburgia 38, 95 (1929). Anderwärts lautet der Anfang des Liedes: Berlin, Groß-Glogau, Straßburg, Schleswig oder Mailand.]

und daß nur zwei Schüsse gefallen, hielten die Herren für sehr wahrscheinlich. Das war im Jahre 1902. Eins steht fest, nämlich, daß das Lied im Kriege 1870 nicht gesungen worden ist. Fener steht fest, daß der letzte Vers „vom General“ später von einem Witzbold angehängt worden ist, denn Anfang dieses Jahrhunderts existierte er nicht. Ich freue mich sehr, daß das Städtische Verkehrsamt in Detmold diesem lippischen Soldaten ein Denkmal in der wunderschönen Allee in Detmold errichten will. Noch mehr würde ich mich freuen, wenn ich bei der evtl. Einweihung des Denkmals am Sockel die Zahl 1866 lesen könnte.“

Nach dieser Erzählung soll das Lied also auf ein Ereignis im Kriege 1866 zurückzuführen sein. Diesen Krieg machte das lippische Bataillon, dessen Führer Major von Rohdewald war, auf der Seite Preußens mit. Es ist klar, daß die Geschichte nach dem Liede zurechtgemacht ist, weil es ja bereits 1842 gedruckt vorlag. Bemerkenswert werden möge noch, daß die Angabe, der Hauptmann des Erzählers, der immer sehr streng gewesen sei, wäre in dem Gefecht bei Kissingen von seinen eigenen Leuten erschossen worden, unrichtig ist; denn bei Kissingen ist außer dem Major Rohdewald kein Offizier gefallen; im ganzen Kriege überhaupt kein Hauptmann des Bataillons. In dem erwähnten Gefecht bei Kissingen hatte das Bataillon an Toten 1 Unteroffizier und 12 Füsiliere, an Verwundeten 1 Unteroffizier und 31 Füsiliere. Das geht hervor aus dem genauen Tagebuch eines Teilnehmers, des Offiziers Hölzermann (Detmold 1866 S. 54).

Recht bezeichnend ist auch die Erzählung von dem Heldentode des Majors Rohdewald, von dem sie fabelt: „Als das lippische Bataillon in die Schlacht kam, sagte ein feindlicher Offizier zu einem Soldaten seiner Kompagnie: ‚Kerl, gib mir mal dein Gewehr, den wollen wir mal absitzen lassen!‘ Sprachs und schoß den Major vom Pferde.“ Der Erzähler Höwing muß eine merkwürdige Verbindung mit den Feinden gehabt haben, die im Kriege sonst wohl nicht üblich ist, weil sie ihm verraten konnten, wie sich ein Offizier den Major Rohdewald aufs Korn nahm.

Wie sich der erwähnte Vorfall im Gefecht bei Kissingen am 10. Juli 1866, bei dem der Führer des Lippischen Bataillons, Major Rohdewald, den Heldentod fand, abgespielt hat, ist uns von dem schon erwähnten Hauptmann im Füsilierbataillon Lippe, L. Hölzermann, der während des Feldzuges Premierleutenant der 5. Kompagnie war, in seinem Tagebuche, „Der Anteil des Bataillons Lippe an dem Feldzug der Main-Armee im Sommer 1866“ (Detmold, Meyersche Hofbuchhandlung 1866) genau mitgeteilt. Danach fiel der Major durch Kopfschuß, als er nach Abschluß des eigentlichen Gefechtes seine Leute bei einem wiederaufflackernden feindlichen Angriff zum Standhalten und ruhigen Zielen ermahnte.

Auf einiges andere möge noch eingegangen werden. Es heißt in der Veröffentlichung der Landeszeitung: „Eins steht fest, nämlich, daß das Lied im Kriege 1870/71 nicht gesungen worden ist.“ — Auch das stimmt nicht. Der jüngst verstorbene Max Runze, der den Feldzug 1870/71 bei der 11. Kompagnie des Grenadierregiments König Friedrich Wilhelm IV., 1. Preußisches Nr. 2, mitgemacht hat, berichtet in seinem Werke „Beim Königsregiment 1870/71. Feldzugserinnerungen eines Kriegsfreiwilligen . . .“ (Berlin 1896, Mittler & Sohn) S. 157 ff., u. a. über Sangeslust und Sangesweisen bei Freund und Feind. Darin heißt es: Ein Lieblingslied war auch:

Groß-Beeren war eine wunderschöne Stadt,
 darin ein Jüngling war,
 der Jüngling mußte in den Krieg,
 wo die Kanonen gehn,

wobei die letzte Strophe von manchen in einer Lesart gesungen wurde, die nicht geringe Heiterkeit hervorrief:

Drauf brachten sie mich ins Lazarett
 mit Wagen und mit Pferd,
 Dann gab mir Gott ein sanftes Bett,
 zu ruhen in der Erd.

Bücherbesprechungen.

Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polívka, unter Mitwirkung von Elisabeth Kutzer und Bernhard Heller. Vierter Band (Zur Geschichte der Märchen, I—VIII). Leipzig, Dieterich 1930. VI, 487 S.

Von den Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm liegt nun der vierte Band vor, der Namen und Merkmale des Märchens, die Zeugnisse zur Geschichte des Märchens verzeichnet, der alsdann das Märchen im Altertum und Mittelalter, vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, das indische Märchen (Elisabeth Kutzer), das hebräische und arabische Märchen (Bernhard Heller) schildert, der zum Schluß Entstehung und Wirkung der Grimmschen Sammlung vor uns ausbreitet. Ein Überblick über die Sammlungen und Forschungen seit den Brüdern Grimm und ein Sachregister sollen noch folgen.

Nachdem die ersten drei Bände der Anmerkungen (1913, 1915, 1918) die Seitenstücke und die Spielarten zu den einzelnen Grimmschen Märchen und die ihnen geltende Forschung so vollständig, umsichtig und sorgfältig, wie es der Wissenschaft nur selten gelingt, gesammelt und geordnet und gewürdigt haben, nähert sich nun ein Werk dem Abschluß, auf das die Märchenforschung immer mit großem Stolz wird hinweisen dürfen und das, wie schon oft hervorgehoben worden ist, der ganzen Volkskunde und der ganzen Literaturgeschichte, namentlich der vergleichenden, unschätzbare Dienste leisten kann und bereits geleistet hat. Die Sammlung der Brüder Grimm ist ja besonders reichhaltig und vielseitig, die neuen Bearbeiter der Anmerkungen haben auch Märchen berücksichtigt, die nicht in alle Auflagen aufgenommen wurden, und auch solche, die sich noch im Nachlaß fanden. Sie haben ferner mit Hinweisen auf verwandte Märchen nicht gespart. Infolgedessen ist die Geschichte und die Verbreitung fast aller wichtigen Märchen, die die Welt kennt, aus diesen Anmerkungen zu erfahren. Die Vorzüge der drei ersten Bände zeigt auch der vierte Band. Ja, er liest sich leichter und spannender, weil er von den einzelnen Märchen und von der oft erdrückenden Fülle ihrer Spielarten zum ganzen Märchen und zu seiner Geschichte und Verbreitung führt. Was hier über das Wesen, über die Zeugnisse, über die Geschichte des Märchens in den großen Kulturzeiten und -ländern bemerkt wurde, ist wieder die beste, reichste und klarste Zusammenfassung, die wir besitzen. So verdienstlich und nutzbringend freilich die Beiträge über das indische, hebräische und arabische Märchen bleiben, die Höhe und die Umsicht der Arbeiten von Bolte können sie nicht ganz erreichen. Man hätte besonders dem indischen Abschnitt eine größere Selbständigkeit gewünscht und auch Mitteilungen über die frühesten Zeugnisse und Entwicklungen der indischen Märchen. Ebenso wäre über das Märchen im Alten und Neuen Testament nach den Vorarbeiten von Hermann Gunkel noch manches zu sagen gewesen. Johannes Bolte, wieder unterstützt von seinem treuen Mitarbeiter Polívka, arbeitet ganz im Sinn seiner großen Vorgänger, der Brüder Grimm und Reinhold Köhlers, ebenso feinsinnig, erfahren und bescheiden und noch gelehrter. Jahrzehntelanges Forschen und Sammeln auf dem Gebiet des Märchens und der volkstümlichen Dichtung haben ihm eine Abgeklärtheit des Urteils, eine Ruhe und einen Überblick gegeben, die außer ihm keiner der Lebenden besitzt, und die besonders wohlthuend sich bei vielumstrittenen Fragen der Märchenforschung geltend machen. Diese Anmerkungen wollen keinen Abschluß, sondern

eine Grundlage der Forschung sein. Die Aufgaben, die nun auf uns eindringen, die genaue Abgrenzung und die genaue Geschichte der einzelnen Märchen und ihrer Verflechtungen, die genaue Bestimmung von dem vielfach gewundenen Wesen und vom Begriff des Märchens und von seiner Wirkung bei den verschiedenen Völkern, die genaue Erkenntnis ferner der Entwicklung und Verwandlung des Märchens in die großen Zeiten, Art und Besonderheit der Märchenwanderung, Wirkung und Gegenwirkung von Kunst- und Volksmärchen und vor allem die Untersuchung von Vortrag, Erzählungsart, Stil und Form des Märchens, diese und andere große Aufgaben machen die Sammlungen von Bolte und seinen Vorgängern erst möglich. Schon heute regen sich manche fleißigen Hände, um diese Aufgaben anzupacken, dabei ist es vielleicht ein Vorteil, daß in den Anmerkungen von Bolte das Literaturwissenschaftliche überwiegt, das Ethnographische und die Stellung des Märchens in der Welt der Primitiven zurücktritt; auf diesem Gebiete müssen spätere Zusammenstellungen noch manches ergänzen und nachtragen, in der Märchenforschung sind die maßgebenden Vertreter richtig verfahren, indem sie seit Wilhelm Grimm entscheidungsvoll genug und die Zukunft im Auge, im großen Sinn und mit aufopfernder Genauigkeit sammelten und ordneten und den Umkreis stetig erweiterten. Dadurch haben sie Fundamente geschaffen, die nicht viele Wissenschaften besitzen und die gerade die Wissenschaft von dem leichten, betörenden, unstillen und geheimnisvoll verwirrenden Märchen dringend bedarf. Man hat heute manchen Grund, die Entwicklung unserer Wissenschaft von der Deutschtumskunde und der Volkskunde mit großer Sorge zu betrachten. Überall folgen Handbücher auf Handbücher, Atlanten auf Atlanten; Akademien, wissenschaftliche Gesellschaften, Fragebogen, Organisationen, Überorganisation und kein Ende. das scheint die Forderung des Tages, Dabei ist nach unserer Meinung das Maß des Notwendigen schon längst überschritten, die Massenarbeit, der „Kollektivismus“ und die mit ihnen verbundenen Bürokratisierungen sind viel zu weit vorgedrungen. Da empfindet man es wie eine Erlösung, daß dies große Werk der Anmerkungen der Märchen der Brüder Grimm in der Hauptsache das Werk eines Gelehrten bleibt, dessen Geist das Ganze und auch die letzten Einzelheiten durchwaltet. Von diesem Werk wird eine anregende und werbende Kraft ausstrahlen, und sie beginnt bereits auszustrahlen, die alle unpersönlichen und vielköpfigen Handbücher nicht ausstrahlen können.

Köln.

Friedrich von der Leyen.

F F Communications (Nr. 81—93).

Antti Aarne: Die magische Flucht, eine Märchenstudie aus dem Nachlaß des Verfassers. Helsinki 1930. 165 S. (F F Communications Nr. 92). — Als letzte Gabe des 1925 heimgegangenen, um die Märchenforschung hochverdienten Forschers erhalten wir eine durch Sorgfalt und Klarheit ausgezeichnete Untersuchung über das ungemein häufige Motiv der magischen Flucht. Es taucht bereits um 700 in einer japanischen Erzählung, dann in der indischen Kathâsaritsagara, bei Saxo, Basile usw. in Verbindung mit verschiedenen Märchen auf und ähnelt auch der griechischen Argonautensage. Die Urform enthält 1. das Auswerfen von Zauberdingen, die sich als Wald, Berg und Wasser dem Verfolger in den Weg stellen, und 2. die Verwandlung in Baum, Kirche, Teich mit Ente. Die übrigen zum Teil später hinzugefügten Teile sind die vom Unhold dem Helden gestellten Aufgaben, Beistand der Unholdstochter und das Vergessen der Braut. Die Heimat des Märchens sucht A. in Asien; seine Ausbildung empfing es jedoch in Europa; daß es ursprünglich, wie Siuts (1917) behauptet, eine Rückkehr aus dem Totenreich ins diesseitige Leben bedeutete, hält A. für durchaus möglich. Nachtragen möchte ich einen Aufsatz von E. C. Parsons, Zs. f. Ethnologie 54, 1.

Ralph S. Boggs: Index of spanish folktales, classified according to A. Aarnes Types of the folktales, translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki 1930. 216 S. (F F Communications Nr. 90). — Eine sehr willkommene Übersicht über die gedruckten spanischen Märchen, die auch manche bei Aarne fehlende Typen einschließt. Hinzugezogen sind die Märchen des spanischen Nordamerika, aber nicht

die galizischen, katalanischen und baskischen. Die Abkürzungen der einzelnen Provinzen und der als Quellen benutzten Sammlungen durch zwei, drei oder vier Initialen sind für den Benutzer, mindestens in der ersten Zeit, etwas unbequem; sehr brauchbar dagegen das auf S. 159—216 folgende ausführliche Register der Stichworte.

Ralph S. Boggs: A comparative survey of the folktales of ten peoples. Helsinki 1930, 14 S. (F F Communications Nr. 93). — Aus den bisher veröffentlichten Katalogen der finnischen, schwedischen, estnischen, flämischen, norwegischen, lappischen, livischen, rumänischen, ungarischen und spanischen Volksmärchen stellt B. in einer Tabelle fest, wieviel Typen auf jede der 32 Märchengruppen entfallen, um daraus einige Schlüsse auf den Volkscharakter zu ziehen.

Hans Ellekilde: Nachschlageregister zu Henning Frederik Feilbergs ungedrucktem Wörterbuch über Volksglauben in Dansk Folkminde Samling Kopenhagen hsg, Helsinki 1929. 244 S. (F F Communications Nr. 85). — Das Buch ist ein schönes Denkmal für den großen dänischen Volkskundeforscher H. F. Feilberg, der auch unserer Zeitschrift als ein verehrter Mitarbeiter nahestand und am 8. Oktober 1921 als Neunzigjähriger aus einem bis zuletzt emsiger Arbeit gewidmeten Leben schied. Feilberg hat als Anhang zu seinem vierbändigen Wörterbuch der jütländischen Mundart (1886—1914) ein aus 60448 Zetteln bestehendes Wörterbuch zum Volksglauben aller Länder hinterlassen, das auf dem Kopenhagener Archiv der dänischen Volkskunde aufbewahrt wird. Um dies wertvolle Material der gelehrten Welt zugänglich zu machen, hat der Archivar unter Beihilfe von Frau Ella Ellekilde, Fräulein Dr. R. Schömer aus Wien und anderen Gelehrten ein deutsches Verzeichnis der einzelnen Artikel mit Hinweis auf die dänischen Stichworte entworfen, damit ausländische Forscher sich bequem orientieren und Kopien der betreffenden Zettel durch die Archivverwaltung anfertigen lassen können. Außer dieser Liste der Stichwörter (S. 56—190) gibt E. Verzeichnisse der Eigen- und Heiligennamen, ferner ein Sachregister zu Feilbergs gedruckten Arbeiten und eine Aufzählung von Feilbergs übrigen historischen Arbeiten. Sehr willkommen ist die auf S. 14—55 vorausgeschickte Biographie Feilbergs, der zwar in Nordseeland geboren war, aber in Jütland aufwuchs und als Pfarrer bis 1891 dort wirkte, um dann in Askov ganz seinen geliebten Studien obzuliegen.

Martti Haavio: Kettenmärchenstudien I. Helsinki 1929. 224 S. (F F Communications Nr. 88). — Das anziehende Thema ist hier von einem Schüler Kaarle Krohns mit Sorgfalt und ausführlich behandelt. H. gibt eine Geschichte der Forschung seit Wagenseil, der 1699 das jüdische Lied „Ein Zicklein“ veröffentlichte, und erkennt wenigstens einem Teile der im Kindermunde fortlebenden Kettenmärchen einen religiösen Ursprung zu. Als Faktoren ihrer Gestaltung unterscheidet er die Cumulation (Wiederholung) und den Kettensatz, die auch miteinander verbunden werden können. Dann folgt auf S. 94—224 eine Untersuchung über das Märchen „Was hätte ich sagen sollen?“ (bei Grimm Nr. 143 „Up Reisen gohn“), seine morgenländischen und europäischen Varianten, insbesondere die finnischen und estnischen, eine Übersicht der handelnden Personen, den Zweck des Ganges, die einzelnen Wünsche, die Schlußepisode, endlich eine Rekonstruktion der ältesten drei Typen und ihrer Wanderungen. — Von Druckfehlern notiere ich ein paar Entstellungen von Buphonia, Polieus (S. 54), Rochholz, K. Weinhold, J. Zingerle (S. 77¹ statt K. Simrock).

Hans Honti: Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen, auf Grund von Antti Aarnes Typenverzeichnis zusammengestellt. Helsinki 1928. 43 S. (F F Communications Nr. 81). — H. ordnet die bisher gedruckten ungarischen Märchen und bezeichnet besonders die bei Aarne fehlenden Typen. Eine geographische Sondernung nach Landschaften hat er nicht vorgenommen, aber dankenswerterweise angemerkt, wenn ein Märchen aus mehreren Typen zusammengesetzt ist. Identische Publikationen (Originale und Übersetzungen) sind durch ein Gleichheitszeichen verknüpft.

George Laport: Le folklore des paysages de Wallonie. Helsinki 1929. 382 S. (F F Communications Nr. 84). — Wir haben eine umfangliche Lokalsagensammlung

aus dem wallonischen Gebiete Belgiens vor uns, ausgezogen aus einer ziemlich großen Literatur und geordnet nach der alphabetischen Liste der einzelnen Orte. Die Sagen beziehen sich auf Feen, Riesen und Zwerge, Hexenversammlungen, gespenstige Tiere, Werwölfe, die wilde Jagd, die Flecken im Monde, vergrabene Schätze, Heilige usw.; doch begegnen uns auch die Haimonskinder (S. 9, 47, 80), der dem Grafen von Gleichen ähnliche Sire de Trazegnies (S. 351) und einige Märchentypen: Der Arme und der Reiche (S. 170, 341, 350. Grimm Nr. 87). Die Geschenke des kleinen Volkes (S. 25, 105, 207, 212; Gr. Nr. 182), Der Jud im Dorn (S. 248; Gr. Nr. 110), Der Meisterdieb (S. 333; Gr. Nr. 192), ohne daß auf die Verbreitung dieser Stoffe hingewiesen würde.

George Laport: *Le folklore des paysans du Grandduché de Luxembourg*. Helsinki 1929. 65 S. (F F Communications Nr. 89). — Diese Sammlung der luxemburgischen Ortssagen ist ähnlich wie die wallonische eingerichtet; doch hat L. praktischerweise die Sagen numeriert und ein dort schmerzlich vermißtes Sachregister angehängt. Die deutschen Sammlungen luxemburgischer Sagen von Steffen, E. de la Fontaine, Gredt usw. werden nicht erwähnt. Es erscheinen Märchenstoffe in Nr. 25 (Grimm 110), 63 (Grimm 195), 72 (Grimm 182); ferner die Sagen von Melusine (79) und der Kaiserin Kunigunde (81, Grimm, DS. 482).

V. J. Mansikka: *Litauische Zaubersprüche*. Helsinki 1929. 116 S. (F F Communications Nr. 87). — M. teilt 239 Zaubersprüche mit deutscher Übersetzung mit, die er teils selbst gesammelt, teils älteren Veröffentlichungen entlehnt hat. Sehr wertvoll sind die auf S. 19—65 gegebenen Bemerkungen über die Personen der Zauberei, die Anschauungen vom Wesen der Krankheiten (dämonisches Wesen, Personifikation, Würmer) und das Heilverfahren. Ferner über den epischen Eingang der Sprüche, die sonstigen Manipulationen und die Verwandtschaft mit polnischen, russischen und deutschen Gebräuchen.

F. Ohrt: *Fluchtafel und Wettersegen*. Helsinki 1929. 16 S. (F F Communications Nr. 86). — Sowohl die lateinische Fluchtafel aus Trogir (CIL. 3, 2, 961; 6. Jahrh.), als auch der deutsche Grazer Wettersegen (ZfdA. 24, 80) bannen den höllischen Hagelgeist in öde Berge.

F. Ohrt: *Herba, gratiâ plena*. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauberkräuter. Helsinki 1929. 30 S. (F F Communications Nr. 82). — Wie in antiken Kräutersegen ihr Ursprung von Minerva oder Aesculapius abgeleitet wird, so wird in christlichen Segen Gott als Schöpfer genannt, aber auch der gekreuzigte Jesus, Maria oder Petrus. Auch die Biene wird als Gottes Geschöpf angeredet.

John Webster Spargo: *Chaucer's Shipman's tale The lover's gift regained*. Helsinki 1930. 72 S. (F F Communications Nr. 91). — Spargo untersucht eingehend die zahlreichen Fassungen des Schwankes, in dem ein Liebhaber die Gunst einer Frau erkaufte und sich nachher den Kaufpreis durch den Ehemann zurückgeben läßt. Er stellt sieben Gruppen auf: 1. Çukasaptati 38; 2. Antwerpener Liederbuch 35; 3. Chaucer und Boccaccio, Dec. 8, 1; 4. Heinrich Kaufringer 5; 5. Çukasaptati 34; 6. Bebel 3, 49; 7. Poggio 69. Chaucers Fassung ist nicht aus Boccaccio abgeleitet, sondern stellt eine frühere Entwicklungsstufe dar. Im Anhang, S. 51—71, werden einige schwer zugängliche Fassungen abgedruckt.

Einar Ól. Sveinsson: *Verzeichnis isländischer Märchenvarianten, mit einer einleitenden Untersuchung*. Helsinki 1929. XCII, 176 S. (F F Communications Nr. 83). — Der Verfasser baut sein reichhaltiges Verzeichnis der isländischen Märchen auf Grund der gedruckten Literatur und des großen, in Reykjavik und Kopenhagen vorhandenen hdschr. Materials auf, indem er den Inhalt der einzelnen Varianten ziemlich ausführlich angibt, wie das auch R. Christiansen 1921 bei den norwegischen Varianten getan hat. Er konnte dabei eine Reihe bei Aarne fehlender Typen einschalten. Besonders wertvoll aber ist die vorausgeschickte Einleitung, die das Verhältnis zwischen Literatur und mündlicher Überlieferung feststellen will. Ólafur S. geht die Götter- und Heldensagen, die Sagas, die im 13. Jahrh. beginnenden Übersetzungen der fremden Literatur, die einheimischen Lygisögur, die Rimur durch und zeigt an den Übersetzungen von Volksbüchern, Novellen und Schwänken, mit

welchem Heißhunger sich das isländische Volk auf die verschiedenartigste geistige Nahrung stürzte. Und diese Übersetzungen blieben bis ins 18. Jahrh. ungedruckt. Ein nicht geringer Teil der in neuerer Zeit aus dem Volksmunde aufgezeichneten Märchen stammt also aus Büchern (S. XCI). An Einzelheiten notiere ich Nr. 755, wo eine dem Teufel verfallene Frau zu Luther nach Deutschland geschickt wird; 1541, II, unterirdischer Gang des Liebhabers (J. Wetzel, *Söhne Giaffers* 1895, S. 219); 1732, Knecht mit verschiedenen Namen (ZfVk. 16, 74); 1568, Was Gott zusammenfügt, darf der Mensch nicht scheiden (J. P. de Memel, *Lustige Gesellschaft* 1660, Nr. 49).

Berlin.

Johannes Bolte.

Gaster, Moses: Studies and texts in folklore, magic, medieval romance, hebrew apocrypha and samaritan archaeology. With 14 plates and 5 illustrations. In three volumes. London 1925—28. 1356 + 278 pp. ζ 3,3s.

„Wie Meilensteine am Weg durch ein langes und sturmgepeitschtes Leben erzählen mir diese Studien, daß ich mich dem Endziel nähere.“ Mit diesen Worten entläßt der greise Gelehrte, auf siebzig Jahre zurückschauend, den Überblick über seine Lebensarbeit, die er in den seinen Kindern gewidmeten drei Bänden uns erneut schenkt. Eine stattliche Reihe von Untersuchungen und Texten, und doch noch nicht alles, was seiner fleißigen Feder zu danken ist, zieht, in mancherlei Sprache und von vielerlei Herkunft, an uns vorüber. Der Freude, die wertvollen Studien, deren Vielseitigkeit staunenerregend ist, die aber in ihrer Zerstreutheit schwer zugänglich waren, nun vereinigt zur Hand zu haben, mischt sich freilich ein Gefühl wehmütigen Neides bei, daß in unserer trüben Zeit nur für wenig Auserwählte eine solche Sammlung der Arbeit von fünfzig Jahren möglich ist. Um so dankbarer darf man dafür sein, daß sie G. vergönnt ist.

Wir begegnen in dem Werke vielen alten Bekannten, dem „Schwert des Moses“, der hebr. Übersetzung des *Secretum secretorum* des Ps.-Aristoteles, der „Weisheit der Chaldäer“ u. a., neben den wertvollen Editionen hebräischer Apokalypsen und Apokrypha (Tobit, Judit, Testament Naphtali usw.; die Apok. Abrahams ist vielmehr dessen Testament in rumän. Sprache, das 1900 J. Guidi in den *Rendiconti d. Acc. d. Lincei*, Roma, auch koptisch herausgab [dort sind auch die Edit. anderer orient. Versionen angegeben]). Ich bin mit G. einer Meinung in der Annahme, daß die griech.-hellenist. Zauberpapyri stärker, als man gemeinhin glaubt, von jüdischer Magie beeinflusst sind. Daß z. B. der „Name (Gottes)“ im Leid. Papyrus W. (A. Dieterich, *Abraxas* [1891], S. 187ff.) nichts anderes ist als der schém hamphôrâsch (I, 307ff.), ist m. E. sicher. Das „Schwert des Moses“ möchte ich allerdings später ansetzen; beachtenswert ist dort (3, 79, Z. 31) z. B. der Engelname Salatiël, dessen Schreibung auf eine griech. Transskription des aus der Bibel bekanntesten Namens zurückgeht. Das Zaubervort man'a (I, 349; 3, 105, Z. 1) hängt wohl zusammen mit dem mandäischen mănā (W. Brandt, *Die mand. Religion* [1889], S. 23; M. Lidzbarski, *Mand. Liturgien* [1920] S. 282), einer Bezeichnung für geistige Wesen, die Brandt auch mit dem bibl. Manna in Beziehung setzt und dem arab. mănā „significatio, sensus“ (Freytag, *Lex. arab.-lat.* [1837] S. 434), das in der Religion der Nosairis eine Rolle spielt (R. Dussaud, *Hist. et rel. des Nosairis* [1900] S. 45ff., 100ff.); vgl. auch das ind. manas „Sinn, Geist, Herz“ und das pers. manō „Geist“ (z. B. in Vohumanō „guter Geist“). In den hebr. mag. Büchern sind zahlreiche Engelnamen enthalten, die den Wunsch immer wieder wachrufen, es möchte einmal ein möglichst umfangreiches (ein erschöpfendes darf man ja auf lang hinaus kaum erwarten) Lexikon dieser religionsgeschichtlich wichtigen Namen das unzureichende *Vocabulaire de l'angéologie* von Schwab (1897) ersetzen. Ein interessanter Eizauber steht I, 351 (auch diese Form des Zaubers müßte monographisch behandelt werden), in einem samarit. Amulett begegnen die 4 Paradiesesflüsse (I, 436), das Alphabet im Zauber I, 441; 3, 127, 129, Zauberquadrate I, 441. 460ff.; 3, 128, alles zu magischen Praktiken im deutschen Aberglauben parallel. Über den schém hamphôrâsch siehe I, 391.

Zu der rumän. Sisinniosformel, die einer merkwürdigen Gruppe von Amuletten zugehört, vgl. W. H. Worrell, Studien zum abessin. Zauberwesen (1909); Geschichte d. christl. Literaturen des Orients (Die Literaturen des Ostens. Bd. 7, 2 [1907]): E. Littmann, Gesch. d. äthiop. Lit., S. 239. Ansprechend ist G.s Vermutung, daß die hebr. Engelnamen Snsnoi und Snoi mit Sanct Sisynios und Synodoros zusammenhängen, nur möchte ich das Verhältnis umkehren (2, 1029f). Nicht glaubhaft aber erscheint mir, daß der hl. Sisinnios der manichäische Apostel dieses Namens sein soll, der durch Vermittlung des Stifters der neumanich. Sekte der Bogomilen in Bulgarien, Bogomil, in der Formel als Heiliger nach Westen vordrang (2, 1029, 1259). S. ist ein den Kopten seit alters bekannter Heiliger (es gibt, wenn ich nicht irre, in den Acta Sanct. Boll. mehrere Heilige dieses Namens). O. v. Lemm, Kopt. Miscellen (1914, S. 17) zitiert einen Hymnus, der die Bekanntschaft der Kopten mit der Zauberformel beweist, die von Ägypten sich nach Äthiopien ausbreitete. Nach Lemm käme der Name. als männliche Form von Susanna. vom hebr. *šūšan* „Lilie“, doch vgl. den pers. Namen Sisinês Arr. An. 1, 25, 3, den skyth. Sisinês Luc. Tox. 57 u. a. Namen; als Mannesname erwähnt Sisinnios auch Suidas. Ich glaube mich zu erinnern, daß in Butlers Coptic churches Abbildungen des Heiligen als Reiter zu finden sind.

Im hd. Sêpher assufôth sind volkskundlich beachtenswert einige Mittel zur Blutstillung; sie sind von einer deutschen Hand des 15. Jahrh. eingetragen und mögen hier übersetzt werden (3, 229): „Auf folgende Arten stillt man das Blut der Beschneidung. Nimm einen Filzfleck, auf dem man reitet (von einem Sattel), er soll aber von einem erstgeborenen Füllen sein, den man Härtilz (Haarfilz) nennt, und verbrenne ihn zu Asche und leg ihn auf die Wunde, so steht das Blut. Andere Art: Nimm Hauswurz, d. i. ein Kraut, das auf dem Dach der Häuser wächst, und es kehrt sich der Höchste zu der Wunde (?) und das Blut steht. And. A.: Nimm Mist von einer Henne und verbrenn ihn zu Asche, vermeng damit die Asche von Filz, dann streut man's auf die Beschneidung, und es steht (das Blut). And. A.: Nimm vom Blut und schreib auf seine Stirn (des Blutenden): Ophilah Bornis; andere aber schreiben: Kophilah. And. A.: Nimm Kraut, das in deutscher Sprache Tötze (Dotter) heißt wie der Name des Eigelbs (Dotterblume also), und es soll auf die Wunde gebunden werden, so steht es. Heilmittel für Frauen für die Zeit, da sie schwer gebären. And. A.: aus dem Buch des Arztes Asaph: Nimm einen Tuchfetzen, den man Filz nennt, und verbrenn ihn gegenüber ihrem (der Frau) Antlitz, daß die Rauchsäule in ihre Nase steigt und die Frau niest, dann läßt sie (das Kind) austreten. And. A.: Nimm vom Wasser, das an einem Scheideweg ist, und gib es ihr zu trinken, so wird sie (das Kind) austreten lassen.“ Die hebr. Transkriptionen der deutschen Worte Haarfilz, Hauswurz und Dotter beweisen, daß die Rezepte aus dem Deutschen übertragen sind. Die Mittel sind auch sonst bekannt als allgemeine Blutstillungsmittel. Zu Bornis vgl. Thiers, *Traité des superstitions* (4. Ed., 1777) 1, 365: „arrêter le sang qui coule du nez en écrivant avec de l'encre (sonst immer mit dem Blut des Patienten) dans l. . . (verm.: le nez) d'un homme ou d'un garçon Boris. et dans c. . . (celui) d'une femme ou d'une fille Borus“; zu Ophilah meinen im Hdwb. d. d. Aberggl. erscheinenden Artikel Oipilu.

In einem kurzen Aufsatz über den Schatten in der Sage (2, 1083) beruft sich G. auf eine Stelle des angels. Dialogs zwischen Salomo und Saturn: „Dis-moi comment on peut prévoir la mort d'un homme? — Je te le dis: il y a deux nuages dans les yeux d'un homme; si tu ne les vois pas, alors l'homme mourra avant que trois jours ne se soient écoulés.“ Das hat nichts mit den sonst umgehenden Meinungen über den Schatten zu tun, wie G. annimmt, sondern gehört ins Gebiet der „Augendiagnose“, der bekannten Kurfuscheri, die bei vielen Leuten sich noch immer großen Ansehens erfreut. Erst jüngst wieder wurde in Bonn ein „Homöopath“ verurteilt, dessen Diagnose darin bestand, daß er seinen Patienten die Augen möglichst weit öffnete; waren auf den Pupillen schwarze Punkte vorhanden, so war der Patient krank (Köln. Ztg. 1931, Nr. 172, Beil.). Etwas ähnliches verzeichnet H. Cardanus (*De varietate rerum* [Basel 1581], 581): „Illud plane non absurdum, aegros, qui imaginem e pupilla

reddunt, posse sanari; qui non, non. Eorum tamen qui sanari possunt, multi moriuntur, quod nondum uis lethalis eo obreperit; periturorum uix unus aut alter seruatur. Cum etenim uitalis calor manet, pupilla reddit nitore imaginem.“

Die mystischen Zahlen der Glieder des Menschen (208) und seiner Adern (305) nach dem Buch Raziël (2, 1029, 1255) haben schon ein Gegenstück bei dem alexandrinischen Gnostiker Basilides. von dem Epiphanius Pan. haer. 24, 7, 6 ed. Holl 1, 264, berichtet, er habe nach den Tagen des Jahres und ihren Archonten 365 Glieder des Menschen gezählt. Bei Martène (De antiqu. eccles. rit. 2 [1788], 353) werden im sog. Exorzismus des hl. Martinus ebenso 365 Glieder gezählt, in einem anderen des 9. Jahrh. bei Franz (Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter 2 [1909], 593) dagegen 362 (wohl Fehler für 365), ebenda 2, 596 Anm. 3 (aus dem 14. Jahrh.) 372 Adern und 240 Knochen (d. i. Glieder). Ein jüdisch-babylon. Zaubertext (Reitzenstein, Poimandres [1904] S. 292) nennt 248 Glieder, ein griechischer (ebenda 295) 365 Glieder und 25 Wirbel. 248 Glieder sind die richtige jüdische Überlieferung, die wir aus Elias Thishb. kennen, und schon aus dem Talmud babl. Makkôth 236: „613 Gebote wurden dem Mose verkündigt, 365 negative (d. i. Verbote) nach der Zahl der Tage der Sonne und 248 positive (d. i. Gebote) gemäß den Gliedern des Menschen.“ Die von G. angeführte Stelle des S. Raz. ist in den Zahlen offenbar alteriert; G. hat 2, 1255 im Gegensatz zu 1029 unwillkürlich 365 Adern eingesetzt, obwohl der hebr. Text 305 hat.

Das „Rote Meer“, in das sich Lilith vor Adam flüchtet (2. 1032), ist eine Parallele zum R. M. als Aufenthaltsort der Dämonen, eine Vorstellung, über die jüngst Mielke (ZVfVk., N. F. 2 [1930], 182ff.) ausführlich geschrieben hat. Zu dem von Mielke aus Zaubersformeln beigebrachten Material ist noch hinzuzufügen Mizaldus, Memor. centur. 9, 867; Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben I (1861) S. 514; Ebermann, Blut- und Wundsegen (1903) S. 30; F. Ohrt, Danmarks Trylleformler I (1917), 154, Nr. 89—91; 172, Nr. 162; 2 (1921), 23, Nr. 1116; Ders., De Danske besvaergelser mod Vrid og Blod (1922) S. 116.

Mancherlei für Sage und Märchen Wichtiges bringt G. in den Aufsätzen zur Gralsage, Merlin usw., über Märchen (mit zahlreichen jüdischen Parallelen). Zur Geschichte vom Gold im Stock (2, 1128) vgl. Arch. f. Relig.-Wiss. 17, 135ff.; H. Günter, Die christl. Legende des Abendlandes (1910) S. 61, 70f.; A. Kuhn, Märkische Sagen (1843) S. 36. Für die Herkunft der Dog-headed men und St. Christopher (2, 1054) vgl. meinen Art. Christophorusgebet im Hdb. d. d. Abergl.

Die Beiträge zur russischen Götterlehre (2, 1167ff.) sind weniger als solche bemerkenswert, denn sie bewegen sich völlig in den Bahnen der traditionellen Überlieferungen, die bekanntlich nur mit größter Vorsicht zu benutzen sind. Dafür sind sie aber volkstkundlich wertvoll, zumal da G. das Weiterleben vieler Bräuche bis zur Gegenwart in Rumänien nachweist. Der Teufel Coleada oder Coleda ist natürlich nichts anderes als die Personifizierung der antiken Calendae (tschechisch koleda, poln. kolenda, russ. koljada), und die auf den 24. Dezember, Weihnacht, fallenden Bräuche sind die alten Kalendenbräuche. Beachtenswert ist die Mitteilung über das Gründonnerstagsfeuer (Osterfeuer), das, in der vita St. Patricii für Irland im 6. Jahrh. bezeugt, über Deutschland (Bonifatius) nach dem Balkan reicht, in Spanien wie in Palästina bekannt ist. Ebenso, was über Johannisfeuer und -brauch gesagt wird; die Johannisbräuche dauern wie in Lettland (vgl. z. B. V. v. Andrejeff, Lettische Volkslieder und Mythen, 10) bis Peter und Paul (Oktav!). Lelio, lelio ist wohl nur ein Refrain der Johannislieder, lett. ligho, ligho. Cron „der tote Elen“ (d. i. Hellene = Heidengott) ist Kronos; altslav. heißt der Planet Saturn Kruno (N. Bonwetsch, Das slav. Henochbuch [1896] S. 28 u. 30). Auch der mandäische Krûn (Brandt, Neand. Schriften [1893] S. 149) ist m. E. Kronos, mit dem Bêl-Baal identifiziert wurde. Cron ist gelehrte Reminiszenz; die Blutbräuche stammen aus I. Reg. 18, 28; vgl. auch, was Cyrill Alex. c. Julian. 4, 128 über Blutbräuche im Kronoskult bringt. Ich kann diese Zusammenhänge hier nur andeuten. Interessant sind auch die Wasserbräuche (Fruchtbarkeitszauber) und das kultische Schaukeln.

Man legt G.s Studien mit reicher Belehrung aus der Hand und wird vielfach durch sie angeregt, immer von neuem danach zu greifen. Dem Dank für seine wert-

volle Gabe verbindet sich der Wunsch, daß dem Gelehrten das Leben noch Gelegenheit gebe, sein Werk weiterzubauen und zu ergänzen.

Luxemburg.

Adolf Jacoby.

Hans Heinke, Die Heimatblätter der deutschen Tageszeitungen. Linz a. d. Donau, Franz Winkler 1931. 111 S. 5 RM.

Das Buch versucht eine Lücke zu schließen, die bisher fühlbar genug gewesen ist. Allerdings läßt sich nicht sagen, daß der Versuch wirklich Erfolg gehabt hat, auch dann nicht, wenn man entschlossen ist, über eine Anzahl formaler Unzulänglichkeiten hinwegzusehen. Es ist anzuerkennen, daß die Schwierigkeiten, vor allem hinsichtlich der Materialbeschaffung, sehr groß gewesen sind. Sie machen auch die Beschränkung der Untersuchung auf das Gebiet des Deutschen Reiches (einschließlich Danzig) notwendig. Der Verfasser liefert im ersten Teil eine Darstellung des „Wesens der Heimatblätter“ (d. h.: Verbreitung, Erscheinungsart, geschichtliche Entwicklung). Begonnen wird die Reihe mit dem „Braunschweigischen Magazin“ (1761 ff.). Es erscheint fraglich, ob sich überhaupt ein so starker organischer Zusammenhang zwischen Blättern des 18. Jahrh. und solchen der Gegenwart nachweisen läßt. — Der zweite Teil betrachtet den „Inhalt der Heimatblätter“ (d. h.: Stoff, „Besonderheiten“, Art der Beiträge, Mitarbeiter). Der Abschnitt „Volksitten, Volksdichtung, Volksglaube“ (S. 50f.) sagt nichts, was irgendwie bemerkenswert wäre. — Der Aufbau des Ganzen könnte wesentlich klarer sein.

Die letzten 35 Seiten füllt das Register der landschaftlich geordneten Heimatblätter bis zum 1. April 1928. Nach Lage der Dinge müßte ein solches Register, wenn es auch nur einigermaßen vollständig und zuverlässig wäre, von wirklichem Wert sein und auch am Anfang jeder Untersuchung der Heimatblätter stehen. Mit der Zuverlässigkeit ist es aber offenbar schlimm bestellt. Der Verfasser legt im wesentlichen das Material vor, das ihm auf Grund eines Fragebogens (abgedruckt S. 6, Anm. 1) durch die Zeitungsverlegervereine vermittelt worden ist. Mindestens hätte bei diesem Verfahren auch die Frage nach früher erschienenen Heimatbeilagen gestellt werden müssen. Auf jeden Fall bleibt das Material sehr lückenhaft, wie die Stichprobe, die hinsichtlich Pommerns leicht vorzunehmen ist, ergibt (vgl. Aus dem Lande Belgard. Monatsblätter des Belgarder Vereins für Geschichte und Heimatkunde, 8. Jg., 1929, S. 81f.). — Die große Liste z. B. der bayrischen Blätter läßt immerhin fragen, ob die Bestandsaufnahme in den einzelnen Landschaften gleichmäßig durchgeführt worden ist. Es scheint aber festzustehen, daß einzelne Gegenden für die Heimatblätter eine besondere Vorliebe haben, während andere, z. B. Hessen-Nassau, sie sehr vernachlässigen (vgl. S. 10f.).

Die Lücke ist also nicht geschlossen. Sie ist sogar noch fühlbarer geworden. Wie denn auch der Begriff „Heimatbeilage“ jetzt, nach dem Buch Heinkes, eine genauere Bestimmung verlangt. Der erste Versuch wäre vielleicht, trotz der Schwierigkeiten, die es zu überwinden gab, besser ausgefallen, wenn der Verfasser die volkswissenschaftliche Literatur nicht ganz unberücksichtigt gelassen hätte (Literaturverzeichnis S. 109f.). Nicht einmal die Aufsätze von Hans Findeisen (ZfVk. 30/32, 163ff.; 33/34, 107ff.) sind ihm bekannt.

Berlin.

Kåre Kaiser.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. Subskriptionspreis der einzelnen Lieferung 4 RM. Lex. Bisher erschienen 34 Lieferungen (bisher abgeschlossen: 1. Band 1764, 2. Band 1778, 3. Band 1920 Spalten).

Die deutsche Volkskunde, auf manchem Gebiet von den Unternehmungen benachbarter Nationen überflügelt, scheint mit mächtigen Schritten in wenigen Jahren diesen Vorsprung einholen zu wollen. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens stellt eine großzügige und zuverlässige Zusammenfassung der For-

schungsergebnisse im weiten Gebiet des deutschen Aberglaubens und in den meisten Fällen schon eine entschlossene Blickwendung auf den zukünftig von der Wissenschaft einzuschlagenden Weg dar. Nicht nur durch die Weitung und Bereicherung des Inhalts¹⁾, auch im wissenschaftlichen Ziel stellt das Werk einen neuen Typus des Handwörterbuchs dar. Wie seine Gründung befördert wurde durch den Aufschwung der Volkskunde im deutschen Sprachgebiet, so gibt es diesem — selbst noch im Werden begriffen — schon heute mit jedem Heft neue Antriebe durch bisher in dieser Klarheit unbekannte Überblicke und daraus entspringende fruchtbare Fragestellungen.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Der Artikel Aberglaube, insbesondere der Versuch einer Bestimmung dieses Begriffes, gibt eine tragfähige Grundlage für den weiteren Meinungsstreit der Fachleute. Dieser Streit ist nicht müßig, denn mit der Klärung der Begriffe Aberglaube, Volkskunst, Sage, Volkslied usw. werden nicht nur die Grenzen der Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin bestimmt, sondern die Grundprinzipien und -anschauungen der Wissenschaft unserer Zeit selbst finden in diesen Definitionen ihren Niederschlag. Im Kampf gegen Romantik und Dilettantismus hängt das Schicksal der Volkskunde von der Festigung dieser Definitionen im Bewußtsein aller Forschenden ab.

Im genannten Beitrag gibt Hoffmann-Krayer nach der Kritik einiger älterer Definitionen seine eigene: „Aberglaube ist der Glaube an die Wirkung und Wahrnehmung naturgesetzlich unerklärter Kräfte, soweit diese nicht in der Religionslehre selbst begründet sind“ (Religion im allgemeinsten Sinn gefaßt, nicht nur in dem einer bestimmten Kirchenlehre). Gegen diese Begriffsbestimmung, die an so verbindlicher Stelle erscheint, möchte ich einige Bedenken nicht unterdrücken. Aberglaube — vom Subjekt aus gesehen — umfaßt doch auch zahlreiche Erscheinungen, die eine in gleiche oder in andere Richtung gehende naturwissenschaftliche Erklärung längst gefunden haben (Erscheinungen der Meteorologie, Botanik, Zoologie, Aberglauben im Rechtsbrauch usw.). Ferner werden in dieser Definition die „in der Religionslehre selbst begründeten“ aus der Reihe der übrigen Naturkräfte herausgenommen, ohne daß über ihre Zugehörigkeit etwas gesagt würde. Außerdem erschöpfen die Naturkräfte das Gebiet des Aberglaubens nicht. Wenn endlich gleich die ersten Worte Glaube und Aberglaube gleichsetzen, so wird gerade das Unrecht begangen, vor dem der Verfasser selbst den „hohen Begriff Glauben“ geschützt wissen will (Spalte 65)²⁾. Mit dieser Rücksicht erklärt er es nämlich, daß die Herausgeber auf den Titel „Handwörterbuch des deutschen Volksglaubens“ verzichteten. Aus der besprochenen Definition, noch mehr aus dem Inhalt des ganzen Werkes sieht man, daß eine strenge Sonderung des von der Kirche gelehrtens Glaubens vom „Aberglauben“ nicht durchführbar ist, weil das Volk alle Zeit in lebendigem Prozeß Inhalte und Gegenstände des hohen Glaubens, wie man sagen könnte, in „Aberglauben“ gewandelt hat — abgesehen von dem, was es von der Kirche unberührt und ungestört unter diesem Namen besitzt. In der Zone dieser Übergänge werden, da es sich um Weltanschauungen, um den höchsten Besitz des Menschen, handelt, Verletzungen Empfindlicher nie vermeidlich sein. Wenn das aber zugegeben wird, dann sehe ich keinen Grund mehr, warum man nicht den Begriff „Volksglaube“ mit diesem maßgebenden Werk den eingebürgerten Begriffen Volkslied, Volkstanz, Volkskunst, Volkssage, Volkssprache

1) Aberglaube (Hoffmann-Krayer), Alp (Ranke), Angang (Boehm), Bad (Martin), Brot (Eckstein), Drache (Mackensen) und zahlreiche andere Beiträge sind Spezialabhandlungen, die bei aller Kürze die Übergänge beachten, die gerade im Körper-Geist-Reich des Volkskundlichen eine Erscheinung mit der anderen lebendig verbinden.

2) Ähnlich definiert Mackensen in einer bemerkenswerten Besprechung des HDA in Heft 3, Jg. 1930 der Zeitschrift für Deutschkunde: „Aberglauben umfaßt alle Glaubenserscheinungen des Volkslebens, die vom gelehrten Kirchenglauben (Dogma) abweichen.“ Hier bleiben außerdem alle abergläubischen Meinungen ausgeschlossen, die mit einem Dogma nicht in Widerspruch stehen oder die die theologische Sphäre überhaupt nicht unmittelbar berühren.

anreichte. Die Gegner hätte der Hinweis auf die sinnvolle Angleichung an diese und an den Hauptbegriff der Volkskunde entwaffnen müssen. Hoffmann-Krayer führt, wie gesagt, an, daß unter den Begriff „Volks Glaube“ auch Inhalte der reinen kirchlichen Lehre fallen würden. Das wäre aber nicht mehr und weniger, als die organische Parallele zum Gesellschaftslied, zum Madonnenbild eines großen Künstlers, zur individuellen Dichtung, die meistens gewandelt, „gesunken“, mitunter auch in völliger Reinheit in das Herrschaftsgebiet des Volksliedes, der Volkskunst, der Volks-sage eingegangen sind.

Die Formulierung „Aberglaube“ kann auf den französischen und englischen Begriff „superstition“ hinweisen. Der Einheitlichkeit halber wäre zu wünschen, daß sich die Bezeichnung „Aberglaube“ in neutralisierter Bedeutung durchsetze, da sie nun einmal von diesem großen Werk gestartet ist. Der allem Weltanschaulichen stark verbundene Charakter der Deutschen und die übrige publizistische Praxis, in der der andere Begriff immer häufiger begegnet, lassen leider fürchten, daß sich ein unentschiedener Kampf noch länger hinziehen wird.

Hier seien noch einige Anregungen gegeben, die mehr die Technik eines Wörterbuches betreffen. Warum hat das Werk so wenig zeichnerische Erläuterungen? Bei den botanischen Stichworten, aber auch z. B. bei Brot, Feuerbock wären Zeichnungen, in anderen Fällen knappe Notenskizzen erwünscht. Die Gliederung des Inhalts in Schlagworten am Kopf jedes längeren Beitrags erweist sich im Gebrauch als unentbehrlich (z. B. bei Auge, Austrieb, Bad, barfuß, bergentrückt, Beschwörung, Bier, essen, Farn, Farbe, Fastnacht). Sie müßte in Zukunft überall durchgeführt werden. Man vermißt sie bei Angang (26 Spalten!), Dienstbote (37 Spalten!), Berg u. a. — Ferner wäre man für ein Stichwörterverzeichnis am Schluß jedes Bandes sehr dankbar. Für die drei abgeschlossenen Bände könnte es wohl nachgeliefert werden. Nicht nur für die Zeit der Lieferungen, auch später kürzt sich das Suchen wesentlich ab, wenn man den Inhalt eines Bandes auf wenigen Seiten rasch überblicken kann. Ein Verzeichnis der Stichworte nach Sachgebieten wird man außerdem vom letzten Bande erwarten dürfen. Einem Werk von der Größe und Bedeutung dieses „Handwörterbuchs“ möchte man auch im Technischen jede erdenkliche Vollendung mit auf den Weg gegeben wissen.

Die folgenden Anmerkungen können vielleicht einige Berichtigungen oder erwünschte Ergänzungen geben. Unter Aas führte Jacoby Bräuche an, die damit wohl nichts zu tun haben. Wenn, wie Mannhardt aus seinem Fragebogen erfuhr, dem Schnitter der letzten Halme der Kadavcr eines kleinen Tieres an die Wand seines Hauses genagelt wird, so ist dies genau so der im letzten Ackerstück gefangene (und oft getötete) Korndämon, das Korntier, wie es die in strengem Ritus oder geselligem Spiel getöteten Hähne und die in die letzte Garbe oder ins letzte Flachsband eingebundenen Frösche, Kröten und andere kleine Tiere sind. Man sagt zum Schnitter des Letzten, er habe die Maus oder die Wachtel erschlagen. Das heimliche Annageln stimmt damit überein, daß der Schnitt der letzten Halme, das Binden der letzten Garbe in zahlreichen Umdeutungen als Schimpf aufgefaßt wird, dem jeder aus dem Wege geht. — Ähnlich liegt der Fall bei dem „Aasknochen“, den man dem unfruchtbaren Baum in die Äste legt, damit er sich schäme. Das ist eine Umdeutung des Opfers oder des Fruchtbarkeitszaubers, die zu Weihnachten oder zu anderen Zeiten mit Brot, Steinen, Strohseilen usw. am Baume geübt werden. Statt diesen nicht eigentlich zum Stichwort gehörenden Angaben vermißt man solche über Aasstätten (Schindanger, Schinderlande usw.). — Im Artikel „Alte“ fragt Mackensen nach dem Charakter der Alten im Fiebersegen, die der Teufel holen muß. Sie ist doch wohl nichts anderes als die Hexe, deren Macht gebrochen sein muß, ehe die Heilung eintreten kann. Im Beitrag „Alte Jungfer“ erinnert der gleiche Verfasser an den Glauben der Parsen, daß die alten Jungfern bis zur Auferstehung in der Hölle bleiben müssen, und legt die Vermutung nahe, daß die alemannische Redensart: „'S ischt a Seel us (d. em Fegfür erlöst worde“ (bei der Verheiratung einer alten Jungfer) dasselbe besage. Der Vergleich verliert die Begründung, wenn man bedenkt, daß diese Redensart ganz allgemein bei der Beendigung eines langwierigen, mühsamen Werkes ein Brauch ist

und meist den Sinn der Erlösung durch Opfer enthält: „Jetzt ist ein Gutes getan. Jetzt ist doch eine arme Seele erlöst.“ — Das Gebiet der Enonger, der Mittagsfrau oder Untermutter in „Arbeit“ von Bächtold-Stäubli ist zu eng gesehen. Sie erscheint vereinzelt im ganzen Rheinland, auch in Hessen und Mitteldeutschland. — Auch der Umfang der Erscheinungsweise der „Armen-Seelen“ könnte im gleichnamigen Beitrag von Mengis weiter gefaßt sein. Sie erscheinen nicht nur in menschlicher Gestalt, als Irrlichter oder Tiere, sondern (besonders in Gegenden lebendiger oder doch nur allmählich verfallender Sagengestaltung) ebensooft als Erscheinungen oder Gestalten ungewisser Art. Unter den ersteren spielen mehr oder minder deutlich charakterisierte Geräusche eine besondere Rolle. — Der Behauptung von Mackensen (in „Berggeister“), daß Weinbergsgeister wie das schweizerische Trubamanni „keine vollwertigen mythologischen Gestalten“, sondern ein bloßer Kinderschreck und „nur zu diesem Zweck erfunden“ seien, kann in dieser Schärfe nicht zugestimmt werden. Zunächst ist diese Gestalt nicht unter die Berggeister, sondern unter die Vegetationsgeister, Korndämonen zu stellen. Hier aber tritt sie ganz in Parallele zu den Gestalten, die in vielleicht jüngerer Analogie zum Kornfeld auch den Obstgarten das Erbsen- und Kartoffelfeld, Flachs, Hanf und Raps, selbst die Tabakpflanzung fruchtbar machen und zugleich hüten. Außerdem ist der eigentliche Kreis der Korndämonen alles eher als arm an Gestalten, die Übergänge zeigen von „vollwertigen“ zu abgeblaßten, umgedeuteten Namen. Freilich sind manche davon nur mehr ein Kinderschreck, aber wer könnte — selbst im Weichbild der Städte — sagen, ob sie nur zu diesem Zweck erfunden seien. Und schließlich: wer möchte den Kinderschreck von mythischer Vollwertigkeit grundsätzlich ausgeschlossen wissen! Die gleiche Vorsicht möchte ich bei „Chunkle“ anwenden. Mackensen hält die Bezeichnung nach dem Arbeitsgerät, also „Frau Spinnrocken“, für „unmythisch“. Dann wären es auch der Erbsenschlägel, die Teerstulle, die Kornschaufel, der Korn sack, die Korntonne, die Haksche, der Hööggelima, der Mäher, der Drescher, die Drescherin usw. im Erntebrauch, die aber gerade eine gewisse typische, wenn auch untergeordnete Geltung beanspruchen dürfen. Mannhardt¹⁾ verglich sie mit den Göttern der römischen Indigitamenta Messor, Dea Messia, Dea Terensis, Convector, Conditior. Es wird von Mackensen zusammengefaßt: Chunkle gehöre zu den „jungen nachmythischen Drogenspenstern pädagogischer Art, die besonders in der Kinderstube beliebt sind“. Deutlicher als unter dem Stichwort „Berggeister“ wird hier dem Begriff „mythisch“ ein zeitlicher Nebensinn beigelegt, der Mackensen zu seinen sonstigen modernen Auffassungen in Widerspruch bringt. Die Anschauungen von der Zeitgebundenheit hat Mannhardt — übrigens mit Vorwegnahme des Satzes vom gesunkenen Kulturgut — vor mehr als 50 Jahren widerlegt: „Er (J. Grimm) verschloß sich noch der Einsicht, zu welcher bereits Heyne, noch mehr aber David Strauß den Weg bahnte, daß der Mythos auf einer bestimmten Anschauungsweise oder Denkform beruhe, deren sich jedes Volk auf gewissen Entwicklungsstufen mit Notwendigkeit bedienen muß. Diese Denkform bleibt bei fortschreitender Kultur das Eigentum rückständiger, niederer Kreise des Volkes und hält in ihnen teils die geistigen Produkte der von den fortgeschritteneren Klassen überwundenen Vergangenheit als Überzeugung fest, teils zieht sie die Ideen und Schöpfungen einer re'ormierten oder von außen her eingeführten höheren Religion (Christentum, Islam, Buddhismus usw.) auf ihr Niveau herab und formt sie nach ihren Kategorien um, teils äußert sich sie noch fortwährend in manchen neuen mythischen Apperzeptionen verschiedenartigen Stoffes“).

Unter solche neue mythische Apperzeptionen würde ich das Trubamanni und die Chunkle unbedenklich setzen.

Beim Abschnitt „Dorf tier“ von Ranke hätte man eine kurze Beleuchtung des Verhältnisses von Feld- und Walddämonen zu den Dorftieren gewünscht, vielleicht im Anschluß an die Ablehnung der These Mannhardts. Besonders wäre diese Ver-

¹⁾ Mannhardt, Korndämonen S. 32.

²⁾ Mannhardt, Wald- und Feldkulte IX.

bindung zu besprechen gewesen unter „Aufhocker“. Mannhardts Gleichstellung der auf den Rücken gebundenen Stroh puppe im Drescherbrauch mit dem Aufhocker der Dorfsage¹⁾ scheint mir aus mehreren Gründen unhaltbar. — In den Beiträgen Bär von Peuckert, Eber von Herold und Erbsenbär von Mackensen wäre an mancher Stelle eine weitgehende Klärung möglich und vorteilhaft gewesen. In den beiden ersten Artikeln ist die große Bedeutung des Bärs oder Ebers als Dämon des Windes über dem reifenden Kornfeld nicht hinreichend erkannt. Betze scheint mir zum Stichwort Bär nicht zu gehören. Vielmehr ist es die Hündin, die als Matz in Hessen, als Betze in Sachsen im Ernte- und Drescherbrauch als Korntier bekannt ist. Herold, der im ganzen die Ergebnisse der älteren mythologischen Forschung nicht kritisch genug sichtet, macht ebensowenig wie Peuckert einen ernsthaften Versuch der sprachlichen Abgrenzung der Bezeichnungen Bär und Eber. Mackensen, von dem es unter dem Stichwort Erbsenbär weniger zu verlangen war, weist auf einen Punkt hin und betont, daß im älteren Sprachgebrauch und noch heute in Schleswig-Holstein, Rheinland und Baden das männliche Zuchtschwein oft als Bär bezeichnet wird. Den gleichen Sprachgebrauch kenne ich für Vorarlberg und Tirol und die Fragebogen von Prof. F. Krause (jetzt in der Zentralstelle des ADV.) weisen ihn auch für Oberösterreich, Württemberg und für das Detmoldische aus. Die frühere Verbreitung war sicher noch allgemeiner. Daß wir den Namen Bär im Ernte- und Drescherbrauch ganz vorwiegend dem Eber zuweisen müssen, geht aus den Karten, die in der Zentralstelle des ADV. nach den Fragebogen Mannhardts gezeichnet wurden, deutlich hervor. Eber, Schwein und Sau erscheinen, besonders als Wind im Korn, in größter Zahl, Bär nur selten und auch dann in Gegenden, die eben jene mundartliche Gleichung aufweisen. Die Klarstellung des Anteils, den diese zwei verschiedenen Tiere an derselben Bezeichnung haben, ist die Voraussetzung für die sichere Beurteilung des mythologischen Charakters des „Erbsenbärs“. Daß diese trotz des Mangels jener Hilfe nicht zutreffender ausfiel, ist um so verständlicher, als Mackensen in Nebenbemerkungen selbst den richtigen Weg andeutet. Es ist hier nicht der Raum, um alle Anzeichen aufzuzählen, die die Herkunft des Erbsenbärs aus dem Ernteschlußbrauch und seine Erkennung als ursprüngliches, in der letzten Garbe gefangenes Korntier sicherstellen²⁾.

Aber die eigene Erkenntnis von der sekundären Bedeutung der Gestalt des Bären (Tanzbär usw.) an sich und zumal im Fastnachtsbrauch hätte Mackensen veranlassen müssen, die Ordnung völlig umzustellen. Auszugehen war vom Ernteschlußbrauch (letzte Garbe) mit seinem ungebrochenen Fruchtbarkeitszauber. Dann folgt die Kirmes, die schon durch ihre häufige Zusammenlegung mit dem Erntefest dieses unmittelbar beerbt. Ob Weihnachten, Neujahr (das Mackensen fast gar nicht berücksichtigt) und Fastnacht in ihren Umzügen den Erbsenbär unmittelbar aus dem Drescherbrauch nehmen oder ihn schon zu einer freien Maske gewandelt und umgedeutet haben, wäre von Brauch zu Brauch zu untersuchen³⁾. Sehr zu unterstreichen ist der Hinweis Mackensens auf die Beziehung des Erbsenbärs zu Gestalten aus dem Nikolausbrauch. Die Probefragebogen des ADV. haben dafür interessante Belege gebracht (Hans Muff als Erbsenbär, Strohkleidung als Nikolaus, Strohseile, Strohschuhe usw.). — Zu Abraham von Wrede. Wie kam die Redensart zustande, die ich in Vorarlberg oft hörte: Damals warst du noch in Abahams Wurstkessel (noch nicht geboren)? — Unter Altar von Schneider fehlt ein Hinweis auf den Altar-

¹⁾ Korndämonen S. 11.

²⁾ Er könnte ebensogut ein Strohbar sein (und ist es tatsächlich oft genug), wenn der Bauer nicht das wertlose Erbsenstroh lieber hergäbe. Es ist abwegig, aus dem Erbsenstrohkleid zu folgern, daß der Bär das Fruchttier der Erbse sei (Beth in „Dämonen“). Der Volksglaube nennt vielmehr Erbsenalte, Erbsenweib, Erbsenmuhme und selten Erbsenbock und Erbsenhund.

³⁾ Peuckert weist mit Recht darauf hin, daß Fastnacht durch den Ausdruschtermin mit seinen Bräuchen eine innere Verbindung mit den Erntemythen leicht erhalten kann.

umgang der Ausgesegneten, der, mit einem Opfer verbunden, in katholischen Ländern noch allgemein üblich ist. In meiner Heimat (Schruns in Vorarlberg) hat sich ein früherer Altarumgang gewissermaßen in Versteinerung abgeschwächt erhalten, wenn noch heute an Begräbnistagen und an den Tagen der Gedächtnismessen die Reihen der Männer und Frauen getrennt bis zur Kommunionbank vorgehen und ein Geldstück, wohl auch eine kleine Kerze auf ein Tischchen legen. — Der Glaube, daß eine Flasche Wein, die man lange Zeit in einem Ameisenhaufen liegen läßt, riesenhafte Stärke verleiht, ist wohl eine Abschwächung volksmedizinischen Brauches, Flaschen mit Inhalt (meistens Schnaps) offen in einen Ameisenhaufen zu stellen, so daß sich die Tiere oder mindestens ihr scharfer Saft in der Flüssigkeit sammeln (Vorarlberg). — In dem Artikel hl. Anna von Wrede vermißt man die Erwähnung des St.-Annen-Altars als häufigen Ort der Aussegnung besonders im Rheinland (Probefragebogen des ADV.).

Bei April erwähnt Jungbauer die Übertragung der Scherze auf das Monatsende und auf 1. oder 30. Mai, ferner den französischen Vergleich der Schneeflocken des April als Böckchen mit denen des März als Kälbchen. In meiner Heimat (Schruns in Vorarlberg) hatten wir neben dem „Abrellakalb“ das „Märzafüll“ (= fohlen), ohne daß in den gebräuchlichen Scherzen zwischen 1. März und 1. April ein Unterschied gemacht worden wäre. — Zu Ärmel von Jungbauer wäre zu bemerken, daß nicht nur das Umkehren, sondern in alemannischen Sagen häufig das Durchsehen durch den Ärmel (z. B. des bannenden Kapuziners) Blendwerk enthüllt. In den „hohen Hemdärmeln“ des Brackenweibles im Allgäu hat sich vielleicht ebenso ein Motiv alter Tracht niedergeschlagen wie im Vorarlberger „Stuchawibli“ (Montafon). Sartori berichtet unter Bartholomäus, daß im Siegerland den Mädchen verwehrt ist, ins Kraut blatten zu gehen, da sie Barthel verscheuchen, der die Häuptchen einsetzt. Aus solcher Vorstufe und aus der Bedeutung des Bartholomäustages als Schlußtermin der Erntezeit dürfte es sich erklären, daß wir in Österreich den Barthel auch als kinderschreckenden Korndämon finden. — Zu den von Jacoby unter Boel zahlreich aufgeführten Beispielen aus fremden Sprachen gehört doch wohl auch das im alemannischen Dialekt des Montafon gebräuchliche Bohäl als Name des Teufels im Fluch und in schreckenden Redensarten. Zu dem Beitrag Brennessel von Marzell sei auf eine Schilderung in Mannhardts Fragebogen (aus Friedland, Neu-Strelitz) hingewiesen, die diese Pflanze in ausgeprägtestem Sinn als Werkzeug des Fruchtbarkeitszaubers und als Lebensrute benützt zeigt. Beim „bunten Wasser“ (Zuber mit Wasser, das mit Früchten, Beeren und Brennesseln bedeckt ist) am Ernteschluß necken sich Burschen und Dirnen mit Spritzen und Schlägen. Die Burschen zielen mit den Brennesseln den fliehenden Dirnen unter die Röcke, diese wieder suchen einen einzelnen Knecht in einen abgelegenen Stall zu locken, wo sie ihn zu dritt oder zu viert das Hemd und die Hosenklappe mit Brennesseln vollstopfen. Abends pflegt der Verfolgte bei der Rädelsführerin entsprechende Rache zu nehmen. — Zu Butz von Ranke: in Vorarlberg (Schruns) heißen die Buben, die an der alten Fasnat maskiert durch die Straßen laufen, geradezu Fasnatbütz. Daß die Bützl (Pickel) im Gesicht diesen Namen haben, weil sie von einem Butz angeblasen seien, ist eine der willkürlichen Phantasien von Jecklin, durch die auch der Wert seines Graubündner Sagenbuches beeinträchtigt wird. — Zu Colomanibüchlein von Jacoby: „Colbanasabüachi“ waren in Montafon (Vorarlberg) noch bis in die letzte Zeit vorhanden. — In dem Beitrag Ehe hätte Kummer etwas ausgiebiger auf den breiten Raum hinweisen sollen, den die Eheorakel beim Ernteschluß als Abschwächung älterer Fruchtbarkeitsriten einnehmen. — Im Beitrag Engel von Beth hätte man an der Stelle, wo die Wesensverbundenheit von Kindern und Engeln betont wird, eine kurze Erläuterung des Verhältnisses von Engel und Christkind, ferner des Kornengels (mit seiner schwankenden Stellung zwischen Kind, Mann, Weib und Tier) und des Kornkindes gewünscht. — Zu Eule von Taylor: auch für die letzte Garbe erscheint selten der Name dieses Tieres. — Bei Frau Faste von Hoffmann-Krayer wäre ein kurzer Vergleich mit Frau Holle, Berchta usw. nützlich gewesen. In Vorarlberg (Schruns) ist der Glaube lebendig, daß Frau Fastenkinder (in dieser Zeit geboren) „mehr sehen als andere Leute“. — Bei Feige von Meschke fehlt ein Hinweis auf Bedeutung und Herkunft

der Geste, mit der man Kindern im Spiel „die Nase nimmt“, die man den Verwunderten vorzeigt, indem man den Daumen zwischen Zeige- und Mittelfinger vorgucken läßt. Diese, wie die verwandte Geste des Vorstreckens von Zeige- und Kleinfinger, scheint aus dem Aberglauben der Erwachsenen, unter teilweisen Verlust der magischen Bedeutung, in den Bereich des kindlichen Spiels abgesunken zu sein.

Berlin.

Richard Beitzl.

Das Lied der Völker. Ausgewählt, übersetzt und mit Benutzung der besten Bearbeitungen herausgegeben von Heinrich Möller. Gesamtausgabe in 3 Bänden. I (325, VIII S.); II (329, VIII S.); III (275, VIII S.). Mainz, B. Schotts Söhne. Subskriptionspreis der 3 Leinenbände 48 RM. Ausgabe auch in 13 Einzelheften zum Preis von 3,50 bis 5 RM.

Möller hat mit dem Musikverlag Schott zusammen ein imponierendes Werk geschaffen, das uns aus dem ungeheuren Volksliederschatz der europäischen Völker das musikalisch Beste und Charakteristische in ebenso sorgfältiger wie geschmackvoller Weise vermittelt. Diese Sammlung wird den verschiedensten Kreisen Freude bereiten: der Musikwissenschaftler findet wertvollstes Material zum Vergleich der Volksmelodien, dem Musikliebhaber und konzertierenden Künstler wird das Werk eine Fundgrube eigenartiger und schöner Weisen sein, die von der Seele des fremden Volkes mehr erahnen lassen, als man von dem kleinen Kunstgebilde eines Liedes vielleicht erwartet; der Volkskundler muß anerkennen, daß in den meisten Fällen wirklich Typisches aus dem Liedleben der Völker dargeboten wird, zugleich wird er von dem Ethnographischen und Kulturgeschichtlichen gefesselt, das zum Teil durch Wahl und Anordnung der Lieder oder durch feine begleitende Bemerkungen über Herkunft und Schicksal der einzelnen Stücke gegeben wird. Besondere Anerkennung verdient es, daß M. der Gefahr einer das ursprüngliche Kolorit verwischenden Eindeutschung entgangen ist. Die Lieder erscheinen im Text der Ursprache mit unterlegter guter deutscher Übersetzung, die, soweit ich bei den bekannteren Sprachen nachprüfte, nirgends zur freien Übertragung oder Umarbeitung ausartet; für die Bearbeitung sind in der Mehrzahl der Fälle einheimische, der Volksmusik nahestehende Komponisten gewählt worden, so z. B. besonders bei den russischen Volksliedern. Dort begegnen uns die Namen der großen russischen Musiker wie Mussorgski, Tschaikoffskij, Borodin u. a., und es ist — im Hinblick auf die vorerst künstlerische Absicht des Werkes — durchaus zu rechtfertigen, daß überall da, wo diese Meister ein Lied unter Wahrung des volkstümlichen Charakters geformt haben, diese Fassung statt etwa einer direkten, mancherlei Zufälligkeiten unterworfenen Aufzeichnung aus der mündlichen Überlieferung gewählt wurde.

Die Liederhefte nun in ihrem ganzen Reichtum zu würdigen, reicht hier nicht der Raum, es seien aber wenigstens je einige Hinweise auf den Inhalt gegeben. Die 33 russischen Volkslieder stehen mit viel Recht ihrer besonderen Schönheit wegen an der Spitze. Lieder aus alter Zeit, z. B. der Heldenballade: Die Tafelrunde Wladimirs (Nr. 1), der Heldenlegende von Jung Wolga und Mikula (Nr. 3) und der Klage der Bauern über den furchtbar hausenden Tatarenchan (Nr. 4) stehen die jüngeren erschütternden Gesänge der sibirischen Sträflinge gegenüber. Durch verschiedene russ. Filme allgemein bekannt wurde das von Balakireff bearbeitete Lied der Wolgatreidler (Nr. 33) und das Lied von der Mutter Wolga (Nr. 31). Ein wuchtiges Arbeitslied ist das Lied der Hafenarbeiter: Dubinuschka (Nr. 32), woraus sich unter Verwendung des Kehrreims die heutige bolschewistische Marseillaise entwickelt hat. Solche, das russ. Volkslied besonders kennzeichnenden mehrstimmigen Chorgesänge sind in Möllers Auswahl also gut vertreten, wobei übrigens die Lieder bevorzugt sind, die von den schon obengenannten russ. Musikern in Opern oder andere Musikwerke eingefügt wurden. In Mussorgskijs Oper „Boris Godunoff“ finden sich z. B. Möllers Nr. 3, 5 und 6. Nr. 1 und 12 sind aus Beethovens Quartetten op. 59 bekannt. Zu den erwähnten größeren epischen Liedern, von denen öfters zur Melodie freilich nur wenige Strophen mitgeteilt werden, kommen sehr schöne lyrische Lieder, z. B. Kalinka d. i. Wacholder (Nr. 29), ferner Hochzeitslieder und Tanzlieder, zum Teil

aus der Ukraine. Beachtenswert sind noch die sog. gedehnten Gesänge (Dumkasti), wie Nr. 21, 22 und 25. Hinsichtlich der Quellenbenützung fällt auf, daß die großen, teils mehrbändigen Sammlungen russ. Volkslieder, wie die von Soboljewskij, Scheijn, Kirjajewskij u. a., nicht herangezogen wurden, wohl deswegen, weil es sich vorwiegend um Textausgaben handelt. Wertvolle Ausbeute hätte der russ. (VI.) Band aus der großen Sammlung von Kuba, „Das Slaventum in seinen Liedern“ geben können, und auch das in deutscher Sprache erschienene Werk: G. von Westermann „Das russ. Volkslied, wie es heute gesungen wird“ (1923).

Mehr noch als bei dem russ. Heft bedauert man bei dem 2. Heft, das 30 skandinavische Lieder enthält, daß die hier reichlich vorhandenen volkskundlichen Sammlungen nicht stärker für die getroffene Auswahl benutzt wurden, z. B. die reiche klassische Sammlung: Geijer und Afzelius „Svenska Folkvisor“ (3 Bde). Statt dessen hat Möller für die schwedischen Lieder eine amerikanische Sammlung: Schirmer, „Songs of Sweden“ zugrunde gelegt. Einige volkstümlich gewordene Heimatlieder herkömmlichen Stils, die übrigens in die mündliche Überlieferung wohl nicht eigentlich eingegangen sind, hätte man zugunsten einiger weiteren echten Volksballaden darangegeben. Immerhin finden sich natürlich noch eine Reihe wertvoller alter Lieder. Von bekannteren Typen sei genannt das zur Edwardballade rechnende Lied „Sven vom Rosenhof“, Nr. 4 und 5, eine schwedische Variante von „Großmutter Schlangenköchin“. Genannt seien weiter zwei Hirtenlieder, den Älpler Kuhreihen entsprechend; aus Dänemark und den Faröerinseln mehrere Kämpeviser, deren Reiz, wie Möller hervorhebt, weniger im Musikalischen als im balladesken Text zu suchen ist.

Das Heft „Englische und nordamerikanische Volkslieder“ wird eröffnet mit einigen aus der Zeit Elisabeths stammenden Mai-Reihen, die heute in den Volkstanzkreisen wieder gepflegt werden. John Riley (Nr. 5) ist ein Beispiel in dorischer bzw. äolischer Tonart. Die Lord-Randal-Ballade vom vergifteten Kind („Großmutter Schlangenköchin“) findet sich auch hier, unter Nr. 6. Nr. 8a und b, „Sally in our alley“, war die Vorlage für unser volkstümliches Lied von der „Lore am Tore“. Das Lied von der Weide hat Shakespeare in seinen „Othello“ aufgenommen. Nr. 27, erstmals 1652 im Dancing master veröffentlicht, ist im 19. Jahrh. als Quadrille auch in Frankreich und Deutschland bekannt geworden. Die letzten Nummern des Heftes sind einige der allerbekanntesten nordamerikanischen Lieder, darunter das Dixielied.

Besondere Mühe und Sorgfalt verwandte Möller auf das Heft: Keltische Volkslieder, worin 50 bretonische, kymrische, schottische und irische Lieder vereinigt sind und großenteils erstmals in deutscher Übersetzung, unter Hinzufügung der Ursprache, erscheinen. Der Herausgeber rückt in ausführlicher Einleitung ab von den allzu oft nachgedruckten Ausgaben von Thompson und mahnt zur größten Vorsicht auch gegenüber Thomas Moore. Er lehnt mit Recht die Mittlerrolle der englischen Sprache ab, wenn es sich darum handelt, die volkliche Eigenart herauszuarbeiten, und führt mit Konsequenz zur Originalsprache der Lieder zurück. Die authentischen Texte der bretonischen und gaelischen Lieder zu gewinnen, war nun offenbar eher möglich, als bei den kymrischen Volksliedern, die in ihrem alten Text längst verschollen sind. Unter Zugrundelegung der alten Melodien haben nun freilich im 19. Jahrh. Nationaldichter wie Ceiriog wahlverwandte Lieder geschaffen, die volksläufig wurden und einen gewissen Ersatz für das Verlorene bieten. Der Übersetzung bot der kelt. Musik eigene Vorschlagsrhythmus, der sog. schottische Schnepfer, besondere Schwierigkeiten, da die Rhythmik unserer deutschen Sprache eine völlige Nachahmung hier nicht gestattet. Kurz zum Inhalt: Die 7 mitgeteilten bretonischen Lieder sind von überaus reizvoller Art, musikalisch zum Teil von dem gregorianischen Choral beeinflusst. Ar Rannou („Die Reihe“) ist ein besonders merkwürdiges altmythisches Lied, das weder die aus La Villemarqué übersetzten deutschen Sammlungen Kellers und von Seckendorffs „Volkslieder aus der Bretagne“ (1841) noch Hartmann-Pfau „Breton. Volkslieder“ (1859) enthalten. Sylvio Lazzari hat das Lied für das Quartett der Wäscheklopperinnen in seiner Oper „La Lépreuse“ verwendet. Die kymrische Gruppe enthält kraftvolle Bardengesänge vom Kampf der

Britten gegen die Angelsachsen und u. a. auch die Nationallieder: Harlech-Mannen und Moor von Rhuddlan. Unter den irischen, uns sehr fremd anmutenden Gesängen treffen wir neben melancholischen Liebesliedern, darunter Una Bhan, das neuerdings in Wolf-Ferraris Oper „Sly“ Verwendung fand, die volkstümliche Urform des Kunstliedes „Die letzte Rose“. Zwei besonders beachtenswerte Totenklagen werden erstmals hier veröffentlicht.

Das letzte Heft des ersten Bandes bringt 30 französische Volkslieder, die wohl mehr Bekanntes enthalten. Geläufige Lieder, wie z. B. das von Malborough, das Tambourlied, das Revolutionslied „Ah ça ira!“, finden wir hier, aber auch einige kaum bekannte Minne- und Trouvèrelieder und zum Beschluß zwei geistliche Legendenlieder von Jesus Christ und vom hl. Nikolaus.

Enthält nun der erste Band, dem nicht nur als Ganzes, sondern auch in seinen einzelnen Teilen weite Verbreitung zu wünschen ist, die Lieder unserer unmittelbaren Nachbarn, so bringt der zweite gleich reichhaltige Band zunächst 35 Lieder von der Pyrenäenhalbinsel, 43 italienische und 67 südslavische (slowenische, kroatische, serbische und bulgarische) Volkslieder, denen noch 35 griechische, albanische und rumänische Volkslieder folgen. Es kann nur mit einem Satz versichert werden, daß auch hier viel musikalisch besonders Schönes zu finden ist, z. B. unter den baskischen Liedern und den unübertroffenen kroatischen Liebesliedern, ebenso ganz Unerwartetes, denn die albanischen Lieder beispielshalber stellen die ersten mit Melodie gedruckten einheimischen Lieder dieses Landes dar.

Band III macht uns mit einer Auswahl des großen Liedergutes der Westslawen bekannt, zunächst mit den Liedern der Tschechen und Slowaken, dann denen der Polen und Wenden. Von dem tschechischen Reichtum an Tanzliedern bzw. Tanzmelodien werden charakteristische Proben geboten; die slowakischen Lieder interessieren besonders durch die vielfältige Einwirkung der Zigeunermusik. Bei den polnischen Volksliedern gefallen vornehmlich einige geistliche Volkslieder; daß Chopin hier seine Heimat hatte, daran erinnern uns rassige Tanzweisen und die Stampfrhythmen des Krakowiak. Die wendischen Lieder entstammen gutenteils der bekannten Sammlung von Haupt und Schmalzer. — Sehr ansprechend wiederum sind die 44 ungarischen Lieder ausgewählt mit den auch in historischer Hinsicht interessierenden Kurutzenliedern um Rakoczi und den schönsten Zigeunergesängen. Herber sind demgegenüber die Lieder der baltischen Völker, von denen uns das letzte Heft dankenswerterweise je eine kleine Auswahl bietet aus den gut durchforschten Ländern Litauen, Lettland, Estland und Finnland.

Freiburg i. Br.

Johannes Künzig.

Kelnath, Walther, Die Mundart von Ostmettingen und Umgebung nach Lauten und Flexion. Samt einer Sprachkarte. Mit einem Anhang von K. Bohnenberger. Tübingen, Laupp 1930. VIII, 31 S. 3 RM. (Beiträge zur Sprachkunde Württembergs I, hrsg. von K. Bohnenberger.)

Von dem verdienten Erforscher württembergischer Mundarten, dem Tübinger Universitätsprofessor K. Bohnenberger, wird mit dem vorliegenden Heft eine Reihe mundartlicher Untersuchungen, „Beiträge zur Sprachkunde Württembergs“, eröffnet. In einem kurzen Vorwort formuliert K. Bohnenberger das wissenschaftliche Ziel dieser neuen Beiträge: es sollen Darstellungen sein aus dem Bereiche der württembergischen Mundarten, die hauptsächlich Rücksicht auf die Verbreitung der Sprachformen und auf die Heraushebung von Besonderheiten jeglicher Art nehmen werden. Das erste Heft enthält eine solche Darstellung der Mundart von Ostmettingen im Zusammenhang mit der Mundartlandschaft, in die dieser Ortsdialekt eingebettet ist: das Gebiet der oberen Eyach und Schmiecha (heute württembergisches Oberamt Balingen) und das Tal der Starzel und Fehla (heute hohenzollerisch); es handelt sich also um das in großem Bogen um den Hohenzollern herum gelegene Albgebiet und Alvorland (die Zollernalb). Eine sehr sauber ausgeführte Sprachkarte ist beigegeben, die die Verbreitung einer Anzahl sprachlicher Einzelheiten aus Vokalismus und Konsonantismus in diesem Gebiete vor Augen führt; vom Text der Orts-

grammatik aus, der ein reiches mundartliches Material beschreibend vor dem Leser ausschüttet, wird häufig auf diese anschauliche Karte verwiesen.

In einem Anhang „Die Abstufungen der Mundart“ ergreift K. Bohnenberger wieder das Wort zum Vergleich der von Keinath fixierten Mundartenscheiden mit der natürlichen und territorialen Gliederung der Landschaft. Die Hauptmundartsscheide, das dickste Linienbündel (die Großgruppengrenze A) trennt gleichzeitig altwürttembergisch-evangelisches Gebiet von nichtwürttembergisch-katholischem. Die natürliche Gliederung nach Flußtälern kommt nur dann zur Geltung, wenn sie mit geschichtlichen Grenzen zusammenfällt: das wird schlagend deutlich an der Stelle, wo das Bündel A südlich von Ebingen, historischer Grenze folgend, sich als Barriere quer über die natürliche, den Fluß Schmiecha, legt.

Mit diesem Ergebnis reiht sich die Untersuchung zahllosen anderen ähnlicher Art, nur auf anderem Raum, an. Für die Einzelprobleme der Ortsmundart sind aus der Einbettung in den Sprachraum, aus der dialektgeographischen Betrachtung, keine Ergebnisse gewonnen worden. Warum aber nicht? Wo in der Grammatik von Keinath Erklärungsversuche gemacht werden, sind sie noch physiologisch-lautgesetzlich fundiert. So kann, um ein Beispiel herauszugreifen, *ǝa* „durch Tonverschiebung“ zu *wa* werden (§ 26), ohne daß dem Verfasser bewußt wird, daß er mit dieser Formulierung keine Erklärung gibt (denn warum eine Tonverschiebung eintritt und *ǝa* zu *wa* wird, ist damit doch nicht erklärt); so geschieht weiter die Beurteilung der Lautwandlungen nach dem Gesichtspunkte des Einflusses, den die benachbarten Laute ausüben, einem Gesichtspunkte aus einer Zeit, als man noch glaubte, daß ein solcher Einfluß ursächlich möglich sei. Bei dieser noch weit verbreiteten, aber durch die moderne Mundartforschung schon lange überholten Auffassung kann es dann freilich zu einem „ordnungswidrigen“ oder „ordnungsgemäßen“ (§ 12 Anm.) Verhalten der Laute kommen! Wozu es aber in der ganzen Untersuchung nicht kommt, ist eine innere Durchdringung von Mundartgrammatik und Mundartbetrachtung im Raum. Eine lautphysiologische Ortsgrammatik ist durchgesetzt worden mit der Aufzählung der Abweichungen von der räumlichen Nachbarschaft. Ein Zwischenstadium also zwischen lautphysiologischer und dialektgeographischer Methode, die heute die Einlagerung der Einzelortsmundart in die Sprachlandschaft fordert, um die Sprachlandschaft dann als Spiegel der Kulturlandschaft zu erklären.

Trotzdem — wenn auch noch viel zu diesem Ziele fehlt, der Anhang Bohnenbergers stellt einen ganz gewaltigen Fortschritt gegenüber der rein lautphysiologischen Epoche dar, an der Bohnenberger einst selbst tätigen Anteil hatte. Zur Illustration dieses Abstandes sei aus B.s Besprechung von Kauffmanns „Geschichte der schwäbischen Mundart“ in Bd. 24 der *ZfdPhil.* (1892) S. 117, folgende Stelle zitiert: „Da seit dem 14. Jahrh. keine Veränderung der Lautbildung nachgewiesen werden kann, die Stabilität des Lautbestandes vielleicht aber noch älter sei, so sieht der Verf. die vorauszusetzenden Funktionsänderungen der Sprachorgane, veranlaßt durch die Einwanderung des Stammes in seine heutigen Sitze, und gibt als Gesichtspunkte veränderten Luftdruck, gänzlich andere Bodens- und Lebensverhältnisse.“ B. selbst glaubt dann aber doch, daß, wegen der Differenzierung der schwäbischen Mundarten, „psychische Gründe“ für die Funktionsänderungen der Sprachorgane anzunehmen sind, die „dann aber ebenso ausnahmslos geschaffen haben“ müßten.

Berlin-Charlottenburg.

Anneliese Bretschneider,

Wenzel, Walter, Wortatlas des Kreises Wetzlar und der umliegenden Gebiete. Marburg a. d. L., Elwert 1930. 144 S. u. 104 Karten. 12,50 RM. (Deutsche Dialektgeographie, hrsg. v. F. Wrede, H. 28.)

Die von Ferd. Wrede herausgegebene Sammlung „Deutsche Dialektgeographie“ trägt ihren Namen zu Recht, denn sie ist ein bedeutender Ausschnitt dessen, was diese Forschungsmethode geleistet hat. Unter den zahlreichen lautgeographischen Studien der Sammlung nimmt das lexikalische Element von Anfang an einen gewissen Raum ein: Bd. 2, Cronenberger Wörterbuch, und Bd. 19, Niederhessisches Wörterbuch, sind äußerlich ganz im Rahmen der herkömmlichen Lexikographie gehalten,

wenn auch in einzelnen Artikeln Spuren dialektgeographischer Sehweise zu finden sind; in Bd. 22 ist das Wörterbuch der erzgebirgischen Kolonie im Oberharz schon kräftiger nach geographischen Gesichtspunkten orientiert. Die aus dem von F. Wrede angelegten und verwalteten Sammlungen des Hess.-Nass. Wörterbuch entstandene Volksausgabe, das Hess.-Nass. Volkswörterbuch (bearbeitet von L. Berthold) ist ein weiterer Schritt auf diesem Wege: es hat, Wredes Gedanken und alter Forderung entsprechend, zahlreiche, wenn auch stofflich und nach Zahl der Belegorte begrenzte Wortkarten beigegeben. Die als Dissertation überragende Arbeit von W. Wenzel, ein kleineres Gebiet, dieses aber Ort für Ort erfassend, verlegt den Nachdruck ganz auf die Karten. Für die Fragetechnik mit ihren wichtigen wissenschaftlichen Hintergründen hat er die feinen und feinsten Erfahrungen eines jahrzehntealten Forschungsinstituts, der Zentralstelle für deutsche Mundartenforschung, als unschätzbare Gabe mit auf den Weg bekommen. Ein sichtbares Zeichen des Dankes dafür ist, daß der Verf. sein Buch B. Martin gewidmet hat.

Die 104 Karten des Atlas — zum Teil Kombinationskarten, so daß die Bezeichnungen von 158 Begriffen gegeben werden — stellen ein kleines Meisterwerk der graphischen Technik auf sprachlichem Gebiete dar, die eine Frucht der verantwortungsbewußten, nuancierten, direkten Fragemethode ist. Der wissenschaftliche Sinn einer solchen Materialsammlung liegt aber nicht in einer anschaulichen Stoffvorführung, sondern prinzipielle Ergebnisse müssen eine so besondere anspruchsvolle Methode rechtfertigen. Der begleitende Text hat einen Teil dieser aus den Karten fließenden prinzipiellen Ergebnisse verarbeitet: sie sind historischer und systematischer Art (dargestellt in Kapitel 4; leider etwas bunt durcheinander). Das historisch-prinzipielle Resultat ist: „wortgeographische Grenzen stauen sich da, wo alte Territorialgrenzen vorliegen“; sie werden in jüngerer Zeit gestört durch den Verkehr; natürliche Grenzen haben keine direkte Wirkung, kirchliche und gerichtliche Grenzen nur untergeordnete Bedeutung. Damit wird für die Wortgeographie bestätigt, was für die Lautgeographie im alten deutschen Westen lange erwiesen ist. Ebenso wichtig sind die systematischen Ergebnisse über das „Leben der Wörter“; sie gruppieren sich in der Hauptsache um die Fragen „Warum und wie veralten Wörter und werden neue aufgenommen?“ Andere Probleme werden gestreift durch die kurzen Abschnitte über Genusschwankungen und Wortbesitz der Mundart. Daß die in § 156 behauptete (nur in bestimmten Fällen durchbrochene) Wortarmut der Wetzlarer Mundart noch besserer Beweise bedarf, ja wahrscheinlich nicht den Tatsachen entspricht, ist mit F. Stroh, „Probleme neuerer Mundartforschung“ (= Gießener Beiträge XXIV), 31ff., dessen Heimatmundart in nächster Nähe des von Wenzel bereisten Gebietes liegt, anzunehmen.

Daß die beigebrachten prinzipiellen Ergebnisse, so reich sie auch sind, das Mögliche nicht erschöpfen — vielversprechend schiene mir ein Vergleich der je nach Kultur- und Sachgebieten verwandten Begriffe —, darf nicht als Tadel gelten. Zunächst ist für die Arbeit als für eine wortgeographische Gabe aufrichtig zu danken: dem Verf., der weder Anstrengungen noch Kosten gescheut hat, B. Martin für selbstloses Weitergeben eigener Erkenntnisse und nicht zuletzt dem Provinzialverband der Rheinprovinz und des Kreises Wetzlar, die durch einen namhaften Druckzuschuß das Ganze in seiner reichen und schönen Form ermöglicht haben.

Berlin-Charlottenburg.

Anneliese Bretschneider.

Notizen.

Armbruster, Ludwig: Bienenkunde (aus: Wissenschaft und Landwirtschaft, Festschrift der Landwirtschaftlichen Hochschule Berlin 1930. S. 23—30). — Der außerordentlich rührige Direktor des 1923 in Dahlem begründeten Instituts für Bienenkunde berichtet über die trotz der Ungunst der Zeitlage dort eifrig betriebenen Forschungen und Lehrgänge. Er hat in Deutschland und anderwärts Muster der verschiedenen Bienenwohnungen und Imkergeräte gesammelt und zu einem Museum vereinigt und ist ebenso der Geschichte der Bienenzucht in alter Zeit mit Erfolg nachgegangen. — Vgl. seine Artikel: Bienen und Bienenzucht (Reclam, Praktisches Wissen 1927. S. 634—642. Reich illustriert). — Klassische Bienenzuchtgebiete im Lichte der historischen Betriebslehre und Völkerkunde, 1. Von der alten Bienenzucht Niedersachsens, 2. Über Slaven mit und ohne Waldbienenzucht (Archiv für Bienenkunde 12, 1—36. 1931). — Zur Imkerbeilfrage (ebenda 11, 126—128. 1930). — Bienenwohnungsschau (Wanderausstellung der Dt. Landwirtschafts-Gesellschaft, Leipzig 1928. 4 S.). — Die Landwirtschaftliche Hochschule Berlin und die kleinsten Haustiere (Dt. illustr. Bienenzeitung 1931, März).
J. B.

Arthaber, Augusto: Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi. Milano, Hoepli 1929. XVI, 892 S. 32 Lire. — Etwa 1500 Sprichwörter und Redensarten hat der Verfasser aus gangbaren Quellen gesammelt und vergleichend nebeneinandergestellt. Da, wo die Feststellung des Hauptvorkommens keine Schwierigkeit machte, findet sich eine entsprechende Angabe, besonders bei den in literarisches Gewand gekleideten Stücken; die italienischen Sprichwörter werden z. T. in verschiedenen mundartlichen Fassungen aufgeführt. In vielen Fällen läßt sich nicht erkennen, ob es sich bei den beigefügten Parallelen um tatsächlich lebendige Ausdrucksformen oder nur um Übersetzungen handelt. Die benutzte Literatur beschränkt sich größtenteils auf ältere Werke; fast unglaublich erscheint es, daß für die deutschen Sprichwörter außer Düringsfelds vergleichender Sammlung nur Luthers kleine Auslese und Büchmanns Geflügelte Worte genannt werden, während Seilers grundlegende Werke fehlen. Für wissenschaftliche Zwecke noch weniger verwendbar als Wanders Sprichwörterbuch, eröffnet die Sammlung immerhin einen unterhaltenden Einblick in die Fülle volkstümlicher Redeweise. Das an sich schon umfangreiche Druckfehlerverzeichnis ist noch starker Erweiterung fähig.
F. B.

Becker, Albert: Sommertag. Neues zur Geschichte und Volkskunde der Pfälzer Lätarebräuche. Neustadt a. d. Hardt, D. Meininger 1931. 52 S. mit 8 Abb. (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz 10). — B. gibt hier als Fortsetzung seiner 1908 erschienenen 'Pfälzer Frühlingsfeiern' (vgl. ZfVk. 19, 228) einen kulturgeschichtlichen Überblick über die Feier des Frühlingsanfangs am Sonntag Lätare, Sommertag oder Stabaus (von ausstauben oder stäupen?) genannt, und tritt für deren Erhaltung oder Neubelebung ein. Auf S. 34 folgen Kinderverse, dann ein Auszug des Forster dramatischen Spiels, in welchem Sommer und Winter miteinander kämpfen und der lustige Hansel Fingerhut vom Scherer barbiert wird, endlich ein 1926 entstandenes Neustadter Spiel. Im gebirgigen Westrich entspricht der erst im Mai gefeierte Pflingsquack.
J. B.

Bergens, Theo: Het poesjenellenspel. Antwerpen, Regenboog 1930. 110 S. mit Zeichnungen von E. Hermans. — Für einen größeren Leserkreis schildert B. die in Antwerpen sowie in Brüssel, Gent und Lüttich vorhandenen vlämischen Puppentheater und ihre Repertoire, in welchem sich die alten Volksromane von

Genovefa, den Haimonskindern, Fortunat usw. noch immer fortpflanzen. Auf S. 66 folgen drei neue Spieltexte im Antwerpener Dialekt: Der Löwe von Flandern (nach dem Roman von Conscience), die Abenteurer der Prinzessin von Ungarn (die der Narr Neus aus der Gewalt eines Riesen rettet) und die Weltreise von Bolleke und Bonestaak (nach Amerika, dem Kongogebiet und Italien). J. B.

Bryk, Felix: Die Beschneidung bei Mann und Weib. Ihre Geschichte, Psychologie und Ethnologie. Mit 7 Tafeln und 56 Textabbildungen. Neubrandenburg, Feller 1931. X, 319 S. Geh. 15,60 Mk., gebd. 18 Mk. (Monographien zur Ethno-Psychologie, Bd. 1.) — Der Verfasser, dessen Werk 'Neger-Eros' oben 38, 270 angezeigt wurde, behandelt in seinem neuesten Buch die Verbreitung, die verschiedenen Formen und Methoden und die zahlreichen Erklärungsversuche der Beschneidung. Ob die eigene, im Meer der verschiedenen Theorien fast ertrinkende Deutung des Verfassers, die vom Seelenleben des Kindes ausgeht, die uralte Frage löst, scheint zweifelhaft. Näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Platz, doch soll der Nutzen dieser äußerst reichhaltigen Stoffsammlung auch für den Volkskundler an dieser Stelle hervorgehoben werden. F. B.

Buck, M. R.: Oberdeutsches Flurnamenbuch. Ein alphabetisch geordneter Handweiser für Freunde deutscher Sprach- und Kulturgeschichte. Zweite, verbesserte Auflage. Bayreuth, Seligsberg (Seuffer) 1931. XXVI, 316 S. 5,50 RM. — Das unentbehrliche, aber schon lange vergriffene Handbuch ist in zweiter, verbesserter Auflage durch Fritz Seuffer herausgegeben worden. Obwohl eine kritische Neubearbeitung des Buckschen Werkes sicher noch willkommener gewesen wäre, da manches überholt ist und der Kritik der modernen Flurnamenforschung nicht mehr standhält, so ist doch der vorliegende Neudruck sehr zu begrüßen. Er wird in dem Handwerkszeug des Flurnamenforschers eine seit langem schmerzlich empfundene Lücke endlich ausfüllen. Heinz Schmidt.

Byloff, Fritz: Volkskundliches aus Strafprozessen der österreichischen Alpenländer mit besonderer Berücksichtigung der Zauberei- und Hexenprozesse 1455 bis 1850. Gesammelt, hsg. und mit Anmerkungen versehen. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1929. 68 S. 8 RM. (Quellen zur Deutschen Volkskunde, hsg. von v. Geramb und L. Mäckensen, 3. Heft.) — Diese sehr dankenswerte Zusammenstellung besonders charakteristischer Aktenauszüge enthält eine solche Fülle von Einzel-tatsachen aus dem Aberglauben des 15.—19. Jahrhs., besonders dem auf Hexen und Krankheiten bezüglichen, daß man sich schon mit einem Hinweis auf das ausführliche Sachregister begnügen muß. Die Anmerkungen sind absichtlich knapp gehalten, bringen aber wertvolle Ergänzungen, Erklärungen und Literaturnachweisungen. Gern würde man noch hie und da eine kurze Notiz über Art und Höhe der verhängten Strafe sehen, um daraus zu erkennen, wie sich die Richter zu diesen Verbrechen stellten und wie sich die Beurteilung im Verlauf der behandelten vier Jahrhunderte abwandelte. F. B.

Canziani, Estella: Through the Apennines and the Lands of the Abruzzi. Cambridge, Heffer & Sons 1928. XIV, 339 S. 25 S. — Wie das Piemontbuch der Verfasserin (s. ZfVk. 1916, 409) wird auch dies Prachtwerk für jeden Volkskundler nicht nur eine reiche Fundstätte für volkskundliche Überlieferungen aller Art, sondern auch ein Quell künstlerischen Entzückens sein. Denn wieder sind die anspruchslos, aber höchst lebendig geschriebenen Schilderungen von Land und Leuten begleitet und gekrönt von den meisterhaften Gemälden und Zeichnungen der Verfasserin. Berge und Städte des unter manchen Schwierigkeiten und Abenteuern durchwanderten Landes, die Menschen in ihren bunten Trachten und bei mannig-facher Verrichtung, Schmucksachen, Hausrat und magische Dinge, all dies, auf-gespürt vom Eifer einer unverdrossenen Sammlerin und geschaut mit dem Blick echter Künstlerschaft, wird uns in diesen Bildern lebendig. Nur einige Einzelheiten seien hier genannt: Amulette gegen den bösen Blick (Taf. IX, S. XIV und 279), Goldschmuck (Taf. VIII), Majolikafiguren (Taf. XIII), Frauen beim Knüpfzauber (Taf. XIX), Flickerpuppe (Taf. XII), Pferdegeschirre (Taf. XII und S. 4), Kerb-hölzer (S. 77), Wanderstöcke (S. 101), dazu immer wieder prächtige Trachtenbilder (Taf. III, IV, V, XIV, XV, XVII, XVIII). Ungerecht wäre es, wenn man neben diesen Bildern den Text nicht erwähnen wollte, der außerordentlich viele und interessante Beobachtungen aus dem Volksleben dieses wenig bereisten und daher

an echtem Volksgut überreichen Gebietes enthält. Auch hiervon sei einiges hervorgehoben: Hexenglaube (S. 21), Verfahren zur Feststellung des bösen Blicks (S. 44), Rote Farbe (S. 44), Hochzeitsgebräuche (S. 55ff.), Tänze (S. 254), Heiligenfeste (S. 49, 118ff.) und, besonders interessant, das Fest des San Domenico (S. 293ff.), Lieder (S. 256ff.), Volkserzählungen (S. 134ff., 169, 190, 244ff., 282). F. B.

Caravaglios, Cesare: Voci e gridi di venditori in Napoli con 33 illustrazioni e 15 trascrizioni musicali. Introduzione di Raffaele Corso. Catania, Guaitolini 1931. VIII, 171 S. 20 Lire. — Keine Stadt der Welt, so darf die Einführung mit Recht behaupten, hallt von früh bis in die Nacht von so zahllosen und verschiedenartigen Straßenrufen wieder, wie Neapel. Der Verfasser der vorliegenden Sammlung hat viele Hunderte dieser für die Volksart äußerst charakteristischen Rufe mit Hilfe von Grammophonplatten aufgenommen, um neben den Worten auch den Tonfall festzuhalten, der oft geradezu in melodische Gebilde übergeht; eine Anzahl von Proben ist beigegeben. Auch das Äußere besonders origineller Typen von Ausrufern wurde photographisch wiedergegeben; freilich sind die dem Buch eingefügten Reproduktionen fast sämtlich mißlungen; besser gerieten die älteren Werken entnommenen Strichzeichnungen. Wenn auch Deutschland nicht entfernt so reich an Straßenrufen ist, so wäre doch eine umfassende Sammlung dieser äußerst lebenskräftigen Äußerungen des Volksmundes auch bei uns sehr zu wünschen; eine lohnende Aufgabe besonders für die Freunde der Volkskunde in den Großstädten. F. B.

Deutsche Rassenkunde. Forschungen über Rassen und Stämme, Volkstum und Familien im Deutschen Volk. Im Auftrage der Mitarbeiter hrsg. von E. Fischer. Jena, G. Fischer. Bd. 1: W. Klenck und W. Scheidt, Niedersächsische Bauern I. Mit 19 Abb. und 8 Tafeln. 1929. VIII, 112 S. Geh. 8 RM., geb. 9,50 RM. — Bd. 2: K. Saller, Die Keuperfranken. Mit 1 Karte und 11 Tafeln. 1930. 69 S. Geh. 6 RM., geb. 7,50 RM. — Bd. 3: H. A. Ried, Miesbacher Landbevölkerung. Mit 51 Abb. und 9 Tafeln. 1930. VIII, 166 S. Geh. 14 RM., geb. 15,50 RM. — Bd. 4: K. Saller, Die Fehmaraner. Mit 43 Abb. und 48 Tafeln. 1930. 236 S. Geh. 26 RM., geb. 28 RM. — Bd. 5: W. Scheidt, Physiognomische Studien an niedersächsischen und oberschwäbischen Landbevölkerungen. Mit 146 Abb. und 50 Tafeln. 1931. VI, 129 S. Geh. 16 RM., geb. 18 RM. — Bd. 6: W. Scheidt, Alemannische Bauern in reichenaunischen Herrschaftsgebieten am Bodensee. Mit 6 Abb. und 8 Tafeln. 1931. VI, 104 S. Geh. 10 RM., geb. 11,50 RM. — Bd. 7: K. Saller, Süderdithmarsische Geestbevölkerung. Mit 1 Abb. und 6 Tafeln. 1931. Geh. 7,50 RM., geb. 9 RM. — Zur allgemeinen Charakterisierung dieses neuen, groß angelegten Werkes kann man nichts besseres tun, als einige Sätze aus dem Geleitwort seines Begründers und Leiters herausheben: „Die folgenden Bände wollen in ihrer Gesamtheit eine möglichst umfangreiche, rein wissenschaftliche, aber allgemein verständliche Darstellung geben über die rassenmäßige Beschaffenheit der Bevölkerung, die deutsche Sprache spricht und deutsche Kultur schafft. Ihr Zerfall in Stämme, ihre Verteilung auf Gauen, die Erblinien in ihrer Gesamtheit und in den einzelnen Familien sollen verfolgt werden. Das ursprünglich Eigene und das von außen Hereingekommene an Rasse, an Erbgut und Wachstum soll in allen Lebensäußerungen und Ergebnissen dargelegt werden. Daß dazu neben rein naturwissenschaftlicher Arbeit die Erforschung des eigentlichen Volkstums, der Geschichte und Volkskunde, der Familiengeschichte und Bevölkerungskunde gehören, ist selbstverständlich.“ Da die vielseitige Aufgabe, die hier gestellt wird, selbstverständlich nur durch eine ganz gründliche Untersuchung kleiner Bevölkerungsgruppen gelöst werden kann, soll das Werk in einer umfangreichen Reihe von Einzelveröffentlichungen erscheinen, von denen, wie die obigen Titelangaben zeigen, bereits eine stattliche Anzahl vorliegt. Der Hauptnachdruck wird in ihnen natürlich überall auf die statistische Erforschung der körperlichen Rassenmerkmale gelegt, und manche der bisher erschienenen Bände, so besonders der vierte und der letzte, stellen das anthropologische Element durchaus in den Vordergrund. Im übrigen aber wird die Volkskunde der behandelten Landschaften mehr oder weniger stark herangezogen, um einwandfreie und getreue Bilder der Bewohner herauszuarbeiten. So bringt gleich der erste Band, der von dem großen niedersächsischen Raum nur einen ganz kleinen Ausschnitt, nämlich die Geestbauern im Elb-Weser-Mündungsgebiet, behandelt, reiches volkskundliches Material. Für sein Arbeitsfeld, das 22 Gemeinden umfassende Kirchspiel der Börde Lamstedt, gibt der Verfasser, bevor er zur Mitteilung der Ergebnisse seiner Rassenuntersuchung kommt, einen überaus wertvollen Überblick über die Landschaft, die Vorgeschichte, die Besiedlung,

die Wirtschaftsformen, Haus, Hof, Feldmark und die Formen des gegenwärtigen bäuerlichen Lebens in diesem eng begrenzten Bezirk. Statistische Tabellen über Einkünfte, Einwohnerzahl, Vieh- und Landbestand u. a. m. geben die Grundlage für eine lebendige Schilderung der Lebensverhältnisse und der Art der Bewohner. Nicht nur die Sachgüter, sondern auch geistige Überlieferungen werden behandelt, ohne daß der Verfasser in den Fehler verfällt, daraus vorschnelle charakterologische Schlüsse zu ziehen. Sehr interessant ist die Feststellung, daß die Altansässigkeit der Familien im allgemeinen nicht so groß ist, wie die Leute selbst glauben: Von den gegenwärtig 130 Besitzern in zwei Gemeinden ist genau ein Drittel erst in der ersten Generation ansässig, 20% in der zweiten, 21% in der dritten, dann sinkt die Zahl sehr rasch bis auf $\frac{1}{8}$ % in der neunten Generation, ein gewiß überraschendes Ergebnis, noch dazu in einem vom großen Verkehr verhältnismäßig abgelegenen Gebiet! Besonders stark ist das Volkkundliche in dem dritten Band (Miesbacher Landbevölkerung) vertreten, bei dem man nur noch eine Karte vermißt. Hier finden wir Tänze mit Melodien, eine sehr eingehende Beschreibung des Hauses und Hausrates, Zeugnisse religiöser Volkskunst, Tracht, Sitten und Bräuche u. a. m., alles mit der Zielrichtung auf ein möglichst lebendiges Bild der Sinnesart der Leute, deren körperliche Merkmale im ersten Teile des Bandes statistisch zusammengestellt sind. Man kann es bedauern, daß der umfänglichste (vierte) Band der Sammlung, der die Fehmaraner zum Gegenstand hat, sich, wie schon bemerkt, fast ganz aufs Anthropologische beschränkt, da gerade die eigenartigen Bevölkerungsverhältnisse Fehmars sich auch volkkundlich bemerkbar machen dürften; wird diese Insel doch, wie der Verfasser nachweist, von zwei sozialen Gruppen, den alteingesessenen Bauerngeschlechtern und der mehr fluktuierenden Arbeiterbevölkerung, bewohnt, die fast kastenmäßig gegeneinander abgeschlossen sind. Für jeden Beobachter des Volkes ist der fünfte Band höchst wertvoll und belehrend, der eine beschreibende Physiognomik und eine physiognomische Statistik über 2032 Bauern aus 21 niedersächsischen und oberchwäbischen Dörfern bringt. Besonders hervorragend ist das diesem Bande in einer besonderen Mappe beigegebene bildliche Material, das übrigens auch in den anderen Heften einen wesentlichen Bestandteil bildet. Bei der Betrachtung dieser oft alles andere als „schönen“ Köpfe hat man das sichere Gefühl einer wirklich objektiven Bestandsaufnahme, nicht einer bewußt oder unbewußt tendenziös ausgewählten Bildnisgalerie, wie man sie aus weitverbreiteten Rassenbüchern kennt. An einer nüchternen und vorsichtig vorwärts schreitenden Rassenforschung können wenige Wissenschaften ein größeres Interesse haben, als die Volkkunde. Daher muß sie dies vom Verlag vorzüglich herausgebrachte Werk mit lebhaftem Dank an den Herausgeber und die Verfasser begrüßen und ihnen einen möglichst raschen und ertragreichen Fortgang wünschen.

F. B.

Dörner, Ludwig: Sieben Sagen aus dem Burgenlande, gesammelt und nach-
erzählt. Mit Bildern von R. Chlupacek. Wien, Zora-Verlag 1930. 72 S. — Die
Sagen aus der Ritterzeit, die bisher 'trocken und gefühllos' überliefert wurden, hat
der Verf. mit Hilfe seiner Phantasie ausschmücken zu müssen geglaubt, sowie es etwa
Spieß und Cramer vor 150 Jahren taten (vgl. C. Müller-Fraureuth, Die Ritter-
und Räuberromane 1894). Für die Volkkunde ist das Büchlein bedeutungslos. J. B.

Dumont, J.: Zur Legende vom Räuber Madej. Luxemburg 1930. 49 S. (aus:
Ons Hémecht 35, 241f. und 36, 64f.). — In der vortrefflichen Untersuchung Andre-
jevs über die Legende vom Räuber Madej (1927; vgl. ZfVk. 39, 212) ist eine ver-
stümmelte luxemburgische Fassung (Gredt, Sagenschatz Nr. 910) nicht berück-
sichtigt. D. unterzieht diese und ihre Teile (Einleitung, Höllenreise, Buße des Räubers,
Strafe des hoffärtigen Einsiedlers) einer eingehenden Vergleichung mit den übrigen
Varianten und findet sowohl Einwirkung der alten keltischen wie der slawischen
Redaktion. Ferner bespricht er die Motive des 100. Mordes und der dem ins Jenseits
Reisenden aufgetragenen Fragen.

J. B.

Fink, Hermann: Die Laute der Mundart von Bayreuth (Vokalismus und Kon-
sonantismus). Nach dem gegenwärtigen Bestand und in geschichtlicher Entwicklung.
Nürnberg, Spindler 1930. 74 S. — Eine fleißige und saubere Zusammenstellung
der Laute der Stadtmundart von Bayreuth nach dem herkömmlichen Ordnungsprinzip
der Herleitung aus dem Mittelhochdeutschen bzw. Germanischen und fußend auf
dem sprachwissenschaftlichen Standpunkt einer vergangenen Epoche: Der Phonetik
wird noch ein sprachbestimmender Charakter zugewiesen, obwohl ihr Wesen als

Hilfswissenschaft und Mittel zur Sprachbeschreibung keines Beweises mehr bedarf. Daher das Ziel der einzelnen Abschnitte, Lautwandlungen aus der Natur der Laute zu erklären: so soll z. B. Doppelkonsonanz dehnend auf den benachbarten Vokal wirken. Wie sich dann allerdings häufig vorhandene Kürze erklärt, bleibt ungelöst, denn auch der für bestimmte Fälle gefundene Ausweg einer „funktionellen Kürzung“ (§ 47) befriedigt nicht, da diese letztlich doch wieder in „lautlich begründeter Kürzung“ wurzelt. — Die Prinzipien der modernen Dialektologie, ja man darf sagen Sprachwissenschaft, sind, wie aus diesem Beispiel erhellt, dem Verf. nicht vertraut. Einige dialektgeographisch orientierte Arbeiten, zu denen ihn zufällige lokale oder stoffliche Berührung geführt hat, werden herangezogen, ohne wirklich Positives gezeitigt zu haben. Nur beispielhaft wird gestreift, obwohl in der „Vorbemerkung“ kurz erwähnt, was das Wesentliche an der Betrachtung einer Stadtmundart sein sollte: die sprachliche Abstufung zwischen den übermundartlichen Sprechern (diese bleiben ganz unberücksichtigt), den umgangssprachlichen Bürgern, den als „ordinär“ sprechend verrufenen Arbeitern und den z. T. in die Stadt hineinwachsenden Landleuten. Nicht erwähnt wird der Unterschied der Sprecher nach Alter, Geschlecht, Konfession innerhalb dieser sozialen Klassen, nach bodenständigen und wandernden (Verkehr! Bayreuth!) Einwohnern, kurz die Frage nach dem ganzen komplizierten Räderwerk, das der Strom eines Lautersatzprozesses durchlaufen muß, ehe ein neuer Laut den alten verdrängt hat. Kaum gestreift wird ferner die überragende Rolle der Wörter in diesen Lautwandlungen. Von einer Einordnung in die Sprachlandschaft oder gar den sie bestimmenden Kulturraum ist nicht einmal theoretisch die Rede. — Ein systematischer Teil mit wertvollen Beobachtungen kann wegen derselben lautphysiologischen Einstellung nicht überzeugen. Lauterscheinungen wie *r- < -t-* (in Bayreuth *farä* 'Vater', *murä* 'Mutter') u. a. lassen sich nicht aus den Bayreuther Belegen erklären; auch hier kann nur die Betrachtung der Gesamterscheinung, ihre Verbreitung in Raum und Milieu, weiterhelfen. — Der sorglichen Sammlung, der sauberen Ordnung des schönen Materials volle Anerkennung — aber Hände weg von Erklärungsversuchen! Denn „jede Lauterklärung, mag es sich um die Mundart eines einzelnen Dorfes oder eines ganzen Stammesgebietes handeln, steht auf tönernen Füßen, wenn sie nicht die Lautkarte, in letzter Linie also den Sprachatlas zu Hilfe nimmt“ (Arthur Hübner, *Die Mundart der Heimat*. Breslau 1925. S. 55).

Anneliese Bretschneider.

Frank, Emma: *Der Schlangenkuß, die Geschichte eines Erlösungsmotivs in deutscher Volksdichtung*. Leipzig, H. Eichblatt 1928. 168 S. 6,80 Mk. (Form und Geist, Arbeiten zur germanischen Philologie, Heft 9). — An einem reichen Material wird anschaulich nachgewiesen, wie ein mythisches Motiv in der Kunstdichtung des 12. Jahrh. gestaltet wird, in literarischem Austausch weiter zu anderen Nationen wandert, um wieder ins Volk herabzusinken und den Volksvorstellungen angepaßt zu werden. Im Lanzelet Ulrichs von Zatzikoven wird die zur Schlange verwünschte Elidia durch den Kuß des Helden entzaubert. Dies keltische Motiv der Artussage wird in skandinavischen und englischen Balladen und vielen Märcchen und Sagen verwertet; statt der Schlange erscheint auch Kröte, Rabe, Katze, Hund usw., statt der Jungfrau auch ein Jüngling. Die Kennzeichnung der höfischen Welt verschwindet; unter legendarischer Einwirkung wird schließlich aus der Liebesvereinigung mit der Entzauberten die Grabesruhe eines zu harter Buße verurteilten Geistes, der oft den Erlöser mit einem Schatze belohnt.

J. B.

Göttling, Hans: *Aus Vergangenheit und Gegenwart des deutsch-ungarischen Volkes*. Heimatbuch. Unter Mitwirkung von Jakob Bleyer und Peter Jekel zusammengestellt. Herausgegeben vom Ungarländischen Deutschen Volksbildungsverein. Budapest 1930. 215 S. 6 Pengő. (Volksschriften des Ungarländischen Deutschen Volksvereins Nr. 8.) — In der Reihe der „Volksschriften des Ungarl. Deutschen Volksbildungsvereins“ erschien dieser belehrend-wissenschaftliche Band, der in zwei Hauptteile zerfällt. Dem Titel nach umfaßt der erste Teil (S. 1—141) die Vergangenheit, der zweite (S. 142—209) die gegenwärtigen Verhältnisse der ungarl. Deutschen. Zunächst wird im ersten Hauptteil das gesamte altungarl. Deutschtum von den Arpaden bis zum Ende der Türkenherrschaft (1686) behandelt. Auch die Zipsen Deutschen und Siebenbürger Sachsen sind vertreten, obwohl sie heute vom ungar. Staate abgetrennt sind. Ihre Geschichte aber läuft bis zum Friedensvertrag von Trianon mit der des alten Ungarn parallel. Zweitens wird die Einwanderung der Deutschen dargestellt, als Hauptträger des deutschen Gedankens; ausgenommen

ist aber ein Rest der Heanen und Heidebauern und die gesamten Deutsch-Pilsener und Vámos-Mikolaer. Die Mitteilung der Urkunden in diesem Werk (Kolonistenpässe, Pachtverträge, Werbezettel usw.) hat einen ungeheuren wissenschaftl. Wert. Drittens ist die Ahnenverehrung höchst bemerkenswert (alte Heimat — neues Vaterland). Angeführte Äußerungen ungarischer Behörden beweisen, daß die Volkszugehörigkeit der Deutschen mit dem Interesse des neuen Vaterlandes bestens harmoniert. Der zweite Hauptteil behandelt in volkstümlicher und volkopsychologischer Art die gegenwärtigen Verhältnisse des ungarl. Deutschtums, das sich vom Gesamtschwabentum losgelöst und neue Wege zu eigener Individualität eingeschlagen hat. Aus den zahlreichen Lesestücken erwähnen wir nur: Was für Deutsche wohnen in Ungarn? Eine deutschungarische Bauernhochzeit in Westungarn. Wie die Tolnauer an ihren Trachten festhalten. Über einige Volksbräuche in der Baranya. Ein Schwabenball usw. Die ungefähr 100 Lesestücke, die hervorragend geschickte Zusammenstellung des Stoffes, die 90 Textbilder machen dieses beachtenswerte Buch zu einem gern gelesenen Werk und zu einer Fundgrube für ungarl. Volkskunde. Andreas Gauder.

Grudde, Hertha: Plattdeutsche Volksmärchen aus Ostpreußen, aufgezeichnet. Herausgegeben vom Institut für Heimatforschung, Universität Königsberg i. Pr. Mit einem Nachwort von W. Ziesemer und J. Müller-Blattau. Königsberg i. Pr., Gräfe und Unger 1931. VII, 222 S. — Die wertvolle Sammlung enthält 112 Märchen, die Frau H. Grudde 1926—27 in der niederdeutschen Mundart Natangens im Kreise Pr.-Eylau treu aus dem Volksmunde (eine einzige Erzählerin lieferte ihr 81 Nummern) aufgezeichnet hat. Es sind keine 'Schulmärchen', sondern für Erwachsene bestimmt und bezeichnend für die Lebensanschauungen und die Ausdrucksweise unverbildeter Menschen. Nur ein Dutzend (Nr. 2, 6, 30, 31, 36, 51, 59, 70—72, 78, 107) stimmt zu den Grimmschen Märchen; andere Stücke verarbeiten bekannte Märchenmotive (Nr. 1, 5, 27, 38, 60, 94, 98, 99) oder Schwänke (102, 104, 106); Stoffe aus dem zweiten Bande von Dähnhardts Natursagen erscheinen in den Nr. 63—67. Vieles aber ist eigenes Gewächs und eher der Sage als dem Märchen zuzurechnen (vgl. die Äußerung auf S. 68). Hier spielen die spukenden Seelen und deren Erlösung aus Tiergestalt eine große Rolle. „Jeder Mensch (heißt es S. 104) muß sein Leben zu Ende leben, und wenn er ermordet wird, muß er spuken (als 'weiße Gestalt', Hund, Bulle, Schlange, Vogel oder ein anderes Tier), bis er erlöst wird, und dann lebt er wieder bis zu seinem richtigen Ende.“ Die Erlösung wird bewirkt durch einen Messerstich oder Kopfabhauen, selten durch den Kuß oder das Blut eines anderen Menschen. Die Teufel werden nicht bloß oft überlistet, sondern können auch totgeschlagen werden. Der König oder Graf ist oft geizig und grausam ('een verricktes Oos') und bringt die eigenen Kinder um, um nicht sein Gut mit ihnen teilen zu müssen; aber die Eule, die 'als Kommunist' gegen die Königswahl der Vögel eifert, darf zur Strafe nur nachts herumfliegen (S. 5). Einen besonderen Wert verleihen der Sammlung die Melodien, die zu den zahlreichen in die Märchen eingestreuten (meist hochdeutschen) Versen gesungen werden. Ihren Typen und Taktarten hat Prof. Müller-Blattau im Nachwort einige Erklärungen gewidmet. Eine genauere wissenschaftliche Auswertung der Texte und Weisen behalten sich die Herausgeber für eine besondere Publikation vor, der wir mit den besten Erwartungen entgegensehen. J. B.

Grüner Nielsen, H.: Danske Skæmteviser (folkeviser og litterær efterklang) efter visehaandskrifter fra 16.—18. aarh. og flyveblade udgivet. København, Bianco Luno 1927—28. IX, 419 S. — Die hier mit bewährter Sorgfalt aus Handschriften und fliegenden Blättern zusammengetragenen humoristischen und satirischen Lieder des dänischen Volkes bilden einen Ausläufer der mittelalterlichen Liederdichtung; sie wurden z. T. beim Tanz und bei Trinkgelagen gesungen. Unter den 98 Nummern begegnen uns einige wörtlich aus deutschen Vorlagen übertragene (3. Sieben Wunsche, 16. Gans und Wolf, 59. Frau und Bettler, 60. Mann im Heu); andere behandeln dieselben Motive in selbständigerer Weise (19. Hasenklage, 21. Freierwahl, 46. Spott auf den eigenen Mann, 91. Verkehrte Welt, 97. Kinderpredigt) oder wurden nach deutschen Melodien gesungen (70. Es war ein Jäger, wollt jagen; 89. Ich bin ein Maus in meinem Haus). Als Parodien der Ballade 'Elvershöh' bezeichnet der Herausgeber die Nr. 37 und 38, wo ein Bursche durch ein lüsternes Bauernmädchen oder eine Witwe zur Buhlerei verlockt wird. — Zu Nr. 79 vgl. Bolte in der Festgabe an K. Weinhold 1896, S. 108 'Ein Mutter hat ein Filium', und Siebenbürg. Kbl. 22, 69 (1899). Zu den Vexierreimen in Nr. 92 vgl. ZfVk. 15, 271, 451 und Blüml, 69

Futilitates 1, 71, 177; 3, 118. Zu den Namenreimen Nr. 96 s. Kristensen, Börnerim 1896 Nr. 1011. — Der angehängte Kommentar gibt auch Worterklärungen, an denen Marius Kristensen mitgearbeitet hat. Ein weiterer Band soll die scherzhaften Lieder aus neuerer Zeit bringen. J. B.

Grüner Nielsen, H.: Danske Viser fra Adelsviserbøger og Flyveblade 1530—1630 udgivne, 6. Bind. København, Gyldendalske Boghandel 1930—31. 3 Bl., 293 S. — 7. Bind. ebda 1930. 7 Bl., 317 S. — Mit diesen soeben ausgegebenen Bänden ist das 1912 von Grüner Nielsen im Auftrage der dänischen Sprach- und Literaturgesellschaft begonnene Werk zum glücklichen Abschluß gelangt. Nachdem Svend Grundtvig und Axel Olrik den großen Schatz der dänischen Balladen des Mittelalters in musterhafter Weise ediert hatten, sollte die in zahlreichen Sammelhandschriften adliger Damen und in Flugblättern überlieferte Liederdichtung des 16.—17. Jahrh. ebenso methodisch bearbeitet und zugänglich gemacht werden. Unter Ausschluß der geistlichen, der scherzhaften und der Gelegenheitsdichtung stellte Grüner Nielsen die historischen, romanhaften, lehrhaften Lieder und die Liebeslyrik zusammen. Und zwar enthalten die Bände 1—3 297 Texte, denen sich in Bd. 4—5 Lesarten und sachliche Erläuterungen anschließen. Der 6. Band bringt eine Nachlese von Liedern (Nr. 298—321) und Nachträge zum Kommentar, eine Beschreibung der zahlreichen Liederhandschriften, Register der Textanfänge und der Namen usw., alles in vortrefflicher, sorgsamer Weise bearbeitet. In wie enger Beziehung Dänemark in jener Periode zum benachbarten Deutschland stand, erkennt man aus den häufigen Anlehnungen an deutsche Lieder. Wir finden hier den Meister Hildebrand, den Tannhäuser, den Ritter aus Steiermark, die Meisterlieder von Lucretia, von Pyramus und Thisbe, Tagelieder, Blumenallegorien (6, 171), den Störtebecker (6, 134) usw., und die Anmerkungen notieren sorgsam diese 'fremden Seitenstücke'. — Eine wertvolle und interessante Leistung endlich ist auch der von Marius Kristensen bearbeitete 7. Band. Er gibt in seiner sprachhistorischen Einleitung eine Übersicht darüber, wie sich im 16. und angehenden 17. Jahrh. Schrift und Laut, Flexion der Wortklassen, Wort- und Satzverbindung entwickeln und wie sich Vers- und Strophenform der abgedruckten Lieder darstellt. Daran schließt er ein außerordentlich sorgfältiges Wortverzeichnis, das nicht bloß die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke, soweit erforderlich, angibt, sondern auch sämtliche grammatischen Formen verzeichnet. J. B.

Heimatkalender der Kreise Biedenkopf, Frankenberg, Kirchhain und Marburg. Marburg, Elwert 1931. — Daß der Bauernkalender, der sich alljährlich in unzähligen Exemplaren übers Land ergießt und in jedem ländlichen Hausstand von allen Familiengliedern studiert wird, in den Dienst des Heimatgedankens gestellt werden kann, wird in zunehmendem Maße beachtet. Unter denen, deren Niveau sich dadurch überraschend gehoben hat, steht an vorderster Stelle der obige neue Heimatkalender des Vereins für Heimatschutz in Kurhessen, erschienen in dem rührigen, heimatkulturbewußten Verlage N. G. Elwert, dessen Inhaber Gottlieb Braun selbst wertvolle künstlerische Photographien beigesteuert hat. Der eigentliche Bildschmuck (gute Reproduktionen von Werken erster Heimatkünstler, wie Bantzler, Lenz, Ritter, Ubbelohde u. a.) wird vermehrt durch Abbildungen aus den verschiedensten (wissenschaftlichen!) Gebieten: Volkskunde (alte Backhäuser und origineller Fachwerkschmuck von v. Baumbach; hessische Stickereien von Frau Landrat Schwebel), Kunstgeschichte (Schnitzkunst des 16. Jahrh. von A. Kippenberger), Botanik (Salzpflanzen Hessens von P. Claussen), Sprache (Mundartkarte von B. Martin) — alles mit vorbildlichen Texterläuterungen, womit aber noch längst nicht der ganze Reichtum des Kalenders erschöpft ist. Das Ganze ein Beweis, daß eine im Heimatboden wurzelnde Universität auch das aktive „Kulturzentrum“ aller heimat- und volkskundlichen Bestrebungen werden kann! Der Preis von 0,60 RM. verpflichtet jeden zum Kauf, der deutsches Volkstum liebt.

Anneliese Bretschneider.

Höttges, Valerie: Die Sage vom Riesenspielzeug. Jena, E. Diederichs 1931, 131 S. (Deutsche Arbeiten der Universität Köln.) — Die von Jacob Grimm im Elsaß gehörte und durch Chamisso's Gedicht weit verbreitete anmutige Sage wird hier einer tiefgreifenden Untersuchung ihres Wesens, Werdens und Wanderns unterzogen. Durch Befragung vieler deutscher und ausländischer Forscher hat die Verf. außer verschiedenen dichterischen Behandlungen 132 Fassungen ermittelt, unter denen

die älteste eine Stelle in Rollenhagens Froschmeuseler (1595) ist. Sie geht auf die verschiedenen Erklärungen der Entstehung der Riesensagen (zuletzt F. W. v. Sydow, Jättarna 1920) näher ein und zeigt, daß das Verhältnis zwischen Riesen und Menschen in den germanischen Fassungen entweder ein feindliches oder das von Gutsherr und Bauer ist; in den russischen dagegen herrscht die Dekadenzidee, d. h. ein Zusammenschumpfen der Riesen zu Menschen und schließlich zu Zwergen. Den Ursprung der Sage sucht die Verf. im 10. Jahrh.; von Niedersachsen wanderte sie in das übrige Deutschland, nach Ungarn, Dänemark, Schweden, und von da nach Finnland, Estland und Rußland. In Norwegen, England und in den keltischen und romanischen Ländern ist sie unbekannt. J. B.

Jacoby, Adolf: Die Zauberbücher vom Mittelalter bis zur Neuzeit, ihre Sammlung und Bearbeitung. (Mitt. der Schles. Ges. f. Volkskunde 31, 208—228.) — In diesem auf dem Würzburger Volkskundetag 1930 gehaltenen Vortrag gibt J. einen höchst dankenswerten Überblick über die seit dem 12. Jahrh. auftauchenden und z. T. bis heute fortwirkenden Zauberbücher, wobei mit einigen Irrtümern Kiese wetters (Faust II 1921) aufgeräumt wird. Er fordert auf zu einer wissenschaftlichen Sammlung dieser keineswegs gering zu schätzenden Literatur, zunächst einer umfassenden Bibliographie und später eines Corpus der Zauberbücher. J. B.

Jahrbuch der philosophischen Fakultät zu Skoplje, I. Skoplje 1930. 336 S. — Von den in diesem Sammelband vereinigten Aufsätzen seien folgende als volkswissenschaftlich bedeutungsvoll hervorgehoben: P. Slijepčević, Beiträge zum Studium der volkstümliche Metrik (S. 17): Formelhafte Kurzformen (Ditrochäus + Kretikus, Reizianum), ein serbokroatisches Rätsel, Sprichwort und Trinkspruch, auch in den ältesten Resten der Heldendichtung, den Bugarštice; Alliteration im Zauberspruch, Sprichwort, Rätsel und Klagegedicht; primitiv-instinktive Entstehung. — Č. Truchelka, Die Pfahlbauten als Ausgangspunkt des Pontifikats (S. 49): Die Etymologie *pontifex* = Brückenbauer wird archäologisch gestützt. *Pons* = Pfahlrost der Pfahlbauten. Die Ritualvorschriften des P. nur aus dem Pfahlbauhandwerk zu erklären. Ur-Rom am Fuße des Palatin eine aus einem Pfahlbau entwickelte Landansiedlung (Roma quadrata). Bindeglied zwischen Bauamt und Priesteramt die Bauopfer (Kindergrab im Pfahlbau von Donja Dolina). Mit dem Eindringen der (etruskischen) Steinarchitektur wenden sich die Pontifices dem Bauhandwerk ab und überlassen es Laien, „um sich nun ausschließlich den mehr lukrativen und angeseheneren priesterlichen Obliegenheiten zu widmen“. — M. S. Filipović, Über die ethnologische Erforschung Südserbiens (S. 117): Geschichtlicher Rückblick, Kritik der bisherigen Leistungen, Forderung planmäßiger Erforschung, zumal die Bevölkerung im Zustande einer merklichen kulturellen Entwicklung begriffen ist. — R. Grujić, Die kosmologischen Probleme in den alten serbischen Handschriften (S. 177): Außerbiblische Einflüsse byzantinischer Literatur in Handschriften vom 15. bis 18. Jahrh. Meinungen über Himmel, Himmelskörper, Erdentstehung, Meteorologisches, Erdbeben, Entstehung des Menschengeschlechts. Interessante Abbildungen. — Deutsche oder französische Zusammenfassungen ermöglichen dem des Serbischen nicht Mächtigen einen Einblick in den Inhalt der Aufsätze. F. B.

Jolles, André: Einfache Formen; Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle a. d. S., Max Niemeyer 1930. VI, 272 S. 12 RM. (Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für neuere Philologie II, Heft 2.) — Das eigenartige, anregende Buch ist hervorgegangen aus Vorlesungen, die von zwei Hörern (Elisabeth Kutzer und O. Görner) aufgezeichnet und gemeinsam mit dem Vortragenden ausgestaltet wurden. Jolles fügt zur ästhetischen und sinndeutenden (literargeschichtlichen) Betrachtung der Dichtwerke eine neue Methode der Gestaltdeutung oder Formbestimmung hinzu. Er geht dabei aus von der Sprache, die er als eine menschliche Arbeitsgemeinschaft der Erzeugenden, Schaffenden und Deutenden (vergleichbar der Tätigkeit der Bauern, Handwerker und Priester) auffaßt, und die er fast als eine persönliche schöpferische Göttin feiert. Was man bisher Motive nannte, sind ihm „Sprachgebärden“ (S. 45, 245); und auch sonst braucht er eine eigenwillige, neue Terminologie. Seine Untersuchung, deren Gang durch eine dankenswerte Übersicht (S. 269—272) verdeutlicht wird, gilt neun primitiven Kunstformen, bei denen er eine einfache, eine aktuelle und bezogene Form und einen Übergang zur Kunstform unterscheidet. Die Legende ist hervorgegangen aus dem Streben, den Heiligen als nachahmenswertes Vorbild (Imitabile)

hinzustellen; den Werdegang der Form zeigt die Georgslegende; auch die Unheiligen (Ahasverus) und die Legenden bei Pindar und in modernen Sportberichten werden herangezogen. Im Kapitel von der Sage tritt J. dem nachlässigen Sprachgebrauch und der Stoffgeschichte entgegen; Heuslers Untersuchungen der isländischen Saga sind ihm für den Begriff maßgebend. Die Mythe will ein Wissen, eine Erkenntnis vermitteln und Antwort auf eine Frage geben, während das Rätsel eine Antwort auf die Frage verlangt und sich mit einem Examen, einer Gerichtssitzung, einem Geheimbunde vergleichen läßt. Das Sprichwort nennt J. Spruch (Maxime) und folgt in der Besprechung seiner Stilmittel Seilers Darlegungen, den er sonst mehrfach bekämpft. Zwei Formen, „für die wir noch keinen geläufigen Namen besitzen“, tauft er Kasus (Rechtsfall, zu trennen von Beispiel und Exempel, Urform der Novelle) und Memorabile (Bericht über ein bemerkenswertes Ereignis, oft mit sinnreich geordneter Staffelung der Einzelheiten). Endlich folgen das Märchen (Diskussion zwischen J. Grimm und Arnim über Volks- und Kunstdichtung; die naive Moral) und der Witz (etwas Gebundenes wird gelöst; Unzulängliches verspottet; Satire und Scherz). Als weitere Aufgabe bezeichnet J. eine vertiefte Untersuchung über Tätigkeit, Dienst und Bau der Sprachgebärde, zu der auch amerikanische und chinesische Literatur heranzuziehen wäre. Vorläufig erscheint uns noch manches von seinen Anschauungen teils spitzfindig, teils mystisch. F. B.

Knappe, Adolf: Die Kiewwälder Spinnstube in dramatischer Form. Hirschberg i. Riesengeb., H. Springer (1931), 39 S. — Das hübsche Stücklein des um die Erhaltung alter Heimatbräuche verdienten Verfassers hat so großen Anklang gefunden, daß es in kurzer Zeit neu aufgelegt werden konnte. Beigegeben ist ihm eine Sammlung alter Spinnlieder und Tänze mit Melodien, eine Anzahl mundartlicher Gedichte des Verfassers und mehrere Bildtafeln, auf denen eine Spinnstube und mehrere Tanzstellungen wiedergegeben werden. F. B.

Knöbl, Adolf: Untersuchungen in drei nordmährischen Dörfern. Jena, Fischer 1931. 69 S. 4^o. 16 RM. (Anthropologische Untersuchungen in den Sudetenländern, hrsg. im Auftrage der Anthropologischen Kommission der Deutschen Gesellschaft der Wiss. und Künste für die Tschechoslowakische Republik von B. Brandt und O. Grosse, I.) — Das vorliegende Heft stellt die erste Publikation einer von E. Gierach angeregten planmäßigen anthropologischen Durchforschung des gesamten sudetendeutschen Gebietes dar. Es bringt eine mustergültig genaue Aufnahme fast der gesamten erwachsenen Bevölkerung dreier Dörfer (Benke, Liebesdorf, Strupschein) nördlich von Olmütz, im mährischen Vorland der Ostsudeten; im deutsch-tschechischen Sprachgrenzraum gelegen, weisen sie eine überwiegend deutsche Bewohnerschaft auf. Sehr wertvoll sind neben den Aufnahmetabellen und den beigefügten Bildniss- tafeln die genauen statistischen Angaben über die gesamten Lebensverhältnisse der teils von der Landwirtschaft, teils von der Hausweberei lebenden Bevölkerung. Untersuchungen wie diese, die sich den Monographien der deutschen Rassenkunde von Fischer würdig an die Seite stellt, sind allein imstande, eine wissenschaftlich einwandfreie Rassenkunde des deutschen Volkes zu liefern, mag auch der Abschluß noch in weiter Ferne liegen. F. B.

Kronfuss, Karl, und Pöschl, Alexander und Felix: Niederösterreichische Volkslieder und Jodler aus dem Schneeberggebiet. Wien und Leipzig, Universal-Edition A.-G. und Österr. Bundesverlag f. Unterricht, Wissenschaft u. Kunst 1930. 52 S. 1 RM. (Österreichisches Volkslied-Unternehmen. Kleine Quellenausgabe Bd. 5.) — Die Gebrüder Pöschl haben aus eigenen Aufzeichnungen und denen des verstorbenen Hofrats Karl Kronfuss, Dr. Koteks, Prof. Liebleitners und Prof. J. Pommers eine treffliche Auswahl von Liedern getroffen, die in dem seitab vom Verkehr liegenden Miesenbachtal am Schneeberg beheimatet sind: 14 Liebeslieder, Stände-, Alm- und Wildschützenlieder, dazu 11 Jodler. Die Melodien — z. T. zeigen sie die spezifisch wienerische Modulation — sind mit dem mehrstimmigen Volkssatz und allen Eigenheiten und Härten des Volksgesanges wiedergegeben. Jedem Liede ist eine angedeutete Begleitung für Gitarre oder Klavier beigegeben. Ein Unikum in der Volksliedliteratur ist Lied Nr. 3 „Aber i wett u an Herzsiebner“, in dem die Karten des Kartenspiels in Beziehung zum Liebesleben gesetzt werden. In Nr. 13 eine Erinnerung an den in den Alpenländern einst sehr beliebten Prinz Johann. Gute Wort- und Sacherklärungen, die Angaben über die Gewährsmänner und über die schriftliche Wiedergabe der Mundart runden die Sammlung zu einem wirklichen Quellenwerk ab. Johannes Koepf.

Kubitschek, Rudolf: „Tief drin im Böhmerwald“. Pilsen, A. H. Bayer 1931. 23 S. 1,20 RM. — Das Heimatlied der Böhmerwäldler geht auf eine Dichtung von Andreas Hartauer, einen Glasmacher aus dem Böhmerwalde, zurück, von dem auch die Melodie stammt. Die Musikbeilage bringt drei Melodien: die bodenständige Weise, die steirische Weise (in dieser Form ist das Lied seinerzeit Modelied geworden) und eine coupletartige Erweiterung. Johannes Koepf.

Lefftz, Joseph: Elsässische Volksmärchen, erneut an den Tag gebracht. Gebweiler, Alsatia-Verlag 1931. 126 S. (Elsaßland-Bücherei Bd. 11). — In diesem schmucken Bändchen strebt L., dem wir die prächtige Erneuerung des Oelenberger Urmanuskripts der Grimmschen Märchen verdanken (ZfVk. N. F., 1, 206), 'eine oft schmerzlich empfundene Lücke in der elsässischen Volksliteratur auszufüllen', indem er der heutigen Generation 'ein mit der alten Zeit mehr und mehr versunkenes Erbe' heimischer Märchen vor die Augen führt. Er überträgt, Grimm folgend, die mittelalterlichen Gedichte Asinarius und Raparius, stellt daneben, was die trefflichen Erzähler Pauli, Wickram, Montanus, Moscherosch aufbewahrt haben, und reiht daran Aufzeichnungen August Stöbers und anderer Sammler des 19. Jahrh. Verwertet sind die 29 mit sorgfältigen Quellenangaben versehenen Stücke zumeist bereits in den Anmerkungen von Bolte-Polívka; nur Nr. 3 (Hansel in der Asche) ist dort 3, 111¹, Nr. 10 (Die drei Wünsche) 2, 225, Nr. 12 (Vom Schnirrrhele) 2, 105 und Nr. 26 (Dumm und dümm) ebd. 1, 338 noch einzureihen. Zu Nr. 2 (Der reisende Schneidergeselle) wäre Bebel, Facetiae 2, 144 mit Wesselskis Nachweisen, zu Nr. 1 (Kriegsmärchen) ZfVk. 26, 89 und NdZfVk. 7, 182 zu vergleichen. J. B.

Lid, Nils: Wilhelm Mannhardt og hans samling av norske folkeminne. Oslo Norsk Folkminnelag 1931. 101 S. Mit Bildnis. (Norsk Folkminnelag Nr. 24.) — Zum hundertsten Geburtstage Mannhardts (26. März 1931) erscheint als eine schöne Würdigung seiner Verdienste um die volkskundliche Forschung dies aus seinem auf der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrten Nachlasse geschöpfte Buch. Es enthält 45 Berichte von norwegischen Seminaristen über heimische Saat- und Erntebräuche, die 1866 als Antwort auf seinen in 5000 Exemplaren an Sophus Bugge gesandten Fragebogen eintrafen und auf viele seiner 34 Fragen genaueren Bescheid gaben. In einer Einleitung gibt Lid (auf Grund seiner 1925 in 'Syn og Segn' veröffentlichten größeren Abhandlung) eine anziehende Schilderung von Mannhardts Leben, seinem Verhältnis zu J. Grimm und Müllenhoff und seiner auf die lebenden Volksbräuche, als das Beständigste in der gesamten Volksüberlieferung, gerichteten umfassenden Forschung. Wie sehr Mannhardts Sammlungen jetzt der Arbeit am Atlas für deutsche Volkskunde zustatten kamen, ist den Lesern unserer Zeitschrift ja bekannt. J. B.

Loorits, Oskar: Der norddeutsche Klabaubermann im Ostbaltikum. (Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1929, 76—125. Tartu 1931.) — Der Schiffskobold Klabaubermann (Kalfatermann) ist bei den Liven und Esten als pottorman, polderman, klapermann bekannt. Er warnt durch Klopfen oder Rufen vor Unglück und erscheint auch bisweilen in Gestalt einer Katze, Ratte oder eines Vogels. J. B.

Meyer, Herbert: Heerfahne und Rolandsbild. Untersuchungen über 'Zauber' und 'Sinnbild' im germanischen Recht. (Nachrichten der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, philol.-histor. Kl. 1930, 460—528.) — Der Ursprung der norddeutschen Rolandsbilder ist viel umstritten; man suchte darin eine mythologische Figur, ein Königsbild, ein Zeichen der Marktfreiheit, eine beim Quintanrennen gebrauchte drehbare Spielfigur. Nach H. Meyers ausführlicher Untersuchung trat er an die Stelle des alten Gerichtspfahls oder der Fehmsäule, die aus einem alten Götterbilde (Irmensül, Ase = Balken) und der roten Fahne erwuchs. Den Namen Roland leitet M. von Rotland = Opfer- und Dingstätte (vgl. Rote Erde, Roter Turm, Roter Stein, Rotes Tor, Roter Baum) ab; die Umdeutung auf den Paladin Karls des Großen wurde erst möglich, als das französische Rolandslied in Niedersachsen Verbreitung fand. J. B.

Müllenhoff, Karl: Siebensön. Volksmärchen aus Schleswig-Holstein, eingeleitet und hrsg. von Karl Plenzat. Leipzig, H. Eichblatt (1931). 86 S. 0,80 RM. (Eichblatts Deutsche Heimatbücher 51—52.) — Diese Auslese von 16 Märchen aus Müllenhoffs berühmter Sammlung (1845) ist nicht für Forscher, sondern für die

Schuljugend bestimmt und deshalb auch mit Bildern von Ludwig Richter geziert. Die niederdeutschen Stücke werden dem Verständnis keine Schwierigkeit bereiten; in den hochdeutschen hat der Herausgeber hie und da den Ausdruck mit schonender Hand geglättet.
J. B.

Narath, Rudolf: Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung. Leipzig und Berlin, Teubner 1930. 262 S. Geb. 12 RM. — Angesichts des starken germanischen Einschlags in der Bevölkerung Südafrikas sei auf den siedlungsgeschichtlichen und rassenkundlichen Teil dieses vorwiegend geographischen Werkes (S. 32ff.) an dieser Stelle hingewiesen. Auf die Volkskunde im engeren Sinne ist der Verf. nicht eingegangen.
F. B.

Nolte, Reinhard: Analyse der freien Märchenproduktion. Langensalza, H. Beyer & Söhne 1931. 144 S. 3,60 RM. (F. Manns Pädagogisches Magazin, Heft 1256). — Im modernen Aufsatzunterricht der Volksschule spielt vielfach schon während der ersten Schuljahre eine Märchenstunde eine Rolle, wo im verdunkelten Lichtbildzimmer Märchenbilder, bunte Farbenkleckse und Geigenspiel die Kinder zu schriftlichen Darstellungen anregen (S. 125). Der Verf. teilt eine Reihe von Märchen mit, die von elfjährigen Mädchen und Knaben auf Grund einzelner Bilder (besonders einer Serie 'Märchen ohne Worte') in wenigen Minuten erfunden und erzählt sind, und die z. T. eine überraschende Phantasietätigkeit zeigen; namentlich interessieren die Berichte (S. 13f.), 'wie ein Märchen entstanden ist'. Es zeigt sich hier eine aus dem tiefsten Gefühl hervorgegangene schöpferische Tätigkeit des Kindes, die N. zur Beantwortung der von Wundt aufgeworfenen Frage nach der Entstehung der Märchen bei primitiven Völkern verwerten möchte. Doch reichen die S. 79 beigebrachten Analogien hierzu kaum aus, da in jenen Kindererzählungen (wie auf S. 125 nur flüchtig angedeutet wird) offenbar überlieferte Märchenmotive und Vorbilder benutzt sind. Trotzdem glaube auch ich an einen 'emotionalen Ursprung der primitiven Dichtung' (S. 25).
J. B.

Opedal, Halldor O.: Makter og Menneske. Folkeminne ifra Hardanger I. Oslo, Norsk Folkeminnelag 1930. 159 S. (Norsk Folkeminnelag Nr. 23). — Eine reiche, übersichtlich geordnete Sammlung von Volksüberlieferungen aus Ullensvang im Innern von Hardanger in schlichter Wiedergabe. Über Gestirne, Feuer, Glockensprache; Pflanzen, wilde und zahme Tiere; Unterirdische, Waldgeister, Kobolde, Hexen; Volksmedizin, Vorbedeutungen; Sprichwörter; endlich ein erklärendes Verzeichnis mundartlicher Ausdrücke.
J. B.

Ostermann, Karl: Die Besiedlung der mittleren oldenburgischen Geest. Mit 9 Textabbildungen und 1 Karte. Stuttgart, Engelhorn's Nachf. 1931. 86 S. 6,60 RM. (Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, hrsg. von F. Metz, 28. Bd., Heft 2). — Der Siedlungsvorgang vollzieht sich auf einem Boden, auf dem Heide und einzelne kleine Waldgebüsche, Bäume und Gestrüpp das Vegetationsbild schaffen. In die wiesengünstigen Auen wanderten schon in jungneolithischer Zeit die Menschen ein, setzten sich aber nur an den Rändern der kleinen Waldungen fest. Der ursprüngliche Eichenwald ist erst zu Beginn des 18. Jahrh. bis auf geringe Reste (Hasbruch) durch das Nadelholz verdrängt worden. Infolge des hohen Grundwasserstandes und der weitverzweigten Moore ist das Gebiet verkehrsfreudlich bis in das 19. Jahrh. hinein geblieben. Die Neolithiker zogen sich als Ackerbauer mit ihren kleinen Siedlungen auf die für den Roggenanbau günstigeren flachen Abhänge zurück, wo sie die gemeinsame Ackerfläche, den Esch, durch Knicks von dem Ödlande absonderten. Doch waren von Anfang an neben diesen losen, 6 bis 7 Höfe zählenden Sammelsiedlungen, auch Einzelhöfe mit Blockland — gleichfalls Esch genannt — als Sonderbesitz vorhanden, der ebenfalls durch Knicks geschützt war. Um 1000 entstanden Kötterstellen, für die aus dem Gemeinbesitz ein Stück Ackerflur als Sondereigen bestimmt wurde. Die Zertrümmerung der Gemeinheiten wurde im 15. Jahrh. mit dem Eingreifen der Landesherrschaft beschleunigt, die neue Ansiedler (Brinksitzer) unter gleichen Bedingungen ansetzte. Da sich die erstere die noch erhaltenen Waldbestände und Moore aneignete und damit die Möglichkeiten verringerte, Acker- und Wiesenflächen zu vermehren, so waren viele Bewohner gezwungen, ihren Erwerb außerhalb der Geest zu suchen (Hollandsgänger). — An diese klar und

geschichtlich gut gestützte Entwicklung knüpfen sich Beobachtungen, die für die Siedlung und die ackerwirtschaftlichen Verhältnisse der Frühzeit Nordwestdeutschlands bedeutungsvoll sind. Besonders wertvoll sind die Untersuchungen über das Esch, das hier in einem anderen Lichte erscheint als bei Meitzen, und über die Plaggendüngung. Bringt man diese mit den auch in Norddeutschland beobachteten Hochäckern in Beziehung, dann erschließt sich eine Möglichkeit, diese bisher noch immer nicht einwandfrei gelöste Frage endgültig zu beantworten. Der Verf. geht darauf nicht ein; doch allein diese eine Folgerung aus der an Tatsachen und Beobachtungen reichen Schrift läßt erkennen, daß sie ein wichtiger Beitrag zur Aufhellung der Siedlungsvorgänge im nordwestlichen Deutschland ist. — Zu einer Bemerkung (S. 9) darf der Rez. vielleicht berichtigen, daß er keineswegs der Keltentheorie Meitzens zustimmt, sie vielmehr von Anfang an abgelehnt hat. Robert Mielke.

Papyri Osloenses: Fasc. II, edited by S. Eitrem and Leiv Amundsen, published by Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Oslo, J. Dybwad 1931. 2 Bde. XI, 182 S., 8 Tafeln. — Von volkkundlichem Interesse ist besonders ein Zaubertext auf einem Ostrakon (2. Jahrh. n. Chr.) aus Oxyrrhynchos, von Amundsen erstmalig in den *Symbolae Osl.* 8 (1928) 36ff. veröffentlicht. Der Text enthält zunächst Vokalreihen und magische Worte, dann die Aufforderung an den Dämon, eine Frau mit Leidenschaft zu dem Anrufenden zu erfüllen und von ihrem Ehemann zu trennen. Der gut erhaltene Wortlaut wird von den Herausgebern sorgfältig kommentiert. Genannt seien ferner die Pap. 14 (Sibyllinisches Orakel, 2. Jahrh. n. Chr., sehr verstümmelt), 46 (Inventar einer Mitgift; interessante Einblicke in das geschäftliche und gesellschaftliche Alltagsleben geben die Briefe (47—64). Anhangsweise wird das Datum eines im 1. Band der Pap. Osl. veröffentlichten Horoskops von P. Heegard ausgerechnet.

F. B.

Petsch, Robert: Die deutsche Volkssage (Der güldne Schrein 1930-31. Dresden, W. Limpert, S. 33—54). — Erläutert an Beispielen Wesen, Inhalt und Formenwelt der Sage und verweist auf neuere Forschungen.

J. B.

Pirk, Kurt: Grammatik der Lauenburger Mundart. Ein Beitrag zur niederdeutschen Sprache in Ostpommern. Greifswald, L. Bamberg 1928. 46 S. (Vorarbeiten zum Pommerschen Wörterbuch, hrsg. von W. Stammer, 1). — Die Arbeit bringt Proben aus Laut-, Formenlehre, Wortkunde der Mundart eines Dorfes des östlichsten pommerschen Kreises, nw. von Lauenburg. Die Mundart stimmt in vielen Stücken nicht zu der Sprache der Kreishauptstadt, überhaupt ist gerade diese Landschaft dialektgeographisch stark gegliedert. Der Verf. ist verhindert worden, die Grammatik auszubauen und die Sprachlandschaft außerhalb jener Ortsmundart zu erkunden.

W. Mitzka.

Praesent, Wilhelm: Bergwinkel-Geschichten. Sagen, Volksglaube, Märchen' Schwänke und Anekdoten aus der Schlüchterner Gegend gesammelt und hrsg. Schlüchtern, H. Steinfeld Söhne 1931. 108 S. — Der hessische Bergwinkel zwischen Rhön, Vogelsberg und Spessart, dem die Brüder Grimm als ihrem Jugendparadies stets ein treues Andenken bewahrten, birgt noch heute manche wertvolle Überlieferung. Aus gedruckten und mündlichen Quellen (leider ohne die ersteren genauer zu bezeichnen) hat der Verf. für seine Heimatgenossen in fünf Gruppen mythische und geschichtliche Sagen, Volksglauben, Märchen und Schwänke zusammengetragen. Von den Märchen notiere ich S. 10 Kind und Schlange (Bolte-Polívka 2, 459), 36 Mord durch Disteln verraten (BP. 2, 532), 48 Wolf und Geißlein (BP. 1, 37), 49 Zaunkönig (BP. 1, 278), 49 Machandelboom (BP. 1, 412), 51 Wolf und Fuchs (BP. 2, 111), 52 Häufungsmärchen (BP. 2, 107), 53 Pfannkuchen entläuft (ZfVk. 17, 133; 18, 195), 55 Frösche quaken Acht (BP. 1, 59).

J. B.

Prause, Karl: Deutsche Grußformeln in neuhochdeutscher Zeit. Breslau, M. & H. Marcus 1930. XII, 286 S. 15 RM (Wort und Brauch, hrsg. von Th. Siebs und M. Hippe, 19. Heft). — Nach einer Einleitung über den Begriff des Grußes, seine Bezeichnungen, seinen Inhalt und gewisse Erscheinungen seiner sprachlichen Entwicklung (z. B. Verkürzung) gibt der Verf. eine mit großem Fleiß zusammengestellte Übersicht der wichtigsten Grußformeln, gegliedert nach den Gelegenheiten.

Grüße für besondere Berufe, jüdische Grußformeln, Beileidswünsche, Formeln beim Niesen, Schlucken u. a. m. bilden den Abschluß. Der Begriff des Grußes ist, wie man sieht, soweit wie möglich gefaßt, und so ist denn die Fülle der Einzelformen unübersehbar. Immer wieder muß man beim Studium dieses Buches die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke, die Treffsicherheit, mit der das Volk allen Gelegenheiten gerecht wird, bewundern. Das Material zu dieser reichhaltigen Übersicht wurde teils den Wörterbüchern und ihren Archiven entnommen, teils durch Fragebogen zusammengebracht. Ein Überblick über die geographische Verbreitung der einzelnen Formeln, wie er auf Grund der vorliegenden, lediglich aufreihenden Darstellung nicht gewonnen werden kann, ist sehr vonnöten. Der Atlas der deutschen Volkskunde ist dabei, diese Aufgabe wenigstens für ein paar der wichtigsten Formeln zu lösen, außerdem auch andere, hier nicht berücksichtigte Fragen (z. B. „Wer grüßt zuerst?“, „Werden Fremde begrüßt?“) in Angriff zu nehmen. Als Ergänzung dieser Aufnahmen in größtem Ausmaß ist die Arbeit Prauses sehr zu begrüßen. F. B.

Ramírez de Arellano, Rafael: Folklore portorriqueno. Cuentos y adivinanzas recogidos de la tradición oral. Madrid 1926 (1928), Almagro 26. 290 S. (Archivo de tradiciones populares 2). — Auf der bis zum Jahre 1898 zu Spanien gehörigen Insel Puertorico hat der Verf. zwanzig Jahre hindurch mit Eifer Dokumente des alten Volkslebens, Bräuche, Lieder und Märchen gesammelt, um ihr Gedächtnis gegenüber dem mit Macht eindringenden nordamerikanischen Einflusse zu retten. Hier bietet er 159 Märchen und 552 Rätsel mit gelegentlichen Verweisen auf Varianten bei Lehmann-Nitsche (Adivinanzas Rioplatenses 1911) und einigen spanischen Autoren. Da Boggs in seinem 'Index of spanish folktales' (F F Communications 90) die von Ramírez gesammelten Märchen leider nicht berücksichtigt hat, scheint mir eine kurze Übersicht derselben nützlich zu sein. — Nr. 1—17: Neckmärchen in Reimen. — 18—21: Die stärksten Dinge: Ameise und Schnee (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 54). — 22—26: Rätselprinzessin (Bolte-Polívka 1, 188). — 30: Lausfell erraten (BP. 3, 484) — 31: Die säugende Tochter (R. Köhler 1, 373; 2, 386). — 60—62, 82: Die drei Vügelkens (BP. 2, 380). — 63—64: Tierbräutigam (BP. 2, 254). — 65—66: Die untergeschobene Braut (BP. 1, 103). — 67—69: Die drei Orangen (BP. 4, 257). — 71: Augen ausgestochen, wieder gekauft (BP. 2, 276, 555). — 72: Petit Poucet (BP. 1, 124). — 73: Tierschwäger (BP. 3, 427). — 74: Verfolgung des künftigen Schwiegersohnes (BP. 1, 282). — 76: Der dankbare Tote als Pferd (BP. 3, 501). — 77, 87: Der singende Knochen (BP. 1, 266). — 79: Die zwei Brüder (BP. 1, 539). — 80: Die drei Spinnerinnen (BP. 1, 113). — 81a—b: Der treue Johannes (BP. 1, 48). — 83: Hänsel und Gretel (BP. 1, 117). — 84—85: Sneewittchen (BP. 1, 456). — 86: Aschenputtel (BP. 1, 175). — 88: Menschen mit wunderbaren Eigenschaften (BP. 2, 90). — 90: Zornwette (BP. 2, 294). — 91: Drei Ratschläge (Seiler, Ruodlieb 1882. S. 56). — 92: Die geschenkte Feige (vgl. BP. 3, 190). — 93a—b: Maria Sabida (BP. 4, 222). — 95: Unglück auf dem Birnbaum (BP. 2, 186). — 96: Der ehrliche Hirt (Straparola 3, 5; BP. 4, 181). — 113: Die kluge Else (BP. 1, 339). — 114—123: Narrenstreiche des Dummlings. — 124—126: Bruder Lustig (BP. 2, 155). — 127—128: Das tapfere Schneiderlein (BP. 1, 157). — 129: Die drei Wünsche (BP. 2, 217). — 134: Rotkäppchen (BP. 1, 235). — 139: Die heiligen Zahlen 1—12 gedeutet (Bolte, ZfVk. 11, 392^a). — Möge es dem Verf. bald gelingen, auch sein sonstiges Material zur Volkskunde von Puertorico zu veröffentlichen! J. B.

Rotter, Friedrich Carl: Hermesdorfer Weihnachtsspiel, bearbeitet. Mähr.-Schönberg, E. Rudl 1930. 40 + 32 S. 19,50 Kc. (Aus der Heimat. Gesammelte Schriften bewährter Heimatgenossen.) — Der Herausgeber hat die Lücken des Hermesdorfer Spieles, das von der Herbergsuchung bis zum Tode des Herodes reicht, aus zahlreichen anderen Handschriften des Schönberger Bezirks ergänzt und eine eigene Bühneneinteilung geschaffen (Vorderbühne vor dem Vorhang; Kinderchor hinter der Hauptbühne). Die Noten für die Musikstücke mit kleinem Orchester sind beigegeben. Der Schluß, S. 32—40, stimmt zu dem Friedersdorfer Herodes bei F. Vogt, Schlesische Wsp. 1901. S. 443, vgl. S. 417. J. B.

Röstad, Anton: Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal. Oslo, Norsk Folkminnelag 1931. 156 S. (Norsk Folkminnelag Nr. 25). — Der Verf. hat fleißig gesammelt, was in seiner Heimat im nördlichen Norwegen von altem Volksglauben an Naturmächte, Trolle, Zauberei, Gespenster noch lebt, und daran Bräuche des

täglichen Lebens, der Jahresfeste, Kinderlieder, Spiele, Rätsel, Sagen und Sprichwörter angereicht. Natürlich findet sich hier viel Bekanntes, z. B. S. 28 die Teufelschule zu Wittenberg, wo der zuletzt Hinausgehende vom Lehrmeister gepackt wird (schon 1690 in Limbergs Reisebeschreibung, S. 590, von Salamanka berichtet), S. 22 das Märchen vom Hausgesinde (Bolte-Polívka 3, 129), S. 12 das Kettenmärchen von Frau und Ziege (ebd. 2, 105) usw. J. B.

Samson, Heinrich: Beiträge zum deutschen Märchen im ausgehenden Mittelalter. Kölner Doktordiss. Düren, Rheinland, M. Danielewski 1931. 4 Bl., 95 S. — S. vergleicht die Märchenmotive in den Volksbüchern des 15. Jahrh. von Herzog Ernst, Tristan, Alexander, Flore und Blancheflur sowie den gereimten Hürnen Seyfrid mit den zugrunde liegenden Epen des 12.—13. Jahrh. Infolge der veränderten Kulturbedingungen ist die heitere Phantastik der Ritterzeit einem nüchternen Realismus und moralisierender Lehrhaftigkeit gewichen. Formal entspricht dem ein Hervortreten von Sprichwörtern, Verdeutschungen der Fremdwörter und begründenden Nebensätzen. J. B.

Scheller, Will: Hessisches Tagebuch. Melsungen, Bernecker 1930. 137 S. Geb. 3,40 RM. — Eine anspruchslose, aber ansprechende Sammlung von Skizzen über Natur, Geschichte, Kunst und Volkskunde des Hessenlandes. Von den volkskundlichen Schilderungen berichten einige über Feste, die jenseits der engeren Heimatgrenzen wenig bekannt sind, wie die Salatkirmes in Ziegenhain und das Bartenwetzfest in Melsungen. Von den hübschen Abbildungen vereint eine zwei Veteranen der Volkskunde, J. Lewalter und H. Sohnrey. F. B.

Scherb, Hans: Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Weltliteratur, seine religionsgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung. Stuttgart, W. Kohlhammer 1930. VIII, 135 S. (Veröffentlichungen des orientalischen Seminars der Universität Tübingen, hrsg. von E. Littmann und J. W. Hauer, 2. Heft). — Die 1924 als Tübinger Doktorschrift eingereichte Arbeit, welche nach dem frühen Tode des Verf. von J. W. Hauer zum Druck befördert wurde, soll nicht der Märchenforschung, sondern der Religionswissenschaft dienen. Scherb verzeichnet viele Märchen, in denen ein im Mutterleib redender Knabe oder ein durch ungewöhnliche Klugheit, Eblust und Stärke ausgezeichneter Säugling auftritt, läßt aber in seinen Zitaten sowohl die Seitenzahlen und Nummern beiseite, als auch die früheren Untersuchungen über den finnischen Kullervo, das Bärenschnmärchen, den jungen Riesen usw. Im zweiten Teile (S. 32—102) ordnet er die dem prähistorischen Motive zugrunde liegenden Ideen und sucht seine Hauptquellen 1. in der Einwirkung des Geburtsaktes auf die schöpferische Phantasie, 2. in der oft durch wirtschaftliche Not herbeigeführten Kindstötung, 3. in den Träumen der werdenden Mutter, 4. im magischen Erleben des primitiven Menschen (Weltangst und Lebenswille). Der dritte Teil behandelt die Beziehung des Motivs zur Magie, zum tellurischen Manismus, zur Astralmythologie und Kosmogonie, zum Polytheismus und Monotheismus, endlich zur philosophischen Spekulation. Hier ist viel Zweifelhafte und Hypothetisches zu finden. J. B.

Schlenger, Herbert: Formen ländlicher Siedlungen in Schlesien. Beiträge zur Morphologie der schlesischen Kulturlandschaft. Mit 27 Tafeln und 40 Abb., 2 Plänen und 3 Karten. Breslau, Marcus 1930. VIII, 256 S. 20 RM. (Veröffentlichungen der Schles. Ges. f. Erdkde. und des Geogr. Inst. der Univ. Breslau, hrsg. v. M. Friedrichsen, 10. Heft.) — Beide, Gesellschaft und Institut, können es sich als ein besonderes Verdienst anrechnen, dieses schöne und umfassende Werk ermöglicht zu haben. Sie haben durch die Arbeit des Verfassers nicht nur den Meitzenschen Untersuchungen eine neue erweiterte Grundlage gegeben, sondern durch das Ergebnis ein wissenschaftliches Material erschlossen, das auch für die Besiedlung anderer ostmärkischer Gebiete wichtig werden wird. Als Geograph hat der Verf. Bodenform und -güte, Ortsgröße und Grundriß in ihren gegenseitigen Bedingungen einigermassen klargestellt und mit den geschichtlichen Tatsachen in Beziehung gesetzt. So haben die zusammenhanglosen Siedlungsvorgänge eine breite Grundlage erhalten, auf der die örtliche Forschung gesichert weiter bauen kann. Er geht dabei von den Formen des Innenraums (Weg und Anger) und von der Flurgestaltung aus und bringt erhebliche Aufklärung über das deutschrechtliche Ansiedlungsverfahren. Denn unter den

rund 12000 Siedlungen sind etwa 1000 deutschrechtliche, die als Waldhufen-, Anger- und Straßendörfer im Verhältnis von 7 : 6 : 5 angelegt worden sind und deren Eigenart in einer 35 Seiten umfassenden Tabelle dargelegt wird. Aus dem reichen Material sei nur einiges erwähnt. Lehrreich sind die Ausführungen über die Überschar, die zwar die Bedeutung als unbeackertes Land gelten lassen, aber sie (für Schlesien wenigstens) aus einem nachträglichen Vermessungsakt erweisen. Aus den Urkunden über Umlegung bzw. Vereinigung von älteren Fluren, die in der Regel slawische Siedlungen betreffen, darf der Schluß gezogen werden, daß auch in anderen ostmärkischen Gebieten sich ähnliche Vorgänge abgespielt haben. Auch die Tatsache, daß die Bauerngüter in Schlesien ungleich groß sind, scheint auf andere Verhältnisse zu deuten, als sie sonst in Norddeutschland vorliegen. Da im südlichen Mittel-schlesien slawische Siedlungen länger bestanden haben als anderswo, wird man nicht umhin können, die Verhältnisse auch in den benachbarten Gebieten erneut zu prüfen. Wie überhaupt die Frage der altslawischen Siedlung durch die Schlen-gerschen Untersuchungen eine wesentlich erweiterte Formulierung erhält. Wenn der Verf. ausführt, daß bei den lanzett- oder spindelförmigen Angerdörfern die Verbindungsstraßen und Feldwege sich am Ausgange der Siedlung abzweigen, dann ist das freilich keine schlesische Eigenart, sondern ergibt sich aus der für den nächtlichen Aufenthalt des Großviehes notwendigen Geschlossenheit des Angers oder der Straße, ist daher bei allen Dorftypen älterer Zeit üblich. Zu S. 80 ist vielleicht zu erinnern, daß die Dzedzinenverfassung als eine bestimmte Form des Familienverbandes etwas anderes ist als die im Mittelalter aus steuertechnischen Gründen entstandene südslawische Hauskommunion, die auch Fremde aufnehmen konnte, etwas anderes auch als der spätere russische Mir, der sich in der Hauptsache als eine Arbeitsgenossenschaft ausweist. — Eine Bemerkung über die Typologie sei dem Rezensenten noch gestattet. Der Verf. stellt in der Einleitung die Meitzensche Terminologie voran, erweitert sie aber durch andere, von neueren Forschern (Hennig, Hellmich, Martiny u. a.) aufgestellte. Das ist oft für die Anschaulichkeit von Nutzen, bringt aber die Gefahr mit sich, den genetischen und chronologischen Zusammenhang zu verdunkeln. Dem Verf. ist das offenbar nicht verborgen geblieben, mindestens bringt er die Formen oft noch mit der örtlichen Lage in Einklang, berücksichtigt auch die Wirtschafts- und Verkehrsverhältnisse. Aber seine Typologie (S. 61—62): Einwege-, Doppelwege-, Gitterwege-, Nutzwegedorf, Lanzettanger-, Rundanger-, Rechteckanger-, Dreieckangerdorf, die er zur „morphologischen Charakteristik des Dorf-Innenraumes“ aufgefaßt wissen will, führt doch von den gestaltenden Kräften, die in letzter Linie nur in der Fluraufteilung und der Art der Bewirtschaftung, oft auch in der örtlichen Lage zu suchen sind, etwas ab und bringt Zufälligkeitsmomente zur Geltung, die einer geschichtlichen Entwicklung im Wege stehen. Bei Boyadel z. B. (S. 67), dem er einen gitterartigen Grundriß zuspricht, würde eine geschichtliche Untersuchung, die er selbst für nötig hält, wahrscheinlich eine straßenförmige Anlage enthüllen. Diese Bemerkungen, die der ausgezeichneten Arbeit keinen Abbruch tun wollen, die aber angesichts der gegenwärtigen Neigung zu neuen Typologien einmal ausgesprochen werden müssen, stehen damit etwas außerhalb einer Besprechung. Das Buch — wohl die umfassendste Studie über die Siedlungsverhältnisse eines engeren Gebietes — bleibt trotzdem eine hervorragende wissenschaftliche Leistung, die durch zahlreiche Meßtisch- und Flurkarten und solche aus der Wredeschen Kriegskarte von 1747—1753, photographische Aufnahmen und zwei Verteilungskarten recht instruktiv belebt wird.

Robert Mielke.

Schoof, Wilhelm: Zur Entstehungsgeschichte der Grimmschen Märchen. Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1931. 118 S. (Hessische Blätter f. Volkskunde 29). — Eingehend und liebevoll schildert Sch. die Tätigkeit der Brüder Grimm an den Kinder- und Hausmärchen bis zum Erscheinen des 2. Bandes (1815) und teilt aus der von Lefftz herausgegebenen Urschrift und dem gedruckten und ungedruckten Briefwechsel vieles Neue mit, was zur Ergänzung der Anmerkungen von Bolte-Polívka 4, 419 dienen kann. Er behandelt ausführlich 14 hessische und westfälische Gewährsleute der Brüder und druckt 8 unbekannte, allerdings wenig bedeutende Varianten zu den Nrn. 176, 192, 24, 59, 122, 206 ab. Unerwähnt blieb P. Heidelbachs Nachweis (Kasseler Sonntagspost 1929, 4. April), daß die 'alte Marie' im Wildschen Hause Marie Müller hieß (geb. 1749, gest. vor 1817), und daß die bei Bolte-Polívka 4, 432 erwähnte Radierung von 1812 die Frau des Bildhauers Muxel in München darstellt.

J. B.

Schullerus, Adolf: Siebenbürgisches Märchenbuch. Hrsg. vom Ausschuß des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Hermannstadt, Verlag Honterus-Buchdruckerei 1930. 164 S. — Aus dem Nachlaß des verehrten, hochverdienten Forschers erscheint hier eine wertvolle Auswahl von 22 Märchen der in Siebenbürgen nebeneinander wohnenden und auf gegenseitigen Austausch angewiesenen Deutschen, Rumänen und Ungarn; zunächst Stücke, die den gleichen Stoff behandeln, dann Märchen und Schwänke aus dem Sonderbesitz dieser Stämme, zumeist bisher in deutscher Gestalt unbekannt. Die Einleitung weist auf die verschiedene Auffassung und Stilform hin. Die deutschen Stücke sind kurze Kindermärchen von nüchterner Sachlichkeit; die ungarischen, denen auch die Erwachsenen gern lauschen, geben behagliche Schilderung und ausführlichen Dialog; die rumänischen, denen Schullerus ausführliche Studien gewidmet hatte (erschienen ist nur 1928 ein Verzeichnis der Typen in den FF Communications 78), erstreben nicht nur Unterhaltung, sondern auch sittliche Erziehung und Erbauung. Die Anmerkungen (S. 161—164) geben Quellennachweise und zitieren Aarnes Typenkatalog. Ergänzend notiere ich zu Nr. 1—3: Bolte-Polivka 2, 262, 258. — 13: Bolte-P. 2, 468. — 15: Bolte-P. 1, 276. — 16: Bolte-P. 2, 349 (Aarne 875). — 17: Bolte-P. 2, 158 (Aarne 330). — 18: Bolte-P. 3, 440¹. — 19, 3: Wesselski, Der Hodscha Nasreddin 1911 c. 1. — 19, 6: J. Pauli, Schimpf und Ernst c. 306. — 21, 2: Pauli c. 255. J. B.

Schüttpelz, Otto: Der Wettlauf der Apostel und die Erscheinungen des Perigrinispfels im geistlichen Spiel des Mittelalters. Breslau, Marcus 1930. 163 S. 9 RM. (Germanist. Abhandlungen, hrsg. von W. Steller 63). — Für die lateinischen, seit dem 10. Jahrh. nachweisbaren Osterfeiern und die späteren Osterspiele in lateinischer und in den Volkssprachen bot der biblische Bericht vom Wettlauf des Petrus und Johannes zum Grabe Christi für die würdige Darstellung Schwierigkeiten. In gründlicher, aber nicht sehr anschaulicher Untersuchung zeigt Sch., wie man sich in Deutschland, Frankreich und England damit abfand, und wie sich gerade in Deutschland volkstümliche, possenhafte Elemente (Wette der beiden, Hinken des Petrus) eindrängten. Gleiche Realistik zeigt sich auch in den folgenden Erscheinungen des Heilands vor den Jüngern in Emmaus, den Aposteln, Magdalena und Thomas (Person des Wirtes, Zahlung der Pilger) bei den deutschen Spielen im Vergleich zu den französischen und englischen. J. B.

Steinmetz, S. R.: Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie. Groningen, Noordhoff 1928-29. 2 Bde., geh. 19,50 fl., geb. 24,50 fl. — Zum zwanzigsten Dozentenjubiläum haben Schüler und Mitforscher dem bekannten Soziologen der Universität Amsterdam diese Sammlung seiner an verschiedenen Stellen erschienenen größeren Aufsätze als Festgabe dargebracht. Es handelt sich teils um stoffliche Untersuchungen zur Ethnologie, Soziologie und Rassenforschung, teils um prinzipielle Darlegungen zur Methodik dieser Wissenschaften und ihrem Verhältnis zueinander. Der Volkskundler wird in beiden Gruppen reichste Belehrung und Anregung finden; nur einige Titel seien genannt: Eine neue Theorie zur Entstehung des Gottesurteils. Suicide among primitive peoples. Kontinuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Naturvölker. Gli antichi scongiuri giuridici contro i debitori (behandelt wird besonders der Dharnaritus). Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie (darin der treffliche Satz: „Fließende Grenzen sind für eine Wissenschaft so gefährlich nicht, wenn innerhalb derselben nur rühriges Leben waltet. Hat die wohl nie scharf umrissene Geographie nicht Großartiges geleistet? Es steht schlecht um das Volk, dessen ganze Kraft sich in Grenzstreitigkeiten verliert“, Bd. 2, 223). Über die Beschaffung des ethnographischen Materials. De motieven van het tatoeëren. Mit einem dritten Bande soll die Sammlung ihren Abschluß finden. F. B.

Strothmann, Friedrich Wilhelm: Die Gerichtsverhandlung als literarisches Motiv in der deutschen Literatur des ausgehenden Mittelalters. Jena, E. Diederichs 1930. 75 S. (Deutsche Arbeiten der Universität Köln, hrsg. von E. Bertram und F. v. d. Leyen). — Die übersichtlich aufgebaute Untersuchung interessiert uns durch den klaren Nachweis der Motive, aus denen die volkstümlichen Paradiesspiele entstanden sind. Nachdem der Verf. im ersten Teile an Fastnachtsspielen des 15. Jahrhunderts, am Ackermann aus Böhmen, an Ayrrers Königin Podagra, an der Mörin Hermanns von Sachsenheim, gezeigt hat, daß die Prozeßform geeignet ist, dem

Stoffe Leben, Bewegung und Gliederung zu verleihen, legt er dar, wie auch das Dogma der Erlösung und Versöhnung in diese Form gekleidet wird und ein neues, dramatisches Gepräge bekommt. Das geschieht 1. durch den nach Christi Höllenfahrt vom Satan angestregten Prozeß und 2. durch den in einer Predigt des hl. Bernhard über Ps. 85, 10 vorgeführten Streit der vier Tugenden (oder Töchter) Gottes, der 1382 in dem lateinischen *Belial* des Jacobus von Thermo mit dem Satansprozesse verbunden und später in deutschen Schauspielen des 16. Jahrh. (L. Mai 1562, G. Schmid, V. Garleb, B. Krüger, W. Ketzler u. a.) und neueren Volksdramen noch enger verschmolzen wird. Erst in den letzteren wird dem Teufel das Urelternpaar Adam und Eva gegenübergestellt und damit dem Problem der Erlösung die greifbarste, schlichte und einfache Gestalt gegeben. J. B.

Stumpfl, Robert: Schauspielmasken des Mittelalters und der Renaissancezeit und ihr Fortbestehen im Volksschauspiel. 1931. 77 S. (Neues Archiv für Theatergeschichte 2). — Der Gebrauch von Schauspielmasken (πρόσωπον, lateinisch *persona*, später *larva* und *masca*, spanisch *mascara*, englisch *vizard*, deutsch *Schembart*) im Mittelalter stammt teils aus antiker, von den Mimen und Jokulatoren fortgeplanter Tradition, teils aus heidnischen Kultbräuchen, in denen die Tier- und Dämonenmasken eine suggestiv Macht ausübten; und gerade die häufigen kirchlichen Verbote zeugen für ihre Verwendung bei weltlichen Kirchenspielen und Narrenfesten der Kleriker. Neben Tier-, Teufels- und Todesmasken wurden offenbar auch anthropomorphe Masken gebraucht. Auf mittelalterliche Gepflogenheit, nicht auf die italienische *Commedia dell'arte* und die englischen Maskenspiele des 16. Jahrh., gehen die Kostüme und Masken der deutschen Volksschauspiele zurück, von denen das Wiener Museum für Volkskunde eine große Zahl besitzt. Dies hat Stumpfl mit ausgebreiteter Literaturkenntnis dargelegt und in verschiedenen Abbildungen vor Augen geführt. J. B.

v. Sydow, C. W.: Den fornegyptiska sagan om de tva bröderna, ett utkast till dess historia och utveckling (Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1930, 51—89). — Längst hat man erkannt, daß das um 1300 v. Chr. aufgezeichnete ägyptische Brüdermärchen (Bolte-Polívka, Anm. 4, 96) einheimische Elemente mit andern, vielleicht aus der Fremde eingewanderten Erzählungsstoffen vereinige. Der schwedische Forscher v. Sydow glaubt, wie er schon 1926 äußerte (vgl. den Bericht F. v. d. Leyens, ZfVk., N. F. 1, 18), hier ein altes indogermanisches Märchen zu erkennen, das in Ägypten mit der Geschichte von Potiphars Weib, dem Apis-Stier u. a. verbunden wurde. Dies Märchen sei zu erschließen aus zwei späteren Sonderformen: einer indisch-türkischen von der goldhaarigen Frau, deren Gatte auf Geheiß des verliebten Königs von einer Hexe getötet, aber durch einen Freund belebt wird, und einer am Schwarzen Meer heimischen, deren Held von der treulosen Frau getötet, aber von einem Freunde belebt, in Tier- und Pflanzengestalt übergeht und endlich an der Frau Rache nimmt. Die zweite Sonderform wird auch in zwei schwedischen, bisher ungedruckten Fassungen und einer hessischen nachgewiesen. Diese kühne Rekonstruktion eines uralten idg. Märchens aus Fassungen, die mehr als 3000 Jahre später nachzuweisen sind, beruht auf der Voraussetzung, daß die heut im Volke lebenden Märchen bei demselben auch schon in der Urzeit bekannt waren, während der Verf. sich doch genötigt sieht, Wanderungen und Wandelungen seines Stoffes anzunehmen. Daher scheinen mir die schon von F. v. d. Leyen erhobenen Bedenken durchaus berechtigt. J. B.

Van't Hooft, B. H.: Das deutsche Volkslied. (Abdruck der Antrittsvorlesung an der Universität Amsterdam vom 30. April 1931.) 's-Gravenhage, Nijhoff 1931. 38 S. 1 Gulden. — In Holland hat nie großes Interesse für das Volkslied bestanden; alle größeren Sammlungen und Abhandlungen sind von Nichtholländern geschrieben worden, es sei nur an die Arbeiten des Flamen van Duyse, von Hoffmann von Fallersleben, von Mincoff-Marriage usw. erinnert. Erst in der letzten Zeit ist das Interesse dafür im Lande selbst erwacht. Zu der wichtigen Arbeit von C. Brouwer (Das Volkslied in Deutschland, Frankreich, Belgien und Holland. Groningen, Haag 1930) gesellt sich nun van't Hoofts Abhandlung. Der Verf. gibt zunächst einen Überblick über die deutschen Volksliedsammlungen von Herder bis R. von Liliencron und geht dann auf die Geschichte des Begriffes Volkslied ein, indem er die Entwicklung von der romantischen Auffassung bis zu H. Naumanns Theorie darlegt. Den Beschluß machen Hinweise auf die stilistischen und technischen

Eigentümlichkeiten des Volksliedes: das Zersingen, die Kontaminationen, die Verwendung von stereotypen Formeln, die Natureingänge und die Verfasserangabe in der Schlußstrophe. Ein hübscher Beleg aus dem Jahre 1681 für die Berechtigung der Kontrafaktur sei hier vermerkt: „De voys en weegt Godt niet.“ Die Abhandlung liefert den Beweis, daß die deutsche Volksliedforschung auch in Holland Anerkennung gefunden hat.

Johannes Koeppe.

Wellmann, Max: Der Physiologos, eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung. Leipzig, Dietrichsche Verlagsbuchhandlung 1930. III, 116 S. 3,50 RM. (Philologus, Supplementband 22, 1). — Daß die im ganzen Mittelalter verbreiteten Wundergeschichten vom Einhorn, Vogel Phönix, Pelikan, Salamander u. a. auf eine griechische Schrift 'Physiologos' zurückgehen, die in verschiedene europäische und orientalische Sprachen übersetzt wurde, haben schon F. Lauchert (1889), Emil Peters (1898) u. a. dargelegt. Wo und wann aber dies von allegorisch-mystischer Deutungssucht beherrschte und frühzeitig von der Kirche sanktionierte Büchlein entstand, zeigt erst die scharfsinnige, auf umfassende Kenntnis der älteren naturwissenschaftlichen und mystischen Literatur gestützte Untersuchung Wellmanns. Benutzt wurde es noch nicht von Origenes († 255), wohl aber von dessen Übersetzer Rufinus; es entstand um 370 in Palästina (Cäsarea), nicht in Alexandria. Der Verf. war Christ und schöpfte aus der mystisch-magischen Wunderliteratur der Neupythagoreer, Essäer und Hermetiker, vor allem aus den Physika des Alexandriner Didymos. Dies ergibt sich aus einer methodischen Vergleichung der Parallelen bei Timotheos von Gaza, Hermes Trismegistos (Koiranides), Horapollon, Bolos von Mendes und Anaxilaos von Larissa.

J. B.

Wichmann, Yrjö: Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen. Helsinki 1931. XVI, 479 S. (Mémoires de la Société finno-ougrienne 59). — Daß bei den Tscheremissen, die sich selbst Mari nennen, viel interessantes volkskundliches Material vorhanden ist, haben uns bereits mehrere finnische, russische und deutsche Forscher gezeigt. Von besonderer Bedeutung aber ist die umfängliche Textsammlung, die Wichmann 1905 im Gouvernement Kasan zusammengebracht, 1910 durch die Liederaufzeichnungen G. Karmazins aus dem Gouv. Ufa vervollständigt und nun mit einer genauen Verdeutschung im Druck veröffentlicht hat. Sein Buch enthält acht Abschnitte; die vier ersten bringen Berichte der Eingeborenen über Wirtschaft, Gebräuche, Aberglauben und religiöses Leben. Wir hören von der alten Bienenzucht in Waldbäumen und Bauernregeln, von Hochzeits- und Totenbräuchen, Gedächtnisfeiern am 3., 7., 40. Tage sowie in der Woche vor und nach Ostern, von Zaubersprüchen. Besonders merkwürdig aber ist, daß sich neben den heidnischen, christlichen und muhammedanischen Tscheremissen eine Sekte gebildet hat, die als reformiertes Heidentum bezeichnet werden kann. Ohne eigentliche Geistliche bekennt sie sich zum Monotheismus und zu brüderlicher Liebe, verlangt tägliche Waschungen und Gebete, Feier des Freitags, verbietet blutige Opfer und bestimmte Speisen usw. Kapitel 5 enthält 224 Sprichwörter, darunter an erster Stelle das bekannte: 'Die Haare des Weibes sind lang, aber sein Verstand ist kurz'. Kapitel 6 bringt Rätsel, z. B. vom Ei (zweierlei Bier in einem Faß), Kopf (Mein Knäuel hat sieben Löcher), Tisch (Vier Brüder haben eine Mütze aufgesetzt), von der Windmühle (Mit seinen Flügeln schlägts und kann nicht aufliegen). Gering ist in Kapitel 7 die Ausbeute an Märchen; der Hase (S. 157—164) gehört zu den bei R. Köhler (Kl. Schriften 2, 54) behandelten 'stärksten Dingen'. Um so stattlicher stellt sich der letzte, 451 Lieder (ohne Melodien) umfassende Abschnitt dar; neben Abschiedsliedern der Rekruten und Hochzeitsgesängen nehmen kurze Lieder aus den Spinnstuben, oft Vierzeiler, den größten Raum ein; geringe Ansätze zu epischen Stücken begegnen auf S. 249 und 356. Karmasin (S. 383) klagt, daß die Jugend mit Vorliebe jetzt tatarische Lieder statt der tscheremissischen singe.

J. B.

Wikman, K. Rob. V.: Järul, en utlöpare av sydsvensk varulvstro. (Institutet för nordisk etnologi vid Abo Akademi. Acta Academiae Aboensis humaniora VII). 34 S. — Das rätselhafte in Südschweden verbreitete Wort 'Järul' (z. B. in der Drohung: 'Nehmt euch in acht, ich bin ein echter Järul') hat man auf die alten Heruler beziehen wollen. W. zeigt dagegen ausführlich, daß es einen Zauberer bedeutet, der sich durch mehrmaligen 'Jahresgang' in der Weihnacht die Fähigkeit erworben hat, als Werwolf (varulv, marulv) Tiergestalt anzunehmen, und leitet es aus *ger-ulv = gieriger Wolf ab.

J. B.

Wolf, Johann Wilhelm: Vom Märchenquell im Odenwald. Volksmärchen, eingeleitet und hrsg. von Karl Plenzat. Leipzig, Eichblatt 1931. 78 S. mit Bildern von A. de Wall. 0,80 RM. (Eichblatts Deutsche Heimatbücher 53—54). — Aus den längst vergriffenen 'Hausmärchen' des rheinischen Volksforschers (1851), die von der Erzählerbegabung seiner hessischen Gewährleute ein schönes Zeugnis ablegen, hat Plenzat 11 Nummern ausgewählt und verheißen, diesem Bändchen noch ein zweites folgen zu lassen. J. B.

Zoder, Raimund, und Klier, Karl M.: 30 neue Volkslieder aus dem Burgenlande, ausgewählt und bearbeitet. Wien, Verlag des Deutschen Volkslied-Vereines 1931. 48 S. 0,80 RM. — Im Jahre 1927 brachte die Zeitschrift „Das deutsche Volkslied“ ein Burgenlandheft heraus, das auch als Sonderdruck „25 echte Volkslieder aus dem österreichischen Burgenlande“ erschienen ist. Vorliegendes Heft stellt eine Festgabe zum Gedenktage der zehnjährigen Zugehörigkeit des Burgenlandes zu Österreich dar. Ein Preisausschreiben, vom Arbeitsausschuß Burgenland des österr. Volksliedunternehmens veranstaltet, ergab 3580 Einsendungen volkskundlichen Inhalts, darunter 1300 Volkslieder. Aus dieser reichen Ernte haben die Herausgeber 30 Lieder ausgewählt: alte Balladen vom Ulinger und der schönen Jüdin, naiv-fromme geistliche Volkslieder, zwei an mittelalterliche Totentänze erinnernde Totenlieder, Lieder von Bauernstolz und Wildererübermut und kecke Schnaderhüpfel. Bei Erk-Böhme finden sich Nr. 1, 2 (41), 3 (83), 4 (98), 5—6 (2065), 7 (2155), 10 (1185), 12 (1806), 19 (1450), 20 (1466), 21 (1464), 24 (727), 26 (673), 27 (1094). Zu Nr. 13 (Bruder Veit) vgl. ZfVlk. 18, 81, zu 14 ebd. 26, 94, zu 18 (der sterbende Korporal) ebd. 26, 178; 37, 245. Ein halbes Dutzend Lieder hat Karl Liebleitner, der österreichische Erk, aus seiner hs. Sammlung beigesteuert. — Die Lieder sind ein- und zweistimmig gesetzt und mit einer angedeuteten Gitarrenbegleitung versehen. Alles in allem eine prächtige Gabe. Kein Dokument beweist die Zugehörigkeit des Burgenlandes zum deutschen Kulturkreis mehr als seine Lieder. Johannes Koepf.

Nachruf.

Pol de Mont †

Am 29. Juni 1931 verstarb zu Berlin der vlämische Dichter und Gelehrte Pol de Mont, dem die vlämische Volkskunde ihren eigentlichen Aufschwung verdankt. Bereits 1873 als Löwener Student rief der 1857 zu Wambeck geborene Polydoor de Mont zur Sammlung der heimischen Überlieferungen auf, gründete 1881 eine Zeitschrift 'Jong Vlaanderen' und 1888 die Genter Volkskunde, die er mit A. Gittée, später mit A. de Cock redigierte. Zusammen mit de Cock gab er 1896 und 1898 die Märchensammlungen 'Vlaamsche Woondersprookjes' und 'Vlaamsche Vertelsels' heraus und wirkte durch seine Vorträge am Antwerpener Atheneum, an der Kunstakademie, als Schriftsteller und Conservator am Museum weithin. Sein Andenken wird auch bei uns in Ehren gehalten werden. J. B.

Zur Soziologie und Volkskunde des Alpenraumes.

Von Adolf Helbok.

Ein bekannter Soziologe, Adolf Günther, hat vor zwei Jahren ein sehr umfangreiches Werk herausgegeben, das den Titel trägt: „Die alpenländische Gesellschaft als sozialer, politischer, wirtschaftlicher und kultureller Lebenskreis. Mit Beiträgen zur Methodenlehre der Sozialwissenschaften“¹⁾. Hier ist zum ersten Male der Alpenraum nicht nur einer soziologischen Betrachtung unterzogen, sondern es sind auch durch den erstaunlich weiten Gesichtskreis des Verfassers vielfache Beziehungen zu den Nachbarwissenschaften der Soziologie hergestellt, und der Verfasser hat sich zudem nicht darauf beschränkt, die alpenländische Gesellschaft an sich darzustellen, sondern er hat aus seinem Material heraus überall Folgerungen zur Methodenlehre der Soziologie überhaupt gezogen. Wie die Soziologie im allgemeinen, so ist dieses Werk im besonderen charakteristisch für die Überwindung der abstrakten Fächertrennung, die uns heute nicht nur in jener Heimatkunde, deren erkenntnistheoretische Grundlagen Eduard Spranger so vortrefflich herausgearbeitet hat²⁾, entgegentritt, sondern auch im Rahmen der durch alte Methode gesicherten Wissenschaften. Man denke etwa an die Sprachforschung, die in neuester Zeit aus dem Ideenkreise der sprachgeographischen Betrachtungsweise die Forderung nach einer Kulturraumlehre zu erheben beginnt und so in den Interessenkreis von Geschichte und Volkskunde hereinarbeitet, oder an jenen Teil der Wirtschaftsgeschichte, der als Siedlungsgeschichte sich zu einer Universalwissenschaft auszubauen im Begriffe ist, die von der Geologie bis zur Kulturgeschichte alle Disziplinen zur Mitarbeit aufruft³⁾. Die Volkskunde, seit ihren Anfängen eine beschreibende Wissenschaft, immer aber und später stärker mit historischer Einstellung, hat neuestens angefangen, den Weg der Kulturraumwissenschaft an sich zu beschreiten, und es scheint, als ob sie in dieser Form zukünftig alle jene Disziplinen um sich als Hilfswissenschaften reihen wollte, die zur Kulturraumlehre der Zukunft etwas beizusteuern haben.

1) XXII, 676 S., 1 Karte. Jena 1930.

2) Der Bildungswert der Heimatkunde. Berlin 1923.

3) Vgl. Kötzschke, Über die Aufgaben vergleichender Siedlungsgeschichte. Studium Lipsiense 1909; Helbok, Siedlungsforschung, 1921. — Aufbau einer deutschen Landesgeschichte, 1925. — Probleme und Methoden der deutschen Siedlungsgeschichte. Zeitsch. f. Volks- u. Kulturbodenforschung 1931.

In der Zeit, da man sich um die Definition der Volkskunde bemühte, ist ihr Gebiet zu allen Nachbarfächern abgesteckt worden, und diese Bemühung hat nicht wenig zur Erfassung dessen beigetragen, was Aufgabe der Volkskunde sein konnte. So ist ihr Unterschied zur Kulturgeschichte (einschließlich der Kunst- und Literaturgeschichte) darin gefunden worden, daß sie nicht den bewußt, sondern den unbewußt produzierenden Menschen, den Menschen des rein assoziativen Denkens, zu beobachten hat. Von der Massenpsychologie aber trennt sie das Forschungsobjekt, das nicht eine durch einen Zufall zusammengewürfelte, nur im seelischen Affekt einige Menge sein darf, sondern eine bodenständig gewachsene, verwurzelte, von innerem Aufbau, sozialer Ausgliederung, gleich einem Organismus. Damit sind aber Berührungen zur modernen Gesellschaftslehre gegeben, und es mag wohl von Wert sein, wenn zu dieser schwierigsten und bisher noch keineswegs geklärten Abgrenzungsfrage an Hand eines eine bestimmte große Gesellschaft erörternden Werkes einige Gedanken entwickelt werden.

Der Alpenraum gilt als das Dorado der Volkskunde. Gleichwohl vermag sie heute nicht dem vorliegenden soziologischen Werke eine geschlossene und abschließende Betrachtung aus ihrer Werkstatt an die Seite zu stellen. Gesehen vom Standpunkte der historisch denkenden Volkskunde ist der Alpenraum eine der bedeutendsten europäischen und die ausgesprochenste deutsche Reliktlandschaft, die stärkste Bewahrerin alter Formen. Die Prähistoriker haben am Alpenraum die Eigenschaft des Kulturretardierens festgestellt¹⁾, und eine vergleichende Untersuchung der Kulturbewegungen innerhalb großer Zeiträume, von der Neolithik bis zur Gegenwart, würde von dem Moment an, da der mittelalterliche Historiker und der Volkskundler vergangene und gegenwärtige Kulturraumdarstellungen den vorgeschichtlichen an die Seite zu stellen vermöchten, eine grundlegende Förderung der Kulturraumlehre bedeuten²⁾. Es ist sehr bedeutsam, daß Wirtschaftshistoriker begonnen haben, das Fundgut der Vorzeit nicht nur wirtschafts- und kulturgeschichtlich, sondern gerade auch sozialgeschichtlich zu werten³⁾, und daß die Vorgeschichte sich heute aus der nur typologisch arbeitenden Wissenschaft auch zur geistesgeschichtlich interessierten zu entfalten beginnt⁴⁾. Seit Jahrzehnten arbeitet die österreichische Volkskunde und die schweizerische an der Bergung und Deutung des Volksgutes. Es würde zu weit führen, wollte ich hier auch nur die grundlegenden Arbeiten und Unternehmungen aufzählen. Es mag genügen, an die Namen Hoffmann-Krayer für die Schweiz, Hermann Wopfner für Tirol und das Bayrische überhaupt, M. und A. Haberlandt und von Geramb für das Österreichische überhaupt zu erinnern. Eine große zusammenfassende Unter-

¹⁾ v. Merhart in seinem Vortrag auf einer Tagung der Stiftung für Volks- und Kulturbodenforschung in Graz 1930.

²⁾ Hierzu will ich demnächst in einem größeren Werke über Deutschland und Frankreich Stellung nehmen.

³⁾ A. Dopsch, Die ältere Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Bauern in den Alpenländern Österreichs. Oslo 1930.

⁴⁾ O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, 1930.

suchung des lebenden Kulturraumes der Alpen, wie sie der „Atlas der deutschen Volkskunde“ einleiten wird, kann sich also auf jahrzehntelange tiefgreifende und verdienstvolle Vorarbeit stützen. Die Gefahr der Untiefen, der eine geographische Betrachtungsweise immerhin ausgesetzt ist, die auf einem mit Fragebogen zusammengerafften Stoffe aufbaut, wird damit durch die Möglichkeit gebannt sein, an vielen Punkten auf solche Teilarbeit zurückgreifen zu können.

So winkt in der Zukunft erst die Möglichkeit der Zusammenfassung des Alpenraumes in der Volkskunde, die uns soziologisch in dankenswerter Weise schon geboten wurde. Aber gerade dieser letztere Umstand ist von besonderem Werte, denn es bietet sich damit noch die Möglichkeit, Forderungen an die Volkskunde in letzter Stunde zu stellen, die sie in ihre Problemstellung aufnehmen kann, solange sie noch imstande ist, das zukünftige Arbeitsfeld zu umgrenzen. Wenn diese Forderungen von der Soziologie her an die Volkskunde treten, so liegt der Wert darin, daß Volkskunde und Soziologie eine innere Bereicherung ihrer Aufgaben gewinnen können, wenn sie sich gegenseitig klären und — Wünsche äußern. A. Günther hat sich übrigens an anderer Stelle um die Abgrenzung von Soziologie und Volkskunde in dankenswerter Weise bemüht¹⁾.

Schon die Umschreibung dessen, was Günther unter „Lebenskreis“ versteht (S. 4ff.), erregt einen Wunsch an die Volkskunde. Günther läßt die alpenländische Gesellschaft aus „Lebenskreisen“ bestehen und unterscheidet einen sozial-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen. Ihre Darstellung füllt die großen Abschnitte der §§ 4—27, 28—41, 42—52, 53—65 seines Buches, und er betont, daß „keiner dieser Lebenskreise für sich allein Bestand hat; kein Mensch, keine Gruppe, keine ‚Gesellschaft‘ findet sich nur in einem oder bildet nur einen der erwähnten Lebenskreise. Erst deren Gesamtheit macht die ‚Gesellschaft‘ aus, die darüber hinaus vielleicht auch noch weitere Lebenskreise entwickelt . . .“. Er nennt sie „gedankliche Abstraktionen“, „bewußte Isolierungen zu dem Zweck, dadurch — Zusammenhänge ausfindig zu machen und zu vertiefen —“. Die Volkskunde hat bisher zwei Schichten aus dem Gesamtbegriff Volk herausgearbeitet, die Mutterschicht, die als Trägerin des assoziativen Denkens schlechthin ihr Objekt wurde, und deren Tochterschicht, die, auch Oberschicht genannt, als Trägerin des bewußten Geisteslebens nur insofern in den Interessenkreis der Volkskunde tritt, als z. B. auch der Intellektuelle gelegentlich dem „primitiven“ Denken verfällt. Diese Scheidung ist mancher Kritik begegnet, die in ihrer extremsten Richtung z. B. die absichtlich scharfe Formulierung Hans Naumanns²⁾ sogar verworfen hat, da er zwischen Oberschicht und Unter(Mutter)schicht den Vorgang eines Kulturgefälles festgestellt hat, das die Oberschicht nur als Spenderin und die Unterschicht nur als Empfängerin erscheinen läßt. Die Frage, ob die Mutterschicht in einem eigenen Denkvorgang produziert und wie

¹⁾ Soziologie, Volkskunde und Soziographie im Archiv f. angewandte Soziologie (1930) S. 4—19. ²⁾ Grundzüge der deutschen Volkskunde, 1929.

der Vorgang im einzelnen ist, hat noch keine befriedigende Antwort gefunden. Einstweilen wird man also noch offen lassen, ob sie (neue Werte) produziert, indem einzelne von ihr etwa aus dem primitiven Denken heraustreten und statt assoziativ und prälogisch eben logisch, statt kollektivistisch eben individualistisch schaffen. Es schlägt hier die Frage des Unterschiedes der Natur- und Kulturvölker ein, und die Volkskunde wird noch stark auf die Zusammenarbeit mit der Völkerkunde angewiesen sein. Fassen wir den soziologischen Begriff „Lebenskreis“ Günthers ins Auge, so fallen die terminologischen Scheidungen der oben angeführten Art, und wir sehen, daß im wirklichen Leben zwischen der Ober- und der Unterschicht eine Schicht liegt, deren Glieder im einen schon zur ersteren, im anderen noch zur letzteren gehören. Unser soziales Denken könnte uns hier dazu verleiten, an „Mittelschicht“ zu denken. Das wäre aber ganz falsch, und deshalb will ich diese Schicht die „Mittlerschicht“ nennen¹⁾. Sie ist dort zahlenmäßig am größten, wo wir einen starken Einbruch des gewerblichen Lebens und des Verwaltungslebens in die alte bäuerliche Mutterschicht haben, also in Städten und Industriegegenden. Unsere Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß diese Mittlerschicht sehr groß ist, und wir sind versucht zu glauben, daß die alte Zeit, etwa jene des frühen Mittelalters vor Entwicklung der Städtewirtschaft, dadurch charakterisiert sei, daß sie sehr klein war, und daß die Mutterschicht die der Stärke nach herrschende war. Insofern der Bauer im wesentlichen die Mutterschicht ausmacht, ohne daß er mit ihr identifiziert werden dürfte (ein Bauer kann auch der Oberschicht angehören), kann man allerdings sagen, daß in der Zeit, da unser Volk noch ein fast reines Bauernvolk war, die Mutterschicht sehr stark war. Trotzdem entfernen wir uns aber heute von dem Standpunkte, die noch ältere Form unseres Volkes der Zeit, wo dann etwa nur Bauern vorhanden waren, d. h. die Germanen, als primitives Naturvolk zu bezeichnen. Denn die Archäologie beweist uns täglich, daß die Germanen ein hochstehendes Gewerbe hatten, man denke etwa an den Schmuck der Bronzezeit, um ganz zu schweigen von der Kulturform der Völkerwanderungszeit. Mit dem prälogischen und kollektivistischen Denken kommt man hier nicht weiter und noch weniger dort, wo wir in die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Germanen heute hineinzusehen vermögen²⁾. Es muß also immer eine Oberschicht und eine Mittlerschicht gegeben haben, oder die Völkerkunde muß uns beweisen, daß es Völker gibt, die von Naturvölkern (d. i. solchen, die nur eine Mutterschicht haben) zu Kulturvölkern (solchen mit den beiden oben umschriebenen Schichten) wurden. Aber auch dann wird es schwer halten, eine solche Entwicklung bei den Germanen anzunehmen, denn die indogermanische Forschung führt uns doch sehr eindrucksvoll vor, wie Europa immer im Banne der großen

¹⁾ Im Sinne der Erörterungen eines Kreises von Volksbildnern und Volkskundlern zu St. Martin bei Graz im Jahre 1930.

²⁾ Vgl. Helbok, Zur Frage der germanischen Wirtschaftskultur. Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte 22 (1930), 257 ff.

Weltkultur stand, in deren Lebensraum sich ja nur das Schwergewichtsland (vom Mittelmeer nach Innereuropa) verschob.

Die Volkskunde der Zukunft wird also neben der fruchtbaren und notwendigen abstrakten Trennung der Schichten, die ein großes Verdienst H. Naumanns ist, den „Lebenskreis“ als die Verbindungsform dieser Schichten sich zu eigen machen müssen. Und sie wird nicht wie bisher allein nur die Mutterschicht, sondern auch die Mittlerschicht erforschen müssen.

Insofern man von einer zeitlich verschiedenen Mengenbeteiligung dieser Schichten spricht, wird das Arbeitsgebiet der historischen Volkskunde, werden Zukunftsprobleme der Kulturraumforschung angeschnitten. Man kann hier auch an die Kontinuitätslehre und an die Bereicherung der Mittlerschicht etwa durch die keltoromanischen und germanoromanischen Bevölkerungsreste denken, die in der frühmittelalterlichen Kirche eine Verbindung mit der deutschen Führerschicht gewannen, ein Vorgang, der von größter Bedeutung für die Befruchtung der letzteren geworden ist¹⁾.

Die Soziologie wird für sich aber wohl eine beträchtliche Vertiefung erfahren, wenn sie ein faßbares Bild der Struktur der gegenwärtigen Bevölkerung durch das Mittel der Statistik erarbeitet, der ein ebensolches durch das Mittel der historischen Statistik von Wirtschafts- und Sozialhistorikern an die Seite gestellt werden könnte. Derartige, vom Eigenstandpunkt der Soziologie höchst wichtige Vorarbeiten, deren Bedeutung gerade Günther durch seine im Gange befindlichen bayrisch-tirolischen bevölkerungsstatistischen Studien bejaht, wären nun aber gerade auch für eine Volkskunde tieferer wissenschaftlicher Problematik unerläßliche Grundlage. Ihr fehlt heute noch ganz der Quantitätsbegriff, obwohl sie z. B. die Unterschiede zwischen den Höfebauern Westfalens oder der Alpen und jene etwa der volkreichen württembergischen Haufendörfer in Wirtschaft, Lebensart, Brauchtum und geistiger Artung wohl beachtet. Der Begriff von der Menge spielt hingegen in der Soziologie eine große Rolle, und Günther vermag gerade aus dem Satze „dünn siedelt die Gesellschaft“ in den Alpen (S. 165) wichtige soziologische Erscheinungen seines Gebietes zu klären. Das Verhältnis von Führer und Masse ist in den Alpen ein ganz anderes als sonstwo. So widmet ihm Günther ein sehr interessantes (11.) Kapitel. Da es dem Soziologen nicht an der Isolierung, sondern an den Wechselwirkungen beider gelegen ist, so erörtert er 1. die Bedeutung des alpinen Raumes für den einzelnen, 2. die Bedeutung des alpinen Raumes für Massenerscheinungen, 3. die alsdann sich ergebenden Abwandlungen des Führer-Masseproblems innerhalb des alpinen Raumes. Er stellt fest, daß die Masse in den Alpen zu verhältnismäßig geringerer Wirkung als draußen kommt, „die Masse und das Massenhafte spielt also in den Alpen nicht die Rolle wie in der Ebene“. Dazu kommt noch die weitere Besonderheit, daß die alpenländischen Massen eine gesteigerte Differenziertheit,

¹⁾ Vgl. Dopsch, Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung, 1923, und dazu Aubin, Maß und Bedeutung der römischen Kulturzusammenhänge. 13. Ber. d. röm.-germ. Komm., 1921.

relative Abgeschlossenheit, relative „Individualität“ aufweisen. „Es hängt mit dieser starken Gliederung und Differenzierung zusammen, stellt aber doch ein neues Moment dar, wenn wir beobachten, daß ‚alpenländische Massen‘ — cum grano salis! — seltener um einen Mittelpunkt gravitieren, häufig über deren mehrere, und demgemäß über mehrere Einsatzpunkte für Führung verfügen.“ Daher die verhältnismäßig große Zahl von Führern. „Ganz große, universale Führerpersönlichkeiten sind dagegen nicht häufig. Nicht ein einzelner hat die Schweiz geschaffen, obwohl diese Leistung immerhin noch hinter Bismarcks Reichsgründung zurückgeblieben wäre“ (S. 137). Es ist sehr richtig, wenn er der größeren wirtschaftlichen Einheit die weniger einheitliche politische Kultur gegenüberstellt, wenn er sagt, daß die Volksindividualitäten sich in den Staatenbildungen stärker als in den Wirtschaftssystemen auswirken, und daß sich Führerindividualitäten politisch eher durchsetzen als wirtschaftlich. Die Volkskunde kann dem die reiche Fülle landschaftlicher Besonderheiten des Hausbaues, der Arbeitsgeräte, Arbeitsweise, der Tracht, Volkskunst, des Brauchtums und der Rede, deren Formen oft von Tal zu Tal wechseln, an die Seite stellen, während die historische Volkskunde zur verhältnismäßig großen Wirtschaftseinheit höchstens die differenzierende Kraft des Geländes auf dem Gebiete der Arbeitsweisen stellen kann. Trotzdem mag dann aber die Frage aufgeworfen werden, ob die föderalistische Verfassung eine notwendige Folge der Eigenart des Hochgebirges ist, denn die Einheit des römischen Alpenstaates war doch eine sehr beträchtliche gewesen, und wenn auch die römische Kultur im östlichen Norikum und im gallisch-belgischen Teil der Westalpen viel stärker als etwa in Rätien eingriff, so war doch eine Einheit des Staatsrechtes möglich, die nicht nur von außen hereingetragen war. Man denke an das in vorrömischer Zeit gerade im Aufstiege begriffene norische Königreich, das offenbar auf der großen Basis der Eisenwirtschaft erwachsen war. Wenn man die großräumige Übereinstimmung von Kulturformen als Voraussetzung großräumiger Staatseinheit ansieht, wird man für den Alpenraum nie eine andere als föderalistische Form erwarten können, denn von der Neolithik bis in die Gegenwart zeigen uns Vorgeschichte und Volkskunde die stärkere Tendenz des Alpenraumes nach Nebeneinanderlagerung der Kulturformen, als nach Übereinanderlagerung, und eine gewisse Zurückhaltung im Kulturausgleich, so daß die Kulturbewegungen langsamer erfolgen. Aber man wird eben auch daran denken, daß der Staat Kulturräume schafft, daß er ausgleichend wirkt, und man kann daraus die schließlich gesicherten Lebensmöglichkeiten des römischen Staates in den Alpen verstehen, der von der alpinen Bevölkerung her ja niemals bedroht worden wäre, sie war im Gegenteil die starre Bewahrerin seiner Überlieferungen¹⁾.

¹⁾ Vgl. meinen Artikel Deutschland und Frankreich, Partikularismus und Zentralismus, ein Schicksal? Deutsche Rundschau 1931. In meinem obengenannten Buche will ich diesen Fragen im Wege von Einzeluntersuchungen gründlicher nachgehen.

Zwei Termine, die in den Rahmen des Mengenbegriffes und der Eigenart der Mengenverteilung gehören, hat Günther in sehr fruchtbarer Weise gerade auch für die Volkskunde angeschnitten. Es ist die Nachbarschaft und die Konkurrenz. Auch die Volkskunde handelt vom Begriffe der Nachbarschaft. Sie kennt die aus ihr hervorgehenden organisatorischen Bildungen und stellt gerade im Alpenraume ihrer sehr viele und bezeichnende dar, man denke etwa an die Wuhrgemeinschaften, in denen das Nachbarschaftsprinzip unmittelbar zur Auswirkung kommt. Oder an die nachbarschaftlichen Einrichtungen der Höfebauern in vielen Fragen der Notdurft des Lebens. Hier liefert sie dem Soziologen die Unterlagen, wo er sonst nur auf spekulatives Vorgehen angewiesen wäre, will er begreifen, warum Höfesiedlungen sich doch zu politischen Gemeinden (Kitzbüchel, S. 141) zusammengeschlossen haben. Durchaus fern aber liegt der Volkskunde noch der Begriff der Konkurrenz, obwohl er in der geographischen Sprachforschung dort bereits eine Rolle spielt, wo man das Durchdringen einer Form bei synonymen Ausdrücken in einer Landschaft dem Sprachmechanismus, der auf Vereinfachung drängt, zuschreibt. Günther deutet an (S. 149ff.), daß die Lebensformen in den Alpen in geringerem Maße als sonst untereinander konkurrieren, und führt dieses geringere Maß auf den alpinen Raum sowie die Bedingungen, die er der Gesellschaft setzt, zurück, und er arbeitet dann die wichtigsten Typen des Wettbewerbes innerhalb der alpenländischen Gesellschaft heraus. So spricht er von der „Konkurrenz der Orte“, in Wahrheit einem Wettbewerbe zwischen Menschen, unter denen auch nur wieder gleichartige einander gegenüberstehen (z. B. Hotels gleichen Ranges). Dann von jenem Wettbewerbe, der durch die verschiedenen natürlichen Voraussetzungen der wirtschaftlichen Arbeit verursacht ist, und der Solidarität der Bergbauern gegen jede von außen kommende Konkurrenz und schließlich vom Wettbewerb, den die verschiedenen gesellschaftlichen Instanzen, Staat, Kirche und Volk vor allem, untereinander austragen. Dabei stellt er fest, daß der religiös-kirchliche Faktor den politisch-staatlichen überwiegt, und daß Religion und Kirche sehr stark in das Gewohnheitsleben des Volkes eingedrungen sind. Die Volkskunde ist an allen drei Formen dieser Konkurrenz stärkstens interessiert. Als Kulturraumforschung sieht sie in solcher Analyse des heutigen Gesellschaftslebens die Möglichkeit, in die Dynamik des Kulturraumes zu schauen, wobei sie gerade im Alpenraume auch mehr die Statik sieht. Die Erscheinungen der letzteren im religiösen Dasein, die Günther gut beobachtet hat, stehen wohl der größeren Dynamik des staatlich-politischen Lebens gegenüber. Die Kirche ist seit vielen Jahrhunderten dieselbe, die staatlichen Formen aber haben fortgesetzt gewechselt. Aber gerade hier liegt eine Beobachtung von größter Wichtigkeit für die kommende Kulturraumlehre, denn wir sehen daraus, wie einzelne Bauelemente der Kultur zu verschiedener Wirkung gelangen.

Eine wichtige Rolle spielt in der Gesellschaftslehre der Raumfaktor, und zwar sowohl in seiner Wirkungsmöglichkeit in seelischer Hinsicht, als vor allem durch die von ihm bewirkte Mengenverteilung der Be-

völkerung und die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Bildungen. Der erstere Fall ist heute auch in ähnlicher Weise in der Rassenkunde fruchtbar verwertet, man denke etwa an das Buch von Clauss, „Rasse und Seele“ (1926). In die Volkskunde drängen derlei höchst wichtige Problemstellungen noch nicht, wenngleich z. B. Fragen, wie jene nach den Gründen der besonderen Hinneigung der Niedersachsen zum Rätsel, schon aufgetaucht sind¹⁾. Viel bedeutender und auf realeren Boden führend ist die zweite Frage, und hier liegt einer der Fälle vor, wo die Volkskunde sehr stark auf die Soziographie der Zukunft angewiesen ist. A. Günther hat im § 8 die vertikale Schichtung der alpenländischen Gesellschaft in dankenswerter Weise bereits soweit behandelt, daß wir viele Ansatzpunkte für wichtige Probleme der Volkskunde zu erkennen vermögen. Der Alpenraum gliedert die Gesellschaft in vertikaler Schichtung, je nach Höhenlage wechseln die Lebensbedingungen der Bevölkerung außerordentlich. Günther unterscheidet vier Zonen: 1. die Strom- und großen Flußtäler und die Seengebiete, 2. die unteren Talhänge, Terrassen, Schuttkegel in den Haupttälern, 3. die Nebentäler bis an die Waldzone, 4. die Almen. Es wäre vielleicht wichtig, jene Seitentäler, die durch eine Waldschlucht vom Haupttale getrennt sind und im Zuge der Zeiträume der Siedlungsbewegung zwischen Dauersiedlung und Voralp in ihrer wirtschaftlichen Funktion schwanken, als besondere Gruppe herauszuheben, denn sie sind nicht den Nebentälern, die lebhaftere Verbindung mit den Haupttälern haben, gleichzusetzen, und doch eine nicht seltene Erscheinung. Ihnen ließen sich etwa die Streusiedlungen oberhalb der talwandigen Wälder gleichstellen, denn auch sie zeigen im Zuge der Siedlungsbewegung einen Funktionswechsel in ihrer wirtschaftlichen Stellung. Günther spricht von soziologischen Isobaren und bezeichnet damit sehr gut das Problem, Bevölkerungsgruppen gleicher Lage über den ganzen Alpenraum hin miteinander zu vergleichen. In dieser Forderung tut sich eine Welt soziologisch-volkskundlicher Fragen auf!

Man denke aber noch weiter an die Auswirkungen der Problemstellung H. Naumanns gerade in diesem Zusammenhange, etwa an das aus der Oberschicht sinkende Kulturgut und den Grad seiner Aufnahme in den oben gesonderten Schichten. Hier drängen an die historische Volkskunde Fragen von größter Bedeutung heran. Schließlich reift daraus die Frage nach der Lebensform der Bauern von einst. Alle Wirtschafts-, Rechts- und Kulturgeschichte vermag darauf nie eine befriedigende Antwort zu geben. Sie liegt vielleicht in den Möglichkeiten der Volkskunde. Dadurch kann sie auch eine eminente Hilfswissenschaft der Geschichte werden. Günther fragt: „ist — die Alpengesellschaft der Gegenwart identisch mit den innerhalb der Alpen früher vorhanden gewesenen Gesellschaften?“ Die Volkskunde kann die Antwort geben im Wege einer vergleichenden Untersuchung der Schichten von oben (Almbauern) herab. Ich möchte sagen, je weiter wir in das bäuerliche Leben der Alpen hinaufsteigen (buchstäblich!),

¹⁾ Vgl. K. Reuschel, Deutsche Volkskunde (Natur u. Geisteswelt 644) 1, 133.

um so mehr gelangen wir in die Region reiner, sich gleich bleibender, vom Wechsel der Jahrtausende dünn berührter Lebensform. Hier wird die Vorgeschichtsforschung zur Lieferung der Analogien von entscheidender Bedeutung sein. Wenn man das Buch Rütimeyers liest¹⁾, der ja das Fortleben aller vorgeschichtlichen Dinge in der Schweiz der Gegenwart verfolgt, so vermag man schon einen tiefen Blick in das Wesen des alpenländischen Kulturkreises zu tun. Wie erst, wenn solche Beobachtungen durch die Güntherschen Isobaren geordnet werden! Der Reichtum an Gütern nimmt ab, je höher wir kommen, und die Produktionsmöglichkeiten werden immer einseitiger. Gewiß dringen auch in die höchsten Höhen die Ideen der Zeit, aber doch sehr ausgesiebt, in die Molkereiwirtschaft z. B. dringen heute gewisse Methoden der Rationalisierung — weil man vom Markte unten abhängig ist. Aber im Grunde ist das Leben in den Alpen auf seine, ich möchte sagen, nackte Form gestellt, und diese bleibt sich gleich. Günther versucht zum Schlusse seiner wertvollen Darlegungen die wesentlichen Züge des Alpenbauern herauszustellen, sie liegen ihm in der Tierzucht, in der Holzarbeit und in der Hofsiedlung (S. 500). Sie sind auch das Gerüst, in das die alpenländische Volkskunde den Großteil der Besonderheiten dieses Raumes wird stellen müssen.

Im Sinne meiner obigen Forderung, in Zukunft auch die Mittlerschicht, nicht immer nur die Mutterschicht, zum Gegenstand der Forschungen zu machen, gewinnt eine soziologische Frage noch besondere Bedeutung, die Kreuzung sozialer Kreise. Günther denkt hier natürlich an die staatlichen, religiös-kirchlichen, sprachlich-kulturell-nationalen und die wirtschaftlichen. Nach dem Gesichtspunkte der Isobaren gibt es aber nun noch eine weitere Möglichkeit der Kreuzung oder wohl besser der Kontamination der Schichtenformen. Hier kommt ein siedlungsgeographisch neues Moment in Betracht, es ist die Frage nach der jeweils vorherrschenden Höhenschicht. Es ist nicht im ganzen Alpenraum so, daß die Talsiedlungen die quantitativ herrschende Schicht sind. Und auch das Alpenleben ist quantitativ sehr verschieden verteilt. Hieraus entstehen neue Teilaufgaben, und mit ihnen wieder hängen jene Erscheinungen zusammen, welche gerade für Alpengegenden charakteristisch sind, in denen die großen blühenden Talsiedlungen fehlen, die der Wanderbewegung. Günther widmet ihr mit Recht ein Kapitel (S. 207—15). Wie wichtig diese Erscheinung wieder für die Volkskunde ist, sei nur an dem Beispiele der Montafoner Stukkateure dargetan, die seit der großen, vom Staate forcierten Bautätigkeit, vor allem wohl Colberts im 17. Jahrhundert, Jahr um Jahr nach Frankreich gehen und mit dem dort gewonnenen Formenschatze die Volkskunst des Tales (Schnitzereien an Schränken) stark bereichert haben. Der Reichtum der Montafoner Volkskunst ist allein aus der innigen Berührung mit Graubünden nicht zu erklären.

Eine weitere Frage von grundlegender Bedeutung ist die Fernwirkung der Alpen und das Eindringen der Flachländer in sie. Günther befaßt

¹⁾ Ur-Ethnographie der Schweiz, 1924.

sich mit ersterer Frage am Anfange seines Buches (§ 7), mit der letzteren im Abschnitt über den politischen Lebenskreis in § 30. Er greift die zwei einzigen Fälle, wo Flachlandmächte über den ganzen Alpenraum zu greifen vermochten, sehr richtig heraus: die Römer und Karl d. Gr. Sonst waren die Alpen immer irgendwie geteilt bis heute, wo den Deutschen die vorherrschende Stellung in ihnen wieder strittig gemacht wird, wenn wir an die so wichtige Stellung des Brenner denken, der schon in der Vorzeit (Menghin!) die Eigenschaft einer Klammer zeigt, die Nord- und Südtirol zusammenhält. Es wurde von vorgeschichtlicher Seite, vor allem stark durch v. Merhart¹⁾, betont, daß die Nachbarkulturen vielfach um die Randgebiete der Alpen verliefen, statt in sie einzudringen. Gerade an der keltischen Kultur wurde dieser Vorgang und schließlich ihr späteres Eindringen in das Alpeninnere festgestellt. So beweist der Alpenraum eine gewisse Abwehrkraft, die im einzelnen allerdings noch gar nicht untersucht ist²⁾. Man wird aber jetzt schon sagen dürfen, daß die Aufstellungen Ratzels die Dinge doch oft nur oben wegnahmen. Das Umbiegen der Süd-Nord- in eine Ost-West-Bewegung braucht z. B. in jenen Kulturerscheinungen, wo Italien der Spender für Frankreich war, nicht in den Alpen zu liegen. Frankreich war, nicht allein als Land mediterraner Stellung, früher reif für die Kulturen des Mittelmeeres, an dessen Weg nach Britannien es zudem noch lag. Frankreich hat also aus inneren, arteigenen Gründen alle Errungenschaften des Mittelmeeres, und oft viel früher als andere, mitzuleben vermocht. In die Alpen konnten diese daher von Süden, Westen und Norden dringen, und hier wieder liegt der Reichtum der nachbarlichen Kulturbeeinflussung der Alpen. Da die Alpen infolge ihrer europäischen Lage und ihrer eigenartigen verkehrstechnischen Bedingungen an den großen wirtschaftlichen Bewegungen Europas oft einen ins Extrem ausschlagenden Anteil nahmen (Hochkonjunktur im mittelalterlichen Süd-Nord-Verkehr, Zurückbleiben im neuzeitlichen West-Ost-Verkehr und der Industriewirtschaft), so haben sie Zeiten eines ganz verschiedenen Anteils an der Weltkultur. Daraus mag man es verstehen, warum der mit mittelalterlichen Kulturgütern angereicherte Alpenraum gegen die Kulturverarmung der Industriewirtschaft jene „Abwehrkraft“ bewies, die diesem Raume heute den Vorzug einer recht hochstehenden Geschmackskultur gibt. Die Art, wie die in mancher Hinsicht doch auch wieder sehr „alpine“ Stadt Wien im Kreuzfeuer europäischer Einflüsse eine so gute Linie der stärksten Anteilnahme an der kunstgewerblichen Produktion der Gegenwart gerade verfolgt, ist hier ein Thema für sich. Die kulturretardierende Eigenschaft des Alpenraumes hat hier ihre guten und sehr anregungsreichen Seiten, die heute in Fragen der gesamtdeutschen Kultur mit Recht stark betont werden.

Daneben aber tritt eine merkwürdige Tatsache in Erscheinung, die erst im Zuge der Arbeiten am Atlas der deutschen Volkskunde recht

¹⁾ Oben genannter Vortrag.

²⁾ Ich selbst befasse mich damit in meinem gerade vor dem Abschlusse stehenden Buche.

offenbar werden wird, und damit möchte ich das Problem der Fernwirkung der Alpen von der Volkskunde her anschneiden. Die Donau ist, erdgeschichtlich genommen, die Nordgrenze des Alpenraumes, denn sie entstand als Abzugskanal des alpinen Gletschers. Die Einheit dieses Raumes zeigt sich vielfach z. B. im Bauernhause. Wenn die Grenze des mitteldeutsch-oberdeutschen Hauses nicht unmittelbar an der Donau verläuft, dann liegt dies vielfach an der inneren Einheit der Donaulandschaft selbst, die in römischer Zeit durch die Absteckung der Staatsgrenze nur willkürlich zerschnitten wurde. Im Raume südlich der Donau leben aber bis heute Formen südlicher Kulturbeeinflussung, die sich in allen Zweigen des materiellen, rassischen und geistigen Volkslebens zeigen. Es ist das kein Fortleben etwa aus römischer Zeit, sondern es ist nachweisbar die Ausstrahlung des südlichen, mittelmeeerischen Kulturkreises. Sie war in Zeiten einer starken nordsüdlichen Kulturbewegung, etwa der Gotik, sehr abgedrängt, blühte dann aber wieder in Zeiten starker Süd-Nord-Bewegung (Renaissance) lebendig auf. Man sehe daraufhin nur die Bauern- und Bürgerhäuser des ganzen Alpenraumes bis über die Donau hinaus an! In der ihm eigenen Kraft der Auslese (das „gemütliche Tempo“ der Wirtschaft!) hat der Alpenraum eine Physiognomie gewonnen, wurde er ein Kulturraum, der seine ausstrahlende Kraft in zahlreichen Kulturbewegungen gegen Norden bewies, man denke etwa an die Lautverschiebungen innerhalb der Sprachlandschaft, die Theodor Frings in sehr geistvoller Auswertung an der rheinischen Sprachlandschaft verfolgt hat¹⁾, oder an die Fernleitung der Wasserkraft Voralberg-Westfalen bei Günther (S. 375), die er sehr richtig als Fernwirkung des Alpenraumes bezeichnet. Natürlich wird noch eine andere Möglichkeit in den Kreis der Betrachtung hereinzuziehen sein, die uns etwa in der Sprachforschung in der Gestalt der Substrattheorie entgegentritt. Jedenfalls stehen wir hier am Anfang einer bedeutungsvollsten Epoche der Kulturraumforschung. Die eigenartige Funktion des Alpenraumes hier hat Günther in einer ausgezeichneten Gliederung der wichtigsten Momente dargeboten (S. 42), die uns zeigt, was die Soziologie der Volkskunde zu bieten vermag. Er stellt nämlich folgende Fälle heraus, in denen die Gesellung des Alpenraumes geschieht:

1. in verhältnismäßig engen Räumen, die aber doch für die kleine siedelnde Gruppe oft relativ weit sind;
2. in Räumen, die mehr oder weniger gegeneinander abgesperrt sind;
3. in Räumen, deren meist geringe Fruchtbarkeit nur wenigen Menschen Nahrung verheißt;
4. von sehr zahlreichen, durch die räumliche Erstreckung des Gebirges bedingten Einlaßpforten her;
5. meist in einzelnen Stößen, die geschichtlich oft weit auseinander liegen und demgemäß von sehr ungleichen Kulturen getragen sind;

¹⁾ Aubin, Frings, Müller, Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden, 1926.

6. durch ein besonders, oft — aber nicht stets in derselben Hinsicht — erlesenes Menschenmaterial;
7. in unausgesetzten Wechselwirkungen mit früher Eingedrungenen, mit Zurückbleibenden und Nachzüglern, aber auch mit den kompakten Massen der die Ebenen Bewohnenden.

Liegen hier nicht Grunderkenntnisse zur Statik und Dynamik der Kulturräume? Dem in Tirol lebenden Beobachter drängt sich in diesem Zusammenhange das Bild der physiognomisch so verschiedenen Mutterschichten der Stubai, Zillertaler, Ober- und Unterinntaler auf, an denen auch der Soziologe erhebliche Abweichungen feststellt (S. 35). Und gleichfalls muß der Volkskundler die Einheit feststellen, die dem Soziologen auffällt, der von der Alpengesellschaft sagt, sie sei:

1. der Inbegriff, mehr also noch wie die Summe der Menschen und der menschlichen Gruppen, die dem beherrschenden Einfluß des Alpengebirges in mehr oder weniger starkem Maße dadurch unterliegen, daß sie in räumlichem Zusammenhang mit diesem Gebirge leben;
2. diese Alpengesellschaft ist im soziologischen Sinne real trotz der ungleichen staatlichen und kirchlichen Zugehörigkeiten, trotz aller sprachlichen, kulturellen, geschichtlichen, geographischen, biologischen und sonstigen Unterschiede, ja Gegensätze;
3. der räumliche Umkreis dieser Gesellschaft wird nicht nur durch Soziologie, sondern auch aus anderen Gesichtspunkten heraus bestimmt, ohne daß die weitere oder geringere Raumerstreckung den Bestand der „Gesellschaft“ im soziologischen Sinne berühren würde.

Damit kann ja auch, etwa noch einmal vom Standpunkte der Fernwirkung aus gesehen, die Frage aufgeworfen werden, warum wir so etwas wie eine Ähnlichkeit der Voralpenstädte fühlen, wenn wir in München und Verona oder Turin sind. So kommen wir zu einem letzten Begriffe, den Günther, wie mir scheint, mit glücklicher Hand in die Soziologie einführt, und der auch in der Volkskunde Raum gewinnen kann, es ist die Struktur und Skulptur der Gesellschaft. Er gewinnt diese Begriffe an der Geographie, die, in ihrer geomorphologischen Betrachtungsweise erwachsen, heute wohl jedermann geläufig sind. Wie stark der Alpenboden auf die Gestaltung des Volkslebens einwirkt, das suchte ich selbst in der Grundlegung zu meiner Erörterung der Volkskunde Vorarlbergs (1927) darzutun, und Günther sieht unter Hinweis darauf fruchtbare Möglichkeiten beider Wissenschaften. Tatsächlich sehen wir ja oft ähnliche Skulpturformen des Volkslebens, wo uns die historische Volkskunde, wie in der Geomorphologie, verschiedene Struktur nachweist.

Innsbruck.

Der Ackerbau im Sulmtal (Steiermark).

Von Hans Maria Fuchs.

(Mit 2 Abbildungen.)

Die landwirtschaftlichen Betriebsformen des Ackerbaues im Sulmtal müssen als sehr altertümlich bezeichnet werden. In den Gebirgslagen ist die Egartenwirtschaft mit ziemlich regelmäßiger Fruchtfolge allgemein vorherrschend, die ja im größten Teil der Alpen verbreitet ist. Zuerst wird ein Jahr eine Hackfrucht (meist Kartoffeln) angebaut, dann durch drei Jahre verschiedene Getreidearten, Weizen, Roggen oder Gerste, zuletzt immer Hafer mit teilweiser Kleeuntersaat. Danach bleibt der Acker 3—4 Jahre als Brache (hier Egert genannt) zur Gras- bzw. Kleenutzung liegen, worauf der Fruchtwechsel sich wiederholt. Gedüngt werden nur Weizen, Roggen und Gerste. Da das „Egert“ weder mit Grassamen besät noch gedüngt wird und manchmal auch Jahrzehnte ohne neuerlichen Umbau zur Grasnutzung verwendet wird, hat diese Betriebsform Übergänge zur urväterlichen sog. „wilden Feldgraswirtschaft“, wie man sie häufig in Sibirien trifft.

Auch Reste der ebenso uralten „Brandwirtschaft“ sind noch nachweisbar, nicht nur im Anbau von „Brandkorn“ (s. Roggen), sondern auch in einer eigentümlichen Düngungsform: Im Frühsommer werden die massenhaft vorkommenden Grünerlen umgehackt und ihre Zweige etwa $\frac{1}{2}$ —1 m hoch auf den Acker geschichtet und nach ihrem Abdorren an Ort und Stelle verbrannt. Die Asche bietet eine reichliche Kalidüngung und dadurch eine Abhilfe für den im Gebirge stets vorhandenen Düngermangel. Heute sind die Arbeitskosten einer solchen Düngung viel zu hoch. Früher aber ließ man weite Hänge mit Grünerlen bewachsen stehen, obwohl diese sonst nur schwere Schädlinge des Nutzwaldes sind, damit stets Vorrat an solchem Branddünger zu haben war¹⁾.

Im Hügelland, wo jetzt der Maisanbau unbedingt vorherrschend ist, kann von einem regelmäßigen Fruchtwechsel nicht gesprochen werden. Man muß fast eine „Einfelderwirtschaft“ von Mais wie in Südtirol zur Grundlage nehmen. Vor Einführung des Mais dürfte auch hier die Egartenwirtschaft geherrscht haben, worauf einzelne Flurnamen und Hausnamen, z. B. Egertweber, deuten.

Jetzt herrscht eine scharfe Scheidung zwischen Acker und Wiese. Der der modernen Landwirtschaft geläufige Fruchtwechsel zwischen Kunstwiese und Acker ist dem Sulmtaler Bauern noch unbekannt. Die Wiese wird am mangelhaftesten gepflegt. Da die Arbeit auf den Maisäckern mit der rechtzeitigen Wiesenmahd zusammenfällt, werden meistens die

¹⁾ Für die weite Verbreitung dieser Düngungsform spricht, daß der Bolognese P. Crescenzi in seinem Buch *De agricultura lib. III* (Basler Ausgabe 1538) p. 133 sie erwähnenswert findet; „ramusculi arborum“ wurden nach ihm dafür verwendet.

Wiesen zurückgesetzt, und da die Anbaufläche von Mais, der sehr viel Dünger braucht, in den meisten Wirtschaften unverhältnismäßig groß ist, bleibt für die Wiese fast immer zu wenig Dünger übrig.

Das „schneade Troad“ (schnöde¹⁾ Getreide).

Darunter versteht man im Sulmtal alle kleinkörnigen Getreidearten im Gegensatz zum „Türken“ (Mais, der hier die Hauptgetreidefrucht ist). Nur im Gebirge, wo Mais gar nicht oder nur mangelhaft gedeiht, nehmen diese Getreidearten, besonders Roggen und in den höchsten Lagen Hafer, den größten Teil der Anbaufläche ein, im Hügelland gehören derzeit mehr als zwei Drittel dem Mais. Die Bearbeitung aller dieser Getreidearten ist beim Roggen geschildert.

1. „Korn“ (Roggen).

Man unterscheidet verschiedene Arten. Zum Herbstanbau das Winterkorn, zum Frühjahrsanbau das Lanzkorn, beide zweizeilig. Außerdem das vierzeilige Eiskorn, botanisch verwandt dem Pettkuser Korn. Letzteres konnte vom Herbst bis Frühjahr angesät werden, nur mußte die Saat mindestens einen Frost erleiden. Im Gebirge findet für einen besonderen Zweck noch eine alte Art Verwendung, das „Stockkorn“, botanisch dem Johanniskorn zugehörig. Es wird auf frischen Kahlschlägen zwischen die im Boden bleibenden Wurzelstöcke der Bäume gebaut. Nach Wegschaffung des Nutzholzes nämlich werden im Frühjahr die zurückgebliebenen Holzabfälle, Zweige und Rinde, angezündet und verbrannt. Nach dem Erkalten der Asche werden auf den durch die Hitze gelockerten Boden, der zugleich durch die Verbrennung des Abfallholzes eine starke Kalidüngung erfahren hat, zwei Arten von Korn gesät: Lanzkorn, das im ersten Herbst geerntet wird, und das vorgenannte Stockkorn, das im ersten Jahr nur Grundrosetten von Blättern, die Halme mit den Ähren aber erst im zweiten Jahre bildet. Die großkörnigen Ähren sind zweizeilig. Da derzeit alle kultivierten Roggenarten vierzeilig sein sollen, so müssen die zweizeiligen als sehr alte Formen angesehen werden.

Die Urform unseres Roggens, das *Secale montanum*, ist perennierend. Nach G. Buschan, *Vorgesichtliche Botanik* (Breslau 1895) S. 55, wird mehrjähriges Korn heute noch in einigen südlichen Gegenden des europäischen Rußlands gebaut.

Im Sulmtal mit seinen altertümlichen Samenarten sind die Grenzen zwischen Sommer- und Winterkorn noch nicht so scharf gezogen wie bei den Samen, die man durch eine moderne Landwirtschaftsstelle erhält. Mancherlei Winterkorn wird in schneearmen Wintern erst im Januar oder Februar angebaut, von manchem Sommerkorn verlangt man ganz frühen Anbau, damit die aufgehende Saat noch einmal in Frost komme. Häufig wird das Winterkorn schon ganz früh im September beim Behauen der Stoppelrüben gesät. Wenn dies so früh gesäte Getreide zu stark anwächst, läßt man im

¹⁾ Hier ohne hämischen Beigeschmack, im Sinne von 'gering, klein'.

Herbst oder im zeitigen Frühjahr Schafe darauf weiden. Als beste Anbauzeit gilt aber immer die Zeit um Allerheiligen (1. November). Die altertümlichste Samenart, das Stockkorn, steht, wenn auch nicht perennierend, der Urform am nächsten, da es, wie oben bemerkt, die Halme erst im zweiten Jahr treibt, so wie es bei den meisten perennierenden Stauden der Fall ist. In der Nachbarschaft von Weingärten wird der Anbau von Lanzkorn bevorzugt, weil es zäheres Stroh liefert, das zum Anbinden der Reben dient. Als die Strohdächer noch häufig waren, wurden besondere Roggenarten mit wenig Samen, aber schönem langem Stroh eigens zu Dachstroh angebaut. Diese Sorten sind heute ausgestorben.

Beim Anbau des Roggens wird noch mancher Aberglaube berücksichtigt. Das Winterkorn soll man nicht zwischen Gallus und Ursula (16.—21. Oktober) ansäen, sonst wintert es aus. Die Stellung des Mondes hat großen Einfluß. Wenn im ersten Mondviertel gesät wird, muß dies am Vormittag geschehen, wenn im letzten, am Nachmittag. Es soll vermieden werden, daß beim Säen der doppelte Schein von Sonne und Mond auf das Saatgut fällt, da sonst viel Mutterkorn wachsen würde. Das Säen bei zunehmendem Mond ist heute noch zuweilen unbeliebt, weil man annimmt, daß der in dieser Zeit gesäte Roggen zu lange Halme bilde und dann leicht falle. Von dem im abnehmenden Monde gebauten Roggen glaubt man, daß er körnerreich wird, aber wenig Stroh gibt. Als beste Zeit zum Anbau gelten immer die drei Tage vor und nach dem Vollmond. Auch auf die „Zoachen“ (Zeichen des Tierkreises) nimmt man häufig noch Rücksicht. Als die besten Zeichen für den Anbau gelten die Waage, die die Körner schwer macht und die „festen Zoachen“ (Stier, Widder, Steinbock) durch deren Einfluß harte Körner erzielt werden. Als sehr unsicheres Zeichen für Anbau jeder Frucht gilt der „Spokion“ (Skorpion). Sein Tag ist ganz schlecht bis auf eine einzige Stunde, die sogar sehr gut ist, nur wechselt sie immer und niemand kennt sie. So hat auch der Roggenanbau sein Horoskop. Wenn auf „Allerheiligen“ Vollmond fällt und die Tage davor und danach in der Waage oder in den „festen Zoachen“ stehen, so darf man einen vorzüglichen Ertrag hoffen. Im steirischen „Mandelkalender“, einer ganz altertümlichen Kalenderform, einer Fortsetzung der Bauernkalender aus der Zeit der ersten Drucke, der unter den Bauern des Sulmtales noch heute allgemein verbreitet ist, wird für jeden Tag das „Zoachen“ angeführt. Außerdem ist in jedem Monat ein Tag bezeichnet, der als „Schwendtag“ gilt. An diesem Tag darf man weder säen noch ackern, sonst gedeiht nichts. Ganz strenge Anhänger dieses Aberglaubens wollen sogar an diesem Tag aus Furcht vor Mißernte ihre Äcker überhaupt nicht betreten. Der Schwendtag ist für alle Fruchtarten gleich ungünstig. Die jüngeren Bauern kennen dieses Kalenderzeichen nicht mehr, und auch die älteren haben seine eigentliche Bedeutung, obwohl sie die sonstige Bildersprache des Mandelkalenders genau kennen, meist vergessen. Es handelt sich um den Tag im Monat, an dem die Sonne in ein anderes Sternbild eintritt. Dieser Wechsel, einerlei ob es sich um gute oder schlechte „Zoachen“ handelt, war also am meisten gefürchtet.

Beim Anbau des Roggens wird der Acker selten frisch gedüngt, meist nur, wenn Klee die Vorfrucht war. Sonstige Vorfrüchte sind anderes „schneades Troad“ oder Mais, als Nachfrucht kommen hier nur „Wasser-rüben“ (Stoppelrüben) vor. Die am meisten gefürchtete Krankheit des Roggens war seinerzeit der Honigtau, eine Krankheit der Blüte, die Konidien des Mutterkorns. Auf das Vorkommen des eigentlichen Mutterkorns wird verhältnismäßig wenig geachtet. Man glaubt hier und da sogar, daß auch die Körnerernte reichlich sei, wenn viel Mutterkorn vorkommt. Das Mutterkorn wird — gestoßen und mit Milch übergossen — mit Erfolg als Fliegengift benützt. Als Lostag für das Gedeihen des Roggens gilt der „Jürgentag“ (St. Georg, 24. April) oder auch der „Lippstag“ (Philipp, 1. Mai). Kann sich an einem solchen Tage eine Krähe im jungen Getreide verstecken, so wird die Ernte gut. Daß zwei solcher Tage, die eine Woche auseinanderliegen, als Lostage angenommen werden, läßt sich wohl ungezwungen aus Süd- und Nordlage und verschiedener Seehöhe der Roggenäcker erklären.

Roggen gedeiht im Sulmtale sehr gut; es gibt über 2 m lange Halme. Der Schnitt des Roggens erfolgte früher ausnahmslos mit der Sichel. In eine Garbe wurde so viel Getreide gebunden, als in der Rundung der Sichel Platz hatte. Dann wurden zehn solcher Garben zusammengestellt; zuerst lehnte man drei aneinander mit einem Winkelabstand von 120 Grad, dann stellte man je zwei in einen solchen Zwischenraum, alle mit den Ähren nach oben. Die zehnte Garbe kam auseinandergespreizt als Hut darüber gestülpt mit den Ähren nach unten. Der Strohbund, mit dem die Garben gebunden werden, soll bei sorgfältiger Arbeit mit dem Knoten immer nach innen stehen. Zehn so zusammengestellte Garben nennt man eine „Tschaupe“, im Gebirge das „Deckel“. 60 Garben heißen ein Schober.

Im Hügelland werden die „Tschaupen“ nach Trocknung so rasch als möglich eingeführt und verarbeitet. Zuerst werden sie „geschmissen“. In der Tenne werden auf etwa 70 cm hohe und 80 cm breite Gestelle, die an keine besondere Form und Ausführung gebunden sind (Balken, Bretter, auf Fässer gebundene Räder oder Zimmermannsschragen), den „Biedn“, die Garben „ausgeschlagen“. Die Arbeiter erfassen die einzelnen Garben am Wurzelende der Halme und schlagen sie mit dem Ährenende auf die unebene Oberfläche der „Biedn“. Dadurch fallen die meisten Körner, besonders die reifsten, auf den Tennenboden. Ein kleiner Rest, der nicht ganz ausgereiften, minderwertigen Körner bleibt in den Ähren zurück; diese werden „herausgebleut“. Dazu dient der „Bleuer“, ein Stock harten Holzes, meist aus Buche oder Edelkastanie, von etwa 75 cm Länge und 8 cm Dicke im Geviert, leicht gebogen oder gerade. Seine Maße sind wechselnd, weil gewöhnlich irgendein entrindetes Astholz dazu verwendet wird. Die bereits „ausgeschmissenen“ Garben werden in dünner Schicht auf einem glatt gemachten Teil der „Biedn“, seltener auf den Tennenboden gelegt, und dann wird mit dem „Bleuer“ so lange auf ihre noch ährenhaltigen Teile geschlagen, bis alle Körner herausgefallen sind. Das Ergebnis dieser mühseligen Arbeit lohnt heute keineswegs mehr die Kosten, so daß sie jetzt fast allgemein verlassen ist. Man läßt die wenigen Körner, die nach dem

„Schmeißen“ in den Halmen bleiben, darin und verfüttert sie samt dem Stroh an das Rindvieh.

Der Teil der Halme, die nicht in den Garben waren, vor allem die, die beim „Schmeißen“ vorzeitig abfielen, das sog. „Rüttstroh“, im Gebirge auch „Schneckert“ genannt, wird weder geschmissen noch gebleut, sondern nur „gedrischelt“. Der hiesige Dreschflegel ist ganz aus Holz ohne Eisenbeschläge; er besteht aus dem Handstab, im Hügelland auch Drischelstiel genannt, etwa 1,50 m lang, rund, ca. 4 cm im Durchmesser, und dem „Drischschwinkhl“, ca. 75 cm lang, dem Bleuer gleich. Beide sind am oberen Ende durchlocht. Handstab und Drischschwinkhl artikulieren durch eine dreiteilige Lederbindung. Das Mittelstück derselben heißt das Mitterband und ist ein Lederring von ca. 5 cm Durchmesser, etwa 1,5 cm breit und fast 1 cm dick, da mehrere Lagen übereinandergelegt werden. Dieses Mitterband wird mit je einem dünnen Lederstreifen, der 5—6 mal durchgezogen wird, einerseits an die Löcher des Handstabes und Drischschwinkhls, andererseits an das Mitterband so locker geknüpft, daß der Drischschwinkhl leicht beweglich bleibt. Als Leder für diese Bindung wurde früher Hundsleder bevorzugt, das von den Abdeckern geliefert wurde. Jetzt bestehen diese Bindungen aus Schweins- oder Pferdeleder. Die Bindung ist so locker, daß der Drischschwinkhl beim Dreschen gegenüber der Stellung des Handstabes einen um 90 Grad gedrehten Kreis beschreibt. Die altertümliche Art des Dreschens, das „Bocksdreschen“, ist im Hügelland jetzt ausgestorben und im Gebirge nur noch in entlegenen Gehöften im Gebrauch. Sie geschah nicht mit dem Drischschwinkhl, sondern dem Starrschwinkhl. Das verwendete Material ist bei beiden das gleiche, nur ist der Starrschwinkhl stärker gebogen. Der Hauptunterschied besteht darin, daß beim Starrschwinkhl die Lederbindung straffer ist, so daß der Schwinkhl keinen gegen den Handstab geneigten Kreis beschreiben kann, sondern nur in der Ebene, in der der Handstab geschwungen wird, sich auf und ab bewegt. Beim ersteren Dreschen bewegen sich Stab und Flegel in verschiedenen Ebenen, beim letzteren in der gleichen.

Nicht immer konnte das Ausdreschen gleich nach Trocknung erfolgen. Im Gebirge, wo sich die Arbeit im Freien infolge des kürzeren Sommers vielmehr zusammen drängt, auch bei kleinen „Keuschen“, deren Besitzer auf Arbeiten im Taglohn angewiesen sind, werden die Garben auf dem Acker „gehiefelt“ und manchmal erst viel später eingeführt. An einen in die Erde eingeschlagenen Pfahl gelehnt, wurden die Garben mit den Ähren nach oben im Kreis und übereinander nach oben verjüngt herumgestellt. Eine mittlere „Hiefel“ ist 2—3 m hoch und enthält ca. 60 Garben. An der Südgrenze des geschilderten Gebietes, in den entlegensten Bergtälern mit der altertümlichsten Form der Wirtschaft sind die Hiefeln 4—5 m hoch und enthalten ca. 250 Garben. Hier ist auch das „Bocksdreschen“ noch gang und gäbe. Das Dreschen des eingebrachten Getreides erfolgt im Gebirge immer erst im Winter. Bei dem früher ungeheuren Holzreichtum wurden die Vorratsräume (Tenne usw.) verschwenderisch groß gebaut, denn mit Holz, aus dem sie ausschließlich bestehen, brauchte nicht gespart

zu werden. Das Dreschen erfolgt ausschließlich in der Dunkelheit, meist frühmorgens zwischen 5 und 7 Uhr. Als Beleuchtung dienten früher Kienspäne, für deren Aufnahme ein eigener eiserner Tennleuchter an einer Holzzwischenwand befestigt wurde (s. Abb. 1 a). Ein rechtwinklig gebogener, dünner schmiedeeiserner Stab wird mit seinem senkrecht bleibenden Teil an der Wand der Tenne befestigt. Der an seinem untern Ende befindliche, im rechten Winkel vorspringende Teil von ca. 15 cm Länge trägt in der Mitte einen Dorn aus Schmiedeeisen und gabelt sich am Ende. In die Spitze des Dorns wird ein Kienspan gesteckt, der durch das gegabelte Eisen in seiner Stellung gehalten wird. Auch der senkrechte Teil hat vor der Abknickung zwei kurze Seitenarme mit nach rückwärts gekehrten kurzen Spitzen an ihrem Ende, die die Befestigung an der Tennenwand erleichtern.

Statt des Tennleuchters wurde auch manchmal der sonst zur Zimmerbeleuchtung dienende Spanleuchter verwendet (Abb. 1 b). Auf einem Holzkreuz sind senkrecht zwei starke Holzstäbe befestigt, zwischen denen ein dritter viel längerer spielen kann und durch eine Einstellvorrichtung höher oder tiefer befestigt wird. An seinem oberen Ende trägt er eine eiserne Zange, deren eines Glied fest ist, das andere, bewegliche an seinem unteren Ende ein Eisengewicht trägt, wodurch es an den festen Teil angepreßt wird. In diese Zange wird der Kienspan eingeklemmt. Die Kienspäne wurden aus Föhrenholzscheitern mit einem starken Messer gekloben. Da der Verbrauch der Späne im Bauernhaus im Winter sehr groß war, nahm die Arbeit viel Zeit in Anspruch. Sie war nicht anstrengend und wurde daher gewöhnlich durch alte Leute, die nicht mehr voll arbeitsfähig waren, z. B. Einleger, besorgt. Der Spottnamen „Spanfudler“ ist heute noch für Menschen in Gebrauch, die zu keiner rechten Arbeit taugen. Bauern, die Mangel an Föhrenholz hatten, mußten die Späne aus hartem, und zwar immer aus Buchenholz durch Hobeln herstellen. Wegen der Härte des Holzes war es mühevoll Arbeit, zu der man eigene Geräte hatte. Ein Buchenscheit wurde zuerst in etwa handdicke Stücke gespalten, dann an einem Ende, wo der Hobel angreifen sollte, abgeschrägt und endlich auf der „Spangoaß“ mit Keilen festgeklemmt. Die „Spangoaß“ (Abb. 1 c) besteht aus einer zweibeinigen Stütze für einen festen Pfosten, mit dem im rechten Winkel ein ebenso starker Pfosten, der Schwanz, verbunden ist. In der Mitte beider Pfosten ist in dieselben je ein festes Holzstück mit einer Kerbe eingelassen, in die das vorgeschichtete Buchenscheit durch kleine Holzstücke fest verkeilt wird (Abb. 1 d). Dieses Gestell wird so in der Stube aufgestellt, daß man die Spitze des Schwanzes an der Wand befestigen kann. Nun wird das fixierte Buchenscheit mit dem Buchenspanhobler in feine Späne gehobelt. Dieser ist ein kräftiger Hobel von etwa $\frac{3}{4}$ m Länge (Abb. 1 e). Gegen das eine Ende zu besitzt er zwei starke Seitengriffe, gegen das andere nur einen. Jeder Griff wird von einem Mann gehandhabt. Trotzdem ist das Hobeln für drei kräftige Männer eine anstrengende Arbeit.

Manchmal werden die Späne auch sorglos direkt in das festgestampfte Heu, das neben der Tenne aufbewahrt wurde, hineingesteckt. Oft auch

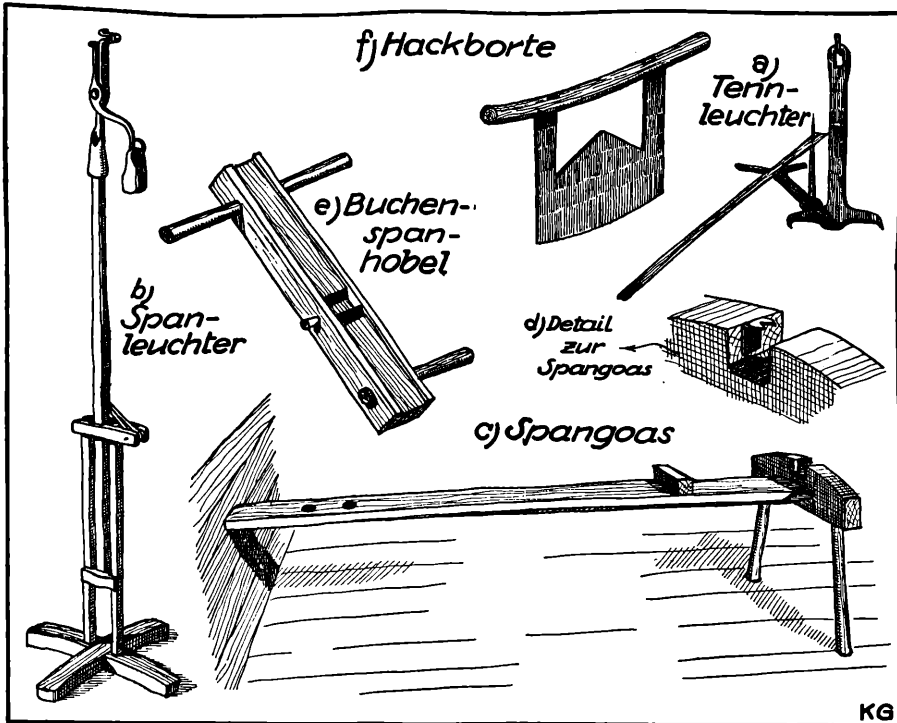


Abb. 1.

legte man in eine Seitenöffnung der Tenne, das Tenntürl, eine Verbindung zwischen Tenne und Heuboden, größere Steinplatten und verbrannte darauf zur Beleuchtung und Beheizung Wurzelstöcke von Föhren, weil von ihnen nach Entzündung keine Funken aussprühen. Ich selbst sah solche Tenntürl, deren obere Verkleidung durch diese Art der Beleuchtung und Heizung überall angekohlt waren. Es ist zu verwundern, daß bei solcher Unvorsichtigkeit — auch Rauchfänge waren oft nur aus Brettern zusammengefügt — überhaupt noch ein alter Bauernhof von Brand verschont geblieben ist. Im Gebirge wurde man mit dem Dreschen in der Regel vor dem Josefitag (19. März) nicht fertig. Beim Abschluß der Drescharbeit wurde den Dreschern die „Stadelhenne“ (gebratenes Huhn) aufgetischt. Nach dem Dreschen wird das Korn mit der Windmühle ausgewunden und dann gereutert. Der gereuterte Roggen wird nur ausnahmsweise, nachdem man die Körner quellen ließ, zur Viehmast benützt. Seine Hauptverwendung findet er als Brotmehl. Im Gebirge wird das Brot aus unvermischtem Roggenmehl erzeugt, im Hügelland aus einer Mischung von Mais- und Roggenmehl zu gleichen Teilen, wozu die Roggen- und Maiskörner zusammen gemahlen werden. Hier erfolgt der Transport dieser Mischung zur Mühle in Fässern, die dann auch zur Aufbewahrung des Mehles dienen.

2. Der Hafer.

Hafer, der keinen frischgedüngten Boden braucht, wird immer mehr bevorzugt, je weniger intensiv die Bodenbearbeitung ist. Außerdem kommt er noch in großen Höhenlagen gut fort und ist deswegen im Gebirge über den Maislagen neben Roggen die Hauptgetreidefrucht, auf den höchstgelegenen Äckern wohl die einzige. Der schnell reifende sog. Gersthafer, aus der Verwandtschaft des Mildner Hafers, reicht auf der Südseite der Koralpe bis auf ungefähr 1500 m Höhe. In früherer Zeit, da infolge der geringeren Rindviehzucht bei allen Gebirgsbauern noch größerer Mangel an Dünger herrschte als heute, war der Haferanbau besonders bevorzugt. Er war damals dort das wichtigste Nahrungsgetreide für Menschen. Es wurde ein flaches Brot daraus gebacken, das, wenn der Hafer entspitzt (von Spelzen gereinigt) war, sehr wohlschmeckend, aber rasch trocknend gewesen sein soll. Geschwelter Hafer wurde getrocknet, gemahlen und dann roh löffelweise in süße Milch eingetunkt. Dies Gericht hieß „Talken“ und wird schon von Julius Aquilinus Cäsar, dem Vorauer Chorherren und steirischen Geschichtsschreiber des 18. Jahrhunderts, als bäurisches Lieblingsessen erwähnt. Es gelang mir bisher nicht, eines dieser Gerichte noch zu bekommen. In den ganz entlegenen Dörfern an den Südabhängen der Koralpe, die heute zu Jugoslawien gehören, also in der nächsten Nachbarschaft des Sulmtales, wird Haferbrot noch hier und da gegessen. Der Hafer wird aber nicht entspitzt. Dieses Brot ist daher ein sehr mühsames Essen. Jetzt wird Hafer im Gebirge meist zur Schweinemast verwendet. Im Hügelland war die Verbreitung seines Anbaues nie groß. Er diente hauptsächlich als Futter für die nicht häufigen Pferde. Als Zugtiere werden nämlich hier fast ausschließlich Ochsen verwendet. Das Haferstroh dient, kurz geschnitten, im Winter als Ergänzungsfutter für Rinder und Pferde. Der „Amm“ (die grannenlosen Spelzen) ist eine sehr gute Füllung für Kopfpolster. Der Hafer wurde am liebsten im zunehmenden Mond gesät, dieselben „Zoachen“ wie bei Roggen gelten als gut und schlecht.

Über

„Bauwoaz“ (Weizen)

ist nicht viel zu sagen, da sein Anbau immer nur auf geringen Flächen stattfindet. Es wird nur so viel angebaut, als man im eigenen Haus zum weißen Mehl für menschlichen Genuß braucht. Allerdings war dies in großen Höfen keine ganz geringe Menge; denn es müssen sehr viel Diensthöfen gehalten werden, da die unebenen Hügellagen kaum eine maschinelle Bearbeitung ermöglichen. Das bessere Mehl von einem „Görz-Bauwoaz“, 16 alte Maß nach Schwanberger Rechnung (Schwanberg ist ein Marktflecken des oberen Sulmtales), brauchte man in einem solchen Hof zur Zubereitung eines „Reinlings“, der häufigsten Feiertagsmehlspeise. Zum Weißbrot, einem Festtags- und Krankenessen, wurde besonders in früherer Zeit nie Weizenmehl allein verwendet, sondern dasselbe zu gleichen Teilen mit dem Mehl weißkörnigen Maises gemischt. Der Anbau des Winterweizens erfolgte schon in der Quatemberwoche des Septembers. Sommerweizen wird nur

ausnahmsweise im Gebirge gebaut. Es gibt auch Wechselweizen, der im Herbst oder Frühjahr gebaut werden kann, eine ganz altertümliche Samenform. Für den Weizenanbau gilt im allgemeinen derselbe Aberglaube wie bei den früher genannten Getreidearten. Besonders ist nur zu erwähnen, daß der im zunehmenden Mond gesäte Weizen mehr „ausährt“, größere Ähren bekommt. Steht beim Ansäen die Mondsichel untermals am Himmel, so kommt leicht der Brand in den jungen Weizen, ebenso bei der nun folgenden Gerste.

Gerste

wird abwechselnd als Sommer- und Wintergerste gebaut, immer auf ganz geringem Flächenausmaß. Bei Roggenmißernten dient sie als Ersatz des Roggens bei der Brotbereitung. Für trächtiges Vieh, sowohl für Kühe als auch Schweine, gilt sie als sehr gesundes Futter und wird häufig, mit Zusatz von Heil- und Gewürzkräutern gekocht, verfüttert. Zu diesen Kräutern gehören: Petersilie, Kamillen, Eibisch, „Haland“ (Liebstöckl), „Betunen“ (Päonienblüten), außerdem Leinsamen. Der Anbauaberglaube unterscheidet sich von dem des andern „schneaden Troads“ nur dadurch, daß bei der Gerste der Krebs als bestes „Zoachen“ gilt. Das Stroh gilt als schlechtestes Ergänzungsfutter, die grannenreichen Spelzen können nur als zweifelhafter Wiesendünger verwendet werden.

Die Aufarbeitung von Hafer, Weizen und Gerste erfolgt in gleicher Weise wie die des Roggens.

„Brein“ (Hirse).

Sie wurde früher in zwei Formen: als „Hirschbrein“ (gewöhnliche Hirse) und „Fennichbrein“ (Bluthirse) sehr viel angebaut. Noch vor etwa 70 Jahren soll sie ein Lieblingessen der Sulmtaler Bauern gewesen sein. Seither immer mehr vom Mais verdrängt, hat ihr Anbau nach vorübergehender geringer Belebung in der Kriegszeit gänzlich aufgehört. Der Fennich soll angebaut werden, wenn der „Wudhupf“ (Wiedehopf) schreit, ungefähr Anfang Mai.

Der „Hoaden“ (Buchweizen).

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß der Anbau des sonst in Steiermark so häufig vorkommenden Buchweizens hier vollkommen fehlt.

Strohdächer.

Bei der Verwendung des Strohes muß auch der Strohdächer gedacht werden, wenn sie auch in hiesiger Gegend im Verschwinden sind. Sie wurden im Hügelland fast ausschließlich aus Stroh von Winterweizen, im Gebirge dagegen meist aus dem des Winterroggens angefertigt. Der Dachstuhl trug als Unterlage für das Stroh Dachlatten, die in einer Entfernung von 35—40 cm angebracht waren. Früher wurden dieselben nicht auf der Säge geschnitten, sondern aus dem Rohholz ausgehackt. Es war eine

Holzverschwendung, die nur durch den ehemals ungeheuren Holzreichtum der Gegend, der mangels guter Verkehrswege keine Verwendung fand, erklärlich wird. Beim Aushacken einer Latte war mindestens die zwei- bis dreifache Holzmenge derselben Abfall. Die Nägel zur Befestigung der Latten an dem Dachstuhl waren gleichfalls aus Holz und hießen Bocksnägel. Das zum Decken geeignete Stroh wurde bald nach der Ernte durch den „Schabrechen“ gezogen, einem Holzkamm vergleichbar, mit etwa 30 cm langen Zähnen. Es gab doppelte und einfache Schabrechen (Abb. 2a—b). Wenn er in Gebrauch genommen wurde, befestigte man seinen Stiel an einer Wand, ließ die Zähne nach oben stehen und zog die Strohgarben mehrmals durch die Zähne. Dadurch wurde alles zu kurze Stroh entfernt, und es blieb nur das tadellose, gleichmäßig lange übrig. Dieses wurde in „Schab“ (Strohbündel) gebunden, deren Durchmesser etwa so groß war, daß sie gerade zwischen den rechtwinklig gebogenen Arm und den Leib gelegt werden konnten. Die Länge des Strohs war etwa 1 m. Die „Schab“ wurden an sehr trockenem Platz sorgfältig aufgehoben; besonders vor Mäusefraß mußten sie bewahrt werden. Zum Dachdecken wurden sie erst im nächsten Jahre oder noch später benützt. Für die einmalige Bedeckung eines Quadratmeters Dach brauchte man 12 Schab. Dieselben wurden mit den sog. „Deckwieden“ (gedrehten dünnen Tannenzweigen ohne Rinde) an die Dachlatten befestigt. Den Deckwieden nahm man, nachdem sie abgeschnitten waren, die Rinde, dann ließ man sie welk werden, wonach sie gedreht wurden. Endlich wurden sie im Backofen „gebaht“ (getrocknet) und an luftigem, trockenem Orte aufbewahrt. Vor der Verwendung mußten sie 24 Stunden in Wasser eingeweicht werden. Sie waren etwa 1 m lang, 100 Stück davon kosteten seinerzeit 20 Kreuzer.

Beim First und am „Ort“ (unterem Rand des Daches) wurden kleinere Schab („Windschaberl“ oben und „Samschaberl“ unten genannt) von etwa 4 Finger Dicke verwendet, die mit dünnen Haselruten eingeflochten waren. Die Dachdecker hatten eigenes Handwerkszeug: 1. Das „Deckerloaterl“, eine kleine Leiter aus einem gezwieselten (gegabelten) Ast harten Holzes mit 4—5 Sprossen, in den oberhalb der Gabelung ein starker, leicht gekrümmter Haken aus Schmiedeeisen eingefügt war; mit diesem Haken konnte die kleine Leiter leicht an alle Dachlatten angehängt werden (Abb. 2c). 2. Das Deckerbrett. Etwa zolldick, 40×20 im Umfang, ebenfalls aus hartem Holz. An seiner Unterseite ist es gerieft, an einer Seitenkante sind kurze Eisenstifte eingeschlagen; an der Oberseite hat es einen Holzgriff, aus dem ein ähnlicher Eisenhaken wie bei der Leiter hervorragt, mit der es in die Dachlatten eingehängt werden kann (Abb. 2d). 3. Der „Knecht“. Ein Stab aus Buchenholz von etwa 150 cm Länge und 4,5 cm im Geviert. Er hat an beiden Enden zwei kurze Widerhaken, die nach derselben Seite gerichtet sind. Auf der entgegengesetzten Seite ist er in der Mitte in etwa ein Viertel seiner Länge mit tiefen Einkerbungen versehen (Abb. 2e).

Das Neudecken eines Strohdaches erfolgte von unten nach oben. Jeder Schab mußte mit den Deckwieden an 2 Dachlatten befestigt werden. An der Dachlatte, an der sein oberes Ende zu liegen kam und an der nächst-

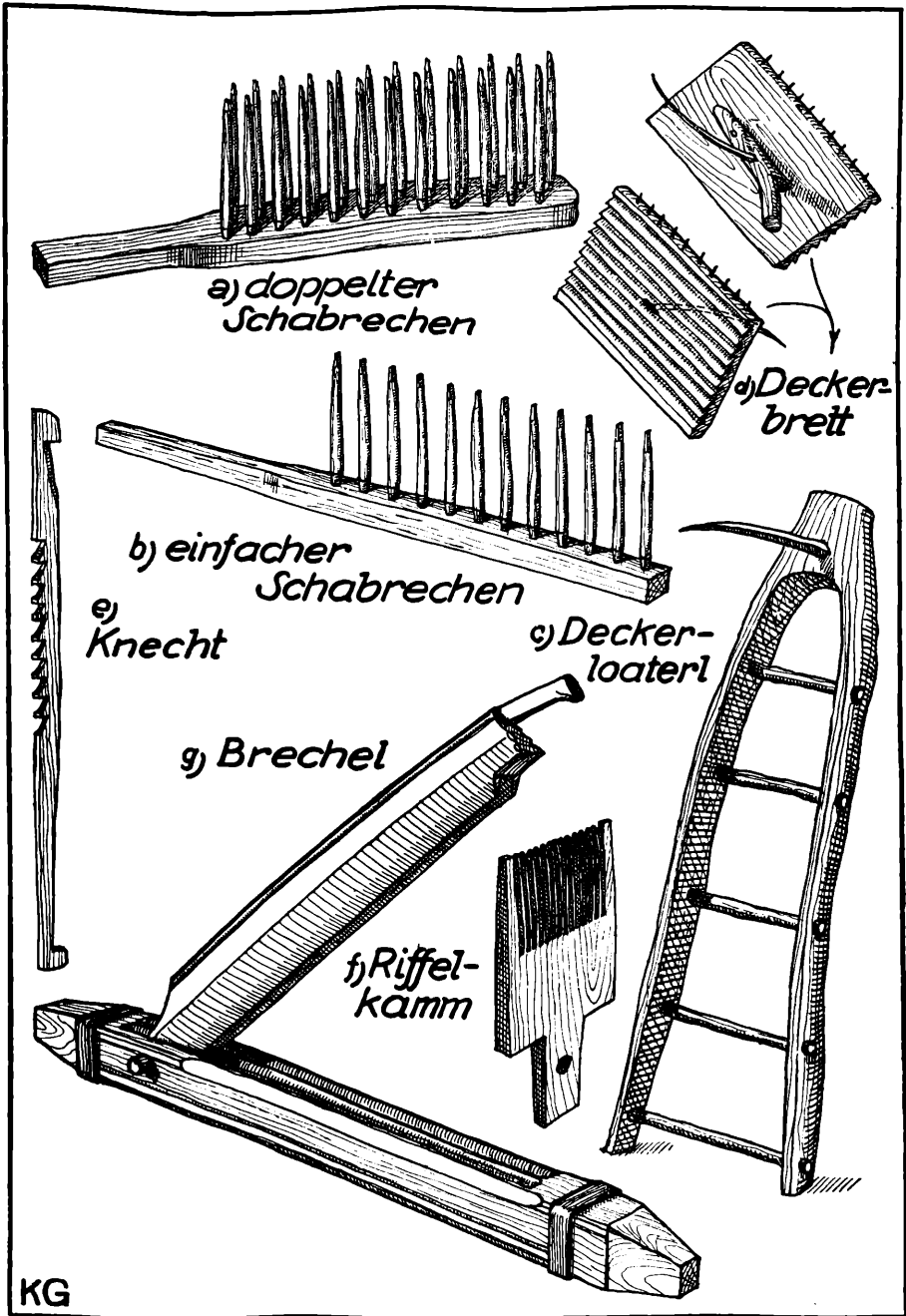


Abb. 2.

tieferen. Die ziegelförmig übereinandergelegten Schabe deckten sich also gegenseitig um mehr als die Hälfte ihrer Länge. Um sie fest niederzuhalten, wurde auf das Stroh oberhalb der unteren Dachlatte, an die der Schab zu befestigen war, ein sog. „Roacher“, eine dünne Stange, gelegt und dann dieser Stock samt Stroh und Dachlatte durch die Deckwiede verknüpft. Das Stroh eines Schabes sollte möglichst gleichmäßig verteilt werden, dazu diente das Deckerbrett. Mit der gerieften Unterseite wurde das Stroh gleichgedrückt. Waren durch die Bearbeitung Strohhalme schadhaf geworden, so konnten sie durch Streichen mit den kurzen Stiften an der Seitenkante des Brettes entfernt, gewissermaßen ausgekämmt werden. Der Knecht wurde hauptsächlich bei Ausbesserung schadhafter Stellen alter Strohdächer verwendet. Er diente als verstellbarer Hebel, um zwei nebeneinanderliegende Dachlatten zu lüften und dadurch die Möglichkeit zu haben, schadhaf gewordenes Stroh herauszunehmen und dafür neues hineinzuschieben.

Die Strohdächer waren sehr haltbar. Man nahm an, daß sie in sonnigen Lagen nach etwa 30 Jahren die erste Ausbesserung erfahren mußten; waren sie im Schatten gelegen und mit Moos bewachsen, so sind sicher manche über ein Jahrhundert unberührt geblieben. Ob ihre jetzt allgemein angenommene Feuergefährlichkeit wirklich so groß war, erscheint mir zweifelhaft. Das auf ihnen wachsende Moos, das bis zu seinem dreihundertfachen Volumen Flüssigkeit aufnehmen kann, hat in Gebirgsgegenden mit reichem Niederschlag und Morgentau fast immer die Dächer feucht gehalten, so daß sie sicher schwerer anbrannten als Holzdächer, die nach ihnen eine weite Verbreitung fanden. Die Feuerversicherungen, die für Strohdächer eine viel höhere Prämie verlangen, aber auch ihre mühevollen Herstellung durch die jetzt so teuer gewordene Handarbeit, brachten sie zum Aussterben.

Die Hackfrüchte.

Während es sich beim „schneaden Troad“ um Pflanzen handelte, die der Mensch in hiesiger Gegend seit Jahrtausenden kultivierte, sind gerade die zwei wichtigsten der Hackfrüchte vor verhältnismäßig kurzer Zeit ins Sulmtal eingedrungen. E. Zahn erwähnt in seinen „Steirischen Miszellen“ aus der Deutschlandsberger Gutsbeschreibung (Landesarchiv Graz vom Jahre 1680): „Bereits türkischer Weizen in Gleinz gebaut“. Ob dieses aus Amerika stammendes Getreide wirklich von den Türken nach Steiermark gebracht wurde, läßt sich nicht feststellen. Es wäre dann das einzige nützliche Andenken an die fünfzehn verheerenden Türkeneinfälle in dieses Land. Da die Venetianer sich um die Verbreitung des Maises im Orient große Verdienste erwarben, wäre es denkbar, daß er ins Sulmtal direkt von Venedig gebracht wurde, mit dem sehr enge Handelsbeziehungen bestanden.

Die Kartoffeln wurden erst nach 1776 zum erstenmal in der Gegend von Leoben in Steiermark gepflanzt. Ein Korporal des steirischen Regiments, Latermann, der aus Würzburg stammte, brachte die ersten fünf Kartoffeln von einem Heimatsurlaub nach Leoben mit, wo sie angebaut wurden. Da sein Regiment bis 1776 in Siebenbürgen stationiert war, kann

also der erste Anbau erst später erfolgt sein. Die Verbreitung der Kartoffel über ganz Steiermark geschah sehr rasch. Schon 1800 werden vier verschiedene Sorten erwähnt. Wann sie zum erstenmal im Sulmtal angebaut wurden, kann ich nicht nachweisen. Merkwürdigerweise fehlt auch bei den ältesten Bauern jede Erinnerung an eine Überlieferung, daß diese Frucht einmal neu eingeführt worden sei.

Der Türkenweiz, auch kurz Türken, oder schlechthin „Woaz“ genannt. (Türkischer Weizen oder Mais.)

Der Mais ist die wichtigste Getreidefrucht des Sulmtales. Da er mit sich selbst verträglich ist, so kann 20 Jahre und länger auf demselben Acker immer wieder Mais angebaut werden. Man kann annehmen, daß in den Hügellagen etwa zwei Drittel des gesamten Ackerlandes damit bebaut werden. Auch im Gebirge, wo er bei steigender Höhenlage immer schlechter gedeiht, werden auch bei minderem Erträgnis wenigstens noch kleine Flächen damit bebaut, an Südhängen bis über 900 m Seehöhe.

Man unterscheidet drei Gattungen gelbkörnigen Maises, den Groß-, Mittel- und Klein-, „ailer“ oder Aler (groß-, mittel- und kleinkörnig) und eine weißkörnige. Der großkörnige gelbe, auch Roßzahn genannt, ist am wenigsten geschätzt, da seine Körner wegen lockeren Gewebes nicht so mehlfreich sind als die festen der kleinerkörnigen Sorten. Es ist sicher, daß öfters Kreuzungen entstehen, so daß nicht alle Saaten samenecht aufgehen. Der Anbau des Maises beginnt Mitte April auf Äckern, die erst knapp vorher gepflügt und geeget werden, bei reichlicher Düngung mit Stallmist. Die einzelnen Zeilen stehen etwa einen Schritt auseinander. Als Zwischenfrucht dienen immer Buschbohnen und Kürbisse, wovon die Bohnen in den Zeilen in einer Entfernung von ca. 4 Schritt gesetzt werden, die Kürbisse in jeder fünften Zeile in Entfernungen von 1,50—2 m. Die Anordnung, besonders der Kürbispflanzung, ist schwankend. Bei Kleinbesitzern mit wenig Vieh wird oft mehr auf Bohnen zu menschlichem Genuß gehalten, und so werden diese auf Kosten des Maises bevorzugt. Bei breiten Feldern werden die Kürbisse am Rande dichter, in der Mitte schütterer verteilt, da sie sehr sonnenliebend sind. Zuerst wird der Mais mit einer kleinen Setzmaschine, die schon seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts allgemein gebraucht wird, angesetzt, dann die Buschbohnen und schließlich die schon vorher angekeimten Kürbisse. Man hebt für letztere kleine Gruben aus, in die ein besonders kräftiger alter Mist, der einige Wochen vorher mit „Häuselsuppe“ (Latrine) versetzt wurde, als Unterlage kommt. Man nennt dies „Grübeln“. Diese Sorgfalt verlangen aber nur die neuen Sorten mit schalenlosen Kernen, die alten Sorten, die Kerne mit Schalen haben, sind weniger anspruchsvoll. Wegen der Mühe des „Kernheppeln“ (Schälens), das vor dem Gebrauch nötig war, sind diese Sorten im Hügelland aufgelassen. Nur im Gebirge, wo die empfindlichen Gattungen mit schalenlosen Kernen nicht gedeihen, werden die alten noch angebaut. Unter den neuen gibt es vielerlei Abarten, glatte und rauhschalige, grüne

und gelbe wie bei Melonen, die sich leicht kreuzen. Da die Kerne das wertvollste sind, werden die Sorten, die 4 Doppelreihen Kerne enthalten, vor denen mit 3 Reihen bevorzugt.

Nach dem Anbau werden an allen Ecken des Feldes angebrannte entkörnte Maiskolben, auf 50 cm hohe Stöcke gespießt, zum Schutz gegen Hasenfraß gesteckt. Der Brandgeruch soll das Wild verschrecken. Es ist ein uralter, in verschiedenen Formen geübter Brauch. Der alte M. Colerus, der erste bedeutende deutsche Schriftsteller über Landwirtschaft, schreibt im 7. Teil seines Hausbuches: Etliche nemen vier Roß Köpffe von todtten Pferden/stecken Pulver drein/und zündens an/ und stecken danach die Köpffe auff die vier örter des Ackers. Die Lufft komme danach / von welchem ort sie wolle / so muß der Geruch davon dem Wilde entgegen kommen / und Pulver sol das Wild nicht riechen können / wie mancher furchtsamer Landsknecht / ob es aber hilfft oder nicht / das kann ich nicht wissen. Nach dem Aufgehen der Saaten macht ein solches Maisfeld einen eigentümlich gemusterten Eindruck. Die gelbgrünen, dünnen Zeilen der schmalblättrigen Maispflanzen sehen durch die regelmäßig angeordneten, dunkelgrünen, mehr buschigen Bohnenpflanzen wie quergestreift aus, während der Acker durch die kräftig lichtgrünen, breiten Kürbisblätter, die mehr unregelmäßig angeordnet sind, wie getupft erscheint.

Alle drei Pflanzenarten sollen nicht im zunehmenden Mond gesetzt werden, sonst gibt es nur Blätter und Stengel und keine Früchte. Nach „Pongratzen“ (Pankratius. 13. Mai) soll man Mais überhaupt nicht mehr anbauen. Als gute Zeichen des Tierkreises für den Maisanbau gelten Löwe, Stier und Krebs, die auch für Bohnen gut sind. Für diese sind aber am besten die Fische. Wenn sie in diesem Zeichen angebaut sind, machen sie lange „Schoaden“ (Schoten). Die Bohnen darf man nicht im Skorpion setzen, sie tragen dann nicht, auch nicht in der Jungfrau, sie blühen dann nur immerfort, ohne Früchte anzusetzen. Für Kürbisse gelten die Fische als bestes Zeichen. Beim Kürbissetzen muß man fest lügen. Davon wird auch heute noch Gebrauch gemacht. Die beim Setzen Beschäftigten versuchen den Vorübergehenden alles Mögliche und Unmögliche aufzubinden. Es ist eine Quelle zur reichen Betätigung gesunden bäuerlichen Humors.

Der Maisacker braucht eine mühevollte Pflege, dreimal muß er „gehauen“ werden (Ausjäten des Unkrautes); dabei muß man die zu dicht aufgegangenen Maispflanzen ausplücken und für die richtige Anhäufelung der stehenbleibenden sorgen. „Das erstemal nimmt man die Erde weg, beim zweitemal zeigt man sie ihm, erst beim drittemal bekommt er sie ganz.“ Das heißt, beim ersten Jäten wird gar nicht, beim zweiten wenig und beim dritten erst stark angehäufelt. Am Antonitag (13. Juni) soll der Mais kniehoch sein, wenn er gut gedeiht. Im Sulmtal lohnt der Mais die viele Mühe seiner Bearbeitung durch üppiges Gedeihen und reichen Ertrag. Ich selbst sah öfters Pflanzen von 3,5 m Höhe.

Bei der Ernte im Herbst werden zuerst im September die Bohnen „gerauft“ (ausgerissen), zum Haus geführt und dort auf Stangen im Freien

aufgehieft. Wenn sie ganz getrocknet sind, werden sie meist im Januar oder Februar ausgedroschen.

Hierzu wurde noch knapp vor dem Weltkrieg hier und da die uralte, schon im 5. Buch Moses erwähnte Dreschweise durch das Treten von Ochsen gebraucht. Auf dem Boden der immer geräumigen Tenne wurden die getrockneten Bohnenpflanzen samt Früchten etwa 50 cm hoch aufgeschichtet und dann ein oder zwei Paar Ochsen ein paar Stunden darüber hin- und hergeführt, bis man annahm, daß durch ihre Tritte alle Bohnen aus den gut getrockneten Hülsen ausgequetscht waren. Damit die Bohnen nicht verunreinigt werden konnten, mußte man auf die natürlichen Bedürfnisse der Ochsen Bedacht nehmen. Eine Person ging immer hinter denselben her und trug einen ausgedienten „Sächter“ (Holzeimer) in der Hand, der dann im entscheidenden Augenblick untergehalten wurde.

Im Oktober werden die Maiskolben (Stritzel) samt Deckblättern gebrochen und heimgebracht. Die Maisstengel samt den Blättern werden mit der Sichel abgeschnitten und in Garben von 10—15 Stengeln mit Haferstroh zusammengebunden. Diese Garben werden zuerst in „Tschaupen“ aufgestellt, in die je nach der Feuchtigkeit 6—15 Garben kommen. Die Garben werden nach der Trocknung in großen Hiefeln von durchschnittlich 150 Garben auf dem Acker aufbewahrt, bis sie gebraucht werden. Das Maisstroh dient im Winter klein geschnitten als Ergänzungsfutter für das Rindvieh, hat aber so gut wie keinen Nährwert und ist eigentlich ein Magenfüllmittel.

Die Kürbisse werden in den Höfen der Häuser an windgeschützter, sonniger Stelle in Haufen aufgeschüttet. Ihre fleischige Außenhülle dient roh oder gekocht als Schweine-, hier und da auch als Rinderfutter. Das wertvollste aber sind die Kerne, die zur Ölbereitung dienen. Täglich werden so viel von den Kürbissen, als man zum Verfüttern braucht, mit einem eigenen Messer, der „Hackborschte“ (Hackborte), der Quere nach halbiert. Sie ist ein Eisenblatt von etwa 30 cm Breite, etwa 20 cm hoch und 2 mm dick, an seinem untern Ende geschärft, hat an beiden Außenseiten zwei etwa 3 cm breite Fortsätze von ca. 15 cm Länge, die an einem leicht gebogenen Holzgriff befestigt sind. Der Holzgriff wird zweihändig gefaßt und dann mit der Schneide des Eisens senkrecht auf die Kürbisse gestoßen (Abb. 1f).

Die halbierten Kürbisse werden sodann „ausgepatzelt“, entkernt, die gereinigten Kerne werden sorgfältig getrocknet. Mit dem ersten starken Frost wird das Fleisch der Kürbisse unbrauchbar. Infolgedessen ist es in größeren Höfen, die sehr viel Kürbisse ernten, allgemein Sitte, dieselben fuhrenweise an Kleinbesitzer zum Entkernen auszugeben. Für die Mühe bleibt das Kürbisfleisch als Lohn.

Die heimgeführten Maiskolben werden gleich nach der Ernte geschält, d. h. es werden die Deckblätter (die „Woazlaschi“) bis auf einige entfernt. Mit diesen übriggebliebenen werden 6 oder 8 Kolben zu einem Bund zusammengeknüpft und auf luftigen Boden an Stangen hängend aufbewahrt. Die Arbeit des „Woazschälens“ wird allgemein als Gemeinschaftsarbeit

verrichtet, wie ich in meinem Aufsatz „Die Bauernkost im Sulmtale“ (ZfVk. N. F. 1, 26ff.) ausführlich geschildert habe. Die „Woazlaschi“ dienen zum Füllen der Strohsäcke und bleiben angeblich ungezieferfrei.

Der Mais ist das Hauptnahrungsmittel der Sulmtaler Bauern, außerdem das wichtigste Getreidefutter zum Mästen von Hühnern, Schweinen und Ochsen und schließlich das Hauptkraftfutter für die nicht häufig gehaltenen Pferde. Zur menschlichen Nahrung wird er hauptsächlich als „Türkensterz“ (einer Art Polenta), ferner zu Brotmehl und zu Mehlspeisen verwendet. Sturz wird täglich mindestens einmal, meist auch öfters gegessen. Der weißkörnige Mais wird selten gebaut, sein Mehl dient zur Streckung des weißen Weizenmehles.

Erd- oder Kropfruaben (Kartoffel).

Auf dem mit Pflug und Egge bearbeiteten Acker werden in Entfernung von schwach einem halben Meter wieder mit dem Pflug Furchen gezogen und hier die Samenkartoffeln in ca. 40 cm Entfernung hineingelegt. Entweder wurde vorher der ganze Acker mit Stallmist gedüngt oder die Kartoffeln wurden ähnlich wie die Kürbisse „gegrübelt“, d. h. es wurde nur in die Furche Stallmist gegeben. Am liebsten werden sie auf neu umgebrochenen Acker gesetzt. Man baut sie am besten im zunehmenden oder im Vollmond an. Von den „Zeichen“ gilt als schlechtestes der Wassermann, durch den sie wässerig werden, als beste Waage, Widder oder Steinbock, dann bleibt das Kraut lange grün und sie werden nicht schwarz. Auffallend ist, daß auch für den Anbau der Kartoffel astrologische Regeln in Geltung kamen, obwohl der erste Anbau in Steiermark mehr als hundert Jahre nach der Blüte der Astrologie stattfand, in der sog. Aufklärungszeit knapp vor Beginn der französischen Revolution. Heute ist der Anbau der Kartoffel weit verbreitet; in den sandigen Gebirgslagen gehört sie zu den ertragreichsten Ackerfrüchten. Die Sorten sind zahlreich, werden aber nicht streng geschieden, so daß man sehr oft Kartoffelfelder mit weißen, rosa und violetten Blüten sieht. Sie dienen meist als Schweinefutter. Zu menschlichem Genuß werden sie heute noch häufig mit innerem Widerstreben verwendet. Sie gelten als „krämpfig“ (bauchschmerzerregend). Die bäuerlichen Dienstboten würden einen täglichen Genuß, wie er doch in so vielen Gegenden Deutschlands gang und gäbe ist, unbedingt ablehnen.

„Süß- oder Wasserruaben“ (Stoppelrübe).

Sie werden als Nachfrucht nach dem am frühesten geernteten „schneeden“ Troad, meist Roggen, gebaut. Der Acker muß vorher sehr reich gedüngt werden. Der Same wird gesät, der Ertrag ist aber unsicher, da gerade im Spätsommer oft durch längere Zeit große Trockenheit herrscht, und der Same dann schlecht aufgeht. Bei normaler Witterung allerdings geht der Same so reichlich auf, daß ein Teil der Pflanzen ausgeraut werden muß. Manchmal fährt man sogar mit der Egge darüber, um die überschüssigen Pflanzen mit einem Teile des Unkrautes zu entfernen. Immer

aber wird der Acker mit der Hacke behauen, um ihn möglichst von Unkraut rein zu halten. Im Skorpion gesät bleiben die Wasserrüben rotlaubig, klein und bitter. Die Stoppelrüben dienen, frisch gekocht und würfelig geschnitten, mit Fett und Mehl gedünstet oder ähnlich wie Kraut eingesäuert, zum menschlichen Genuß. Das Einsäuern geschieht in der Art, daß die ganzen Rüben, nachdem sie gewaschen sind, in Holzbottiche eingelegt werden, die Zwischenräume mit Trebern vom Apfelmöstopressen angefüllt werden und dann so viel Wasser zugegossen wird, daß Luftabschluß entsteht. Ihre Hauptverwendung finden sie aber als Schweinefutter, richtiger gesagt, als Magenfüllmittel, da der Nährwert ohne andere Zutat sehr gering ist.

Das Kraut (Weißkraut)

wird im Sulmtal nur zum Hausgebrauch, nicht zum marktmäßigen Verkauf, also nur in geringer Menge angebaut. Der Acker dazu muß durch besonders tiefes Pflügen und reichliche Düngung gut vorbereitet werden. Als Dünger wird hier gern „Häuselsuppe“ (Latrine) verwendet. Die Krautpflanzen werden in den Gemüsegärten vorgezogen. Der „Gobassam“ (Krautsamen) soll am Abend gesät werden, und zwar entweder am Abend des Josefitages (19. März) oder am Vorabend des Fastenfrauentages (25. März). Auf dem Acker werden die Pflanzen um Pfingsten herum „gekräutet“ (ausgesetzt). Als bestes Zeichen dafür gilt der Skorpion (auch für das Ansäen), dann kommt kein „Bruatwerk“ (Würmer) dazu, weil die Wurzel schon „hantig“ (bitter) ist. Auch der Krebs gilt als gutes Zeichen. Nie darf das Kraut im zunehmenden Mond gesetzt werden, sonst schießt es auf und macht keine Köpfe. Als gute Tage für das Ansetzen gelten der Samstag vor dem Dreifaltigkeitssonntag (eine Woche nach Pfingsten) und Medardi (8. Juni). Die einzelnen Pflanzen werden in einer Entfernung von $\frac{1}{2}$ m nach jeder Seite gesetzt. Zur Vertilgung des Unkrautes muß der Acker mindestens zweimal, manchmal auch drei- oder viermal gejätet werden. Das geerntete Kraut dient ausschließlich dem menschlichen Genuß, entweder frisch gekocht mit Essigzusatz („frisch gesäuertes Kraut“) oder nach Eingehen einer Milchsäuregärung als Sauerkraut.

Die Krautköpfe werden mit einem Krauthobel „ingescharbt“ (gehobelt) und in einem Kübel eingesalzen. Als Gewürz werden Kümmel und Quitten, hier und da auch Wacholderbeeren dazugegeben. Die altertümliche Art, die ganzen „Göppel“ (Köpfe) durch Druck ohne Salzzusatz zur Gärung zu bringen (Schwerkraut), ist fast verschwunden. Das Sauerkraut wird hier von den bauerlichen Dienstboten lang nicht in dem Maß geschätzt wie in anderen Gegenden der Alpen, z. B. Oberösterreich, wo es das ganze Jahr hindurch Tag für Tag auf den Tisch kommen muß. Nach Gedeihen des ersten grünen Salates wird es abgelehnt und werden die noch übriggebliebenen Reste den Schweinen verfüttert.

Die „Toatschen oder Böhmerruaben“ (Duschen).

Ihr Anbau erfolgt in gleicher Weise wie der des Weißkrautes. Im Hügelland sind sie selten. Man schätzt die holzige Frucht, die zum Kochen

viel Feuerung braucht, sehr gering ein. In den Gebirgslagen, wo man weniger Ansprüche stellen darf, auch ein größerer Vorrat von sonst wertlosem Abfallholz vorhanden ist, werden sie häufiger angebaut. Sie sollen im abnehmenden Mond, am besten im Zeichen des Stieres oder der Waage gesetzt werden und dienen ausschließlich als Schweinefutter.

Die Ölfrüchte.

Da das meiste zum Gebrauch benötigte Öl aus Kürbiskernen gewonnen wird, ist der Anbau der landwirtschaftlich als Ölfrüchte bezeichneten Pflanzen gering, obwohl bei dem fast täglichen Salatgenuß der Bauer viel Öl braucht. Nur in den Gebirgslagen, die den Anbau von Kürbissen nicht mehr gestatten, wird auf größeren Flächen Mohn gebaut, der alles nötige Öl liefern muß. Außerdem werden noch Flachs und Hanf angebaut, die nicht mehr reine Öl-, sondern auch Gespinstpflanzen sind. Beim Hanf wird an die Möglichkeit einer Ölgewinnung überhaupt nicht gedacht, beim Flachs steht sie gegenüber der Gespinnstverwertung stark im Hintergrund. Die andern, sonst häufigen Ölfrüchte Rips und Raps haben im Sulmtal sich seit Menschengedenken keinen Platz erobern können, von vorübergehenden Versuchen in der Kriegszeit abgesehen, obwohl sie an der Süd- und Ostgrenze des geschilderten Gebietes im Drautal und in den Hügellagen bei Marburg häufig vorkommen.

Der „Hoar“ (Flachs).

Sein Anbau hat anscheinend nie die Mengen überschritten, die für den Hausbedarf notwendig waren. Knapp nördlich von dem von mir geschilderten Gebiet in Stainz ist heute noch ein ehemals großer „Werchmarkt“ zu St. Kathrein (25. November), an dem Werg verhandelt wird. Wahrscheinlich kam dort auch aus den Gebirgslagen des Sulmtales Werg zum Verkauf. Es läßt sich heute trotz reichlicher Umfrage darüber nichts mehr feststellen, denn im Hügelland ist hier der Flachsbau, obwohl vorübergehende Wiederbelebungsversuche in der Kriegszeit gemacht wurden, fast ganz ausgestorben, in den Gebirgslagen auf unbedeutende Flächen zurückgedrängt, die sich anscheinend immer mehr verkleinern.

Auch die Zahl derjenigen, die Flachs verarbeiten können, wird immer geringer, es fangen die Bäuerinnen zu fehlen an, die Flachs spinnen können, und die Weber für feines Leinen. So wird der heute gebaute Flachs nur zu groben Zeugen verarbeitet, die als wirklich minderwertig nicht geschätzt werden. Die Herstellung dieser zwar sehr haltbaren, aber derben Gewebe kommt den Bauern zu teuer.

Man baute „Winterhoar“, der Nachfrucht nach Getreide war, auf frisch gedüngten oder doch in sehr gutem Kulturstand stehenden Äckern, „Sommerhoar“ nur auf letzteren. Durch zu starke Frischdüngung wird der Flachs rostig. Es ist eine Pilzkrankheit, ähnlich wie der Getreiderost.

Der Winterflachs wird im Mai oder Juni des nächsten Jahres geerntet und erhält als Nachfrucht Möhren oder Wasserrüben. Der Winterflachs trägt reich, ist aber grob. Vom Sommerflachs, der im Frühjahr an-

gebaut wird, gibt es zwei Sorten. Eine muß schon im März gesät werden, sie gilt als feinste, muß ebenso wie der Winterflachs gejätet werden und ist wegen der Gefahr des Abfrierens der jungen Pflanzen die heikelste. Die zweite Sorte Sommerflachs wird spät angebaut. Ihr Ertrag gilt als der sicherste, sie braucht auch nicht gejätet zu werden. Über die beste Zeit zum Ansäen schwanken die verschiedenen Meinungen sehr stark. An den Südhängen der Koralpe, nahe der deutsch-slowenischen Sprachgrenze, wird die Karwoche als beste Zeit bezeichnet. Besonders der „Antlaßpfnzttag“ (Gründonnerstag) vor 9 Uhr vormittags und der „Tafnsamstag“ (Karssamstag) nach 9 Uhr. Nach dem Gebrauch der katholischen Kirche sind es die Stunden vor Aufhören des Glockengeläutes und nach neuerlichem Beginn desselben. Diese Stunden gelten übrigens auch in der rein deutschen Obersteiermark als die besten zum Pflanzensetzen im allgemeinen. Im Hügelland des Sulmtales gelten als beste Tage zum Anbauen der „Lipps-tag“ (1. Mai) oder noch Medardi (8. Juni).

Damit der Flachs gut gedeiht, muß man am Faschingstag fest tanzen. Man soll ihn im zunehmenden Mond vormittags ansäen. Wird er im Neumond gesät, so blüht er nur, ohne Samenkapseln anzusetzen. Gibt es im Winter lange Eiszapfen, wird der Flachs lang.

Zu erwähnen ist ferner, daß ein Teil des angebauten Flachses den „Dirnen“ (Mägden) gehörte. Soviel sich aus einem oder zwei Maß Samen entwickelt — man rechnet 1—3 „Bearschtn“ (Bündel) Flachs — sind das Deputat für eine Magd. Alle nötige Ackerarbeit und die Aufarbeitung bis zum Spinnen geschieht auf Rechnung des Bauern. Das Spinnen des auf eine Magd entfallenen Deputates vom fertig gestellten Werk muß diese auf eigene Kosten außer Haus besorgen lassen, damit die Hausarbeit nicht zurückbleibt. Nur bei besonderem Fleiß darf sie, wenn der Flachs für das Haus fertig gesponnen ist, auch den Flachs ihres Deputates im Bauernhaus spinnen. Allerdings ist heute dieser Naturalbeitrag zur Entlohnung der Mägde nur noch in ganz vereinzelt Bauernhöfen im Gebirge anzutreffen.

Bei der Ernte wird der Flachs „gerauft“ (ausgerissen) und dann auf etwa 2 m hohen Stangen gehiefelt. Die einzelnen Bündel des ausgerauften Flachses, die nur so dick sind, daß sie von zwei Händen umfaßt werden konnten, werden in verschiedenen Richtungen übereinandergelegt und so getrocknet. Vom getrockneten Flachs wird zuerst der Samen, „die Leinsat“, gewonnen, und zwar in verschiedener Weise. Der „Hoar“ wird auf einer „Biedn“ „ausgeschmissen“, so wie „schneades Troad“ (altertümlichste Form), oder er wird mit Holzstößeln, wie sie auch zum Zerkleinern des Mostobstes dienen, „ausgebullt“ (die Samenkapseln heißen die „Hoar-bullen“), oder er wird mit hölzernen Kämmen von den Stengeln getrennt („ausgeriffelt“).

Riffel oder Bullkamm. Ein solcher ist etwa 30 cm breit. Er ist meist aus Buchenholz angefertigt. Die Zähne sind etwa 15 cm lang und 0,5 cm dick. Zur Benützung wird er mit einem Eisen- oder festen Holzstab an der Wand der Tenne festgemacht, so daß die Zähne nach oben stehen

und der Kamm 30—40 cm von der Wand entfernt bleibt (Abb. 2 f). Die Flachsbündel werden so lange durch ihn hindurchgezogen, bis alle „Hoar-bullen“ (Samenkapseln) zu Boden gefallen sind.

Nach der Entfernung der Samen kommt er auf die „Reast“, d. h. er wird in dünner Schicht auf einer sonnigen Wiese ausgebreitet, wo Sonne, Regen, Tau, manchmal auch schon Frost auf ihn einwirken können. Durch die immerwährenden Schwankungen von Temperatur und Feuchtigkeit wird der Pflanzenleim, der den weichen Bast mit den mehr holzigen Stengelteilen verbindet, zerstört und die harte Epidermis der Halme brüchig. Sie springt an einzelnen Stellen auf. Der Flachs wird „werchig“, d. h. das weiche Innengewebe, das Werg, kommt hier und da zum Vorschein. Das sonst so weit verbreitete Rösten im Wasser ist hier ganz unbekannt.

Bis zum Brecheln wird der Flachs jetzt in „Bearschn“, große Bündel gebunden, die gerade mit beiden Armen umfaßt werden können. Zum Binden benützt man langes gedrehtes Kornstroh. Auch falls nach dem Hiefeln wegen ungünstigen Wetters oder Zeitmangels die Samengewinnung nicht gleich angeschlossen werden kann, oder wenn der Flachs danach nicht sofort gebreitet werden kann, kommt er auch vorübergehend in „Bearschn“ und wird an trockenen luftigen Plätzen, z. B. im Pressehaus, verwahrt.

Das Brecheln erfolgt fast immer im „Küahfasching“, der Zeit zwischen Allerheiligen (1. November) und Advent (4 Wochen vor Weihnachten). Im Hügelland war öfter eine Brechelhütte für eine Ortschaft gemeinsam, die von Freidorf bei St. Peter im Sulmtal steht heute noch. Die einzelnen Bauern helfen einander durch wechselweise Beistellung von Arbeitskräften, die keine besondere Barentlohnung erhalten. Die Freidorfer Brechelhütte hat ein Ausmaß von 8×4,5 m. Sie ist ein offener Holzschuppen mit Dach. An der einen Firstseite steht der „Hoarofen“, eine Feuerstelle, 2×1,5 m im Geviert aus Ziegeln gefügt. Er ist etwa 1,5 m hoch, wovon etwa 0,5 m in die Erde versenkt ist, und ringsherum frei zugänglich. Den übrigen Teil der Hütte nehmen die Plätze zum Brecheln ein. Etwa 80 cm über dem Boden ist in die Stützbalken des Hüttendaches an beiden Längsseiten je ein waagrechter starker Pfosten eingelassen, in den in schwach 1 m Entfernung viereckige Löcher eingestemmt sind, die die Spitze der Brechel aufnehmen. In Freidorf sind es jederseits acht an der Zahl. Das andere Ende jeder Brechel ruht auf einem fest in den Boden eingeschlagenen Pfosten, dem „Hollerer“, von gleicher Höhe. Derselbe ist oben ausgeschnitten, damit das Brechelende fest darin ruhen kann, da die Brechel mit großer Kraftanwendung gehandhabt werden muß. Die Brechelarbeit geht in folgender Weise vor sich: Am Boden des Hoarofens wird ein Holzfeuer angezündet, auf den oberen Rand des Ofens werden dünne Stangen in solcher Entfernung gelegt, daß man den Flachs darauf ausbreiten kann. Die Regelung des Feuers erfordert Sorgfalt und Geschick, es darf nicht zu stark sein, sonst fängt der Flachs zu brennen an, aber auch nicht zu schwach, sonst fehlt die nötige Hitze, um die Holzteile der Flachsstengel so spröde zu machen, daß sie mit der Brechel ordentlich bearbeitet werden können. Das

Heizen wird ausschließlich von Männern besorgt, während das Brecheln nur Frauenarbeit ist. Die hiesigen Brecheln sind aus hartem Buchenholz, etwa 1,5 m lang, haben ein aus zwei Holzungen bestehendes Messer und eine mit drei Schienen versehene Lade (Abb. 2g). Ihre Handhabung erfolgt in der allgemein üblichen Weise: Die Brechlerinnen zerstoßen die holzigen Teile des Stengels, die dadurch abfallen. Man nennt es „Abkein“. Die Entfernung der letzten Holzreste geschieht durch eine besonders geschickte Person, die „Schönmacherin“. Auf fünf Brechlerinnen kommt eine Schönmacherin. Falls Tagwerkerinnen zu dieser Arbeit aufgenommen wurden, erhielt seinerzeit die Schönmacherin um 10 Kreuzer mehr Taglohn als die anderen. Im Gebirg hat jeder Hof seine eigene Brechelstätte im Freien. Der ganz einfache „Hoarofen“ besteht aus einem Loch im Boden, das mit Steinplatten ausgekleidet ist. Als Stütze für die Brechel spitze dient immer ein dicker Baumstrunk, meist von einer alten Lärche, das „Hollerermandel“, in den an vier Seiten je eine viereckige Öffnung eingestemmt ist. Der Abfall von Brecheln, der zu Boden fällt, heißt „Agner“ und wird auf die Wege geworfen.

Man nahm an, daß eine Brechlerin einen Bearscht im Tag verarbeiten kann. Angefangen wurde früher oft schon um 2 Uhr nachts. Aufgekocht wurde wie bei den andern allerschwersten landwirtschaftlichen Arbeiten: Es gab Fleisch, Krapfen, weißes Brot in reichlicher Menge und beim Abschluß der Arbeit die gebratene Brechelhenne. Im Gegensatz zu anderen Gegenden wurde hier immer reichlich Fleisch bei der Brechelarbeit gegeben. Bei den Brechlerinnen vorübergehende Männer, die nicht Mithelfer bei ihrer Arbeit waren, hörten von ihnen derbe Späße und Schimpfworte, so daß Unbeteiligte der Brechelhütte gern auswichen.

An der südlichen Grenze des geschilderten Gebietes kommt hier und da noch eine eigentümliche Sitte vor. Zuunterst in die Krapfenschüssel, die als letztes Gericht aufgetischt werden, wird ein Ei gelegt, das in gleicher Weise rot gefärbt ist wie die Ostereier. Jeder von den Mitarbeitern sucht so rasch als möglich desselben habhaft zu werden, und dem glücklichen Erringer, besonders wenn es ein Frauenzimmer ist, versucht man es in einer Balgerei wieder abzunehmen. Es ist eine Szene mit deutlich erotischem Einschlag.

Das gewonnene Werg, Riegel genannt, wird dann zu Hause „ausgezogen“. Der „Hoarkamm“ (Flachskamm), ein Brett mit langen, darin eingeschlagenen, nach aufwärts stehenden Nägeln in enger Reihenanzordnung, wird an einem Tisch befestigt und die einzelnen Wergbündel öfter durch ihn durchgezogen. Hält man dabei das Bündel ziemlich fest in der Hand, so bleiben endlich nur die feinsten Flachsfasern in der Hand. Diese werden dann eigens gesondert und liefern das beste Material, den sog. „Reisten“. Will man diese Fasern nicht abtrennen, so hält man das Wergbündel beim Durchziehen lockerer, dieses Werg heißt die „Abborschten“, das von Reisten getrennte der „Rupfen“. Gleich nach dem Brecheln wird das obere Ende der Flachshalme mit einem gewöhnlichen Kamm ausgekämmt, wozu die Schönmacherinnen einfach ihre eigenen Haarkämme verwenden. Die

hierdurch abfallenden kurzen Halmteile heißen die „Braut“ und liefern das minderwertigste Gewebe.

Wenn das Werg nach dem Ausziehen in festen Bündeln beisammen bleibt, heißt es auch noch Riegel. Vor dem Spinnen werden die „Riegel“ auf einen längeren und stärkeren Stecker (Stock) aufgesteckt als der des Spinnrockens und hin- und hergeschwungen. Man nennt dies „Schütten“. Die dadurch aufgelockerten Flachsbündel heißen Wickel und kommen direkt auf den Stecken des Spinnrades, d. h. den Rocken.

Die gewonnenen Fruchtkapseln werden in der Sonne getrocknet, dabei springen sie auf, und durch Rentern wird der Same von der Kapsel getrennt. Die Ölgewinnung aus dem Samen erfolgt auf den Mühlen in gleicher Weise wie aus den Kürbiskernen, wie ich in meiner Arbeit „Bauernkost im Sulmtal“ beschrieben. Leinöl wird heute fast gar nicht mehr erzeugt, wurde auch seinerzeit nur in geringer Menge gewonnen. Für ein großes Bauernhaus rechnete man höchstens 10 Liter Jahresbedarf. Es diente hier ausschließlich zu Heilzwecken für Mensch und Tier. Seine Anwendung geschieht äußerlich und innerlich. Es gilt als sehr heilsam und wird beim Menschen besonders als Hustenmittel verwendet. Als Beispiel die zwei folgenden Rezepte: In warmes Leinöl läßt man durch Spanlicht geschmolzenen Zucker tropfen und nimmt dies eßlöffelweise. Von einem Apfel wird das Kernhaus entfernt, dahinein Leinöl mit etwas Zuckerzusatz gegossen, der Apfel dann gebraten und gegessen. Statt des Apfels kann man auch eine ausgehöhlte Steckrübe nehmen. Bei Tieren wird das Leinöl hauptsächlich äußerlich zur Linderung von Entzündungen verwendet.

Das Spinnen des Werges wird in jedem Bauernhaus selbständig besorgt. Die sonst weitverbreitete Einrichtung der Spinnstube ist hier gänzlich unbekannt.

Nach dem Spinnen finden die Gespinste je nach ihrer Feinheit verschiedene Verwendung. Aus der Braut werden gewöhnlich Strohsäcke und Säcke gewoben, aus der Abborschten und dem Rupfen werden Leintücher, Handtücher, Schürzen, derbe Hemden und Frauenröcke erzeugt. Das feinste und wertvollste Erzeugnis ist das Reistenleinen. Es wird für alle Arten von Wäsche verwendet. Mit Indigo beim Färber blau gefärbt, manchmal auch bedruckt, liefert es die „blowreistenen“ (blaureistenen) Kleidungsstücke von sehr großer Haltbarkeit, die heute fast verschwunden sind.

Wenn man bedenkt, wie oft zu verschiedenen Zeiten beim Flachs Arbeit, die teilweise, wie das Brecheln, als sehr schwer bezeichnet werden muß, notwendig ist, um endlich fertige Leinwand zu haben, muß man begreiflich finden, daß heute bei der Schwierigkeit der Arbeitsverhältnisse der Flachsbau unheimlich rasch zurückgeht. Besonders die Herstellung der feinen, hochwertigsten Gewebe hat in hiesiger Gegend eigentlich schon aufgehört. Im Konkurrenzkampf mit den spottbilligen Massenindustrieprodukten, wie Baumwolle und Kunstseide, ist er endgültig unterlegen.

Der „Honef“ (Hanf).

Sein Anbau ist heute vollkommen verschwunden. Auch in den vergangenen Jahrzehnten war er auf geringe Flächen beschränkt. Nur aus wenigen Bauernhöfen, die am längsten alte Überlieferungen bewahrt haben, konnte ich noch spärliche Nachrichten darüber erhalten. Im ganzen scheint der Anbau ganz ähnlich wie beim Sommerflachs gewesen zu sein. Es sollen auch die gleichen Lostage als die besten gegolten haben. Welche „Zoachen“ gut oder schlecht waren, konnte ich nicht erfahren. Übrigens soll auch beim Flachs-anbau angeblich nicht auf die verschiedenen Zeichen geachtet werden. Als besondere Arbeit ist beim Hanf zu erwähnen das „Honefspeachen“ (spähen), das Ausraufen der männlichen Pflanzen. Es erfolgte, sobald sie begannen gelb zu werden, also im Hoch- oder Spätsommer. Die „Reast“ erfolgte nicht wie sie hier beim Flachs üblich ist, sondern unter Wasser. Das Spinnen war sehr mühsam, da die Faser weniger geschmeidig als beim Flachs ist. Es wurden daraus grobe Handtücher gefertigt. Das meiste Werg kam zum Seiler, der alle Stricke, die im Bauernhaus gebraucht werden, daraus fertigte. Sicher ist, daß früher einmal alles „Honefwerch“, das man zur Herstellung der für den Bauernhof nötigen Erzeugnisse brauchte, auf den Äckern des eigenen Hofes geerntet wurde.

Eigene Beziehungen schrieb man dem Hanf zum Schabbock zu. Der Schabbock oder „gleandene Schab“ ist ein böser, besonders den kleinen Kindern feindlicher Dämon. Das obere Sulmtal ist der Mittelpunkt dieses Aberglaubens. Hanfsamen, in die Kinderwiege gelegt, schützt vor ihm. Wird man vom Schabbock im Freien verfolgt und kann sich in ein Hanffeld flüchten, so ist man gerettet, weil er dorthin nicht nachfolgen kann. Heute noch findet man in einzelnen bäuerlichen Gemüsegärten einige Hanfpflanzen als Schutzmittel angebaut.

Der „Mog'n“ (Mohn).

Der Mohn wird nur als Ölpflanze benützt. Bei den Gebirgsbauern, auf deren Äckern Kürbisse nicht mehr gedeihen, wird so viel davon angebaut, daß der ganze Ölbedarf des Jahres daraus gewonnen werden kann. Der sehr feine Samen wird am 23. März abends mit fein gesiebter trockener Erde angerührt. Die Aussaat erfolgt noch im März oder erst im Mai. Den im April gesäten Mohn verträgt der Wind. Auch bei Roggen ist ganz frühe oder späte Aussaat beliebt und gilt die Mittelzeit als ungünstig. Der Mohn soll im abnehmenden oder im Vollmond gesät werden. Als bestes Zeichen gilt der Wassermann. An der Südgrenze des Gebietes sät man ihn am liebsten in der Karwoche, genau so wie den Flachs.

Der Mohnacker muß eine besonders gute Düngung erhalten, am besten mit Schafmist. Die Mohnpflanzen müssen drei- bis viermal gejätet werden. Beim ersten Jäten werden manchmal Möhren als Unterfrucht darunter gesät. Ein blühendes Mohnfeld mit den großen leuchtenden Blüten in allen Farben ist ein herrlicher Anblick. Die Mohnernte erfolgt um den „Joggastag“ (St. Jakob, 25. Juli) herum. Die Pflanzen werden ausgerissen, nach Hause geführt, dort ungefähr 20 cm unter den Köpfen abgeschnitten

und auf dem freien Platz über dem Backofen aufbewahrt. Waren Möhren darunter gesät, müssen dieselben nach der Mohnernte noch zweimal gejätet werden. Man erntet sie möglichst spät im Herbst. Die Aufarbeitung der getrockneten Mohnköpfe erfolgt erst im Winter. In hiesiger Gegend wird nur die Mohnsorte gebaut, deren Köpfe geschlossen bleiben. Der „Springermog'n“, dessen Köpfe beim Trocknen unter dem Deckel Öffnungen bekommen, muß anders aufbewahrt werden. Hier kommt er nur als Rückschlag unter den anderen vor und hat viel kleinere Köpfe. Die Köpfe werden in einem Waschtrog mit einem Holzstößel gestoßen, dann gereutert und mit der Getreidewinde gereinigt. Vor dem Mahlen werden die Samen mit heißem Wasser abgebrannt, im Backofen getrocknet und auf der Mühle wie Kürbiskerne behandelt. Das Öl ist klar, ganz licht wie feinstes Olivenöl, frisch mit ausgesprochenem Wohlgeschmack von Nußkernen, wird aber leicht ranzig.

Die Futterpflanzen.

Von diesen kommt hier nur der Klee in Betracht, der häufig gebaut wird, hier und da auf kleinen Flächen mit Zichorie vermischt, alle anderen Futterpflanzen fehlen. Von den Kleearten wird hier ausschließlich der steirische Rotklee angebaut, fast immer als Unterfrucht von Getreide. Zu Sommergetreide wird er bei dessen Aussaat mitgesät. Zu Wintergetreide — es ist dies meist nur Weizen und Gerste, selten Winterkorn — muß er dann möglichst früh im März nachgesät werden. Wird der Klee im Frühjahr zugleich mit dem Sommergetreide gesät, so gelten die für die mitgebaute Getreideart günstigen und ungünstigen Zeichen auch für ihn. Wird er nach Wintergetreide im März nachgesät, so gilt als beste Zeit der zunehmende Mond knapp vor Vollmond. Von den Zeichen gelten als gut Wassermann und Jungfrau, schlecht der Skorpion. Frißt das Vieh vom Klee, der in diesem Zeichen gesät ist, so bekommt es Bauchschmerzen oder es „trenzt“ (Speichelfluß), auch dies ist ein Zeichen gestörter Verdauung. Beim Schnitt des Getreides nimmt man den jungen Klee mit. Der danach auswachsende Klee heißt „Halmaklee“. Man läßt ihn möglichst hoch werden; er wird Ende August oder Anfang September mit der Sense gemäht, wenn er zu blühen beginnt, und dann gehiefelt. Den gemähten Klee läßt man erst einen Tag liegen, damit er etwas übertrocknet, dann wird er auf ca. 3 m hohe Hiefelstangen, durch die einige kurze Querhölzer durchgesteckt sind, aufgehiefelt. Manchmal dienen dazu auch sog. „Harpfen“. Zwei etwas niedrigere Hiefelstangen werden 4—6 m voneinander entfernt in die Erde gerammt und dann 3—4 Querstangen in etwa 50 cm Abstand an ihnen befestigt, auf welche dann der Klee aufgehiefelt wird. Die dritte Mahd im Spätherbst heißt „Inkerlkle“. Sie wird womöglich wie Heu getrocknet. Der Halmaklee wird an Rindvieh, der Inkerlkle an Schweine verfüttert. Im zweiten Jahr wird der „alte Klee“, wie er jetzt heißt, zweimal gemäht, und zwar immer zur Zeit des Blütenansatzes. Bei der dritten Mahd, die möglichst spät erfolgt, heißt er wieder Inkerlkle. Selbstverständlich werden auf Äckern, die in der Nähe des Hauses liegen, Teile als Grünfutter

gemäht und an Schweine und Rinder verfüttert, wobei immer die niedrigen, zarten Pflanzen für Schweine, die hohen für Rinder, am liebsten bei der Mästung von Ochsen, verwendet werden. Zur Grünfütterung für die jungen Schweine wird oft von einem nahe dem Hause gelegenen Acker ein Bifing (so heißen die etwa 4—5 m breiten Streifen, in die die Äcker eingeteilt sind) mit einem Gemisch von Rotklee und Zichorien besät. Dieser Acker braucht ausgezeichnete Düngung. Die Aussaat beider Futterpflanzen erfolgt zur gleichen Zeit, möglichst früh im März und sehr dicht. Die jungen Pflanzen werden gemäht, wenn sie noch ganz niedrig sind — in ca. 10 cm Höhe —; sie wachsen dann rasch nach, und die Mahd kann häufig erfolgen. Zur Samengewinnung läßt man im zweiten Jahr selten bei der ersten, meist bei der zweiten Mahd einen Teil des Ackers ungemäht. Manchmal wartet man dazu sogar bis zum dritten Jahr. Ein großer Teil der Pflanzen ist dann schon ausgetragen, die wenigen übrigbleibenden geben aber besonders schönen Samen. Man läßt den Klee auf dem Acker vollkommen dürr werden, dann wird er mit der Sichel geschnitten, mit Stroh in kleine Garben von etwa 25 cm Durchmesser gebunden und mit den Samenkapseln nach oben gerichtet aufgehieft. Diese Hiefeln erhalten als Wetterschutz immer einen Strohhut. Nach vollkommener Trocknung wird der Klee gedrischelt, wobei sich die „Kleegoosen“ (Samenkapseln) vom Stroh trennen. Diese festen Samenkapseln werden dann bis zum Winter luftig in einem Bottich aufbewahrt. Erst nach Eintritt strengen Frostes erfolgt dann die mühsame Samengewinnung durch Dréschen. Dies muß sehr sorgfältig geschehen. Danach wird öfters gereutert und mit der Winde gereinigt. Auf die Samengewinnung legt man großes Gewicht, weil man fürchtet, durch fremden Samen die Kleeseide, das gefährlichste Kleeunkraut, einzuführen.

Klee ist nicht mit sich selbst verträglich, man muß sechs Jahre warten, bis man wieder auf demselben Acker Klee anbauen kann.

Die Ackerunkräuter.

Bei der volkscundlichen Schilderung des Ackerbaues muß auch ihrer gedacht werden, denn oft lassen sich aus dem Vorkommen verschiedener Unkräuter wichtige Schlüsse auf die ganze Art der Bewirtschaftung ziehen, besonders auf die Reinigung des Getreides. Die alte Winde ist nicht imstande, solche Unkrautarten, deren Samen fast gleichen Durchmesser haben wie die Getreidekörner, von ihnen zu trennen. Das kann nur ein moderner Trieur. Sieht man also solche Unkräuter in den Äckern, so kann man daraus schließen, daß noch eine altertümliche Ausarbeitung des Getreides stattfindet. Allerdings muß der Schluß vorsichtig gezogen werden, denn die allerälteste Art der Vorbereitung des Samengetreides zur Aussaat ist die sorgfältigste, aber mühsamste. Sie besteht einfach im Aussuchen der Körner mit der Hand. Ich sah selbst in St. Anna ob Schwanberg im Winter eine Bäuerin neben großen Körben voll Hafer am Tisch sitzen, wie sie die zum Anbau geeigneten Körner sorgfältig aus den minderwertigen und den beigemischten Unkrautsamen aussuchte. Wenn man bedenkt, daß

besonders früher im Gebirge ausgedehnte Ackerflächen bestanden, der Ertrag auch heute noch nicht mehr als die vier- bis sechsfache Menge des Saatgutes beträgt, kann man sich die Mühe solcher Arbeit denken. Jetzt dürfte dieselbe nur noch äußerst selten anzutreffen sein. Die Winde, der älteste Versuch maschineller Getreidereinigung, bedeutet also nur einen Fortschritt in bezug auf Arbeitserleichterung, in bezug auf Genauigkeit aber einen Rückschritt. Schwer zu trennen vom Getreidesamen ist der Samen folgender Unkräuter:

„Gredl“ oder wilder Weizen, Roggentrespe, *Bromus secalinus* L.

Windach = Ackerwinde, *Convolvulus arvensis* L.

Kornblume = *Centaurea cyanus* L.

Leicht zu trennen ist der Same der Ackerdistel (*Carduus agrestis* Kan.).

Auch auf andere Wirtschaftsformen lassen sich vielleicht aus dem Vorkommen bestimmter Unkräuter Schlüsse ziehen. So soll hier im Gebirge der „Paier“ (Quecke, *Agropyron repens* Beauv.) nur vorkommen, wenn beim Vieh als Streu „Grasset“ (kleingehackte Zweige von Nadelholz) verwendet wird, die Kornblume nur bei Kunstdüngerverwendung. Der Vollständigkeit halber seien noch die Namen der sonstigen hier häufig vorkommenden Unkräuter mit ihren Dialektausdrücken genannt, da abgesehen vom Ackerbau einige von ihnen auch andere volkskundliche Bedeutung haben:

„Rottn“, Kornrade, *Agrostemma githago* L.; „Knielykräutl“, Sperrg, *Spargula arvensis* L.; „Streatzer“ oder „Bluatstiller“, *Achillea millefolium*, Schafgarbe, sie wird zum Blutstillen auf frische Wunden gelegt; „Rietach“, Knöterich, *Polygonum persicaria* L., die Pflanzen werden als Abwehrmittel gegen Flöhe ins Bett gelegt; „Seidn“, Kleeseide, *Cuscuta epithimum* L.; „Hema“, Germer, *Veratrum album* L., er ist giftig, man glaubt aber nur, so lang er grün ist, dann ist er für das Vieh ein Brechmittel. Gelb geworden, also getrocknet, soll er nicht mehr schaden. „Don“, Daun, *Galeopsis speciosa*, Miller.; „Bockskräutl“, *Centaurea iacea* L.; Ackerrettich, *Raphanus raphanistrum* L.; Starrkraut, Gilbweiderich, *Lysimachia vulgaris* L.; Klafft, Klappertopf, *Alectorolophus hirsutus* All.; er ist ein Zeichen schlechten, besonders kalkarmen Bodens; Franzosenkräutl, *Galinsogaea parviflora* Cav., aus Peru stammend; im Jahre 1812 wurde aus dem Botanischen Garten in Berlin der Samen vertragen und kam auf seinem Wanderzuge nach Süden erst knapp vor dem Krieg ins Sulmtal.

Für die Vertilgung von Unkraut war ein Tag bevorzugt. Es ist dies der Nachmittag und Abend des 23. Juni, der Vorabend des Sommerhantages (Sommersonnenwende), er hieß Schwendabend. Man nahm an, daß Unkraut, das an diesem Abend ausgerissen wird, nicht mehr neu auswachsen kann — schwindet. Alle Insassen des Hauses beteiligten sich dabei bis in die letzte Abenddämmerung. Dagegen darf man aber an diesem Tag nichts am Nutztgetreide arbeiten. Vom Schwendabend weiß man nur noch in wenigen Höfen im Gebirge.

Weihen, Segnungen und Opfer für den Ackerbau im allgemeinen.

Die Bevölkerung des Sulmtales ist durchaus katholisch, und so sei vor allem jener auf den Ackerbau bezüglichen Gebräuche gedacht, die nach dem Ritus der katholischen Kirche vor sich gehen.

Die Bittprozessionen finden unter großer Beteiligung statt. Es sind dies die Markusprozession am 25. April, ein interessanter Rest der am gleichen Tag abgehaltenen römischen Robigalien, zu Ehren des Ackergottes Robigus, der das Getreide vor Rost schützen sollte, und die Prozessionen an den Bittagen, dem „Betmomta“, -irta und -mitta (Montag, Dienstag und Mittwoch vor Christi Himmelfahrt). Diese Bittprozessionen wurden durch die Synode von Orleans 511 in ganz Gallien eingeführt. Sie waren in Vienne in Frankreich aufgekommen, wo sie abgehalten wurden, um Erdbeben und andere Unglücksfälle von der Stadt abzuwehren. Alle finden immer anschließend an die Frühmesse statt; es wird dabei der Rosenkranz gebetet, und nach Rückkehr in die Kirche wird die zweite Messe gelesen. In Pfarren mit nur einem Geistlichen erfolgt die Prozession vor der Messe.

Bei trockenen Zeiten kommen die „Regenbitten“ fallweise vor als Prozessionen, die dann häufig zu einer Nachbarkirche führen, oder als Anbetungen, wobei immer an einem Sonntagnachmittag das Allerheiligste, das Altarsakrament, in der Monstranz ausgesetzt wird und dazu durch eine Stunde der Rosenkranz gebetet wird. Auch die Fronleichnamsprozession, dieses hohe Fest der katholischen Kirche, dürfte die Verchristlichung einer schon früher bestandenen Flur- und Wetterprozession sein.

Die am Palmsonntag geweihten „Palmbuschen“ werden in verschiedener Weise als Hagelschutz verwendet. Hier bestehen die Buschen aus möglichst langen Weidenzweigen; noch vor nicht langer Zeit konnte man solche von mehr als 5 m Länge sehen. Die Bündel sind so stark, daß man sie nicht mit einer Hand umspannen kann, sie werden mit Ringen aus gespaltenem Weidenholz zusammengehalten und reichlich mit kleinen Zweigen aus Buchsbaum und Sadebaum verziert. Die Weihe erfolgt in einer unvollständigen Messe (missa sicca), durch denselben Priester, der danach die eigentliche Messe liest. Die Palmbuschen werden in die Kirche und zurück fast immer von jungen unverheirateten Burschen getragen. Soviel Ringe zum Zusammenbinden der Palmbuschen nötig waren, soviel Eier erhält der Träger als Lohn. Sofort nach der Heimkunft wird ihm davon ein „Schmelzack“ (Eierspeise) aus denselben vorgesetzt. Die geweihten Palmbuschen werden auf dem Dachboden aufbewahrt; ist ein Gewitter im Anzug, werden kleine Stücke davon im Herde verbrannt, um den Hagel abzuwehren. Am Vorabend des Hl. Dreikönigtages (6. Januar) werden aus dem alten Palmholz kleine Kreuze verfertigt und solche sowohl in die Fensterrahmen der Holzstuben als auch, etwas größer geformt, in alle Äcker gesteckt. Man hofft dadurch Hagelschlag verhüten zu können.

Nach Abschluß der Ernte am letzten Oktobersonntag findet das kirchliche Erntedankfest statt, das sich hier in den letzten Jahrzehnten

feierlicher gestaltet hat, als es früher war. Die Ausschmückung der Kirche ist gewissermaßen eine lokale landwirtschaftliche Ausstellung. Jeder Besitzer sendet von seinen sämtlichen Feldfrüchten die schönsten zur Kirche, die größten Kürbisse, Burgunder, Kartoffel, Getreide, Obst usw., die alle vor oder auf die Altäre gelegt werden. Bohnen, Edelkastanien und ganz kleine Äpfel werden durchbohrt, auf Bindfaden aufgereiht und hängen als geschmackvolle Girlanden von der Decke oder von den Leuchtern. Auch komplizierte Figuren, wie Monstranz und Kelch, werden aus Feldfrüchten hergestellt. Einige stehen im Museum für Volkskunde in Graz. Nach Beendigung der Kirchengeschmückung werden die einzelnen gespendeten Gaben mit Neugierde und sicher oft auch mit Eifersucht betrachtet. Zweifellos gibt diese Ausstellung einen Antrieb, die schönsten ackerbaulichen Erzeugnisse zu liefern. Von den alten Naturalgaben, die seinerzeit zum Teil als Ersatz für uralte Opfersitten aus heidnischer Zeit an den Pfarrhof fielen, ist hier nur im letzten Ausläufer das Erntedankopfer von Kürbisöl erhalten. In jeder kleinen Bauernmühle steht zur Zeit der Ölgewinnung ein Ölkrug, in den jeder, der Öl preßt, etwas davon opfert. Da in den letzten Jahren moderne Ölpreßanlagen in einigen mit hydraulischen Pressen versehenen Mühlen eingerichtet sind, wird dieser letzte Rest der Dankopfer in wenigen Jahren verschwunden sein.

Von den Quatembertagen muß auch das jejunium mensis decimi seit Leo dem Großen als Erntedankfest aufgefaßt werden.

Am meisten befassen sich mit den Weihen, die auf den Ackerbau besonderen Bezug haben, die Kapuziner. Sie sind ein Zweig der franziskanischen Orden. Ihre Mitglieder, zum größten Teil aus kleinbäuerlichen Kreisen stammend, also von Jugend auf mit altem bäuerlichen Aberglauben vertraut, haben immer Verständnis dafür gehabt, solchen im Sinne der katholischen Kirche zu modeln. Überall, wo die Kapuziner in den Alpenländern Niederlassungen besitzen, kann man sie als den volkstümlichsten Mönchsorden bezeichnen. Ihr Kloster im oberen Sulmtal, in Schwanberg, erhielten sie zur Zeit der Gegenreformation. Es war vorher die letzte in Steiermark bestehende protestantische Stiftsschule. Am Hl. Dreikönigstag (6. Januar) findet in allen Kapuzinerkirchen die Dreikönigswasserweihe statt, ein besonderes Vorrecht der franziskanischen Orden. Will ein Weltgeistlicher an diesem Tag eine Wasserweihe vornehmen, muß er die Ermächtigung dazu von einem General dieser Orden aus Rom einholen. Dieses Weihwasser gilt bei den Bauern als besonders wirksam und wird von ihnen das ganze Jahr hindurch im Hause aufbewahrt. Die am Vorabend des Hl. Dreikönigtages aus Palmbüschen verfertigten und in Fensterrahmen und Äcker gesteckten Kreuze werden unter Gebeten und Bekreuzung damit besprengt.

Die Vornahme der im Frühling üblichen Felderweihe (*benedictio super fruges et vineas*), die auch von Weltgeistlichen vorgenommen werden kann, wird von diesen in der Nähe von Kapuzinerklöstern fast immer diesem Orden überlassen. Diese Weihe ist nicht an besondere Tage oder Stunden gebunden. An bestimmten Wegkreuzen oder kleinen Kapellen, die wahrscheinlich seit Jahrhunderten diesem Zweck dienen, wird die Weihe

vorgenommen. Ein Kapuzinerpater mit umgehängter Stola nimmt die Weihe vor, die in der Nähe Wohnenden beten danach und begleiten ihn bis zu seinem nächsten Segnungsort. Außer kleinen Bewirtungen erhält er dafür nichts; nach der Ernte jedoch sammelt das Kloster Lebensmittel.

Am Abend der ersten und letzten Rauhnacht geht man durch alle Räume des Hauses und der Ställe, überall Weihwasser aussprengend. Die Buchstaben + *K* + *M* + *B*, eingefaßt durch je eine Hälfte der Jahreszahl, die am 5. Januar abends an die Eingangstüren geschrieben werden, sollen nicht nur mit Weihrauch beräuchert, sondern auch mit diesem Weihwasser besprengt werden. Beim Aufsteigen eines Gewitters geht man unter Gebeten um die Gebäude des Hofes und sprengt nach allen Richtungen Weihwasser aus, um Hagel und Blitzschlag abzuwehren. Auch Reste von alten heidnischen Opfergebräuchen sind vorhanden, zumeist natürlich in der Form, wie sie von der christlichen Kirche übernommen und umgewandelt wurden. Die Erinnerung an ihren ursprünglichen Zweck ist aber hier bei fast allen so verblaßt, daß sich bei den meisten nicht mit Sicherheit sagen läßt, ob sie sich gerade auf Ackerbau, und nicht auf Viehzucht oder anderes beziehen. Da diese Arbeit nur vom Ackerbau handeln soll, will ich hier nur die Tatsache feststellen, daß solche Reste vorkommen, die gesamten hier noch aufzufindenden Opfergebräuche aber in einer eigenen Skizze zu schildern versuchen.

Der Wandel, den der Ackerbau im Sulmtal in den letzten 50 Jahren durchgemacht hat, ist sehr groß. Vieles von dem, was ich mitteilte, konnte ich nur noch aus Überlieferung erfahren. Durch die immer zunehmende Verwendung von elektrischer Kraft und Maschinen und durch die Änderung der Produktionskosten wird in den nächsten Jahrzehnten die Wandlung noch größer werden. Da also so viele der hiesigen Ackerbaugebräuche im Aussterben sind, so halte ich es nicht für unberechtigt, ihre Formen, wie sie heute noch bestehen, zu schildern. Für die Anfertigung der Zeichnungen danke ich Herrn Ingenieur Konrad Gund aus Wien, für stets liebenswürdige Auskunft auf viele Fragen Herrn Professor Dr. v. Geramb und Herrn Dr. Theiß in Graz.

St. Peter im Sulmtal (Steiermark).

Indische Parallelen zu König Lears Fragen an seine Töchter.

Von Theodor Zachariae.

In seinem umfangreichen Werke über die Sprachen Indiens (Linguistic Survey of India) hat G. A. Grierson eine große Anzahl von Sprachproben (Specimens) gegeben, die die Aufmerksamkeit der vergleichenden Märchenforscher wohl verdienen¹⁾. Allerdings haben Gelehrte wie Johannes Bolte

¹⁾ Das gewöhnliche, immer wiederkehrende Specimen ist: das biblische Gleichnis vom verlorenen Sohne (the Parable of the Prodigal Son). Daneben aber bietet

(in den Anmerkungen zu Grimms Märchen und zu Paulis Schimpf und Ernst) und Penzer (in der Neuauflage von Tawneys Übersetzung des Kathāsaritsāgara) wiederholt auf die Erzählungen im Linguistic Survey of India hingewiesen; dennoch ist Griersons Werk noch lange nicht ausgeschöpft¹⁾, und ich denke, es wird den Lesern dieser Zeitschrift nicht unwillkommen sein, wenn ich einige von Griersons Specimens heraushebe und bespreche, zumal da der Linguistic Survey ein sehr teures und nicht jedermann zugängliches Werk ist.

Ich mache den Anfang mit vier Erzählungen, die Parallelen zu König Lear's Fragen an seine Töchter und deren Antworten enthalten. Diese Erzählungen lauten im Auszug wie folgt.

Grierson 5, 2, 310. Ein König hat sieben Töchter. Er fragt sie, wessen Glück es sei, dem sie ihre tägliche Nahrung verdankten. Sie alle sagen, es sei des Königs Glück; ausgenommen die jüngste, die behauptet, sie verdanke ihren Unterhalt ihrem eigenen Glück. Der König, über diese Antwort aufgebracht, verheiratet sie mit einem Aussätzigen und verbannt beide in einen Wald. Da sitzt sie nun und weint, und alle Vögel des Waldes weinen mit ihr. Das göttliche Paar Śiva und Pārvatī kommt zufällig vorbei, und Pārvatī, von Mitleid erfüllt, sagt zu ihrem Gemahl, sie werde den Platz nicht verlassen, wenn er das Mädchen nicht von ihrem Schmerz befreie. Śiva befiehlt nun dem Mädchen, die Augen zu schließen. Das tut sie, und als sie die Augen wieder öffnet, ist der Aussätzige schön wie Gold geworden. Sie preist den Gott, und das Paar lebt fortan glücklich zusammen, denn Schmerz und Armut sind von ihm gewichen.

Grierson 9, 1, 730. Diese Erzählung²⁾ beginnt genau so wie die vorige. Aber auf die Frage des Königs, durch wessen Glück seine Töchter ihr Leben genossen, folgt noch eine zweite. Der König fragt die Töchter, wie sie ihn liebten. Sechs von ihnen erwidern, sie liebten ihn wie Zucker; die siebente aber sagt: wie Salz. Diese muß nun einen Krüppel heiraten. Sie steckt ihn in einen Korb, trägt ihn umher³⁾ und bettelt um Almosen. Eines Tages läßt sie den Korb am Ufer eines Teiches stehn und geht fort, um zu betteln. Da sieht der Krüppel, wie schwarze Krähen kommen und sich in dem Teiche baden. Als sie herauskommen, haben sie weiße Federn. Der Krüppel badet auch und kommt rein und gesund aus dem Wasser wieder heraus. Als die Frau zurückkehrt, sieht sie ihn vollständig gesund vor sich stehn.

Grierson 4, 329 (fast = 4, 616). Ein alter, kinderloser König hat fünf Frauen. Die ältesten vier erklären auf Befragen, daß sie ihr Glück seiner Güte verdankten. Die jüngste Frau fügt hinzu, ihr Glück sei auch eine Gnade von Gott. Der König, hierüber aufgebracht, verbannt sie in einen Wald. Hier gebiert sie einen Sohn. Der

uns Griersons Werk weit über hundert Fabeln, Märchen und Erzählungen, die z. T. allerdings wohlbekannt sind, nicht selten jedoch von den anderswoher bekannten Fassungen abweichen und daher unser Interesse beanspruchen dürfen.

¹⁾ Einen Hinweis auf Griersons Linguistic Survey of India vermißt man in W. Norman Browns sonst verdienstlicher Bibliography of Indian Folk-Tales (Journal of the American Oriental Society 39, 43ff.).

²⁾ Grierson bemerkt zu dieser Erzählung: The following folktale is current all over India . . . It will be noticed how the opening agrees with that of the story of King Lear.

³⁾ Dieses Herumtragen des Krüppels in einem Korbe findet sich auch in der wohlbekannteren Erzählung „Wie eine Frau Liebe belohnt“ im Textus ornatior des Pañcatantra (Benfey 2, 303ff.; die Literatur bei Bolte-Polívka 1, 129) und kommt auch sonst vor. So in einer Erzählung des Kathākośa, die Tawney 2, 102 n. zitiert. Ich teile diese Erzählung weiter unten im Auszuge mit.

König, hochehrent, läßt sie in seinen Palast holen, preist Gottes Güte und läßt ab von seinem Hochmut.

Grierson 6, 249f. Ein König mit 21 Söhnen gibt einmal einem jeden von ihnen einen Speer in die Hand, den sie werfen sollen¹⁾. Sie alle werfen nicht weit, bis auf den jüngsten Sohn, dessen Speer so weit fliegt, daß man ihn aus den Augen verliert. Darauf fragt der König die Söhne: „Von wessen Erwerb lebt ihr?“ „Von deinem Erwerb“, sagen alle; nur der Jüngste sagt: „Von meinem eigenen Erwerb“. Da verbannt ihn der König. Der Prinz gelangt in ein Dorf, zufällig in das Dorf, wo sein Speer niedergefallen war. Die Bewohner des Dorfes müssen an der Stelle, wo der Speer liegt, nachgraben. Man gelangt an eine Tür, die der Prinz öffnet: dahinter findet er einen Haufen Elefanten. Weiterhin findet er hinter anderen Türen Haufen von Kamelen, Kühen, Ochsen, Pferden und Diamanten. Endlich findet er eine Äffin²⁾, die auf einer Schaukel sitzt und von einer großen Schar von Dienerinnen umgeben ist. Diese sagen dem Prinzen, er solle Wasser holen in einem ungebrannten³⁾, an einer von einer Jungfrau gesponnenen Schnur⁴⁾ befestigten Krug. Nach einem Bade in diesem Wasser werde die Äffin menschliche Gestalt annehmen. Der Prinz tut wie befohlen, und die Äffin verwandelt sich in ein wunderschönes Mädchen. Der Prinz vermählt sich mit ihr und zieht mit den Tieren und Schätzen, die er gefunden hat, an den Hof des Vaters. „Sieh“, sagt er zu ihm, „das ist das, was ich von meinem eignen Erwerb heimgebracht habe“. Der Vater verzeiht ihm und hebt die Verbannung auf.

¹⁾ Zu welchem Zweck die Prinzen die Speere werfen sollen, wird mit keinem Worte gesagt. Und doch ist der Zweck klar: da, wo die Speere hinfallen, sollen die Prinzen ihre Frau finden. Dies ergibt sich z. B. aus der (von Bolte-Polívka 2, 38 zitierten) Erzählung bei Grierson 9, 3, 281: nur daß hier das Speerwerfen durch das — übrigens gewöhnlichere — Pfeilschießen ersetzt ist. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Sieben Königssöhne schießen Pfeile ab. Diese Pfeile fallen auf das Haus eines Königs, eines Töpfers, eines Asketen, eines Ölhändlers, eines Brahmanen, eines Kurmi und eines Kaufmanns. Die Prinzen heiraten die Töchter dieser Personen; aber im Hause des Asketen befindet sich nur eine Äffin: diese heiratet der Prinz, dessen Pfeil auf das Haus des Asketen gefallen ist. Die Mutter der Prinzen besucht sie der Reihe nach, um bei ihnen zu Mittag zu essen. Zuletzt kommt sie zu dem Sohne, der die Äffin zur Frau hat. Er bereitet ein Essen. Die Mutter fragt nach seiner Frau. Da bringt er die Äffin herbei: und siehe, die Äffin streift ihr Gewand ab und verwandelt sich in eine wunderschöne Fee. Die Mutter ist mit dem Essen sehr zufrieden; das Essen, das sie bei den anderen Söhnen erhalten hat, erklärt sie für schlecht. Diese werden in die Verbannung geschickt; für den Sohn, der die Äffin geheiratet hat, wird ein schöner Palast erbaut. — Vgl. die mehr oder weniger ähnlichen Erzählungen bei Benfey, Panchatantra 1, 261 (Auszug aus dem Asiatic Journal), im Folk-Lore 6, 409f. (Auszug aus den North Indian Notes and Queries) und im Indian Antiquary 21, 160 ff. (The Princess Malika-Jarika). — Über die Pfeilwahrsagung (Belomantie) habe ich in dieser Zeitschrift 15, 89f. gehandelt. Ich verweise hier noch auf Bolte-Polívka 2, 38; Folk-Lore 6, 410; Hdwb. des deutschen Abergl. 1, 1027f.; Nöldeke im Archiv für Religionswissenschaft 16, 308f.; Liebrecht zu Gervasius S. 142, Anm.; Kúnos, Türkische Volksmärchen aus Stambul S. 29 (vgl. S. 267); Chronica dos Reis de Bisnaga publ. por David Lopes, Lisboa 1897, p. 67, 34ff.; Tausend und eine Nacht (Hennings Übersetzung) 21, 125; dazu Chauvin, Bibliographie des ouvrages Arabes 6, 133, n. 3.

²⁾ Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführten Erzählungen (Grierson 9, 3, 281 usw.).

³⁾ „An unbaked (raw) pitcher“: das āmapātram des altindischen Zauberrituals; siehe meine Kleinen Schriften S. 239.

⁴⁾ „A string spun by the hand of a virgin“: das filum puellae virginis, worüber ich in meinen Kleinen Schriften S. 237, 356ff., 360 gehandelt habe.

Ich gehe dazu über, Parallelen aus älteren und neueren indischen Erzählungssammlungen anzuführen, soweit mir solche bekannt sind.

In Betracht kommt zunächst eine Erzählung im *Textus ornatior* des *Pañcatantra* (oder: in der Rezension des *Pūrṇabhadra*): die Erzählung von der Königstochter und dem Prinzen mit der Schlange im Leibe (3, 10 bei Benfey; 3, 11 in R. Schmidts Übersetzung S. 229ff.). Hier wird von einem König Bali erzählt, daß er zwei im jugendlichen Alter stehende Töchter hatte. Diese bringen tagtäglich dem Vater ihre Verehrung dar, wobei die eine sagt: Sei siegreich, o Großkönig (durch dessen Gnade alle Freude empfangen wird; Zusatz bei Benfey)! Die andere sagt: Genieße, o Großkönig, was dir (vom Schicksal) bestimmt ist!

Benfey 1, 370 bemerkt dazu: Sonderbar klingt der Anfang des Märchens im *Pantschatantra* an die Sagen von König Lear und verwandte an; doch ist der Anklang allgemein menschlich, vgl. von der Hagen, *Gesamtabenteuer* 2, LIX fg., insbesondere LXIII.

Eine abweichende und man darf wohl sagen bessere Fassung findet sich in *Meghavijayas* Auszug aus dem *Pañcatantra* (das Original von Hertel herausgegeben in der *Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft* 57, 676; übersetzt von demselben in der *Zs. für Volkskunde* 16, 266). Der König heißt hier *Devasena*. Er hat zwei Töchter. Eines Tages fragt sie der König: „Durch wessen Gnade geht es euch wohl?“ Die eine sagt: „Durch die Gnade unseres Vaters“; die andere: „Durch die Gnade des Schicksals“.

In zweiter Linie kommt in Betracht eine Erzählung in dem jainistischen Erzählungswerke *Kathākośa*¹⁾. Zuerst hat Tawney 2, 102 n. auf diese Erzählung hingewiesen²⁾; dann auch Hertel a. a. O. Da sie wenig bekannt ist, lasse ich sie hier im Auszug folgen. Sie ist ein schönes Beispiel dafür, wie die Jainas alte Geschichten umgestaltet haben, in der Absicht, sie ihren Zwecken dienstbar zu machen.

In *Kanakapura* lebt ein König namens *Kanakaratha* — eigentlich ein *Vidyādhara* (ein himmlisches Wesen) — mit allen Tugenden begabt. Einst hört er in einem Tempel einen Gesang und dabei folgende Strophe: „Schwäne sind überall weiß, die Federn der Pfauen sind überall mit mannigfachen Farben bemalt; überall herrscht Geburt und Tod; überall genießt der Genießer.“ Der König denkt bei sich: „Der Sinn dieser Worte ist klar; nur das verstehe ich nicht, daß der Genießer überall genießt.“ Er will die Wahrheit dieser Behauptung nur anerkennen, wenn er in einem fremden Lande dieselben Genüsse fände wie in seinem eigenen. Nach dieser Erwägung begibt er sich in die hundert Meilen weit entfernte Stadt des Königs *Tāmracūḍa* und nimmt dabei die Gestalt eines widerlich aussehenden, mit Aussatz behafteten Menschen an: denn — so sagt er sich — ein schöner, herrliche Kleider tragender Mann wird überall geehrt. Zur selben Zeit, wo *Kanakaratha* die Stadt betritt, fragt *Tāmracūḍa* die Vornehmen, Vasallen und Hofleute seines Reiches: „Durch wessen Gnade genießt ihr solch eine glückliche Regierung?“ Man antwortet in knechtischer Gesinnung: „Das kommt alles von deiner Gnade.“ Des Königs Tochter *Madanamañjarī* lacht, als sie diese Antwort hört³⁾. Vom Vater nach dem Grund

¹⁾ *The Kathākośa*; or, *Treasury of Stories*; translated by C. H. Tawney, London 1895, p. 184—191.

²⁾ Bei Tawney ist *Madanamañjarī* für *Satyamañjarī* einzusetzen.

³⁾ Dazu bemerkt Tawney: *Madanamañjarī* reminds one, to a certain extent, of *Cordelia*. Ferner zitiert Tawney die Geschichte „Wasser und Salz“ aus *W. Ka-*

ihrer Lachens befragt, erklärt sie: „Ich lachte, weil die Höflinge die Unwahrheit sprechen. Des Menschen Ergehen hängt ab von seinen Handlungen.“ Der König, über diese Antwort empört, beauftragt seine Minister, die Prinzessin mit einem Aussätzigen zu verheiraten. Die Diener des Königs greifen den aussätzigen Kanakaratha auf und bringen ihn an den Hof. Trotz seines Widerstrebens wird er gezwungen, sich mit der Prinzessin zu vermählen. Sie verlassen beide den königlichen Palast. Auf dem Wege fällt Kanakaratha zu Boden und behauptet, keinen Schritt weiter gehen zu können¹⁾. Da erbietet sich die Gattin, ihn auf den Rücken zu nehmen und zu tragen. Um sie noch weiter auf die Probe zu stellen und sich von ihrer Liebe zu überzeugen, warnt sie Kanakaratha vor jeder Berührung mit ihm: der Aussatz sei außerordentlich ansteckend. Sie solle zu ihren Verwandten zurückkehren. Aber Madanamañjarī bleibt standhaft und weigert sich, ihren Gatten zu verlassen. Jetzt weiß Kanakaratha, daß sie ihn wirklich liebt. Mit göttlicher Hilfe wird nun ein herrlicher Palast hervorgezaubert; auf einem goldenen Thron nimmt Kanakaratha — eigentlich ein Vidyādhara — Platz. Tāmracūḍa hört von diesem Palast und begibt sich mit großem Gefolge dahin. Dort sieht man einen Vidyādhara auf einem herrlichen Throne sitzen, angetan mit wundervollen Kleidern. Man erkennt, daß es König Kanakaratha ist, und preist Madanamañjarī glücklich, daß sie einen solchen Gatten gewonnen hat. Madanamañjarī verbeugt sich vor ihrem Vater und sagt: „Vater, du hast mich einem Aussätzigen zur Frau gegeben; aber infolge meiner Verdienste ist er ein himmlischer König geworden. Gibst du nun zu, daß meine Rede wahr gewesen ist?“ Tāmracūḍa gibt ihr Recht und bekennt: „Ich glaube jetzt, daß eines Menschen Los bestimmt wird durch seine Handlungen.“ Nach einem großen Fest, das Tāmracūḍa veranstaltet, begibt sich der Vidyādhara mit seiner Gattin nach seiner eigenen Stadt.

Zum Schluß wird erzählt, wie ein Heiliger namens Dharmaghoṣa Auskunft gibt auf die Frage des Vidyādhara: „Was für ein Verdienst habe ich mir in einem früheren Dasein erworben, daß in diesem Leben die Genüsse von überallher zu mir kommen?“ — In alter Zeit lebte ein Hausvater namens Dhanadeva mit seiner Frau Yaśodevī. Sie haben einmal einen Asketen, der lange gefastet hatte, mit Milch und Reis gestärkt. Infolge dieser verdienstlichen Handlung ist Dhanadeva jetzt als ein Fürst der Vidyādharas, und Yaśodevī als Madanamañjarī zur Welt gekommen.

Als Kanakaratha und Madanamañjarī das hören, erinnern sie sich ihres früheren Daseins. Sie nehmen die zwölf Gelübde²⁾ auf sich und verteilen Almosen an solche, die es verdienen. Als sie ihr Ende herannahen fühlen, setzen sie ihren Sohn auf den Thron, wählen den Tod durch Enthaltung von Nahrung und gehn in den Himmel ein.

Von solchen Parallelen, die sich in neueren indischen Erzählungssammlungen oder Zeitschriften vorfinden, kann ich nur die folgenden anführen. Da ist zunächst die lange Erzählung „The Prince that was three times shipwrecked“, die Knowles im *Indian Antiquary* 14, 239—255 mitgeteilt hat und die vermutlich auch in seinen „Folk-Tales of Kashmir“ enthalten ist. Die Erzählung beginnt damit, daß ein König seine vier Söhne fragt, durch wessen Glück er ein so großes und mächtiges Reich besitze? Ob es sein eigenes Glück sei, oder das der Königin, oder das seiner Söhne? Die drei ältesten Söhne behaupten, es sei des Königs eigenes Glück; der

den, Unter den Olivenbäumen S. 50. Das Original dieser Geschichte steht bei Pitre, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliane* 1, 83ff.; siehe Bolte-Polívka 3, 307.

¹⁾ The tests to which the leper subjects his wife remind one of Grimms story No. 52, „König Drosselbart“ (Tawney).

²⁾ Zu diesen Gelübden vgl. Hertels Übersetzung von Hemacandras *Parīṣiṭaparvan* S. 19; zum Tod durch Nahrungsenthaltung ebenda S. 20.

jüngste aber antwortet auf die Frage des Königs: „that all this might and power and glory were obtained through his own good fortune and not another's“.

Knowles verweist in einer Anmerkung auf die Erzählung „The Fan Prince“ bei Stokes, *Indian Fairy Tales* (Nr. 25), eine Erzählung, die ich nur aus dem Auszug bei Bolte-Polívka 2, 265 kenne. In dieser Erzählung gibt die jüngste Tochter eines Königs auf die Frage: „Wer gibt dir Nahrung?“ die Antwort: „Gott“ (nach Bolte-Polívka 3, 308).

Ferner gehört hierher der Eingang der langen Erzählung „Prince Sabar“ im *Indian Antiquary* 16, 322ff. Ein Sultan hat sieben Töchter. Einst fragt er sie: „Schreibt ihr das Glück, das ihr genießt, dem Einfluß eures eignen qismat (Kismet) oder des meinigen zu?“ Die sechs ältesten Töchter antworten darauf sofort mit der Versicherung, es sei des Vaters guter Stern, dem sie ihr Glück verdankten. Die jüngste Tochter aber, vom Vater gedrängt, erwidert, daß sie seine Frage in ganz anderer Weise beantworten müsse: „My opinion is that your destiny cannot in any wise guide ours; we have each our separate qismat which influences us either for good or for evil“.

In einer Anmerkung auf S. 327 wird auf die „Story of Prince Sabar“ in Lal Behari Day's *Folktales of Bengal* p. 124ff. verwiesen; vgl. Bolte-Polívka 2, 265.

Endlich ist die folgende Erzählung im *Indian Antiquary* 26, 111 nr. XIX zu erwähnen. Ein König pflegt einen Musalmān und einen Brahmanen reich zu beschenken, so daß diese reich werden und glücklich leben. Eines Tages fragt sie der König, durch wessen Gnade sie ihr Glück genossen. Der Musalmān antwortet, daß er sein Glück dem König verdanke; der Brahmane dagegen, er verdanke es der Gnade des Allmächtigen. Der König will die Wahrheit dieser Behauptungen erproben und übergibt zu diesem Zweck dem Musalmān einen mit Perlen gefüllten Kürbis; dem Brahmanen schenkt er zwei fanāms (Name einer Münze). Der Musalmān, wenig von seinem Geschenk erbaut, verkauft es dem Brahmanen für die zwei fanāms. Der Brahmane öffnet den Kürbis, findet den Schatz darin und eilt hochofrenut zum König, um ihm sein Abenteuer zu erzählen. Durch diese Begebenheit wird der König von seiner Eitelkeit geheilt¹⁾.

Noch ein paar Worte über die zweite Frage des Königs und die Antworten seiner Töchter in der Erzählung bei Grierson 9, 1, 730 (oben S. 142). Sechs der Töchter lieben den Vater wie Zucker, die siebente wie Salz. Dieses Motiv „Lieb wie das Salz“ ist außerordentlich häufig; man sehe die Nachweise — auch aus indischen Quellen — bei M. R. Cox, *Cinderella* p. 80ff. 469ff., bei Bolte-Polívka 3, 306ff. und bei E. Cosquin, *Les contes Indiens et l'occident* (1922) p. 99, 103ff. Weitere Nachweise beizubringen, ist daher überflüssig. Nur sei hervorgehoben, daß von Griersons Er-

¹⁾ [Vgl. dazu Pauli, Schimpf und Ernst Nr. 326 „Zwen Blinden schruwen“ mit der Anmerkung von Bolte; ferner Basset, 1001 contes 3, 532; Qaljūbī, *Die Nawadir* übertr. von Rescher 1920 Nr. 117; Lorimer, *Persian Tales* 1919 Nr. 55; W. H. Barker & Sinclair, *West African Tales* 1917 Nr. 25.]

zählung dasselbe gilt, was Bolte über Grimms Märchen „Die Gänsehirtin am Brunnen“ bemerkt hat: „Unvollständig ist das Motiv „Lieb wie das Salz“ durchgeführt; es fehlt die Beschämung des (alten) Königs, der durch die ungesalzenen Speisen den Wert des Salzes erkennt und eingesteht, die Versicherung seiner jüngsten Tochter, sie liebe ihn wie das Salz, sei kein Spott gewesen“ (Bolte-Polívka 3, 305f.).

Halle a. S.

Bast und Rinde an der Kleidung der alten Letten.

Von Martha Bielenstein.

(Mit 2 Abbildungen.)

In DDR. A. Bielensteins großem Werk „Die Holzbauten und Geräte der Letten“ (1907, Petersburger Akademie) handelt das 9. Kapitel (S. 683ff.) von Holz, Rinde und Bast an der Kleidung. Leider weiß man aber, obgleich sich so manches noch erhalten hat, sehr wenig hierüber. Ich möchte im folgenden das, was man bisher über diese Frage wußte, zusammenfassen und etwas Neues aus einem interessanten Grabfunde — ein Mosaikstückchen, das ein klärendes Licht wirft und das zugleich die Bestätigung einer von A. Bielenstein aufgestellten Hypothese ist — hinzufügen.



Abb. 1.
Lettischer Bastschuh
aus Lindenrinde.

Erhalten hat sich bis auf unsere Tage — jedenfalls bis zur Vorkriegszeit — der Bastschuh (Abb. 1), eigentlich Rindenschuh, da die Rinde nicht vom Bast abgelöst wird. Im Juni, wenn sich die Rinde am leichtesten lösen läßt (vom Letten *lobulaiks*, d. i. Schälzeit genannt), wird sie von den jungen Lindenschößlingen geschält oder gerissen, in schmale Streifen geschnitten und so zum Gebrauch aufbewahrt. Als die Lindewälder ausgerottet waren, und keine jungen Schößlinge mehr im Walde wucherten, half man sich mit Erlen-, Weiden- und Wacholderrinde, die sich aber weder so sauber und glatt verarbeiten läßt, noch so haltbar ist. Noch im Jahre 1863 waren die Bastschuhe in der Gegend um Kalzenau (Livland) die übliche Fußbekleidung für den Werktag; um Grösen und in anderen Gegenden Kurlands, wurden sie, soviel ich weiß, noch bis zur Jahrhundertwende getragen, freilich mehr von armen und alten Leuten. Ehe man den neuen Bastschuh anzog, wurde er in Wasser geweicht, damit er geschmeidig wurde und sich der Form des Fußes besser anpassen konnte; dann band man ihn so feucht, über den groben Strumpf, an den Fuß. Der Bastschuh hielt höchstens 3 Tage vor, dann war er erledigt. Wer einen

weiteren Weg vorhatte, nahm sich dementsprechende Reservepaare mit. Doch die den Bastschuh haltenden wertvollen Schnüre benutzte man für das neue Paar. Diese Schnüre, die ebenso für die Ledersandale verwendet wurden, waren immer sehr sorgfältig und sauber aus gutem Flachs geflochten; in alten Zeiten und später als Notbehelf verwandte man dazu auch gut präparierten Lindenbast. Diese Schnüre waren zweidrätig. Indem man zwei gleichmäßige Strähnen von Flachsfasern anfeuchtete und mit beiden Händen zugleich gegeneinanderdrehte, wand man sie auch umeinander. Dadurch erhielt man eine wundervoll glatte und haltbare Schnur.

Warm war dieses Schuhwerk, so wie die Ledersandalen, freilich nicht. Daher zogen die Männer, die im Winter bei großer Kälte den ganzen Tag im Freien verbringen mußten, 5—6 Paar ihrer groben wollenen Strümpfe übereinander an, banden die Bastschuhe oder Ledersandalen an und begossen die Füße mit Wasser; ehe dieses bis zur Haut durchsickern konnte, gefror es und bildete eine Eisschicht um den Fuß, der dann abgeschlossen war und seine Wärme bei sich behielt. So machten es noch unsere Knechte, wenn sie zum Holzfällen in den Wald fuhren.

Es ist fraglos, daß die Letten einst — ebenso wie viele andere Völker — barfuß gegangen sind. Gehen doch auf dem Lande noch heute Männer, Weiber, Kinder im Sommer mit Vorliebe barfuß, d. h. die Männer wohl mehr, wenn sie nach getaner Feldarbeit heimgekehrt sind. Ich habe noch gesehen, wie die Leute auch im Winter, ohne Aufhebens davon zu machen, trotz Eis und Schnee gelegentlich barfuß über den Hof gingen.

Es ist eine bekannte Redewendung: „er bekleidet sich schon die Füße“, das heißt soviel als: sobald das geschehen ist, ist der Betreffende bereit zu einem Gange, fertig zu einer Reise. Der junge Mann trug Bastschuhe, wenn er auf die Freie ging. Hier ein Beispiel:

Inzing, mein Kätzchen, flechten wir Bastschuhe!
Morgen ist Sonntag, (da) gehn wir zu Gaste:
Du wirst in den Speicher gehn, ich in die Stube,
Du wirst Mäuschen fangen, ich (junge Mädchen) ein Liebchen.

(Barons Volkslieder der Letten 2241.)

Oder wenn der Bursche sich zur Nachthütung der Pferde bereit macht, zur Jagd oder zum Hochzeitsfest:

Flechten wir Bastschuhe, bekleiden wir die Füße!
Diese Nacht werden wir einen Tanz haben.
Das Wölfchen führt des Füchsens Töchterlein heim,
Der Waldrand erdröhnte vom Tanz.

(Barons 2380.)

Ein andermal werden die Brautführer wegen ihrer Ärmlichkeit verhöhnt, die Freunde des Bräutigams, die ihm einst halfen die Braut zu rauben oder zu kaufen, und nun gekommen sind, die Braut mit ihrer Aussteuer in die neue Heimat zu holen:

Tschipu, tschapu, Brautführerchen,
Wie seid ihr in Bastschuhen gekommen?
Kripu, krapu Brautgefolge
(Alle stolz) in Wichsstiefeln.

(Barons 16197.)

Auch der Bräutigam selbst trägt Bastschuhe, wie es hier vom Birkhahn heißt:

Was raschelt dort, was raschelt dort
Hinter der Gerstenfeld-Rödung?
Der Birkhahn flicht Bastschuhe,
Er wird das Rebhuhn zur Kirche (d. h. Trauung) führen.

(Barons 2548.)

Einst war es Sitte, daß die Braut zur Trauung Bastschuhe tragen mußte; denn wie sollten ihre Haustiere gedeihen, wenn sie deren Haut mit Füßen trat?

So kann man einen interessanten Aufstieg feststellen: erst ging das Volk barfuß, dann bekleidete es den Fuß, der früher mit Lappen umwickelt war und später im Strumpf steckte, mit Bastschuhen, Leder-sandalen, Stiefeln, endlich mit dem Wichsstiefel.

Ob die Letten zur Kleidung einst Stoffe aus Bast oder Rinde benutzt haben, ist bisher eine offene Frage, für die noch kein Beweis erbracht worden ist. Die prähistorischen Gräberfunde liefern wohl Leinengewebe und Reste von kunstvoll gearbeiteten Wollstoffen in reicher Fülle; da gibt es farbige Borten und Fransen, eingearbeitete Bronzespiralen und eingekrampte Bronzeplättchen, aber nicht die geringsten Spuren von Stoffen, die aus Bast gefertigt oder aus Rinde hergestellt worden wären. Ich habe alle Grabfunde der Museen durchsucht, die Archäologen befragt, doch nichts darüber gefunden.

Aber dennoch dürfte man vielleicht den Rückschluß wagen und die Hypothese aufstellen, die sich sicher noch einmal bestätigen wird, daß die Letten auch Gewebe oder Geflechte aus Lindenbast zur Kleidung benutzt haben. A. Bielenstein spricht in seinem Werk (S. 410ff.) von Webegeräten, auf denen Siebe aus Lindenbast gewebt wurden. Sie waren geradezu in reizender Exaktheit gearbeitet und in jedem baltischen Haushalt in zahlreichen Exemplaren, zu den verschiedensten Zwecken, in Gebrauch. Einst, als es im Baltikum noch die großen Lindenwälder gab, wurden hier auch nachgewiesenermaßen Lindenbastmatten gefertigt, doch heute wird der Bedarf an Matten zum Verpacken von Warenballen usw. von unseren östlichen Nachbarn, den Weißrussen, importiert.

Beachtet man nun an Gräberfunden, wie überaus fein und sorgfältig da der Lindenbast bearbeitet ist, und mit welcher tadelloser Gleichmäßigkeit die Schnüre gedreht sind, auf die die Bronzespiralen der Mädchenkronen gereiht sind, so daß man überlegen muß: ist es Flachs oder eine andere Pflanzenfaser, so steigt unwillkürlich die Frage auf: warum sollte man nicht aus so feinem Bast auch einen tragbaren Kleiderstoff haben können?

Ich führe hier den Inhalt eines lettischen Volksliedes an, in dem die Braut getadelt wird, daß sie den Sitz des Schlittens, in dem sie zur Trauung fahren soll, nur (so ärmlich) mit einer Bastmatte bedeckt hätte und nicht mit einem Leinenlaken, wie es doch passend gewesen wäre. Heute breitet man eine buntgewebte Bettdecke auf den Sitz. Hierbei sieht man auch eine Steigerung: der schmucklose Strohsack — für den Alltag höchstens mit

einer Pferddecke darüber — die Bastmatte, das Leinenlaken, die bunte, wollene Bettdecke¹⁾.

Zudem gibt es eine ganze Reihe von Volksliedern, in denen Kleidung von Bast und Rinde erwähnt wird. Sie enthalten ein Gemisch von Möglichem und Unmöglichem; zum Teil sind es Spottlieder, die in Wechselgesängen bei Hochzeiten gesungen wurden, wo die Partei der Braut und die des Bräutigams sich gegenseitig zu überbieten suchten. Hier nur einige Proben:

Der Waldbewohner fuhr in den Wald,
Angetan mit den Kleidern des Waldes,
Das Hemd aus Bast, die Kniehose aus Rinde,
Das Hütchen aus rauhrissiger Birkenrinde.

In diesem Fall hat wohl ein „Hinterwäldler“, der in der Kultur etwas zurückgeblieben, die Tochter eines Ackerbauern des flachen Landes gefreit und wird nun wegen seiner Rückständigkeit verhöhnt.

Oder:

Der Rock aus Borke, das Hemd aus Birkenrinde. (Barons 1660.)

In einem andern Spottliede heißt es:

Das Annchen, das Schwesterchen,
Hat ein Birkenrindenröckchen an!
Hüte dich vor dem Feuer,
Sonst rollt es sich zusammen.

(Barons 2054.)

In zahlreichen Liedern wird von der Bekleidung des Kindes gesungen, wie sie vom Baume genommen wird:

Aija, Kindchen, im Walde gefunden,
Das hat kein Hemdchen, kein Lakchen.
Wachset lieben Linden mit üppigen Blättern,
Davon werden wir Hemdchen näh'n, davon Lakchen. (Barons 2132.)

Erst im Juni, wenn die Bäume in vollem Blätterschmuck stehen, kann der Bast gewonnen werden, und je üppiger das Laub, desto besser der Bast.

Nun wird mein Patchen mit Bast umbunden.

Nimm, liebes Mütterchen, den gestreiften Gürtel (zum Wickelbände).

¹⁾ Eine andere Steigerung möchte ich hier noch erwähnen. In der Gegend um Neu-Autz habe ich es oft gesehen und weiß sicher, daß dieser Brauch auch bis Goldingen (Kurland) hinaufreicht, da trugen die Frauen noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts Hemden, deren obere Hälfte aus feinerer Hausleinwand gearbeitet war; ein kleiner Klappkragen schloß sie am Hals, und die Ärmel reichten bis ans Handgelenk. Legten sie bei der Arbeit die Jacke ab, so kam unter dem dunklen oder farbigen Mieder das blütenweiße Hemd — worauf man besonders in Neu-Autz großen Wert legte — zum Vorschein. Von den Hüften abwärts aber war ein größeres Gewebe aus Hede (Werg) angenäht. (Hedengewebe wurde auch zu Laken benutzt, aber es galt für sehr ärmlich.) Die jungen Mädchen bspöttelten die Sparsamkeit der Frauen und trugen Leinenhemden aus einem Stoff. Heute wird man wohl kaum ein hausgewebtes Leinenhemd im Besitz eines jungen Mädchens finden — es muß gekaufter Baumwollstoff sein. Hieraus könnte man mit Recht den Schluß ziehen, daß die Hemden einst auch durchweg aus einem Gewebe aus Hede getragen wurden. Weitere Rückschlüsse bleiben offen.

Oder:

Die Leute wickelten meinen Taufsohn in Bast!
 Ich werde nach Hause gehn und ein Windelband (einen Gurt) weben,
 Drei Faden (6 $\frac{1}{2}$ Meter) lang, und eine Elle ($\frac{1}{2}$ Meter) breit,
 Mehr von Golde, als von Silber. (Barons 1505.)

Die letzte Zeile „mehr von Golde . . .“ scheint trotz des christlichen Taufsohns auf ein relativ hohes Alter hinzudeuten, denn es liegt darin noch eine Reminiszenz an die eingewebten Bronzespinalen. Oder es ist das Wort „Taufsohn“ für ein einst anders lautendes Wort gesetzt, so wie die Jungfrau Maria häufig an die Stelle der ursprünglich genannten Laima (Glücksgöttin oder Göttin der Frauen und Mädchen) tritt. — Um obige Lieder zu verstehen, muß man wissen, daß die Letten einst mit ihren kleinen Kindern nicht viel Federlesens machten. Noch vor kurzem waren den Leuten auf dem Lande die geringsten ungesäumten Lappen, die man in beliebiger Größe aus alten Hemden oder Laken riß, für das kleine Kind zu Windeln vollständig gut genug. Da mochte denn das wertlose Bastband auch eben recht sein, um diese Lappen zusammenzuhalten.

Einen sicheren Beweis liefern diese Lieder nicht, aber doch vielleicht eine schattenhafte Erinnerung an einen längst verschwundenen Kulturzustand, der vergessen ist, aber doch noch unter der Schwelle des Bewußtseins ein dunkles Dasein führt, um dann, als etwas Unglaubliches in einer scherzhaften Übertreibung emporzutauchen.

Im Volksliede wird des öfteren erwähnt, wie Schnüre aus Bast oder Bastbänder als ein geringer Notbehelf für Bastschuhe oder andere Zwecke benutzt werden. In einem Liede klagt das Mädchen ihre geizigen Brüder an:

Mit einem Bastband band ich zusammen
 Meine weißen Umschlagtücher.
 Das war mein Seidenband,
 Das ich, meinen Brüdern frondend, verdient habe.

In einem anderen heißt es:

Von fünf Brüdern bin ich (nur) eine Schwester.
 Ein Bastgeflecht (als Gürtel) trage ich um den Leib!
 Seht alle fünf,
 Wie schön es mir ansteht! (Barons 17010.)

Unsere alte Köchin sagte mir, ihre Mutter hätte ihr erzählt, daß, wenn man kein Handtuch hatte, man sich nach dem Waschen Gesicht und Hände mit der feingeschabten weißen Rinde der Birke abtrocknete.

Hieraus wie aus obigem ist ersichtlich, wie der Bast den verschiedensten Zwecken an der Kleidung gedient hat.

Da Holz wie Bast, besonders in feinerer Verarbeitung, sehr vergänglich ist, so ist es nur ein seltener Glücksfall, wenn sich davon etwas in den Grabstätten erhalten hat, und dann auch nur, wenn es mit Bronze zusammenlag.

Im Museum zu Mitau befanden sich zwei hierfür überaus interessante Grabfunde (a. a. O. S. 700). Der eine war eine sehr dünne, ein wenig gewölbte Holzplatte, mit etwa erbsgroßen Bronzeknöpfen ganz dicht benagelt. Das Fragment war so groß, daß ich es eben mit beiden Händen bedecken

konnte. Welchen Zweck es gehabt, ließ sich nicht erklären, da die Ränder, aus denen man vielleicht hätte Schlüsse ziehen können, abgebröckelt waren. Das zweite dort befindliche Fragment war ein 5 cm langer und 7 cm breiter Streifen dreifach zusammengebogenen Lindenbastes, so daß diese beiden Ränder schön glatt und rundlich waren. Dieser Streifen war dicht und gleichmäßig mit 5 mm großen Bronzedrahttringen benäht, so, daß jeder Stich¹⁾ immer je 2 Ringe umfaßte und an den Streifen haftete. Dieses dichte Netz von glitzernden Bronzeringelchen, das die gelbbraunlichen Bastfasern zusammenhielt und zugleich den dreifachen Baststreifen verstärkte, muß einen prächtigen Anblick gewährt haben. Wozu dieser Streifen gedient hatte, ließ sich nicht ergründen, zum Gürtel war er zu schwach, zum Kleiderbesatz zu dick und steif; eine Mädchenkrone, ein „*wainfags*“, war wohl das Wahrscheinlichste, doch der Beweis fehlte. — Sieben Jahre nach dem Tode A. Bielensteins ist die Bestätigung dieser seiner Annahme von seinem Großsohn Torsten Bielenstein gefunden worden:

Geht man vom Pastorat Alt-Rahden (Kurland) über das Ackerfeld etwa 10 Minuten in südlicher Richtung, so gelangt man an den Punkt, wo die Saule, vom Norden kommend, im rechten Winkel in die Memel mündet. Die steil abfallenden Abhänge zur Memel und der Sauleschlucht begrenzen im Süden und Osten das große, weite Gräberfeld von Alt-Rahden, auf dem noch heute die dort ackernden Bauern verschiedene Altertümer finden. A. Bielensteins Großsohn Torsten Bielenstein hatte von klein auf eine glühende Begeisterung für Altertümer. In den Sommerferien wanderte er denn oft mit Spaten und Schachtel aufs Feld hinaus, und da er eine merkwürdige Findefähigkeit hatte, kehrte er wohl kaum ohne Beute heim. So fand er 1914 einen Schädel mit einem vollständig erhaltenen etwa 6—7 cm breiten Stirnbande, er hob dieses behutsam ab und stellte mit seinem Kameraden fest, daß es aus einem dreifach zusammengebogenen Lindenbaststreifen bestand, wodurch die Ränder oben und unten schön glatt und rundlich waren. Der obere und untere Rand dieses Stirnbandes, das einen glatten, sauber geschlossenen Ring bildet, war dicht mit einer Reihe kleiner Bronzeringelchen benäht. Die Mitte des Stirnbandes war mit 8 oder 9 glatten, etwa 2 cm großen Bronzescheiben, die in der Mitte zwei kleine dicht nebeneinanderstehende Löcher hatten, in gleichmäßiger Entfernung voneinander benäht (Abb. 2). Während Torsten Bielenstein noch seinen Fund besah, bemerkte er, wie derselbe anfang zu zerfallen. Er eilte daher mit seinem Schatz ins Pastorat zum Vater, und dieser konnte nur noch das Obengesagte bestätigen, — und die schöne Mädchenkrone war vor ihren Augen zu gelbem Staub zerfallen, auf dem die Bronzeringelchen und Plättchen hilflos lagen. In diesem Zustand sah ich kurze Zeit darauf den interessanten Fund, der eine Parallele zu dem Mitauer Fragment war und bewies, daß dieses nun zweifellos ein Teil einer Mädchenkrone gewesen war, und mein Vater mit seiner Vermutung recht hatte.

¹⁾ Ob es Bronzedraht oder Pferdehaar war, das sonst oft zur Aufnaht von Perlen benutzt ist, war schwer zu unterscheiden, da ich es nicht wagte, diese Kostbarkeit eingehender zu untersuchen.

Ein lettischer Archäologe sagte mir, daß alle gefundenen Schädel, die ein Stirnband getragen hätten, weibliche Schädel gewesen wären. Und zwar handelte es sich, soweit nach den Zähnen feststellbar, in keinem Fall um Schädel von Frauen, die das 25. Jahr überschritten hätten. Danach müßten alle Stirnreifen Mädchenkronen sein. An Männerköpfen hätte man keinen derartigen Kopfputz gefunden, wohl aber Reste von Pelzwerk oder Fell, die auf Mützen oder Kappen deuteten.

Ehe der schöne Fund des Lindenbaststirnbandes veröffentlicht werden konnte, brach der Krieg aus. Und 1919 in der Bolschewikenzeit sind dann auch all die sorgfältig aufbewahrten Funde meines Neffen verloren und untergegangen.

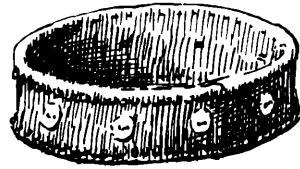


Abb. 2.
Lettische Mädchenkrone
aus Lindenbast.

Nachtrag.

Jetzt eben, wo obige kleine Arbeit bereits in der Hand des Setzers gelandet ist, begegnet mir eine alte Frau aus Alschwangen (Kurland), ein lebendiges Nachschlagebuch für Längstvergangenes. Fragen, nach deren Lösung ich 30 Jahre meines Lebens vergeblich gesucht habe, liegen nun klar beantwortet vor mir.

Um beim Obigen anzuknüpfen, den *wainags*, die Mädchenkrone aus Lindenbast, gibt es noch heute in Alschwangen, aber verdeckt, als Unterlage mit Tuch und Messingblech verhüllt. Die Frau sagte: steift man die Krone mit Pappe, so bricht diese, oder die ziemlich scharfen Schnittränder reiben das Tuch bald durch, während der dreimal zusammengebogene Baststreifen einen weichen glatten Rand hat. Ein breiterer roter Tuchstreifen füttert die Innenseite des etwa daumenbreiten Reifens und wird nach der Außenseite herumgebogen. Darauf legt man, indem man einen strohhalm breiten roten Tuchrand freiläßt, ein blankes Messingblech, dessen Ränder eine getriebene Borte haben, einfache Rillen oder Schnurornamente, als äußersten Abschluß auch getriebene Ringe, die durchlocht sind. Nun fädelt man einen feinen Messingdraht in eine Nadel, bohrt mit einer Ahle ein Loch vor und zieht den Draht durch; man fährt mit der Arbeit fort, bis beide Ränder des Blechstreifens auf dem Reifen festgenäht sind. Die Nadel erleichtert die Arbeit, doch konnte man es auch ohne dieselbe machen. Hält man den heute noch gebrauchten, wenn auch veralteten Ausdruck für nähen, *vert*, dazu, d. h. eigentlich fädeln — eine Nadel einfädeln *ievert*, *pievert* annähen von einer Borte oder Fransenborte, — so eröffnet das eine Perspektive rückwärts über die Arbeitsmethode der Frau und erklärt auch die vielen Funde von Ahlen in Frauengräbern, z. B. bei Rutzau (Kurland) (Ausgrabungen von Prof. Wahle, Heidelberg). Ich habe es früher sehr oft gesehen, daß Frauen eine Ahle besaßen und handhabten.

Nun zu der Krone meines Fundes. Ich wußte damals vor 30 Jahren nichts davon, daß auch europäische Völker Kleidung aus Bast getragen hätten; Strabo berichtet es von den Massageten, Pomponius Mela von den

Bastmänteln der Germanen, Valerius Flaccus von denen der Bastarner, und Schweden haben Bastkleider bis ins Mittelalter hinein getragen. Aber ich hatte die sichere Überzeugung: die Letten müssen Bast zu Stoffen verarbeitet haben, doch alles Fragen und Suchen blieb erfolglos. Als ich nun meiner Alten das Herz aufgeschlossen hatte, legte ich ihr auch die Frage über Bast vor. Da sagte sie sofort: „Selbstverständlich — ai, ai, ai, das war aber scharf!“ und rieb sich lachend das Bein entlang. Das Resultat unserer Unterredung, das ich mit dem, was A. Bielenstein (a. a. O. S. 692 ff. und 341 ff.) über Bast sagt, zusammenstelle, ist folgendes:

Im Frühling bis Mitte Juni ist die Zeit, wo sich der Bast, die Rinde am leichtesten vom Stamme löst (*lobulaiks* = Schälzeit). Da versorgte sich der Lette mit seinem Jahresbedarf an Borke und Bast von der Linde sowie von anderen minderwertigen Bastarten, der Ulme, Weide, dem Wacholder. Die dicke grobe Lindenborke zu Schlittenkörben, Getreidebehältern, Kleider- und Aussteuerschachteln; die feinere zu Wassereimern, kleinen Schachteln für Putz- und Schmucksachen, Körbchen, Mädchenkronen usw.; die dünne Rinde junger Bäumchen oder aus Zweigen zu Bastschuhen und Gespinst. Die langen Streifen für die Sandalen wurden egalisiert und in Bündeln auf dem Boden zu weiterem Gebrauch aufgehängt. Doch in manchen Gegenden liebte man es, für den sonntäglichen Kirchgang oder zu festlichen Gelegenheiten schönere, helle Sandalen zu tragen; da schabte man die obere grüne Rinde ab, und der helle gelbbraunliche Bast ergab nun eine sehr hübsche Fußbekleidung.

Um aber nun den Bast zum Spinnen zu gewinnen, gab es noch eine recht mühevollende Arbeit; die obere grüne Rinde mußte abgeschabt werden. War die Rinde eben frisch gerissen, so ging es; doch war sie welk oder trocken geworden, so mußten die Streifen in Wasser weichen oder mit kochendem Wasser gebrüht werden, bis sich die Rinde leicht lösen ließ. Nun legte man den Streifen auf eine feste Unterlage und schabte die Rinde mit einem kleinen Messer ab, am besten mit dem Kartoffelschälmesserchen (dabei machte die Alte eine Handbewegung, so, als ob sie die Messerklinge von oben mit den Fingerspitzen hielt); das Messer diente also als Schaber. Dann wird der Bast geweicht, getrocknet und genau wie Flachs bearbeitet (vgl. Bielenstein S. 517 ff.), in der Flachsbreche weichgeschlagen, dann auf dem Schwingbrett ausgeschlagen und von den größten Abfällen befreit, dann gehechelt. Die Frau sagte, besser wären ja die Hecheln mit mehreren Reihen eiserner Stifte, sie hätte nur 2 Reihen an ihrer Hechel. — Mir scheint diese Form sehr alt zu sein, weil sie sehr primitiv ist, mehr kammartig. A. Bielenstein (S. 374) berichtet von einer Hechel aus dem kurischen Oberlande, die statt der eisernen Stifte Holzstifte hat, doch ist die Form den heute üblichen gleich mit etwa 8—9 versetzten Stiftreihen. Die eisernen Stifte waren feiner und konnten daher dichter gesetzt werden und somit feinere Arbeit leisten. Zum Hecheln durfte der Bast nicht feucht, aber auch nicht pulvertrocken und spröde sein. Er wurde nun so lange gehechelt, bis er in ganz feine Fasern, wie guter Flachs, zerteilt war. Dann wurde er wie Flachs in Knoten gedreht, diese auf eine Schnur gereiht und

in dem Speicher (der Klete) zum Gebrauch an die Wand gehängt, sei es nun um Peitschen- oder Sandalenschnüre daraus zu winden, oder um ihn zu spinnen.

Bei den Letten hat A. Bielenstein (S. 377ff.) die Spindel ohne Häkchen und ohne Knöpfchen nachgewiesen, die zwischen den beiden Handflächen in drehende Bewegung gebracht wird und dann losgelassen wird. Ferner das Asthäkchen, das nur mit der Hand in die Runde gewirbelt wird, ohne es tanzen zu lassen. Meine Alte erzählte mir über die Arbeit mit dem Asthäkchen (*kāsitis*) folgendes: Wolle hätte man in der linken Hand gehalten, dabei den Faden ausgezogen und mit der rechten das Asthäkchen gewirbelt, ohne es loszulassen, den fertigen Faden an dem Häkchen hin und her aufgewunden usw. Der Wockenstock mit dem darauf gewundenen Flachs wurde unter dem linken Arm gehalten und mit der freien Hand der Faden ausgezogen. Den Flusch Hede steckte die Spinnerin unter den Gürtel; nach Bielenstein hielt sie ihn unter dem linken Arm (Kalzenau, Livland). Bei Hanf und wohl auch Bast löste man den Knoten und hängte den ganzen Bund an die Oberlage, weil die Faser straffer ist und nur in einer Richtung herausgesponnen werden kann. Das von meiner Gewährsmännin gleichfalls erwähnte „Mühlchen“ ist bei Bielenstein (S. 570) abgebildet. Zwei leichte Holzkreuze von etwa 20 cm Durchmesser, durch 4 etwas längere Stäbchen miteinander verbunden; eine längere Spindel geht durch die beiden Kreuze der Spule und wird zwischen zwei Wandbalken geklemmt. Der Faden wird an die Spule gebunden, und durch das Schwingen desselben wird die Spule in Bewegung gesetzt, und diese dreht den Faden; der Bauer arbeitet rückwärtsgehend und den Faden ausziehend fort, bis er die Rückwand erreicht hat; dann windet er den Faden auf die Spule und beginnt die Arbeit von vorne. Den Flachs oder die Hede hat er entweder vor sich liegen, oder er hat den Vorrat unter den Gürtel gesteckt. — Meine Frau sagte, auf die gleiche Art hätte man früher auch feines Gespinnst gefertigt, es wäre schnell gegangen, weil man keinen Aufenthalt mit dem Drehen der Spindel gehabt hätte, ein Hüterbub hätte neben dem Mühlchen gesessen und dieses in Bewegung gehalten.

Ich möchte hier nicht unerwähnt lassen, daß die Letten auch einst die Nesselfaser *Urtica dioeca* L., die sie genau wie Flachs bearbeitet haben, zu Seilen, Netzen und Gewandstoff verarbeitet haben, wie es sich sprachlich und nachher aus den Berichten meiner Alten feststellen ließ. Darüber gedenke ich Näheres mitzuteilen in einem Aufsatz über „Die Färbekunst der Letten“, die sich bis in eine dunkle Vorzeit hinauf verfolgen läßt.

Über das Gewebe von Bast erzählte meine Alte noch: Es wurde zur Kette — weil die doch stark sein muß — gesponnenes Garn genommen, der Einschlag bestand aus einfachen, durchgehenden Bastfasern. Bei dem anderen Gewebe wurde zur Kette sowie zum Einschlag der gesponnene Bast genommen, und er ergab ein wenn auch etwas rauhes, so doch sehr starkes Gewebe, wie auch die Seile und Taue aus Bast viel stärker gewesen wären als diejenigen von Flachs. Das hört alles von selbst auf, weil die Lindenwälder fast ausgerottet sind.

So haben sich im Volksgebrauch und in der Tradition Dinge erhalten, die vor fast 2000 Jahren bereits von besserem Material überholt und ersetzt waren. Ich kann nur mit dem Worte schließen: Es lebe die Tradition, es lebe die Pietät vor dem Alten.

Riga.

Die Sternbilder Harke-Dreschflegel und Rechen-Sichel.

Von Robert Lehmann-Nitsche.

(Mit 4 Abbildungen.)

Die südlichen Esten, namentlich die Dörptesten und Werroesten, haben das Sternbild unseres Orion, soweit es durch die vier Ecksterne eines ungefähren Rechtecks mit einer mitten quer darin befindlichen dreisternigen Linie bestimmt ist, in ganz eigentümlicher Weise zerlegt: sie fassen nämlich die Sterne κ — α — γ als „Dreschflegel“, $(\beta$ — $\varepsilon) + (\delta$ — ε — $\zeta)$ als „Harke“, das akzessorische Dreschinstrument, auf. Beim Dreschflegel bildet κ — α den Stiel, α — γ den Schläger. Bei der Harke stellen die drei Gürtelsterne des Orion (δ — ε — ζ) die Zinken, ε — β (= Rigel) den Stiel dar, so daß Rigel geradezu „der Harkenstielstern“ genannt wird¹⁾ (vgl. Abb. 1).

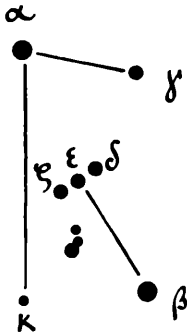


Abb. 1.

Wie andere auffällige Sternbilder dienen auch die beiden eben genannten, welche eine zusammengehörige Einheit darstellen, im häuslichen und wirtschaftlichen Leben des estnischen Volkes vornehmlich als Stundenanzeiger im Dunkel der Nacht, dort, wo keine künstliche Uhr im Hause oder zur Hand ist. „Es ist mir“, fährt unser Verfasser weiter fort²⁾, „noch gegenwärtig aus meiner Kindheit sehr deutlich im Gedächtnis, wie mein seliger Vater, ein Dorfpatriarch in seiner Sphäre, im Herbst zur Dreschzeit nachts fleißig unter den funkelnden Sternenhimmel hinausging, um, ähnlich dem Abraham, die Sterne zu betrachten, nicht um aus ihrer zahllosen Menge die Unermeßlichkeit seines Samens zu erkennen, sondern um nach der Stellung des ‘Himmelswagens’ oder nach dem Stande des ‘Siebes’ [Plejaden], oder nach dem Aufgange des ‘Dreschflegels’ und der ‘Harke’ die Zeit zu bestimmen, wann die Knechte und Mägde zum Dreschen zu wecken seien oder wann der Anbruch des Morgens zu erwarten sei.“

Wenn man nun unsere Sternbildgruppe weiter in anderen Ländern verfolgt, so stellt sich heraus, daß sich dann nur der eine Bestandteil nachweisen läßt, die „Harke“. Der „Dreschflegel“ ist nicht sinnfällig genug und

¹⁾ P. Hurt, Über estnische Himmelskunde. Vortrag gehalten im estnischen Junglingsverein zu St. Petersburg am 10. Januar 1899 (St. Petersburg 1900.) S. 36. 63.

²⁾ Ebenda S. 37—38.

mußte daher verschwinden. Die „Harke“ dagegen blieb, freilich manchmal durch Weglassen des Stiels (ϵ — β) entstellt, läßt sich aber jedenfalls für Mittel- und Westeuropa belegen. Auch hier scheint der Ausdruck im Absterben zu sein; denn die Angabe der betr. Sterne ist, wie sich zeigen wird, schwankend und manchmal unklar, ja falsch.

Vorderhand vermag ich nur folgende paar Stellen mitzuteilen, wo ein Sternbild der Harke (oder des Rechens)¹⁾ bekannt ist.

In Baltrum in Nordwestdeutschland heißt ein Sternbild „die krumme Harke“; nähere Angaben fehlen²⁾. „In rheinischen Gegenden“ heißt nach Jacob Grimm³⁾ der Orion „auch Rechen (rastrum), er ist ein Gerät der Ackerer und Mäder“; selbstverständlich kommt nicht der gesamte Orion in Betracht, sondern nur der Gürtel und das Alignement ϵ -Rigel. Für das französische Sprachgebiet im allgemeinen wird als Namen der drei Gürtelsterne u. a. „le Râteau“ angegeben⁴⁾. Im besonderen lassen sich bezüglich dieses Ausdruckes folgende Belege beibringen: Für Lüttich in Belgien wird dafür die Bezeichnung *lu restai* angeführt und als das betr. Sternbild der Orion ohne weitere Einschränkung⁵⁾, welche aber gemacht werden muß. Eine andere Angabe, die sich ebenfalls auf eine belgische Örtlichkeit bezieht (Laroche), ist genau und zutreffend, wenn es heißt: «Les trois étoiles du baudrier d'Orion . . . forment avec l'étoile Rigel une figure qu'on appelle à Laroche le râteau (*li risté*)⁶⁾.» Die folgende Notiz, welche aus Lunéville in Frankreich (Vogesen) stammt, ist wieder weniger präzise: «On donne à Lunéville le nom de *râteau* au baudrier d'Orion⁷⁾»; man hat also vergessen, daß zu den Zinken der Harke auch ein Stiel gehört. Wieder ganz ungenau ist eine Mitteilung aus dem Süden Frankreichs, worin es heißt: in der Provence, „le *râteau* ou les trois Rois, c'est Orion“⁸⁾.

Für Portugal findet sich eine Notiz bei J. Leite de Vasconcellos⁹⁾: «O povo conhece tambem um grupo de estrelas chamado *engaço* (Minho, Traz-os-Montes, etc.). Ao *engaço* ouvi tambem chamar *cajato* (cajado); e quando elle nasce, os homens que andam nos lagares despegam do serviço (Taboaço).» Engaço bedeutet Harke, Rechen, cajato Krückstock oder

¹⁾ Bernhard Martin hat in seinem Aufsatz: Der Begriff 'Rechen' im deutschen Sprachgebiet, *Teuthonista* 1 (1924/25), 186—187, ausführlich nachgewiesen, daß im ganzen Norden das Wort 'Harke', im Süden das Wort 'Rechen' gebräuchlich ist; die Grenze beider Zonen ist nicht scharf.

²⁾ Kuhn und Schwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche* (Leipzig 1848) S. 457, § 423. Die Kenntnis dieser Stelle, welche ich im Original einsah, verdanke ich der Kartothek Hahn.

³⁾ Grimm, *Deutsche Mythologie* (Berlin 1876) 2, 606.

⁴⁾ Littré, *Dictionnaire de la langue française* (Paris 1875) 4, 1486. Artikel «Bâton de Jacob» in: *La Grande Encyclopédie* (Paris o. J.) 5, 800. 880.

⁵⁾ Harou, *Revue des trad. pop.* (Paris 1902) 17, 570.

⁶⁾ Monseur, *Le folk-lore wallon* (Bruxelles o. J.) S. 60; vgl.: Basset, *Revue des trad. pop.* (Paris 1896) 11, 577 und Sébillot, *ebda.* (1902), 17, 461.

⁷⁾ Basset, *a. a. O.* § 4.

⁸⁾ Harou, *a. a. O.* S. 569.

⁹⁾ Leite de Vasconcellos, *Tradições populares de Portugal* (Porto 1882) S. 27, Nr. 47.

Hirtenstock; letzteres ist eine für Portugal auch anderswo nachweisbare Bezeichnung der drei Gürtelsterne (s. das Kapitel über den Jakobsstab), für den Ausdruck *engaço* wird man aber noch den Rigel dazunehmen müssen.

Wie man aus dieser Zusammenstellung ersieht, kommt das Sternbild „Dreschflegel“ nur in Estland vor und hier nur kombiniert mit der „Harke“, niemals isoliert, wie es außerhalb Estlands mit dem zweiten Erntegerät der Fall ist. Beides erklärt sich durch die Augenfälligkeit des Harkensternbildes bzw. seine etwas gezwungene Verbindung mit dem sideralen Dreschflegel. Man kann sich daher fragen, ob die Harke oder der Rechen nicht überhaupt von vornherein als unabhängiges Sternbild konzipiert wurde, dem man nur in Estland den Flegel als Ergänzung zufügte.

Im vorstehenden wurde gezeigt, daß in verschiedenen Gegenden Europas die drei Gürtelsterne des Orion kombiniert mit Rigel als Harke oder Rechen aufgefaßt werden; δ — ϵ — ζ Orionis sind hierbei der die Zinken tragende Balken, ϵ — β (Rigel) der Stiel des am Nachthimmel sichtbaren ganz allgemein bekannten Erntegerätes; in Estland und nur hier findet sich außerdem das Alignement der Sterne κ — α — γ Orionis als Dreschflegel zugefügt.

Ed. Hahn hat nun in Bozen ein anderes, ebenfalls Rechen genanntes Sternbild festgestellt, dessen Hauptstück zwar ebenfalls durch die drei Gürtelsterne des Orion gebildet wird, dessen Stiel jedoch dem sog. Schwerte Orions entspricht. In Bozen hörte er und seine Schwester, Fräulein Ida Hahn¹⁾, „daß auch hier die drei Gürtelsterne des Orions mit dem Schwert daran den Rechen darstellen, wie es schon Grimm [s. o. S. 157] wußte, und daß dann die Gruppe der Plejaden die Sichel darstellt“ (daß Grimm den im vorigen Abschnitt behandelten gewöhnlichen Rechen mit dem langen, in der Mitte des Hauptstückes eingesetzten Stiele meinte, wird sich weiterhin ergeben).

Dieser stellare Rechen hat nun seine Vorlage in einem eigenartigen Typus, der in den höher gelegenen Dörfern der Bozener Umgegend gebräuchlich ist, wo noch Korn gebaut wird. Bei diesem Typus (vgl. Abb.2) ist der Stiel auffallend kurz (65 cm) und nicht in der Mitte, sondern zwischen zweitem und letztem Drittel des bezinkten Querstückes (Länge 35 cm) angebracht. Das Getreide wird in einer, wie Hahn hervorhebt, bis dahin in der Literatur noch nicht erwähnten Art²⁾ geerntet: Der Rechenstiel wird in der linken Hand geführt und mit dem Gerät ein Teil der Halme aus-

¹⁾ Hahn, Zwei Erntegeräte aus Tirol. Zeitschrift für Ethnologie (1914) 46, 672f. — Die im Anschluß daran unter dem gleichen Titel ebda. 47, 200f. von Robert Mielke gemachten Erörterungen beziehen sich nur auf die technische, nicht astronomische Seite des Themas.

²⁾ Nach Mielke, a. a. O. S. 202, scheint die Verwendung eines Hilfswerkzeuges, eines Rechens oder eines anderen Instrumentes beim Mähen „nur eine gelegentliche und wohl zumeist auf unebenem Gebirgs Gelände übliche Ausgestaltung des Verfahrens zu sein“.

gesondert, „während die rechte Hand eine schwere, wenig gebogene Hausichel mit breiter Klinge führt, um sie abzuschlagen“. (Die Entfernung von der Spitze zum Ende des Griffes beträgt 65 cm; vgl. Abb. 3.) Man kann nun in der Tat ohne weiteres den Oriongürtel als das die Zinken tragende Rechenstück und die den Ensis-Sternen entsprechende Linie als den Stiel des Gerätes auffassen, wengleich der Winkel, welchen beide bilden, beim irdischen Rechen ein rechter (vgl. Abb. 2, die Zeichnung ist nicht ganz klar), beim sideralen ein spitzer bzw. stumpfer ist (vgl. Abb. 4); die Verlängerung der Ensis-Sterne trifft aber nicht die Mitte des Zinkenstückes, sondern eine Stelle zwischen Mitte und dem Ende, was also dem wirklichen Werkzeug vorzüglich entspricht.

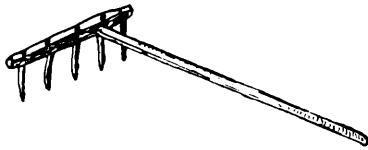


Abb. 2.

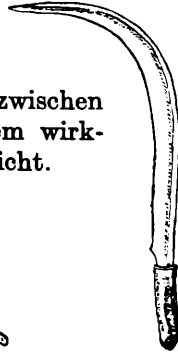


Abb. 3.

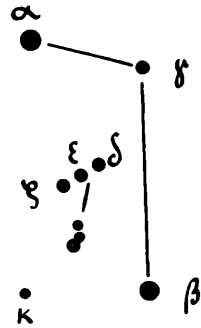


Abb. 4.

Nun zur Angabe, die zu dem Rechen gehörige Sichel werde durch die Gruppe der Plejaden dargestellt. Daß die Auffassung derselben als einer großen Hausichel mit wenig gebogener Klinge recht gezwungen ist, sieht ohne weiteres ein jeder, der mit Sternbildern Bescheid weiß; zur Not könnte man sich die Form der üblichen kleinen Sichel darin zurechtlegen, aber auch da hapert es. Niemand wird zweifeln, daß die Leute bei Bozen heutzutage die himmlische Sichel als das Siebengestirn ansehen, wie es Ed. Hahn niederschrieb und mir Frl. Ida Hahn ausdrücklich bestätigte. Das hindert aber nicht, einen modernen Irrtum anzunehmen. Wahrscheinlich liegen zwei Verwechslungen vor:

Wenn wir davon ausgehen, daß der Tiroler astrale Rechen durch Gürtel und Schwert des Orionsternbildes dargestellt wird, was, wie wir sahen, ganz vorzüglich zu der sonderbaren Form des wirklichen, dort gebräuchlichen Erntegerätes paßt, so ergibt sich, daß der so lichtstarke Stern Rigel ganz ausscheidet; bei dem estnischen Sternbilde der Harke bildet er ja das Ende des dieses Mal langen Stieles, welcher mit dem mittleren Gürtelsterne zu verbinden ist, so daß sich nun ausgezeichnet das bekannte Bild der gewöhnlichen Ernte- oder Gartenharke präsentiert.

Da nun, wie bereits gesagt, der Plejadenhaufen infolge der Gruppierung seiner sideralen Komponenten kein Alignement zuläßt, welches jener flach geschwungenen Tiroler Erntesichel auch nur für bescheidene Ansprüche ähnelt, so wird man in Anlehnung an das vorhin abgehandelte Sternbild der Harke und des Dreschflegels für die Tiroler Sichel an andere Sterne zu

denken haben, welche wie deren estnisches Gegenstück, der Dreschflegel, ebenfalls dem Orionkomplexe angehören. Dieses Mal käme aber, da Rigel disponibel ist, dessen Verbindung mit Bellatrix (= γ) und Betelgeuze (= α) in Frage, mit Rigel als Ende oder Knauf des Stieles und α als Spitze der Schneide, nicht wie beim Dreschflegel die Verbindung zwischen κ , α und γ . Erstens wird bei derartigem Vorgehen der Phantasie der lichtstarke Stern (dieses Mal Rigel) dem lichtschwachen κ vorgezogen, zweitens entspricht das Alignement $\alpha-\gamma-\beta$ mit seinem weit geöffneten Winkel recht gut der Form der in jener Tiroler Gegend gebräuchlichen Sichel (vgl. die Abbildung); ein Exemplar derselben sowie des charakteristischen Rechens konnte ich im gastlichen Heim von Frl. Ida Hahn besichtigen und meine Vermutung bestätigen. Auf diese Weise wären die markantesten Sterne des Orion gleichmäßig in zwei Erntegeräte aufgeteilt: in der einen Zone in Harke und Dreschflegel, in der anderen noch mehr beschränkten in Rechen und Sichel.

Wie kam es nun, daß die Bozener Bauern ihre Hausichel, wie wir annehmen, falsch astrothesierten? Erstens ist das Alignement $\alpha-\gamma-\beta$ Orionis nicht übermäßig sinnfällig wenn es eine Sichel darstellen soll, zweitens ist das Siebengestirn nicht sehr weit vom Orion entfernt und außerordentlich populär. Was den ersten Gesichtspunkt anbetrifft, so sahen wir oben, daß auch bei der Zerteilung des Orion in Harke und Dreschflegel das zweite Gerät offenbar aus dem gleichen Grunde überall außerhalb Estlands in Vergessenheit geriet und nur die Harke übrigblieb; (andererseits wurde letztere wegen der Sinnfälligkeit der betr. Sterne gewiß zuerst konzipiert, und es ist fraglich, ob außerhalb Estlands der Dreschflegel dazu kam).

Für E. Hahn hat der Nachweis zweier Erntegeräte als Sternbilder insofern Wichtigkeit, als er sich in seiner Auffassung von der Entstehung und Verbreitung des Getreidebaus von dem Gedanken leiten läßt, „daß die bei allen Völkern unserer Kultur durch das ganze ungeheure Gebiet des Pflugbaus von China bis nach Irland und von Indien bis Marokko verbreitete Himmelsanschauung und Jahreseinteilung zu den wichtigsten Stücken der vielen unlöslich mit unserer Wirtschaftsform verbundenen Dinge gehört“. Es wäre nun interessant, die eben abgehandelte Tiroler Sternbildergruppe auch anderswo, sei es im ganzen oder sei es wenigstens in dem einen oder anderen Teile, nachzuweisen. Leider ist jedoch die Erforschung der volkstümlichen Himmelskunde in Europa außerordentlich vernachlässigt und ein dringendes Desiderat der systematisch organisierten Sammeltätigkeit.

Augenblicklich vermag ich daher nur darauf hinzuweisen, daß früher in Estland gewisse „Sichelsterne“ bekannt waren. Diesbezüglich schreibt P. Hurt (a. a. O. S. 56f.) folgendermaßen: „Akademiker Dr. Ferdinand Wiedemann führt in seinem estnisch-deutschen Wörterbuch ein Katharinensieb (kadrisöel) und gewisse Sichelsterne (sirbitähed) an. Aus eigener Erfahrung im persönlichen Verkehr mit dem Volke habe ich keinerlei Kunde über diese Sternbilder; weder habe ich ihre Namen gehört, noch hat mir

jemand ihren Standort am Himmel gezeigt. Die Erläuterungen, die Wiedemann seinen Angaben hinzufügt, sind zu unbestimmt, um darnach die fraglichen Gestirne am Firmament sicher zu erkennen. Offenbar ist der ehrwürdige Forscher selbst ungenügend orientiert gewesen und hat sich daher nur mit allgemeinen, ungefähren Andeutungen begnügen müssen. Die 'Sichelsterne' beschreibt er als 'ein kleines, nach den Plejaden aufgehendes Sternbild, aus drei, einen Winkel bildenden Sternen bestehend und einem vierten als Stiel'. Ohne nähere Anhaltspunkte zur Situationsbestimmung kann man mit dieser Definition unter den zahlreichen Sternen, die nach den Plejaden aufgehen, nichts anfangen. Wohl fügt Wiedemann hinzu, daß die 'Sichelsterne' mit dem 'kleinen Siebe' (weikene sōel) identisch seien. Aber das will mit der Wirklichkeit in keiner Weise stimmen. Unter dem 'kleinen Siebe' versteht der Este die Krippe oder Praesepe, wie wir oben (Abschnitt 3) gesehen und ausführlich verhandelt haben. Wohl geht die Krippe nach den Plejaden auf, aber eine Sichelfigur kann ich weder bei ihr noch in ihrem Bereiche finden."

Das estnische Sichelsternbild hat also mit dem gleichnamigen Tiroler nichts zu tun.

Auch im Kaukasus gibt es schließlich die gleiche Benennung, über die wir leider ebensowenig etwas Genaueres erfahren. Adolf Bastian¹⁾ schreibt nämlich einmal: „In dem gekrümmten Sternbilde der Sichel unterscheiden die Abchassen den kleinen Stern als den Schnitter.“ Leider kann man mit dieser Notiz nicht viel anfangen; denn weder werden die betr. Sterne angegeben noch wird gesagt, ob 'Sichel' ein allgemein geläufiger oder nur ein bei den Abchassen bekannter Sternbildname ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das kaukasische Sichelsternbild mit dem estnischen identisch ist, doch kann man einstweilen diese Frage nicht entscheiden.

Anschließend sei darauf hingewiesen, daß ein der Sichel nahestehendes Erntegerät ebenfalls seine Sternbildausgabe hat; es ist die Sense. Die spärlichen, mir zur Zeit bekannten Angaben darüber berechtigen nicht zu einem besonderen Aufsätze und sollen einstweilen folgen: In Finnland heißt der Oriongürtel u. a. „Wäinämöinens Sense“, die Schwertsterne $c-9-i$ sind der Griff derselben²⁾. Sicherlich haben wir das Alignment ζ -Rigel oder vielmehr $\zeta-c$ -Rigel als Sensenstiel zuzufügen, von dessen ungefährer Mitte der eben determinierte Griff abgeht.

Mehrere slawische Völker geben nach Grimm (a. a. O. S. 607) dem „Orion“ den Namen „Sensen“: poln. und böhm. kosy, sloven. koszi. Die Pluralform ist also gesichert, denn im oberschlesischen Polnisch hört man auch (was aber irrtümlich ist), den Singular kosa. Kotzias³⁾, der sich fragte, welche Wortform nun richtig wäre, und welche Sterne dafür in Betracht kämen, hat übersehen, daß der Plural ja durch Vergleichung mit

¹⁾ Bastian, Geographische und ethnologische Bilder (Jena 1873) S. 57.

²⁾ Petrelius, Suomalaisia tähtien nimityksiä. Fennia 1 (1889), Nr. 10, S. 3. 5.

³⁾ Kotzias, Die Sternbilder „kwoki“ und „kosy“. Der Oberschlesier (1924) 6,

anderen slawischen Sprachen belegt wird; aber jedenfalls hat er Recht, daß nicht das ganze Orionsternbild gemeint sein kann, und daß für plur. *kosy* jeder der drei Gürtelsterne als „*kosa*“ zu denken sei, denn in Oberdeutschland hießen sie (Grimm S. 606; Schmeller, Bayr. Wtb. 1, 1568) auch „die drei Mäher“. Wie man sich aber einen einzelnen Stern als *Sense* bzw. drei als drei *Sensen* zu denken hat, diese Schwierigkeit berührt der Verfasser nicht. Sie hebt sich meines Erachtens, wenn man das Wort „*Sense*“ als synonym für „*Mäher*“ ansieht (wie man ja auch auf Treibjagden von so und so viel „*Flinten*“ statt „*Jägern*“ spricht); so übersetzt denn auch Chrobok¹⁾ in einer polnischen Wetterregel (s. weiter unten) „*kosy*“ mit „*Schnitter*“. Außerdem ist die Auffassung eines oder mehrerer Sterne als eines oder mehrerer Menschen ja ganz allgemein verbreitet. Die Bezeichnung der drei Gürtelsterne als plur. „*kosy*“, das ist „*Sensen*“, ist also mit der „*Die (drei) Mäher*“ identisch.

Das beweist auch direkt ein anderer, allerdings seltenerer polnischer Name gleichen Ursprungs: plur. *kosniki* = *Mäher* (auch hier ist die manchmal²⁾ verzeichnete Singularform *kosnik* falsch). In der Plesser Gegend werden diese „*kosniki*“ sogar mit den daselbst „*ubieraczki*“ (*Raffnerinnen*) genannten *Plejaden* in Verbindung gebracht³⁾: „*Die Mäher gehen aufs Feld, die Frauen, die das gemähte Getreide aufraffen sollen, folgen ihnen.*“

Der Grund der Benennung unserer drei Sterne als „*drei Mäher*“ (Oberdeutschland) bzw. als „*Schnitter*“ (mehrere slawische Völker) liegt offenbar darin, daß „*sie drei auf der Wiese neben einander stehenden Mädern gleichen: eine einfache Benennung, wie die des Wagens, in der kindlichen Phantasie eines Hirtenvolks entsprungen*“ (Grimm a. a. O. S. 606). Mit der Zeit des Wiesenschnittes, wie Grimm, S. 607 vermutungsweise andeutet („*weil das Gestirn zur Heuernte aufgeht?*“), hat der Name nichts zu tun, denn Orion ist „*ein ausgesprochenes Winterabend-Sternbild, das erst an den Abenden des Dezember und Januar erscheint. Zur Zeit der ersten Heuernte Juni-Juli ist es die ganze Nacht unsichtbar, erst im August und September erscheint es auf kurze Zeit frühmorgens, ehe die Sonne aufgeht, im Osten, wo es kaum Beachtung gefunden haben dürfte. Obige Begründung dürfte deshalb nicht zutreffend sein*“ (Kotzias S. 50). Dementsprechend sagt auch eine polnische Wetterregel aus Miechowitz in Oberschlesien⁴⁾: „*Nicht eher spendet Gott wieder warmen Tau, bis die ‚Sensen‘, die gern in frost’gen Nächten blinken, abends unter den Horizont verblässend sinken*“, oder wie es ähnlich in der Plesser Gegend heißt⁵⁾: „*Es*

¹⁾ Chrobok, *Die Sterne im oberschlesischen Volksglauben. Der Oberschlesier* (1929) 11, 759.

²⁾ Vgl. Perlick, [Oberschlesische Sternbildernamen]. *Der Oberschlesier* (1923) 5, 26. — Kotzias a. a. O. S. 50.

³⁾ Chrobok, *Die Sternbilder „kwoki“ und „kosy“*. *Der Oberschlesier* (1924) 6, 50.

⁴⁾ Chrobok, *Die Sterne, usw.*, S. 759.

⁵⁾ Chrobok, *Die Sternbilder usw.*, S. 50.

gibt nicht eher warmen Tau während der Nacht, als bis am Abend die „Schnitter“ untergegangen sind“; im Original:

Nie bedzie w nocy cieplej rosy,
poki nie zejdał wieczor kosy.

Berlin-Lichterfelde.

Vom Verfasser sind bisher in deutscher Sprache folgende Sternbilderstudien erschienen: Die Jugula: *Philologus* (1925) 81, 202—207; Das Sternbild des Bohrers: *Geschichtsblätter für Technik, Industrie und Gewerbe* (1927) 11, 92—93; Das Sternbild des Orkans: *Forschungen und Fortschritte* (1931) 7, 51—52; Das Sternbild der Bärenjagd, ebenda S. 302—303.

Der Widerton als Zauberpflanze.

Von Heinrich Marzell.

Zu den Pflanzen, die im Oberdeutschen, und zwar vor allem im Bayrisch-Österreichischen, als hexen- und teufelabwehrend genannt werden, gehört der Widerton, meist Widertod, Widridad u. ä. im Volke genannt. Die botanische Feststellung dieser Pflanze stößt auf Schwierigkeiten. Bei Erkundigungen werden dem Frager bald ein Moos (*Polytrichum commune* und verwandte Arten), bald kleine Farne und manchmal auch andere Pflanzen als „Widerton“ gezeigt. Viele Leute kennen zwar den Namen Widerton, wissen aber nicht anzugeben, welche Pflanze damit gemeint ist.

Sehen wir uns einmal das Wort selbst an! In den ahd. Glossen begegnen uns als Pflanzennamen *widertan* ‘capillus veneris, steinvar’; *wedertan* ‘capillus veneris, iuncfrouwenhar’; *widertat* ‘capillus veneris’¹⁾. In den Kräuterbüchern aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts²⁾ erscheinen die Formen *Widerthon* und *Widertodt*. In der letztgenannten Form ist offenbar schon die Volksetymologie wirksam, denn der unten erwähnte Brunfels schreibt: „Widertodt darum also genannt/umb seiner großen tugent willen/als vil wider den todt/und alle kranckheyten der brust.“ Auch in neueren Büchern kann man hin und wieder diese Erklärung des Namens finden; so sagt der in diesen Fragen oft zu Rate gezogene, aber leider nicht immer zuverlässige Söhns³⁾: „Ob die landläufige Ableitung der deutschen Benennung des *Polytrichum*, *Widerton*, von *tun* = *antun*, *behexen* also wider das *Behexen* richtig ist, bezweifle ich sehr, um so mehr als sich das einfache *tun* als *behexen* doch wohl nicht nachweisen läßt und das ältere Wort überhaupt nicht *Widerton*, sondern *Widertôt* ist, ndl. *wederdoot*. Ich leite es deshalb vom ahd. *towjan*, mhd. *touwen*, nd. *tôn* = sterben ab, dessen Partizipium *tôt* ist . . .“ Dazu wäre zunächst zu bemerken, daß die Behauptung, *Widertôt* wäre die ältere Form, nicht richtig ist. In der neuesten (6.) Auflage seines Buches drückt sich übrigens

¹⁾ *Zeitschr. f. deutsche Wortforsch.* 3, 302.

²⁾ Brunfels, 1532, S. 243; Fuchs, 1543, cap. 241.

³⁾ *Unsere Pflanzen*, 5. Aufl. (1912), S. 45.

Söhns schon vorsichtiger aus, wenn er sagt, daß der Name „vom Volk jedenfalls gedeutet wurde als Kraut gegen den Tod“. Trotz Söhns erscheint mir die Erklärung von Widerton als Kraut „wider das (An-)tun“ noch wahrscheinlicher, wenn auch durchaus nicht als gesichert. Grimm¹⁾ stellt den Pflanzennamen *widertân* dem gleichbedeutenden Abthon gegenüber, wie der Milzfarn (*Asplenium trichomanes*) bei Bock und Fuchs (16. Jahrh.) heißt. Grimm mutmaßt, daß die Namen bedeuten: „Mannheit nehmen und geben. Dann ständen sich *abetân* und *widertân* gegenüber wie zubringen und abbringen.“ Ein altes Kräuterbuch²⁾ meint, die Mauerraute (ein dem Milzfarn nah verwandter Farn) werde Abthon genannt, „dieweil diß Kräutlein den Stein und Grieb (in der Harnblase) abthut und abledigt“. Das ist natürlich eine „gelehrte“ Volksetymologie! Diefenbach und Wülcker³⁾ glauben sogar, Abthon könne aus *adianton*, der griechischen Bezeichnung kleiner Farnkräuter, umgedeutet sein und sei dann zu Aber-, Widerton weiterentwickelt worden, was aber meines Erachtens recht wenig Wahrscheinlichkeit hat. Eine Münchner Handschrift des 15. Jahrhunderts (Clm. 4374) hat sogar „Frawenhaar alias weibertat, capillum Veneris“⁴⁾, was natürlich auch eine nachträgliche Umdeutung ist mit Beziehung auf den Namen Frauenhaar. Heutzutage kommen im Bayerisch-Österreichischen (anderswo ist der Name überhaupt kaum bekannt, und „Widerton“ ist jetzt nur noch ein Büchername), vor allem die Formen Widertod, Widritat, Widertad vor, auch die Form Mitridât ist aus Tirol⁵⁾, Altbayern und merkwürdigerweise aus der Rheinpfalz für den Mauerpfeffer (vgl. unten!) belegt. Diese letztgenannte Form hält der Moosforscher F. Amiller⁶⁾ sogar für die ursprüngliche und vermutet, daß Widritat usw. zurückgehe auf das unverstandene Mitridat, das ursprünglich Gegengift bedeutet (lat. *antidotum Mithridates*; Mithridates Eupator, der König von Pontus, soll das Gegengift zusammengesetzt haben). Aber es dürfte wohl das Umgekehrte zutreffen: Widritad wurde an Mitridat angelehnt. Ob auch der Pflanzename Wiederstoß (auch Widerstoß), womit in der älteren botanischen Literatur gewisse Nelkengewächse (wie *Silene inflata*, *S. nutans*, *Melandryum album*, *M. rubrum*) gemeint sind, hierher zu stellen ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Vielleicht haben sie diesen Namen als Wundkräuter bekommen (wider den Stoß der Waffen). Über die Pflanzennamen Wiederkehr, Wiederkomm, Kräuter, deren Zaubervirkung ähnlich der des Widertons ist, soll weiter unten behandelt werden.

Um auf die botanische Deutung des Widertons zu kommen, so kann kein Zweifel sein, daß in erster Linie Moose und kleine Farne damit gemeint sind. Die antiken bzw. mittellateinischen Bezeichnungen *polytrichon* (von *polys* = viel, *thrix*, *trichos* = Haar, wegen der vielen zarten

¹⁾ Mythologie, 4. Aufl. 2, 1016.

²⁾ Poppe, Kräuterbuch (Leipzig 1625), S. 554.

³⁾ Hoch- und niederdeutsch. Wb. (1874ff.) S. 27.

⁴⁾ Schmeller-Frommann, Bayr. Wb. 2, 831.

⁵⁾ Schöpf, Tirol. Idiotikon (1866) S. 440.

⁶⁾ Deutsche Gaue, 11 (1910), 175. 211.

Stengel), *adianton*, *capillus Veneris*, *trichomanes*, die in den alten Schriften durch das deutsche Widerton übersetzt sind, gelten für kleine Farne und auch für das Moos *Polytrichum commune* (eines unserer häufigsten Waldmoose). Der Vergleich mit Haaren (Frauenhaar, *Adiantum capillus Veneris* ist die moderne botanische Bezeichnung für eine südeuropäische Farnart) geht auf die zarten, dicht beisammenstehenden Stengel der genannten Farne und Moose. Plinius¹⁾ gibt wohl nach einer Art „*Signatura rerum*“ an, daß die Pflanzen „*callitrichon*“ und „*polytrichon*“ ihren Namen hätten, weil sie das Haar färbten und es kraus und dicht machten. Auch sein Zeitgenosse Dioskurides²⁾ empfiehlt die Pflanze *adianton* (mit den Synonymen *trichomanes*, *polytrichon*) gegen den Ausfall der Haare, ferner gibt er an, daß die Pflanze die Menstruation und die Reinigung der Wöchnerinnen fördere; das Frauenhaar ist also auch ein Frauenkraut. Die ältesten gedruckten deutschen Kräuterbücher (Brunfels, Fuchs, Bock) aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bilden als „Widerton“ das Moos *Polytrichum*, ferner den Milzfarn (*Asplenium trichomanes*) ab. Dieser Farn heißt übrigens noch jetzt in Baden „Muttergottishoor“, also die verchristlichte Übersetzung von „*Capillus Veneris*“. In Steiermark, Kärnten, Niederösterreich, im Bayerischen und Böhmerwald versteht man unter Widertat usw. den Milzfarn (*Asplenium trichomanes*), vereinzelt (in Kärnten) auch die nahverwandte Mauerraute (*Asplenium ruta muraria*). In der Gegend von Straubing (Niederbayern) wurde mir als „Widridat“ das Moos *Polytrichum* gezeigt, das ja auch in den Botanikbüchern fast allgemein als Widerton bezeichnet wird.

Auch verschiedene andere Pflanzen werden als Widerton bezeichnet³⁾, aber es handelt sich hier, soviel ich übersehen kann, meist um ältere Büchernamen, manchmal wohl auch um Verwechslungen oder ganz willkürliche Namengebungen. So soll die Wiesenraute (*Thalictrum aquilegifolium*) am Kesselberg in den Sudeten „großer Wiederthon“ heißen, die verwandte gelbe Wiesenraute (*Th. flavum*) nennt Cordus (16. Jahrh.) „Widerthon“. Nach (dem wenig zuverlässigen) Durheim⁴⁾ wird das gelb blühende, rundliche Blätter tragende Pfennigkraut (*Lysimachia nummularia*) um Bern als „Widerthon“ bezeichnet. Der Fetthennen-Steinbrech (*Saxifraga aizoides* = *S. autumnalis*), eine Alpenpflanze mit gelbroten Blüten und entfernt moosähnlichem Aussehen, wird nach einer alten Angabe⁵⁾ in Bayern „Widrihat“ genannt⁶⁾. In der Rheinpfalz nennt man den der eben genannten Pflanze im Aussehen entfernt ähnlichen gelben Mauerpf Pfeffer (*Sedum acre*) „Midridat“⁷⁾, anscheinend die gleiche Pflanze nennt man

1) *Naturalis historia* 22, 62.

2) *Materia medica* 4, 134.

3) Vgl. Pritzel u. Jessen, *Volknamen der Pflanzen* (1882) S. 671f.

4) *Schweizerisches Pflanzenidiotikon* (1856) S. 48.

5) Jirasek, *Beitr. zu einer botanischen Provinzial-Nomenklatur* (1806) S. 59.

6) Pritzel u. Jessen a. a. O. S. 364 geben diesen Namen irrtümlich für *Saxifraga aizoon* an!

7) Wilde, *Die Pflanzennamen im Sprachschatz der Pfälzer* (1923) S. 58.

im Bayerischen Wald den „Wideritod“¹⁾. Dazu sei bemerkt, daß der Mauerpfefter ebenso wie der „echte“ Widerton in Altbayern ein Bestandteil der an Fronleichnam bzw. in der Fronleichnamsoktave in der Kirche geweihten „Prangerkranzerln“ ist²⁾. Man hielt auch die verschiedenen Widerton-„Arten“ durch Zusätze auseinander. Die alten Botaniker nennen das Widertonmoos den „güldnen“ Widerton (wegen der im reifen Zustand goldgelben Sporenkapsel), es ist dies aber auch eine alte Bezeichnung für den Sonnentau (*Drosera rotundifolia*) und (angeblich im Erzgebirge) für die an ähnlichen Stellen (Moore) wachsende Krähenbeere (*Empetrum nigrum*). „Weißer“ Widerton ist die Zaubrilie (*Anthericum ramosum*), die Zaubrübe (*Bryonia alba*), der Andorn (*Marrubium vulgare*) und die Sumpfgarbe (*Achillea ptarmica*)³⁾. Die beiden letztgenannten Pflanzen führen im Volk auch den Namen (weißer) Dorant, eine Bezeichnung für geheimnisvolle, alles Böse vertreibende Kräuter („Dosten und Dorant“, vgl. unten!). „Weißer“ oder „rechter“ Widerton soll auch in Schlesien eine Benennung für die einst im Zauberglauben so hochgeschätzte Mondraute (*Botrychium lunaria*), ebenfalls ein Farnkraut, gewesen sein. Bemerkenswert erscheint mir, daß zwei dieser Widertonpflanzen, nämlich der Sonnentau und die Mondraute, einst als Alchemistenpflanzen mit der künstlichen Goldbereitung in Verbindung gebracht wurden. Man könnte hier an den „goldenen“ Widerton im Sinne eines homöopathischen Zaubers denken. Auch der schweizerische Widerton, das Pfennigkraut (*Lysimachia nummularia*), hat schön goldgelbe Blüten, weshalb es auch die alten Namen Goldkraut und Guldenpfennig führt.

Wir kommen zu den zauberischen Wirkungen, die man dem Widerton zuschrieb und noch zuschreibt. Er diente vor allem im Gegenzauber. Schon Vintler (15. Jahrh.) spricht in seinen „Blumen der Tugend“ (v. 8239) von ihm⁴⁾:

etlich nemen das chraut widertat,
das selb sol sein für zauberei.

Von den alten Botanikern äußert sich vor allem der bereits erwähnte Brunfels (gest. 1534 als Stadtarzt zu Bern) ausführlich über den Widerton. Er beruft sich dabei hauptsächlich auf seinen Zeitgenossen, den Arzt Hieron. Brunschwig, dessen „Destillierbuch“ 1500 in lateinischer, 1531 in deutscher Sprache erschien. Brunfels schreibt in seinem „Contrafayt Kreuterbuch“⁵⁾ über den Widertodt, worunter er sowohl die Mauer-raute und das Moos *Polytrichum* wie auch (wohl irrtümlich) eine Steinbrechart versteht: „vermeynent etlich/so yemants verzaubert wäre/und trüg dißes kraut bey jm am halß/soll jm sein krafft widerkommen . . . Nun aber Widertodt darumb also genannt ist/vmb seiner großen tugend willen/als vil wider den todt/und alle krankheyten der brust . . den wider-

¹⁾ Der Bayerwald 21 (1923), 2, 2.

²⁾ Marzell, Bayer. Volksbotanik (1925) S. 37f.

³⁾ Arends, Volkstümliche Namen der Arzneimittel, 11. Aufl. S. 283f.

⁴⁾ Vgl. auch ZfVk. 23, 135.

⁵⁾ Straßburg 1532, S. 240; vgl. auch ZfVk. 24, 15f.

totd hab ich also gesehen /wie er hye beschriben /umhärtragen feyl von den Wurtzeleren (= Wurzelkrämern) /die im land umhärstreichen /und wunderbarlich vil tugent und kräftt dorvon außgeben /auch zu der alchimey gebreuchlich . . ." Kürzer berichtet Leonh. Fuchs¹⁾, ein Zeitgenosse des Brunfels, über den Widertodt: „Man treibt sonst vil abentheur mit diesem Widerthon, das lassen wir als narrenwerck und Teufels gespenst faren“. Der Wetterauer Pfarrer Conrad Rosbach reimt in seinem 1588 zu Frankfurt a. M. erschienenen „Paradeißgärtlein, darinnen die edelste und fürnembste Kräuter usw. beschriben sind“ (S. 150):

Viel Wunders treiben hie die Leut
Mit diesem Kräutlein allezeit.
Den alten Weibern wohlbekandt,
Drumb Widerthon habens genannt.
Sie brauchens sehr für Zauberey.
Treiben damit vil Fantasy.
Groß Aberglaub steckt in der Welt,
Wie sichs jetz und bey vielen helt.
Den Teuffel und das Hexenwerck
Mit Kräutern wollen treiben weg . . .

Aus all diesen Zeugnissen geht wohl hervor, daß der Widerton eine recht bekannte Zauberpflanze war. Bemerkenswert ist ein Viehsegen, den eine Breslauer Handschrift vom Jahre 1594 aufgezeichnet hat: „Wiltu haben, das dein Viehe nicht soll bezaubert werden, so soltu an Walpurgisabendt Wiederthat und Tellscheiben (= Dill, der wegen seines starken Geruches ein Apotropäum war) nehmen, die dem Viehe eingeben, vndt vnter die Türschwelle oder darüber wie es am besten geschehen kann, ein wenig Esellhar eingraben vndt also sagen: Wiederthat, du weist, was dir Christus befohlen hat; das solt tu das gutte mehrten vndt des bösen wehren. Das zehll ich dir liebe viehe zu lob vndt buße. In nomine Patris etc.²⁾.“ Der Segen gehört zum Typus der „Erinnerungssegen“: die Pflanze wird aufgefordert, sich an die ihr von Christus oder Maria verliehene Kraft zu erinnern. Ähnlich beginnt auch ein Widerton-Segen, den Alpenburg³⁾ um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aus Tirol aufgezeichnet hat: „Grüß dich Gott, du edler Widerthon! Weißt nit was unser liebe Frau zu dir sprach, da sie dich abbrach für alles das, so dem Menschen schadet? Durch dieselbe Wort und durch das göttliche Wort brech ich dich ab in dem Namen des Vaters, im Namen des Sohnes und im Namen des hl. Geistes, daß du Vieh und Leuten heilsam seiest für alle Untat und alles, was Vieh und Leuten schadet. Amen.“ Dann sprich 5 Vaterunser, 5 Ave Maria, ein Credo und wiederhol dies noch zweimal⁴⁾. Eine gewisse Parallele zu diesen Kräutersegen findet sich auch in dem bekannten angelsächsischen

¹⁾ Kreuterbuch 1543, cap. 241.

²⁾ Mitt. Schles. Ges. f. Volkskde. 18, 18; Klapper, Schlesische Volkskunde (1925) S. 99.

³⁾ Mythen und Sagen Tirols (1857) S. 408.

⁴⁾ Vgl. auch Ohrt, Da signed Krist (1927) S. 199.

„Neunkräutersegen“¹⁾, wo es an einer Stelle heißt: „Erinnere dich, Kamille, was du verkündetest, was du vollendetest in Alorford“ usw.

Im neueren Aberglauben begegnet uns der Widerton fast nur im Oberdeutschen (vorzüglich im Bayerisch-Österreichischen), dem Niederdeutschen scheint er ganz unbekannt zu sein. Er verscheucht die Hexen und den Teufel. Die Wetterhexen vertreibt man durch einen Rauch von fünferlei Kräutern, und zwar von Ehrenpreis, Haselmenig (Haselwurz, *Asarum europaeum*), Widerton, Gundelreben und Rauten (Achtental in Tirol)²⁾. Ebenfalls in Tirol gräbt man weißblühendes Fingerkraut (*Potentilla alba* und verwandte Arten) und Widerton in der Dreisgenzeit vor Sonnenaufgang aus, wickelt diese Kräuter noch grün in geweihtes Wachs und hängt das Ganze den Kühen in einem Säckchen um den Hals oder an ihren Glockenring, das bannt den Viehschelm³⁾. Als Hexenschutz legt man den Widerton in Altbayern unter das Kopfkissen oder hängt ihn dem Kranken in einem Beutel um den Hals⁴⁾. Daß der Widerton im Bayerisch-Österreichischen ein Bestandteil der hexenabwehrenden Fronleichnamskränzchen (Pranger-, Antlaßkranzerln) ist, wurde bereits oben erwähnt⁵⁾. Auch bäuerliche „Schutzbriefe“ enthalten hin und wieder die Sporenkapseln („Früchte“) des Widertons⁶⁾. Außerhalb des bekannten Verbreitungsgebietes des Widerton-Aberglaubens, aus Oberhessen nämlich, wird berichtet, daß dort der Widerton an die Scheuern gehängt wird, um die Hexen zu vertreiben⁷⁾. Sollte sich hier der Aberglaube, der, wie wir oben sahen, für das 16. Jahrhundert durch Rosbachs „Paradeisgärtlein“ belegt zu sein scheint, bis in unsere Zeit gehalten haben?

Besonders typisch ist eine Reihe bayerisch-österreichischer Sagen, in denen der Widertod den Teufel vertreibt. Sie vertreten gewissermaßen die in Mitteldeutschland weitverbreiteten „Dosten und Dorant“-Sagen, über die ich an anderer Stelle ausführlich gehandelt habe⁸⁾. Der Kern dieser Sagen ist immer der, daß ein Mädchen, dem sich der verkappte Teufel als Liebhaber genähert hat oder nähern wollte, durch den „Widertat“ vor dem Bösen gerettet wird. So lautet z. B. eine Fassung dieser Sage aus Niederbayern (BA. Rottenburg): Die Magd auf dem Bauernhof B. erhielt Besuch von ihrem Schatz. Auf dem Weg gesellte sich zu diesem ein Jäger; es war aber der Teufel in Verkleidung. Auch der wollte die Magd. Aus Zorn, daß er sie nicht haben könne, faßte er den Plan, das unschuldige Mädchen vor den Augen ihres Geliebten zu verführen. Die beiden Männer kamen unter harmlosen Gesprächen zum Hof. Die Magd war

1) Hoops, Über die altengl. Pflanzennamen (1889) S. 59.

2) Zeitschr. f. deutsche Myth. 3, 342.

3) Alpenburg a. a. O. S. 349.

4) Bayer. Wochenschr. f. Pflege v. Heimat u. Volkst. 6 (1928), 151; Strobl, Altbayer. Feiertäg (1926) S. 45.

5) Marzell, Bayer. Volksbotanik (1925) S. 38; Deutsche Gauen 11, 211 (Oberösterreich); Der Bayerwald 22 (1924), 23.

6) Andree-Eysn, Volkskundliches (1910) S. 67.

7) Zeitschr. f. deutsche Mundarten (1918) S. 145.

8) Schweiz. Arch. f. Volkskde 23, 157—180.

eben im Stall beim Füttern. Ihr Schatz trat ein, der Teufel aber zögerte, sah mit einem wütenden Blick auf die Wand, an der das Prangerkranzl (s. oben) hing, und verschwand mit den Worten:

Ehrenpreis und Widertat
Hab'n mich um mein' Schatz gebra't!¹⁾

Die gleiche Sage aus dem niederösterreichischen Waldviertel: Ein Mädchen hatte den Bösen zum Schatz. Als sie ihn erkannte und ihn loswerden wollte, riet ihr eine Frau, sie solle ihm ein Kränzlein aus Dorant und Widritod bringen. Als das Mädchen die Blumen vor den Teufel hinlegte, rief er entsetzt:

Daurond und Widritod
Dos hot mir mein Schatzerl brocht²⁾.

Es ist leicht ersichtlich, daß die zweite Verszeile vom Erzähler bzw. vom Aufzeichner der Sage mißverstanden worden ist. Im Salzburgischen ruft der enttäuschte Teufel, als er vor dem Fenster des Mädchens Kudlkraut (Quendel, *Thymus serpyllum*) und Widritat findet:

Kudlkraut und Widritat
Hobn mi um mei Madel bracht³⁾.

Einen merkwürdigen Volksnamen führt das Widerton-Moos noch im Bayerisch-Österreichischen. Es heißt nämlich im Böhmerwald⁴⁾, in Niederösterreich⁵⁾ und in Steiermark⁶⁾: „Nimm-ma-nix“ (Nimm mir nichts!), also ein imperativischer Pflanzename ähnlich wie das bekannte „Rührmichnichten“ (*Impatiens noli tangere*). Zweifelsohne geht diese Bezeichnung auf die Verwendung der Pflanze im Milchzauber zurück: der zauberabwehrende Widerton wird den Kühen gefüttert, damit ihnen keine Hexe den Nutzen (die Milch) nehmen kann. So gibt man auch einen anderen „Widerton“, die obenerwähnte Mauerraute (*Asplenium ruta muraria*), als „Stoanneidkraut“ (Neidkraut, das an steinigen Orten wächst) in Niederösterreich dem Vieh als tägliche „Maulgabe“, damit es nicht „verneidet“ werde. Den Namen „Nimm-mir-nichts“ (mißverständlich auch als „Immernichts“ angegeben⁷⁾) führen auch noch einige andere „Neidkräuter“, wie der Alpen-Frauenmantel (*Alchemilla alpina*) und das Bruchkraut (*Herniaria glabra*)⁸⁾. Dieser Pflanzename wird von dem Dichter

1) Bayer. Wochenschr. f. Pflege von Heimat und Volkst. 6 (1928), 151.

2) Weinkopf, Naturgeschichte auf dem Dorfe (1926) S. 156.

3) Zeitschr. f. d. Myth. 3 (1855), 343; Freisauff, Salzburg. Volkssagen (1880) S. 529. — Weitere Fassungen z. B. Deutsche Gaue 12, 115; Marzell, Bayer. Volksbotanik (1925) S. 216ff.; Schönwerth, Aus d. Oberpfalz 1, 13; Heyl, Volkssagen aus Tirol (1897) S. 694, 791; Graber, Sagen aus Kärnten (1914) S. 298, 300; Zeitschr. f. d. Myth. 3, 35; Leeb, Sagen Niederösterreichs (1892) S. 29f.

4) Schreiber, Wiesen der Randgebirge Böhmens (1898) S. 90.

5) Höfer und Kronfeld, Die Volksnamen der niederösterreichischen Pflanzen (1889) S. 14.

6) Unger u. Khull, Steir. Wortschatz (1903) S. 478.

7) Unger u. Khull a. a. O. S. 365.

8) Pritzel u. Jessen a. a. O. S. 15, 181.

Lenau in seiner Beschreibung der Besteigung des Traunsteins (in Oberösterreich), und zwar als „Nimmernix“ erwähnt: „. . . stellenweise fuhren wir auch ab über das Geröll, thaten manchen lustigen Sprung und trieben allerlei Kurzweil, besonders über ein Pflänzlein an der Spitze des Traunsteins gepflückt und Nimmernix genannt. Die Senninen geben ihren Burschen, wenn sie von ihnen besucht werden, immer einen Blumenstrauß; findet sich darin dieses Nimmernix, so ist es nix“¹⁾. Nach dieser Erklärung Lenaus würde also das „Nimmernix“ bedeuten, daß das Mädel dem Burschen einen „Korb gibt“. Dann wäre das „Nimmernix“ ein Gegenstück zum Kraut „Schabab“ (*Nigella damascena*), das im Kanton Zürich das Mädchen dem Werber überreichte, um ihm zu zeigen, daß es ihn verschmähe²⁾, und von dem es im Liederbuch der Clara Hätzlerin heißt:

Der ich mein hertz ergeben hab,
Der bin ich ganz und gar schabab³⁾.

Vielleicht handelt es sich hier um einen „etymologischen“ Aberglauben: die Pflanze galt lediglich auf ihren Namen „Nimm-mir-nichts“ hin als Zeichen verschmähter Liebe. Jetzt erklärt sich wohl auch der zunächst unverständliche Name „Nimmernix“, den der „große Wiederthon“ (*Thalictrum aquilegifolium*, vgl. oben!) in der Grafschaft Glatz⁴⁾ führt. Er ist das mißverständene „Nimm-mir-nichts“! Für das Widertonmoos wird ferner der Volksname „Witterkümen“ (= Wiederkommen) angegeben⁵⁾. Auch hier haben wir einen imperativischen Pflanzennamen vor uns. Weerkomen (Wiederkommen), dat verborgene Weerkomen, Kum-weer, Kumweder hieß um Göttingen die Schuppenwurz (*Lathraea squamaria*), Wiederkom (Gotha), Wiederbekehr (Nordböhmen), Wiedakehr (Oberösterreich) heißt die Mondraute (*Botrychium lunaria*), ebenfalls ein Widerton, und goldner Wiederkomm ist um Gotha das gelbblühende Jakobskraut (*Senecio jacobaea*)⁶⁾. Alle diese „Wiederkomm“-Pflanzen sollten bewirken, daß die durch Zauberei verlorengegangene Milch „wiederkommt“. Nach solchen Analogien könnte man beinahe versucht sein, den „Widerton“ als einen mißverständenen „Wiederkomm“ zu erklären! Zu dieser von Art Pflanzennamen gehört dann noch die steirische und niederösterreichische Bezeichnung „Bring-ma's wieda“ (Bring mir's wieder) für den Knollen-Knöterich (*Polygonum viviparum*), der auch im Milchzauber verwendet wird.

Noch ein anderer Name des Widertonmooses weist auf mythische Beziehungen hin. Seine Sporenkapseln werden im Volk mit Getreide-

1) Höfer u. Kronfeld a. a. O.

2) Zeitschr. f. d. Mythol. 4 (1859), 177.

3) Vgl. auch Uhlands Schriften 3, 441; Hoffmann von Fallersleben in Arch. f. d. Gesch. Deutsch. Spr. u. Dicht. 1 (1874), 271f. — Schabab („Schowo“ u. ä.) heißen übrigens auch einige Alpenpflanzen, wie *Achillea Clavenae* und *Senecio abrotanifolius*.

4) Die Grafschaft Glatz 5 (1910), 148.

5) Arends, Volkst. Namen d. Arzneimittel, 11. Aufl. (1930) S. 287.

6) Schambach, Wörterb. (1859) S. 290.

körnern verglichen, daher Benennungen wie Holzgerste (Holz = Wald; Oberpfalz), Wolfsgerste (alter Name aus Schlesien), Hasenkorn, -weizen (Riesengebirge), Kuckuckskorn (Niederösterreich). Die Holzgerste ist das „Getreide“ der Holzweiblein, heißt es in der Oberpfalz¹⁾. Besonders bedeutsam ist der oberpfälzische Name „Teufelsgerste“. Er deckt sich nämlich dem Sinne nach mit der alten dänischen Bezeichnung für das Widertonmoos, die „Lokes havre“ (= Hafer des bösen Loki) lautet²⁾. Der Teufel (Loki) hat diese für den menschlichen Genuß unbrauchbare Gerste (Hafer) gesät!

Fragen wir uns schließlich, welchen Eigenschaften die als „Widerton“ bezeichneten Pflanzen ihr Ansehen im Zauberglauben verdanken, so wird uns die Antwort schwer, wenn wir daran festhalten, daß unter dem Namen in erster Linie Moose und unscheinbare kleine Farne gemeint sind. Das sind doch gerade Pflanzen, die weder in ihrer äußeren Erscheinung noch in ihren physiologischen Wirkungen auf Mensch oder Haustiere etwas „Besonders“ haben. Oder haben sie doch etwas Besonderes in letztgenannter Hinsicht, wenn sie auch von der modernen Heilkunde nicht mehr beachtet werden? Hat etwa ihr Standort im düsteren Wald, ihr Vorkommen auf Felsen und in Klüften (Asplenium-Arten) sie mit einem geheimnisvollen Nimbus umgeben? Jedenfalls zeigt das Beispiel des Widertons im Zauberglauben wieder, wie innig unsere Vorfahren mit der Natur zusammenlebten, und wie gut sie draußen in der freien Natur beobachteten, daß sie auch solch unscheinbaren Pflanzen ihre Aufmerksamkeit schenkten.

Gunzenhausen.

¹⁾ Schönwerth a. a. O. 2, 360.

²⁾ Jenssen-Tusch, Nordiske Plantenavne (1867) S. 180.

Kleine Mitteilungen.

Wahrheit und Lüge, ein altägyptisches Märchen.

Unter dem Titel 'The blending of the truth' hat Alan H. Gardiner kürzlich in der Brüsseler 'Bibliotheca Aegyptiaca' einen aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. stammenden ägyptischen Text veröffentlicht, der leider am Anfang und Schluß Lücken aufweist. Aus der Besprechung des Altmeisters Ad. Erman (Forschungen und Fortschritte 1932, 43) aber ergibt sich, daß hier ein höchst wertvolles Dokument für die Geschichte zweier verbreiteter Märchenstoffe vorliegt.

Wahrheit und Lüge sind zwei Brüder, die miteinander rechten. Vor dem Gericht der Götter leistet Lüge einen Eid, der von einer fabelhaften Waffe handelt: die Klinge ist so groß wie ein Berg, den Griff bildet ein großer Baum usw. Und infolgedessen wird Wahrheit geblendet. Als Türhüter gewinnt er jedoch die Liebe einer Frau, die ihm einen Sohn gebiert, der durch Klugheit und Stärke alle seine Genossen übertrifft. Von diesen als ein Vaterloser geschmäht, erfährt er von der Mutter, daß der Blinde vor der Tür sein Vater und durch seinen Bruder Lüge geblendet sei. Er beschließt, an dem Oheim Rache zu nehmen und vertraut dessen Hirten seinen eigenen Ochsen zur Obhut an. Als Lüge diesen Ochsen an sich nimmt, verklagt ihn der Knabe und sagt, als der Oheim ihm einen andern Ochsen als Ersatz anbieten läßt: 'Ist denn ein Ochse mit meinem zu vergleichen, dessen eines Horn auf dem westlichen Berge liegt und das andere auf dem östlichen?' Lüge erwidert vor dem Gericht der Götter, einen solchen Ochsen gebe es ja gar nicht. Da sagt der Knabe: 'Hat es denn eine so große Waffe gegeben, wie du behauptest?' So wird Wahrheit gerechtfertigt und Lüge geblendet.

Nun berichtet ein seit dem Mittelalter in Asien und Europa verbreitetes Märchen, über das ich 1915 und R. Th. Christensen ausführlicher 1916 gehandelt hat¹⁾, von der Blendung eines guten Mannes durch seinen bösen Bruder oder Reisegefährten infolge einer Wette, ob in der Welt Recht oder Unrecht (Wahrheit oder Lüge) regiere, oder ob Dank oder Undank Brauch sei. Und öfter führen die beiden ebenso wie im ägyptischen Märchen die Namen Wahrheit und Lüge, Veritas und Falsitas²⁾. Die Vergeltung der Untat freilich erfolgt hier gewöhnlich dadurch, daß der Geblendete aus einem belauschten Gespräch von Geistern oder Tieren ein Heilmittel und gewinnbringende Geheimnisse erfährt, während sein Bruder am gleichen Platze von jenen Tieren zerrissen wird.

Aber auch der zweite Teil der ägyptischen Erzählung, die späte Vergeltung durch den Sohn des Geschädigten, klingt wieder in späteren Lügenwetten. Im 9. Jahrhundert erzählt ein St. Galler Poet, vielleicht Notker der Stammler, daß von drei streitenden Brüdern derjenige den ererbten Bock bekommen soll, der den größten Bock wünschen kann; und der Preis fällt dem jüngsten zu, nach dessen Beschreibung der Raum zwischen beiden Hörnern so gewaltig ist, daß ein Vogel lange Zeit braucht

¹⁾ Bolte-Polívka, Anmerkungen zu Grimms Märchen 2, 468 (Nr. 107: Die beiden Wanderer); Christensen, The tale of the two travellers or the blinded man (FF Communications 24). Vgl. Aarne-Thompson, The types of the folk-tale 1929 Nr. 615 (FFC. 74).

²⁾ Christensen S. 38, 139.

ihn zu durchfliegen¹⁾. Bekannt ist die Beschreibung eines riesigen Kohlkopfes, die ein anderer Aufschneider durch den Bericht von einem noch größeren Kessel überbietet²⁾.

Die Geisterbelauschung fehlt dagegen in einer indischen, bis ins 7. nachchristliche Jahrhundert zurückreichenden Fassung des Märchens, die in chinesischer und tibetischer Übersetzung vorliegt (Chavannes, 500 contes du Tripitaka 2,389; Schiefner-Ralston, Tibetan tales p. 279). Hier wird der geblendete Bruder (ähnlich wie im ägyptischen Märchen) von einer Prinzessin zum Gatten erwählt; er erhält durch ein göttliches Wunder die Sehkraft wieder, als die Prinzessin dies zum Zeugnis ihrer Liebe wünscht und er dasselbe als Beweis seiner brüderlichen Liebe verlangt. Vgl. Wesselski, Theorie des Märchens 1931 S. 159.

Johannes Bolte.

Hebels „Kannitverstan“ und seine Vorläufer.

Die schön abgerundete, sinnige Geschichte von dem armen schwäbischen Handwerksburschen, der in Amsterdam auf einem seltsamen Umwege zur Erkenntnis des Unbestandes aller irdischen Dinge gelangt, gehört zu den gelungensten und berühmtesten Stücken in J. P. Hebels „Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes“. Seitdem ich in dieser Zeitschrift³⁾ auf ein paar Parallelen aus Spanien, Westafrika und Mittelamerika aufmerksam machte, bin ich durch mehrere freundliche Zuschriften⁴⁾ auf ältere Fassungen hingewiesen worden und glaube nunmehr die Entstehung der hübschen Kalenderanekdote von 1809 genügend aufhellen zu können. Sie beruht auf einem wirklichen Vorfalle, der freilich einen etwas anderen, minder wirkungsvollen Abschluß hatte als bei unserm Hebel.

Im Jahre 1757 reiste der siebzehnjährige Graf Adam Philipp Custine (geb. 1740 zu Metz, guillotiniert 1794 zu Paris) mit seinem Hofmeister nach Amsterdam. Dort erblickte er ein am Kanal gelegenes schönes Landhaus, bewunderte eine ihm begegnende vornehme Dame, hörte den Gewinn des großen Loses in der holländischen Lotterie ausrufen und traf auf einen prächtigen Leichenzug. Neugierig erkundigte er sich nach dem Namen dieser vier Personen und erhielt jedesmal die Antwort: „Ik kan niet verstan.“ Einige Tage darauf erblickte er in einer Gesellschaft jene schöne Dame wieder, trat auf sie zu und sprach ihr sein Beileid zum Tode des Herrn Kannitverstan, ihres vermeinten Gemahls, aus. Jetzt klärte sich das Mißverständnis auf, und der ganze Saal hallte von Gelächter wieder.

So soll später Custine selber nach dem 1794 bald nach seinem Tode veröffentlichten „Anekdoten aus dem Leben des Generals Custine“ S. 12—17 erzählt haben⁵⁾. Und er konnte (schließt der Bericht) nie an die Geschichte denken, ohne eine An-

¹⁾ P. v. Winterfeld, Deutsche Dichter des lat. Mittelalters 1913 S. 172, 408, 487; H. Naumann, Beiträge 45, 473. Vgl. Bolte-Polivka 2, 515; Aarne-Thompson Nr. 1960.

²⁾ Bolte-Polivka 2, 515. 3, 188; Wesselski, Angelo Polizianos Tagebuch 1929 Nr. 92.

³⁾ ZfVk. 35, 104. NF. 2, 273.

⁴⁾ Von den Herren Prof. Dr. Walter Anderson-Dorpat, Dr. Eduard Berend-Berlin, Richard Dietrich-Berlin, Dr. Paul Geiger-Basel und Frau Dr. Elizabeth Mincoff-Marriage in London.

⁵⁾ Da das offenbar auf ein französisches Original zurückgehende Büchlein auf preußischen Bibliotheken nicht vorhanden ist, kann ich mich nur auf Ludwig Geigers Auszug „Eine Quelle für Hebels Schatzkästlein“ (Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte 2, 601f. 1889) stützen. In den gleichzeitig erschienenen „Mémoires posthumes du général français comte de Custine, rédigés par un de ses aides de camp“ (1—2. Hambourg et Francfort 1794. Deutsch als „Denkwürdigkeiten“... Berlin 1795), die vom General Baraguay-d'Hilliers verfaßt sein sollen, findet sich unsre Geschichte nicht.

wandlung zum Lachen zu empfinden, und man durfte ihn nur an sie erinnern, wenn man ihn guter Laune haben wollte. „Jenem Vorfalle“, pflegte er zu sagen, „dank ich's, daß ich Deutsch, Italienisch, Englisch und Holländisch spreche“.

Man darf sich somit nicht wundern, daß Custines öfter erzähltes Erlebnis 1782 den Weg in die Literatur fand. Damals gab der frühere französische Generalkonsul in Smyrna, Charles de Peyssonel (geb. 1727 zu Marseille, gest. 1790), ohne seinen Namen zu nennen, unter dem sonderbaren Titel „Les Numéros“ eine dem englischen „Spectator“ nachgebildete Sammlung von Aufsätzen heraus¹⁾, in denen er Pariser Sitten schildert, die ihm nach fünfzehnjähriger Abwesenheit mehr oder weniger unliebsam ins Auge fallen. Diese ernsthafte Kritik erhält dadurch ein besonderes historisches Interesse, daß sie sieben Jahre vor dem Ausbruch der französischen Revolution erschien, und fand auch im Auslande Beachtung. Peyssonel handelt von Straßenbeleuchtung, Wagenverkehr, Kaffeehäusern, Trachten, Moden, Tänzen, Freimaurerei, Mesmerismus, geringer Andacht in den Kirchen, mangelnder Liebe zwischen Verwandten, Maitressen, sieben Klassen öffentlicher Dirnen usw.; er erzählt ausführlich, wie ein gutmütiger Provinzler Damon in Paris Vermögen und Leben verliert, weil ihm dort statt Menschlichkeit und Barmherzigkeit Härte und Selbstsucht begegnet (Nr. 26), und läßt in Nr. 28 sechs verschiedene Stände ihre Klagen vorbringen. In Nr. 9 benutzt er das spaßhafte Amsterdamer Erlebnis Custines als ein Beispiel für die Unlust der Franzosen, fremde Sprachen zu erlernen, gibt ihm aber zugleich eine neue, ernsthafte Schlußwendung, die für die Folgezeit bedeutsam wurde: der Leichenzug des vorher beneideten Herrn Kaniferstan veranlaßt den jungen Pariser zu einer moralischen Betrachtung über die Vergänglichkeit der menschlichen Glücksgüter²⁾.

Le Spectateur, dans une de ses Lettres, remercie la Providence de l'avoir fait naître Anglois, parce que la langue angloise est la plus analogue à son caractère taciturne, et que l'immensité de monosyllabes dont elle est composée, lui donne la facilité d'exprimer ses idées avec la plus petite dépense de sons possible. Moi, je remercie cette même providence de m'avoir fait naître François, parce que j'aime beaucoup à courir, et qu'il me paroît fort doux et fort commode de trouver ma langue chez tous les Peuples de l'Europe.

La complaisance extrême qu'ont eue tous les Européens d'adopter la langue française, rend les François infiniment paresseux à apprendre les langues étrangères; ils sont persuadés qu'avec la leur ils peuvent voyager par-tout. Les Parisiens sur-tout poussent cette persuasion au point de ne pas croire même qu'il puisse exister sur le globe un homme qui n'entende pas le français. Il est vrai que dans tous les pays chrétiens les Gens de Cour, les Gens de Lettres et toutes les personnes d'un état un peu élevé, font une étude particulière de la langue française, et la parlent assez communément; mais il est vrai aussi que dans tous les pays du monde le Peuple ne parle que sa langue ou son patois; et cela est si vrai que dans plusieurs Provinces de la France même, on a bien de la peine à se faire entendre, en parlant français. Cette bonne foi avec laquelle les François s'en vont par-tout, parlant leur langue indistinctement à toutes sortes de personnes, et l'assurance où ils sont d'être parfaitement compris, produisent quelquefois des coqs-à-l'âne on ne peut pas plus amusans.

Un jeune Parisien allant à Amsterdam, fut frappé de la beauté d'une des maisons de campagne qui bordent le canal. Il s'adressa à un Hollandois qui se trouvoit à côté de lui dans la barque, et lui dit: «Monsieur, oserois-je vous demander à qui appartient cette maison?» Le Hollandois lui répondit dans sa langue: *Ik kan niet verstaan*, qui signifie, *Je ne vous comprends pas*. Le jeune

¹⁾ Les Numéros, première partie. A Amsterdam et Paris 1782 p. 107 Nr. 9. — Die Göttinger Bibliothek besitzt Partie 1—2 (1782. 26 Nr. ohne Überschriften enthaltend) und Troisième partie der 2. Edition (1783. Nr. 27—42). Die Berliner Staatsbibliothek besaß früher die 3. Ausgabe in vier Bänden (Amsterdam 1784). Nach der Biographie universelle 32, 666 (c. 1860) hat Peyssonel das Werk nochmals 1785 u. d. T. „L'Anti-Radoteur, ou le Petit philosophe moderne“ (Londres 1785) herausgegeben.

²⁾ Darin stimmt Peyssonel mit Hebel überein, als dessen Quelle seine Erzählung 1901 durch R. W. Huber (Neue Züricher Zeitung 1909 Nr. 51) erkannt wurde. Ihm folgte Hans Bodmer (Der Lesezirkel 13, 121—124. Zürich 1925—26). Auf diese Artikel machte mich Herr Dr. P. Geiger freundlichst aufmerksam.

François ne se doutant pas même qu'il n'avoit pas été compris, prend la réponse du Hollandois pour le nom du propriétaire. « Ah! ah! dit-il, elle appartient à M. Kaniferstan? eh bien! je vous assure que ce Monsieur-là doit être très-agréablement logé; la maison est charmante, et le jardin paroît délicieux: je ne connais rien de mieux que ça. Un de mes amis en a une à-peu-près semblable sur la rivière, du côté de Choisi; mais il me semble que je préférerais celle-ci.» Et il ajoute quelques autres propos dans le même genre aux quels le Hollandois n'entend et ne réplique rien.

Arrivé à Amsterdam, il voit sur le quai une jolie Dame à laquelle un Cavalier donnoit le bras; il demande à un passant, quelle est cette charmante personne. Celui-ci répond de même, *ik kan niet verstaan*. « Comment, dit-il, Monsieur, c'est là la femme de M. Kaniferstan, dont nous avons vu la maison sur le bord du canal? mais vraiment le sort de ce Monsieur-là est digne de l'envie: comment peut-on posséder à une fois une si belle maison et une si aimable compagne? »

A quelques pas de là, les trompettes de la ville sonnoient une fanfare à la porte d'un homme qui avoit gagné le gros lot à la loterie de Hollande. Notre jeune Voyageur veut s'informer du nom de cet heureux mortel: on lui répond encore, *Ik kan niet verstaan*. « Oh! pour le coup, dit-il, c'est trop de fortune; M. Kaniferstan, propriétaire d'une si belle maison, mari d'une si jolie femme, gagne encore le gros lot à la loterie? Il faut convenir qu'il y a des hommes bien heureux dans ce monde.»

Il rencontre enfin un enterrement, et demande, quel est le particulier qu'on porte à la sépulture? *Ik kan niet verstaan*, lui répond celui à qui il a fait cette question. « Ah! mon Dieu! s'écrie-t-il, c'est-là ce pauvre M. Kaniferstan, qui avoit une si belle maison, une si jolie femme et qui venoit de gagner le gros lot à la loterie? il doit être mort avec bien du regret; mais je pensois bien que la félicité étoit trop complète pour pouvoir être de longue durée.» Et il continue d'aller chercher son auberge, en faisant des réflexions morales sur la fragilité des choses humaines.

Eine getreue Verdeutschung dieser Partie enthält, wie mir wiederum Herr Dr. P. Geiger freundlichst mittheilte, das „Luzernische Wochenblatt“ 1783, 22. April, S. 65f., mit der Überschrift: „Fragment vom Nationalstolze in Sprachen“. Peyssonels Erzählung mag aber auch bald durch deutsche Anekdotenbücher, wie Arnim 1812 bezeugt, verbreitet worden sein. Aus einem solchen stammt wohl eine vor 1790 aufgezeichnete Notiz in Jean Pauls hsl. Sammlung von Bonmots¹⁾: „Kannisestan, *Ik kan niet verstaan* — Haus, Weib, große Los, Leiche“. 1812 benutzte Achim von Arnim die Geschichte als Grundlage seiner Novelle „Die drei liebevollen Schwestern und der glückliche Färber“²⁾. Sein Held Fritz Golno, der in Stettin als Abkömmling von Wenden nicht in die Färberzunft aufgenommen wurde, segelt nach Amsterdam und gibt dort die ihm vom Schiffskapitän geschenkten 40 Stüber für ein Lotterielos hin, das ihm alsbald den Hauptgewinn von 40000 Gulden verschafft. In seiner Einfalt fragt er nach dem Namen des reichen Spenders eines so ungeheuren Almosens und erhält die Antwort: „*Kan nit verstan*“. Wie er sich dann nach dem Besitzer des großen Rathauses und nach dem Manne, dessen Leiche in feierlichem Zuge zum Erbbegräbnis getragen wird, erkundigt, bekommt er beidemal den gleichen Bescheid. Tiefgerührt sieht er den Sarg seines vermeinten Wohltäters Kannitverstan einsenken und wird von dessen Sohn zum Abendessen eingeladen. Dort erklärt ihm dieser, er heiße nicht Kannitverstan, sondern Schnaphan, und erteilt ihm guten Rat, wie er in Amsterdam sein Glück als Färbermeister machen könne.

Arnim, der weiterhin noch das Märchen von den Sterntälern³⁾ und historische Personen, wie den preußischen König Friedrich Wilhelm I. und seinen Rat Gundling, einflücht, schaltet in dieser Novelle mit der Überlieferung fast ebenso unbekümmert selbstherrlich, wie er 1819 in seinem Schauspiel „Die Gleichen“⁴⁾ die alte Sage durch seltsame Erfindungen auf den Kopf stellt. In einer schalkhaften Anmerkung⁵⁾ verrät

¹⁾ Jean Pauls Nachlaß, Fasc. 9. Mitgeteilt durch Herrn Dr. E. Berend.

²⁾ Arnim, Sämtliche Werke 1, 259 (Berlin 1839). Nachgewiesen von Herrn R. Dietrich.

³⁾ Bolte-Polivka, Anmerkungen 3, 233.

⁴⁾ Sämtl. Werke 20, 113. Vgl. A. v. Weilen, Zs. f. allgem. Geschichte 1885, 458.

⁵⁾ Werke 1, 259: „Manchen Lesern, die sich des Herrn Kannitverstan aus einigen älteren Anekdotenbüchern erinnern, wird es lieb sein, hier die eigentliche und wahre Geschichte zu lesen, wie sie sich zugetragen hat. Vor den guten Erzählern kann jetzt niemand seine eigne Geschichte unverändert behalten.“

er als Quelle der angeführten Episode „ältere Anekdotenbücher“, stellt aber seine künstliche Umformung als die ursprüngliche Gestalt der Erzählung dar. Offenbar kannte er auch Hebels drei Jahre zuvor veröffentlichte Fassung, in der ein einfältiger Handwerksbursche an die Stelle des Parisers getreten, die vierfache Reihe (Haus, Frau, Lotterielos, Leiche) durch eine dreifache (Haus, Schiff, Leichenzug) ersetzt ist und das andächtige Anhören der nicht verstandenen holländischen Leichenpredigt besonders hervorgehoben wird. Er behielt jedoch aus Peyssonels Fassung das bei Hebel fortgefallene Lotterielos bei und machte sofort seinen Helden zum glücklichen Gewinner desselben. — Daß auch Goethe¹⁾ einmal 1826 in einem Briefe an den Herzog Karl August des Herrn Kannitverstan gedenkt, nimmt bei seiner Wertschätzung Hebels nicht wunder.

Ein spanisches Büchlein „Critica de Paris y aventuras del infeliz Damon en la misma capital“ (Madrid 1788), das ein Anonymus in den Grenzboten 48, 1, 294 (1898) in Verbindung mit Hebels „Kannitverstan“ brachte, erweist sich jetzt als eine wörtliche Übersetzung Peyssonels. So entspricht die dort angeführte Stelle S. 77 den Worten Peyssonels 1, 116: «J'ai un nom de trois syllabis, assez faciles à articuler; je n'ai pas encore pu parvenir à l'enseigner aux Laquais des maisons où je vais habituellement.» Die Abenteuer Damons stehen bei Peyssonel 2, 121—161.

Dagegen gestaltet ein englisches Gedicht des 18. Jahrhunderts, dessen sich die bewährte Liedforscherin Frau Dr. Elizabeth Mincoff-Marriage im Gespräche mit mir entsann und das sie mir später in Abschrift²⁾ zusandte, die französische Anekdote selbständig um. Es rührt von dem Liederdichter und Dramatiker Charles Dibdin (1745—1814) her und verlegt den Schauplatz nach Paris. Ein selbstbewußter, derber Engländer betrachtet bei der Wanderung durch die unbekannte Stadt das königliche Schloß und den Park von Versailles, begegnet dann einer schönen Dame und endlich einem Leichenzuge. Er möchte den Besitzer jener Herrlichkeiten kennenlernen, um mit ihm zu speisen, und deutet die französische Antwort «*Monsieur, je vous n'entends pas*» als einen Herrn Nongtongpaw. Fortgefallen ist wie bei Hebel das Lotterielos, das bei Arnim eine so große Rolle spielt.

Nongtongpaw.

John Bull for pastime took a prance
Some time ago, to peep at France:
To talk of science and arts,
And knowledge gain'd in foreign parts.
Monsieur, obsequious, heard him speak
And answered John in heathen Greek:
To all he ask'd, 'bout all he saw,
'Twas «Monsieur, je vous n'entends pas».

John, to the Palais-Royal come
Its splendour almost struck him dumb.
'I say, whose house is that there here?'
«House! Je vous n'entends pas, Monsieur.»
'What, Nongtongpaw again!' cries John,
'This fellow is some mighty Don:
No doubt he's plenty for the maw,
I'll breakfast with this Nongtongpaw.'

John saw Versailles from Marli's height
And cried, astonished at the sight:
'Whose fine estate is that there here?'
«State! Je vous n'entends pas, Monsieur.»

¹⁾ Werke, Weimarer Ausgabe IV, 40, 308f. (24. Febr. 1926). Freundlich nachgewiesen von Herrn F. v. Biedermann.

²⁾ Nach Coventry Patmores Anthologie «The Children's Garland» (1861) und einem Flugblatt des Britischen Museums.

'His? what the land and houses too?
The fellow's richer than a Jew:
On every thing he lays his claw!
I should like to dine with Nongtongpaw.'

Next tripping came a courtly fair;
John cried, enchanted with her air:
'What lovely wench is that there here?'
«Ventch! Je vous n'entends pas, Monsieur.»
'What he again? Upon my life!
A palace, lands, and then a wife,
Sir Joshua¹⁾ might delight to draw:
I should like to sup with Nongtongpaw!'

'But hold! whose funeral's that?' cries John.
«Je vous n'entends pas». — 'What, is he gone?
Wealth, fame and beauty could not save
Poor Nongtongpaw then from the grave!
His race is run, his game is up.
I'd with him breakfast, dine and sup;
But since he chooses to withdraw,
Good night t'ye Mounseer Nongtongpaw!'

Mit einem russischen Gedichte in Hexametern, das in Schullesebüchern, sogar in solchen der Bolschewiken, außerordentlich verbreitet ist, machte mich Herr Prof. W. Anderson bekannt. Es schließt sich eng an Hebels Fassung an und rührt von dem Dichter Vasilij Andrejevič Žukovskij (1783—1852) her, der viele deutsche Gedichte in seine Muttersprache übertragen hat, und führt den Titel: „Zwei wahre Geschichten und noch eine“. An einem Sommerabend am Rhein erzählt ein Großvater seinen Enkeln zwei schaurige Geschichten von der Bestrafung eines Mörders Brand, dessen Braut Erni in Wahnsinn verfällt, und einem Pächter Benjamin, der sich von Kasper verleiten läßt, seinem grausamen Gutsherren aufzulauern, aber im letzten Augenblick vor dem Morde zurückschrickt. Zur Erheiterung zeigt er den Kleinen, wie ein armer deutscher Handwerksbursche durch einen sonderbaren Zufall zu der Erkenntnis gelangte, daß er Gott für sein bescheidenes Los zu danken habe (V. 258—337)²⁾.

Er kam nach der prächtigen Stadt Amsterdam. Versunken in den Anblick der riesigen Gebäude und der Unmenge von Schiffen, wußte er nicht, wohin er seine Augen wenden sollte; plötzlich erblickte er ein Haus, wie er es nicht einmal im Traume gesehen hatte: zehn Schornsteine, drei Stockwerke, Fenster von Spiegelglas, ein Tor so groß wie eine ganze Scheune. Demütig fragte er den ersten, der ihm begegnete: 'Wem gehört das Haus, wo in den Fenstern so viele Tulpen, Narzissen und Rosen stehn?' Aber der Vorübergehende war entweder in Gedanken oder verstand ebensoviel Deutsch, wie jener Holländisch, und antwortete: 'Kannitferštan'. Dies holländische Wort bedeutet: Kann euch nicht verstehen. Der treuherzige Deutsche dagegen glaubte, daß der Besitzer des Hauses so hieße, und sagte zu sich selber: 'Offenbar ist dieser Kannitferštan mächtig reich' Weiter wandernd kam er zu dem Hafen: ein neues Wunder: unzählbare Schiffe, ein Wald von Masten. Ihm schwindelte, zuerst sah er gar nichts, endlich richtete er seine Aufmerksamkeit auf ein riesiges Schiff, das unlängst aus Ostindien gekommen war. Viele Leute waren beschäftigt, es auszuladen; wie Berge waren die Warenballen aufgetürmt, eine Menge von Fässern voll Zucker, Kaffee, Pfeffer, Reis. Mit offenem Munde staunte der Deutsche diese Waren an und begehrte zu wissen, wenn sie gehörten. Er fragte einen Matrosen, der einen riesigen Packen trug: 'Wie heißt der Herr, dem das Meer soviel Schätze auf einmal bringt?' Mürrisch brummte der Matrose im Vorübergehen: 'Kannitferštan'. 'Wieder? Schau einmal, was ist doch dieser Kannitferštan für ein tüchtiger

¹⁾ Da der berühmte Maler Sir Joshua Reynolds 1792 starb, darf man wohl auf die frühere Entstehung des Gedichts schließen.

²⁾ V. A. Žukovskij, Sočinenija v stichach i prozě (Werke in Versen und Prosa), 10. Aufl. St. Peterburg 1901 S. 279—284. Das Gedicht „Dvě byli i ješčo odna“ enthält 337 Verse, wurde vom 10. bis 23. Juni 1831 niedergeschrieben und zuerst in der Zeitschrift „Muravejnik“ (Der Ameisenhaufe) 1831, Nr. 4 veröffentlicht.

Kerl! Ist es dann noch schwer, ein solch reiches Haus zu bauen und in den Fenstern soviel Tulpen Narzissen und Rosen in vergoldeten Töpfen aufzustellen? — Langsamem Schritte kehrte er zurück und versank in Gedanken; Kummer überfiel ihn, als er bedachte, wieviel reiche Leute es in der Welt gebe und wie arm er sei. Aber kaum hatte er angefangen zu überlegen, was für ein Glück es für ihn sein würde, Kannitferstan zu sein, da tauchte plötzlich vor ihm ein Leichenzug auf. Vier schwarzbehangene Pferde ziehen einen Wagen mit einem Sarge und treten so leise auf, als ob sie wüßten, daß sie einen Toten auf ewig ins Grab bringen; hinterher folgen schweigend die Verwandten und Freunde in Trauerkleidern, in der Ferne tönt einsam eine Glocke. Da wurde er, wie jede gute Seele, beim Anblick der Leiche traurig und folgte mit abgezogenem Hute betend dem Begräbniszuge; dann trat er zu einem der letzten Leidtragenden, der gerade für sich berechnete, wieviel Gewinn er beim Verkauf von Zimt und Pfeffer haben könne, zupfte ihn leise am Rock und fragte: 'Der Verstorbene ist gewiß Ihr guter Freund gewesen, da Sie so in Gedanken versunken sind. Wer ist es?' 'Kannitferstan', war die kurze Antwort. Wie ein Hagel rollten die Tränen aus den Augen des ehrlichen Deutschen. Das Herz wurde ihm schwer, dann aber wieder leicht, und mit einem Seufzer sagte er: 'Armer, armer Kannitferstan! Was ist dir von solchem Reichtum geblieben? Doch nur das, was mir früher oder später von meiner Armut übrigbleiben wird: ein Totenhemd und ein enger Sarg.' Und in solchen Gedanken schritt er der Leiche nach, als wäre er selbst ein Verwandter des Verstorbenen, trat hinter den andern in die Kirche ein, hörte dort mit tiefer Rührung eine holländische Predigt an, von der er kein einziges Wort verstand, und brach, als Kannitferstan in die Erde gesenkt wurde, in Tränen aus. Hierauf zog er mit erleichtertem Herzen seines Weges; und jedesmal fortan, wenn ihn Trauer überkam und es ihm hart fiel, das Glück reicher Leute anzusehen, tröstete er sich dadurch, daß er an Herrn Kannitferstan dachte, seinen unvergeßlichen Reichtum, sein prächtiges Haus, sein großes Schiff — und sein enges Grab.

Möglicherweise ist Hebels Anekdote seither auch zu ihrem Ursprungslande zurückgekehrt in den „Contes allemands, imités de Hebel et de Karl Simrock“ von Nicolas Martin (Paris 1867); doch ist leider dies Büchlein auf keiner deutschen Bibliothek anzutreffen.

Über den oben 35, 104 mitgeteilten spanischen Volksschwank vom Señor Nichtverstehen in Hamburg ist noch zu bemerken, daß die Erwähnung der schönen Dame in der Reihe der angestaunten Dinge (Schiff, Haus, Dame, Villa, Leiche) die Abhängigkeit von Peyssonel oder dessen spanischer Übertragung erweist. In der Portoricaner Variante (oben 40, 270) heißt der Besitzer der beiden Häuser und der Automobile entsprechend dem nordamerikanischen Schauplatze „What did you say“; in der westafrikanischen Fassung (35, 105) endlich ist Herr Minū (Ich verstehe nicht) in der Hafenstadt Accra Eigentümer einer Kuhherde, zweier Häuser und eines Dampfschiffes. Die Schlußpointe aber ist überall die gleiche.

Berlin.

Johannes Bolte.

Das Lied von der Hobelbank.

In ganz Deutschland verbreitet¹⁾ ist das Kinderlied von der Hobelbank (Schnitzelbank, Lichtputzschere), bei dem der Vorsänger eine Reihe von Gegenständen mit Kreide auf den Tisch zeichnet und erklärt: 'Das ist kurz, und das ist lang, und das ist

¹⁾ Schweiz: A. Brenner, Baslerische Kinderreime² 1902, Nr. 182. — Elsaß: Mündels Nachlaß, Dt. Volkslied-Archiv 47 G 41. — Württemberg: E. Seemann, Volkslieder in Schwaben 1929, Nr. 46—47 mit Anm. H. Fischer, Schwab.-Wttb. 5, 105; Württemb. Jahrbücher 1905, 2, 57. — Bayern und Tirol: Mitt. zur bayr. Volkskunde 5 (1899), Nr. 4, 1. — Rheinland: Erk, Volkslieder 3, 1, 45 = Böhme, Kinderlied S. 666, Nr. 610. Simrock, Kinderbuch 3. Aufl., Nr. 1045. Dt. Volkslied-Archiv A, 46502. — Frankfurt a. M.: K. Wehrhan, Kinderleben 1929, Nr. 3838/39. — Kassel: J. Lewalter und G. Schläger, Kinderlied 1914, Nr. 976 und Anm. S. 405. — Schlesien: A. Peter, Volkstümliches 1, 38, Nr. 118 (1865). — Magdeburg: Ph. Wegener, Volkstümliche Lieder 1879, Nr. 471. — Lübeck: C. Schumann, Spiel- und Rätselbuch 1905, Nr. 239—263. — Pommern: F. Drosihn, Kinderreime 1897, Nr. 305. — Ostpreußen: Frischbier, Volksreime 1867, Nr. 860 = Zs. f. dt. Mythologie 3, 259. — W. Schuh-

ne Hobelbank'; worauf der Chor einfällt: 'O du schöne Hobelbank'. Bei den folgenden Strophen müssen die Mitspieler ähnliche Zeichnungen oder deren Erklärungen hinzufügen, und die vorigen Gegenstände werden im Kehrreim wiederholt, z. B.:

Bauernhut, Schlappeschuh, Ofengabel, Storchenschnabel;
Krumm und grad, Wagenrad; Hin und her, Lichtputzscher;
Kurz und lang, Hobelbank.

Mir sind aber auch viele Fälle bekannt, wo dies Lied bei Polterabenden und anderen Festlichkeiten benutzt wurde, um Begebenheiten aus dem früheren Leben der gefeierten Personen in scherzhafter Weise vorzuführen. Dann waren fertige, mehr oder minder kunstvoll ausgeführte Bilder an der Wand aufgehängt, die der Vorsänger durch ein einziges Wort (oder höchstens zwei) erklärte, also anders als die beliebten Bänkelsänger¹⁾ sonst verfahren. Auf solche Vorführungen Erwachsener bei Hochzeiten weist nicht nur der in derben Anzüglichkeiten endende Text aus Hela (bei Frischbier), sondern auch die Magdeburger Variante:

1. Zeichnung.	2. Deutung.
(Sichel, Säge)	Sicherlich sag ichs:
(Kanne, Wiegeschale)	Kann ich, so wag ichs,
(Mond)	Des Abends beim Mondenschein
(Leiter)	Nehm ich das Leiterlein,
(Fenster)	Steige ins Fenster rein
(Mädchen)	Zu des dicken Bauern sein Töchterlein!

die in einer Fassung aus Halle (bei Drosihn) und in einer andern aus Wittenberg (bei C. Schumann) die Einleitung zu unserm Text *Das ist kurz und das ist lang* bildet. Dadurch erhalten wir auch eine Erklärung für die bei Fl. van Duyse²⁾ zusammengestellten niederländischen Texte. Der älteste von diesen führt in einem Drucke von 1751 den Titel: *Een seer vermakelyke klugt, die daer is voorgevallen tussen een Switzer en den Vogel, binnen Amsterdam* und beginnt ähnlich wie die letztgenannten deutschen Fassungen:

Savonds in een klaer maene schijn
steekt mijn de meyd in't venster mijn;
maene schijn, venster mijn, wagenaer is;
dat is de vogel, dat is de vogel die bedriegelijk is,
dat is de vogel, en dat is de vis die bedriegelijk is.

Was der *Schwitzer* und der *Vogel* getan haben, bleibt freilich unklar; aber bei der zweiten Fassung (F. van Duyse, Nr. 323 B) wird ausdrücklich bemerkt, daß dazu eine Leinwand gehörte, auf der die einzelnen Gegenstände abgebildet waren, die der Vorsänger dann mit einem Stock berührte. Den Schluß der Bilder macht eine Darstellung des Brautpaares:

Hier is de bru'gom en daar is de bruid,
en daarmee is't liedjen ook uut.

Endlich ist, wie ich aus einem soeben erschienenen Aufsatz von V. Tolnai³⁾ ersehe, unser Lied auch nach Ungarn gedrungen. Schon 1856 führt es M. Jokai an:

Ez a hosszu, ez a kurta,	Dies ist lang, dies ist kurz,
Ez pediglen faragószék.	Dies jedoch eine Hobelbank.
Oh, be szép, jaj be szép	O, wie schön, o wie schön
Ez a derék faragószék. (4 Str.) Diese treffliche Hobelbank.	

Tolnai gibt eine achtstrophige Fassung samt der Melodie und den Abbildungen wieder:

macher, Leben unseres Soldatenliedes im Weltkriege 1928, S. 216, Nr. 281 'Is des net en Schwartemage?'

¹⁾ Vgl. Hans Naumanns Aufsatz ZfVk. 30, 1.

²⁾ Het oude nederlandsche Lied 2, 1168, Nr. 323 A—D (1905). Vgl. noch J. Bols, Honderd oude vlaamsche Liederen 1897, Nr. 67: 'De Poetssemscheer' (alljährlich am Cäcilienfest der Harmoniegesellschaft zu Elewijt von alten Männern als Erläuterung eines 1828 angefertigten Gemäldes gesungen).

³⁾ Ethnographia 41, 204 (1930): A faragószék nótája.

Einer.



Ez a ka - pa, ez a ka - sza, ez meg itt a
(Dies die Hak - ke, dies die Sen - se, dies auch hier die

Alle.



fa - ra - gó - szék! Ka - pa, ka - sza, fa - ra - gó - szék!
Ho - bel - bank. Hak - ke, Sen - se. Ho - bel - bank.)



Ó, be szép, ó, be szép, ez a de - rék fa-ra - gó - szék.
O wie schön, o wie schön, die - se treff - li - che Ho - bel - bank.)

In der letzten Strophe werden die Gegenstände noch einmal aufgezählt:

Ócsók, vőcsók, tejes kőcsóg,
Zeuska, lánya, unokaja,
Klázli, flaska, részeg Miska,
Gólya orra, gólya tolla,
Kés, villa, koppanteja,
Egyenes, görbe, fakereke,
Hosszu, kurta, véres hurka,
Kapa, kasza, faragószék!
Ó, be szép, o, be szép,
Ez a derék faragószék!

(Junge, Haubentaucher, Milchtopf,
Jungfer, Mädchen, Enkelin,
Glas, Flasche, trunkner Mischka,
Storchschnabel, Storchfeder,
Messer, Gabel, Lichtputzschere,
Grade, krumm, Holzrad,
Lang, kurz, Blutwurst,
Hacke, Sense, Hobelbank.)

J. Bolte.

Hillebille.

(Mit 1 Abbildung.)

Unter Hillebille versteht man wohl im allgemeinen ein altertümliches Gerät, das in der Hauptsache aus einem Brett besteht, mit dem durch Klopfen und Schlagen weithin schallende Hörzeichen gegeben werden können. Das kann die ursprüngliche Bedeutung von Hillebille gewesen sein, und so finde ich sie auch im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 4, 2 angegeben.

In meiner Heimat Lippe versteht man unter Hillebille etwas anderes. Wenn ein neues Haus gebaut wird und gerichtet ist, d. h. wenn die Dachsparren von den Zimmerleuten aufgesetzt sind, von einer über den Firstbalken hinausragenden „Krone“ gekrönt, wird das Fest der sog. Haushebung veranstaltet. Nachdem der letzte Balken gesetzt ist und der Baumeister oder Zimmermeister seine herkömmliche, oft vom Tusch der Musik unterbrochene Rede gehalten hat, an deren Schluß er auf das Wohl des Bauherrn und die Festigkeit des Hauses trinkt und dann das Glas nach rückwärts über sich wirft, damit es unten zerschellt — wenn es nicht zerbricht, ist das kein gutes Zeichen —, steigen die Zimmergesellen auf das waagerechte Balkengerüst des Bodens. Hier befestigen sie einen Balken lose mit Ketten, setzen sich zu beiden Seiten des Balkens hin und beginnen mit Äxten, Beilen und Hämmern taktmäßig auf den Balken zu schlagen. Da der Balken hohl liegt, ertönt die Hillebille, so nennt man das Schlagen auch, weithin in die Ferne bis über das Weichbild des Dorfes hinaus, und jedermann weiß dann, daß da oder da Hillebille geschlagen wird. Nachdem vielleicht eine Minute taktmäßig geschlagen worden ist, tritt eine kleine Pause ein, während der das Schnapsglas von dem Bauherrn umgereicht wird. Dann geht die Hillebille wieder los und so noch öfters an dem Abend. Je weiter man die Hillebille hören kann und je fester die Zimmerleute im Takt sind, um so besser steht es für das Glück und die Dauer des Hauses. Das beifolgende Bild ist im Herbst 1929 auf einem Neubau in der Dorfschaft Pivitsheide bei Detmold in Lippe aufgenommen worden.

Frankfurt a. M.

K. Wehrhan.

Zu K. Wehrhan, Hillebille.



Bücherbesprechungen.

v. d. Gablantz, Ottoheinz, und Mennicke, Carl (Hrsg.): Deutsche Berufskunde. Ein Querschnitt durch die Berufe und Arbeitskreise der Gegenwart. Mit 195 Abbildungen. Leipzig, Bibliogr. Institut 1930. VIII, 520 S. 4^o. geb. 24 RM.

Zwei Dinge sind es vor allem, die den Volkskundler zwingen, sein Augenmerk auf dieses Buch zu lenken: einmal — wie im Vorwort betont wird —, daß W. H. Riehl in vielen Punkten methodisches Vorbild war, zum andern der neuartige und fast herausfordernde Titel der Einleitung: „Politische Volkskunde“. Denn damit wird betont, daß auch diese ganze Blickrichtung, die ja einen Gegenwartsquerschnitt durch das deutsche Volk vermittelt, so sehr sie soziologisch-wirtschaftlich-politisch gerichtet scheint, in den Bereich der Volkskunde gehört, wenigstens dort anfängt. An dieser Stelle muß daher in erster Linie das Methodische: Aufbau, Gliederung und gedankliche Voraussetzungen interessieren, zumal auch die Bereicherung der Fachwissenschaft im einzelnen bewußt zurückgestellt wurde vor der politisch-pädagogischen Aufgabe, im Rahmen der Volksbildungsarbeit „Einsichten zu vermitteln in die Eingliederung des Einzellebens und des Gruppenlebens in größere Zusammenhänge“.

Den Weg von der Volkskunde her bezeichnet schon der Ausgangspunkt: „Geburtsstand, Berufsstand, Klasse“, ebenso die stoffliche Anordnung: von der „Wirtschaft“ über die „Lehr- und Pflegeberufe“ zur Politik, zum „Staat“ — die Dreigliederung des sozialen Organismus in Wirtschafts-, Kultur- und Rechtssphäre veranschaulichend. Innerhalb der Wirtschaft aber wird der Weg ebenfalls getreu der Entwicklung gezeigt: vom Bauerntum über Großgrundbesitz und Landarbeiterschaft (das Darüber und Darunter) zum Handwerk und ins Proletariat (vom Land in die Stadt), bis hierhin durch Mennicke behandelt. Dann führt Gablantz weiter: über das gesellschaftlich zusammenfassende Werk zum Unternehmer, Angestellten und Arbeiter, um endlich die gesamte „Industrie“ als neuzeitliches Gegenelement der Landwirtschaft in allen Einzelzweigen nach Gewerbegruppen mit Handel und Verkehr („Vermittlung“) dem Volkskundler eindringlich vor Augen zu führen.

Die Zeit ungewollt-peinlich widerspiegelnd, tritt der mittlere Teil, die Darstellung der geistigen „Oberschicht“, in der Aktualität stark zurück — auch was Formung und Mitarbeiter anbelangt. Arzt und soziale Berufe nehmen darin noch den größten Raum ein, den kleinsten, fast kümmerlichen Absatz haben die Hochschulen (Suhrkamp), während die aktuelle Frage der Erwachsenenbildung wieder der Wirtschaftsstatistiker (Gablantz) behandeln mußte! Bezeichnend auch, daß man dem Abschnitt „Seelsorger“ (Fritz) den „Arzt“ (Harmsen) folgen läßt, während der Lehrer erst nach den sozialen Berufen kommt. Der Journalist aber bildet den natürlichen Übergang zur Politik, zum 3. Hauptteil: „Staat“ (fast ausschließlich von Gablantz), in dem das Recht nur den blassen ersten Absatz einnimmt („Richter und Anwälte“, von Grau). „Beamte und Soldaten“, „Geschäftsführer und Berufspolitiker“ beherrschen hier das Bild.

Von grundlegender Bedeutung für den Soziologen ist die Herausstellung der Angestelltenschicht zwischen Proletariat und Unternehmertum als Symptom für die

Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft, für den Volkskundler die Darstellung der geistigen Situation des Bauerntums, freilich doch von der Stadt aus gesehen. Betrachtungen über „Dorfgemeinde und Nachbarschaft“ sowie „Landschaftliche Sonderungen“ geben gewisse psychologische Handhaben, aber hier bleibt es natürlich bei der Berufssoziologie, wo Boden und Naturschicksal, Umwelt und Milieu letztlich doch als entscheidende Faktoren für die Wesensart gesehen werden.

Zum Stil des vorzüglich durchredigierten Buches, dessen Einzelbeiträge gut angeglichen sind, gehört neben der äußerst knappen Darstellung, die doch eine Fülle von persönlich-menschlichen Beobachtungen in sich birgt, eine sehr gediegene Ausstattung, gutes Papier, vorzüglicher Druck sowie nach Auswahl und Anordnung recht nützliches Bildermaterial. Das Ganze ist durch Titel und Überschriften musterhaft übersichtlich und auch zu Nachschlagezwecken leicht zu handhaben.

Berlin.

Otto-Albrecht Isbert.

von Hofmann, Albert: Das deutsche Land und die deutsche Geschichte. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt 1931. 3 Bde. 36 RM.

Das Werk Hofmanns liegt jetzt in einer neuen Fassung, gegenüber der ersten einbändigen ganz umgearbeitet und stark erweitert, vor. Der Zwiespalt zwischen Materialsammlung und Gestaltung ist nicht überwunden; das Buch hält nicht, was der Titel verspricht, aber es bringt vieles, was man hinter ihm nicht erwartet.

Hofmann stellt sich das Problem: „Rein aus der Betrachtung des Landes klare Zusammenhänge für seine Geschichte zu entwickeln.“ Dabei versteht er unter „Land“ nur den Raum, in dem sich Ereignisse abspielen, nicht den Boden, in dem Menschen und ihre Werke wurzeln, nicht die Atmosphäre, in der sie gedeihen; bei „Geschichte“ denkt er nur an das politische Geschehen. Das Buch würde richtiger heißen „Verkehrswege der deutschen Geschichte“, denn auch die Spielräume des militärischen und politischen Handelns werden immer nur in ihren Beziehungen zueinander, nie unter der Frage nach ihrem eigenen Wesen untersucht. So wird beispielsweise Thüringen in zwei verschiedenen Bänden behandelt; im ersten Band unter dem Gesichtspunkt der Nord-Südwege, der Thüringer Waldburgen, des Werra-tales, der nördlichen Grenzhöhen und ihrer Durchgänge, im zweiten Band unter dem Gesichtspunkt der west-östlichen Beziehungen, vor allem der Saalefront gegen das Slawenland. Die Geschichte der einzelnen Pässe, Burgen und Territorien ist sehr eingehend und zum Teil aufschlußreich dargestellt; von der Einheit des Ganzen bekommt man keine Vorstellung. Aber nicht einmal die topographische Betrachtungsweise ist hinreichend ausgeschöpft; weil die wirtschaftliche Entwicklung der Gegenwart offenbar für Hofmann nicht mehr zur „Geschichte“ gehört, übersieht er fast ganz, welche fruchtbaren Ergänzungen für seine Darstellung ein Blick auf das Eisenbahn- und Landstraßennetz der Gegenwart bietet.

Die Gliederung des Buches ist unübersichtlich, die einzelnen Gebiete sind ganz ungleichmäßig behandelt. Hofmann hat keinen Blick für Einheit und Gestalt, weder für die einzelnen Gebiete noch für Deutschland als Ganzes. Das Glanzstück des Buches ist die Darstellung des Wesergebietes und des Hellweges von Dortmund bis zum Harzrand. Sie versteckt sich aber in einem Kapitel „Westfalen“, dessen Überschrift nur einen Teil des Inhalts deckt und in dem man erstaunt ist, eine eingehende Darstellung der Hildesheimischen Territorialentwicklung zu finden. Wie Thüringen sind auch die Mark Brandenburg und Mecklenburg an zwei verschiedenen Stellen behandelt. Die Darstellung von Niedersachsen und den Küstenländern ist dürftig; für andere Gebiete, wie Schwaben, Franken, am schlimmsten die Oberpfalz, bietet das Buch hemmungs- und zusammenhanglose Aufzählungen. Überhaupt sind manche Teile offenbar ohne genügende Sichtung aus Exzerpten zusammengestellt; mehr als einmal verblüffen Notizen wie diejenige über das kalkhaltige Wasser und das Bier mit dem seltsamen Namen „Duckstein“ in Königslutter (2, 378). Auch die Exkurse über Frankreich und Italien stören; der Ton, in dem der Verfasser seinem

Ressentiment gegen Habsburg und die Gegenreformation Ausdruck gibt, befremdet gerade den, der, wie der Referent, grundsätzlich dieselbe Haltung einnimmt.

Trotz dieser schweren Mängel bietet das Buch für jede historische und soziologische Arbeit unschätzbare Unterlagen. In mühseliger Arbeit sind Lokal- und Territorialgeschichte, Burgenkunde, Kriegsgeschichte und Genealogie in die kleinsten Bausteine zerlegt worden und diese Bausteine in den Zusammenhängen bereitgestellt worden, in denen sie der Bearbeiter aus dem Nachbargebiet braucht und sucht. Vor allem auf das sehr sorgfältige Register der 5000 Ortsnamen am Schluß des 3. Bandes sei hingewiesen. Richtig beleuchten ließe sich der Wert dieses Materials allerdings nur in einer Skizze zu einem neueren und klareren Aufbau des ganzen Werkes, und dafür ist hier der Platz zu knapp. Nur ein Wunsch sei noch ausgesprochen: bei einer Neuauflage, die der Verfasser ja wohl wieder zu einer völligen Umarbeitung benutzen würde, wäre ein Quellenverzeichnis sehr zu begrüßen.

Berlin.

Ottoheinz v. d. Gablentz.

Jungbauer, Gustav: Geschichte der deutschen Volkskunde. 2. Beiheft der Sudenteutschen Zeitschrift für Volkskunde. Prag, Calve 1931. 193 S. 3,60 RM.

Der Wunsch nach einer zusammenfassenden Darstellung der eigenen Entwicklung entsteht im Kreise einer jeden Wissenschaft immer erst dann, wenn diese Wissenschaft als solche in sich selber fest gegründet, und wenn sie mit ihrer Arbeit bereits auf einer Höhe angelangt ist, die eine Umschau ermöglicht und die eine Rückschau auf den zurückgelegten Weg mit seiner besonderen Art und mit seiner besonderen Richtung lohnend erscheinen läßt. Es war deshalb sicher ein gutes Zeichen für den damaligen Stand der Volkskunde, wenn Ad. Hauffen schon im Jahre 1910 in der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ den Versuch machte, die Geschichte der deutschen Volkskunde darzulegen.

Auch in den beiden folgenden Jahrzehnten ist der Wunsch nach solchem historischen Rückblick in gleicher Weise lebendig geblieben. K. Reuschel in seiner „Deutschen Volkskunde“ und Ad. Spamer in dem Heft über „Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde“ haben nicht mehr darauf verzichten können, die Geschichte der eigenen Wissenschaft in ihre Darstellung einzubeziehen.

Wenn nunmehr G. Jungbauer die „Geschichte der deutschen Volkskunde“ in einem eigenen Buche ausführlicher zu schildern versucht, so liegt für ein solches Unternehmen heute in der Tat ein sehr starkes Bedürfnis vor, nicht nur auf dem Gebiete der Forschung, sondern vielleicht mehr noch auf dem der Lehre. In welcher Form des deutschen Unterrichtswesens auch immer die Volkskunde ihre Vertretung findet, überall wird man in der nächsten Zeit genötigt sein, die Schüler auf Jungbauers Buch hinzuweisen. Ich selber werde das ebenso tun wie alle die anderen, und ich werde es mit Dank tun. Ein Zusatz wird dabei freilich nötig sein. Ich werde nicht verschweigen können, daß ich an einer Reihe von entscheidenden Stellen sehr erhebliche Einwendungen zu machen und mehr noch, daß ich sehr erhebliche Ergänzungen zu fordern hätte, ja daß ich bei der künftigen Neuauflage, die ich mit dem Verfasser erhoffe, einen völligen Umbau des Ganzen wünschen würde.

Nach einer Einleitung über den Namen Volkskunde und nach einem Vorspruch über die germanische Vorzeit (Tacitus) teilt Jungbauer seinen Stoff in fünf Hauptabschnitte: 1. Werden und Wandel der volkskundlichen Erscheinungen (Heidentum und Christentum, Karl d. Gr., Besiedelung des Ostens). 2. Die ersten Anfänge der volkskundlichen Forschung (Humanismus und Hexenwahn, Reformation und Religionskriege, Bauernstand). 3. Die Auferstehung des Volksliedes (Herder und seine Zeit, Aufklärung, Romantik und Freiheitskriege). 4. Die Erweiterung des Stoffkreises (Gebrüder Grimm, W. H. Riehl und die Zeit bis 1890, der Arbeiterstand). 5. Die Volkskunde als Wissenschaft (von 1890 bis zum Weltkrieg, die Nachkriegszeit, volkskundliche Auswirkungen der neuen Staatsgrenzen). Am Ende steht ein

Abschnitt über Volkskunde und Schule. Angeschlossen ist ein Personen- und Sachverzeichnis.

Schon aus diesem Überblick über den Inhalt geht das eine hervor, daß dabei dreierlei Hauptgebiete miteinander vermischt werden, nämlich einmal die Schilderung der volkstümlichen Erscheinungen und ihrer Entwicklung, zweitens der Nachweis der Schriftquellen und drittens die Darstellung der wissenschaftlichen Behandlung der einzelnen volkskundlichen Forschungsgebiete. Der Leser muß infolgedessen mit einer fortgesetzten Verschiebung der Fragestellung rechnen, mit einer dauernden inneren Umstellung, und es wird ihm daher meines Erachtens kaum möglich sein, zu einer völligen Klarheit zu kommen.

Im ganzen kann man sagen, daß die beiden ersten Abschnitte die ältere Quellenkunde enthalten. Wenn dabei manches fehlt, wenn selbst der für niederdeutsche Verhältnisse so wichtige Nik. Gryse nicht einmal mit Namen genannt wird, so ist das vorläufig noch nicht allzu schwerwiegend. Die Zukunft wird hier noch manches zur Ergänzung beizusteuern haben. Auch in der vorliegenden Form ist das, was Jungbauer — gestützt auf mehrere Vorgänger — darzubieten hat, dankbar zu begrüßen.

Dagegen muß ich ernstlich widersprechen, wenn Jungbauer erst der mit Karl Weinhold beginnenden neueren Entwicklung seit 1890 den Titel der „Volkskunde als Wissenschaft“ zubilligt. Wo bleiben da die Brüder Grimm samt ihren Freunden und Schülern? Jungbauer sagt selbst: „Mit den Brüdern Grimm wird die Volkskunde, die bisher Mittel zum Zweck gewesen war, zum Selbstzweck“ (S. 105). Ob sie das wirklich erst mit den Brüdern Grimm wurde, das werden wir noch sehen. Aber soviel ist doch sicher, daß jedes Forschungsgebiet zur selbständigen Wissenschaft wird in dem Augenblick, in dem es aufhört nur den anderen zu dienen, und in dem es sein Schwergewicht in sich selber findet. Jungbauer müßte demnach schon nach seinen eigenen Worten die Volkskunde mindestens bereits seit den Brüdern Grimm als „Wissenschaft“ gelten lassen.

Der Abschnitt über die Grimms will mir aber auch sonst nicht ganz behagen. Gewiß, er ist im Verhältnis lang genug und eingehend genug. Aber es fehlt an der Wärme, auf die ich gerade in diesem Zusammenhange niemals verzichten mag. Im Anschluß an Ad. Spamer schreibt Jungbauer, daß „fast alle Grundanschauungen der Brüder Grimm über Märchen, Sage und Mythos irrig waren, und daß ihre Arbeit in erster Linie den klaren Weg, den die Volkskunde zu ihrer Festigung als Eigenwissenschaft zu gehen schien, verwirrte“ (S. 114). Ich würde schon überhaupt nicht so reden. Wenn ich es aber täte, so würde ich — zumal in einem Buche, das auch in der Schule wirken möchte — unter allen Umständen hinzufügen, daß ein Mann wie Jakob Grimm auch da, wo er irrt, ein Segen bleibt für die Nachfolgenden. Noch heute wandeln wir alle im Schatten der Bäume, die er gepflanzt hat. Hierauf kommt es in erster Linie an, auch wenn hier und da ein Ast dürr geworden, oder wenn an anderer Stelle nachträglich der junge Nachwuchs dazwischen hochgeschossen ist.

Im übrigen bin ich der Meinung, daß gerade die Anfänge der Volkskunde in mancher Hinsicht anders dargestellt werden müssen, als es bei Jungbauer geschieht. Am Anfang muß der Name Justus Möser stehen. In dieser Überzeugung hat schon im Jahre 1907 im 32. Bande der „Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück“ Reinh. Hofmann auf fast 100 Seiten einen Aufsatz geschrieben mit dem Titel: „Justus Möser, der Vater der deutschen Volkskunde.“ Es ist deshalb auch nicht richtig, wenn Jungbauer unter Hinweis auf Spamer meint, daß „erst die jüngste Gegenwart die Bedeutung Möser's voll erkannt habe“ (S. 78).

Der Strom der deutschen Volkskunde entsteht aus der Vereinigung verschiedener Quellflüsse. Es bleibt nichts über, als jeden derselben einmal für sich zu verfolgen. Dabei wird man zunächst sehen, daß eine Reihe von vier Namen: Möser, Jahn, Arndt und Riehl eine Linie für sich bilden. Aber gerade mit diesen Vieren steht es sehr merkwürdig. Jeder von ihnen hat — wie auch Jungbauer zeigt — den Anspruch auf eingehende Berücksichtigung. Aber jeder steht für sich allein. Jeder hat seine Bedeutung schließlich in der eigenen Persönlichkeit. Aber keiner von ihnen hat im Sinne der Entwicklung einer volkskundlichen Wissenschaft Schule gemacht, auch

Arndt und Riehl nicht, obwohl sie beide an deutschen Hochschulen gewirkt haben.

Daneben steht nun aber eine zweite Reihe. Diese findet bei Jungbauer überhaupt keine Erwähnung, und doch verdient sie eine bevorzugte Behandlung, und zwar mit an erster Stelle. Offenbar wird sie nur deshalb dauernd übersehen, weil man sie unter einem anderen Schlagworte als unter dem der Volkskunde suchen muß. In der Sprache des 18. Jahrhunderts muß man hier von „Statistik“ reden. Der Mann, der dabei im Vordergrund steht, ist der Göttinger Professor Achenwall. Er ist es, der die Statistik nach der methodischen Seite auf feste Grundlagen stellte. Er ist es auch, der das Schlagwort von „Land und Leuten“ als den beiden Hauptaufgaben der statistischen Arbeit aufgerichtet hat. Soweit es sich dabei um die „Leute“ handelt, ist es nach verschiedenen Seiten eine durchaus ernst zu nehmende volkskundliche Arbeit, mit der wir es hier zu tun haben. Wenn also Jungbauer meint, daß „in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Anfänge einer bewußten deutschen Volkskunde noch nicht von Gelehrten aus rein wissenschaftlichen Gründen, sondern vornehmlich von Dichtern aus mehr künstlerischen und ästhetischen Gesichtspunkten und Absichten getrieben wurden“ (S. 75), und wenn er die schon erwähnte Meinung hat, daß die Volkskunde erst „mit den Brüdern Grimm zum Selbstzweck wurde“ (S. 105), so kann man das nicht als zutreffend gelten lassen.

Achenwall, der wie Möser an den Anfang einer Geschichte der wissenschaftlichen Volkskunde gestellt werden muß, hat selber fast kein Wort über volkskundliche Dinge geschrieben. Aber er hatte eine Schule, und er hat mit dem Schlagwort „Land und Leute“ der Statistik für mehr als zwei Menschenalter die Wege gewiesen. So füllen sich die statistischen Zeitschriften, die „Magazine“ des ausgehenden 18. Jahrhunderts, mit volkskundlichen Stoffen. So entwickeln sich die „Provinzialberichte“ in derselben Richtung, worüber z. B. für Schleswig-Holstein soeben Hans Krieg in seiner „Schleswig-Holsteinischen Volkskunde“ eingehenden Bericht erstattet.

Völkerkunde und Geographie jener Zeit sind mit der „Statistik“ im Sinne Achenwalls eng verbunden. So erklären sich in Fr. G. Leonhardis „Bildlicher Darstellung aller bekannten Völker“ von 1798 die volkskundlichen Abschnitte über die Steiermark, Tirol und das Egerland. Die volkskundlichen Bestrebungen des Geographen Fabri kommen für den heutigen Geographen kaum in Betracht. Die Geschichte der Volkskunde darf sie nicht übergehen. Ebenso wird die Person Zeunes, der an der jungen Berliner Universität abwechselnd eine geographische und eine germanistische Professur bekleidet hat, überhaupt erst verständlich, wenn man die innere Verbindung der historisch-geographisch-statistischen Studien jener Zeit mit ihrem germanistisch-volkskundlichen Einschlag gebührend in Rechnung stellt.

Die mit Recht gerühmten volkskundlichen Erhebungen, die der Erzherzog Johann am Anfange des 19. Jahrhunderts in der Steiermark in die Wege leitete, taten in der Sprache jener Zeit „statistische“ Arbeit nach der Anweisung Achenwalls, und noch Riehl mit seinen „Land und Leuten“ steht in diesem Zusammenhange. Die „statistische“ Forschung ist es auch, aus der der Name der „Volkskunde“ hervorgegangen ist. Nach unserer heutigen Kenntnis ist er zuerst belegt 1812 in den „statistischen Bezirksbeschreibungen“ der Steiermark und dann an dritter Stelle abermals 1823 in Demians „Handbuch der Geographie und Statistik des Herzogtums Nassau“. Wer noch ältere Belege finden will, der muß vor allem im Bereiche des „statistischen“ Schrifttums des ausgehenden 18. Jahrhunderts Umschau halten. Keinesfalls kann es aber als richtig anerkannt werden, daß — wie Jungbauer sagt — Riehl im Jahre 1858 das Wort „Volkskunde“ „zum ersten Male in der großen Öffentlichkeit und bestimmt gebraucht habe“ (S. 121).

Als im Jahre 1796 L. Hübner seine von volkskundlichen Mitteilungen strotzende „Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentums Salzburg“ veröffentlichte, da setzte er dazu den Untertitel: „in Hinsicht auf Topographie und Statistik.“ Etwa 40 Jahre später, im Jahre 1835, erschien zu Königsberg ein ähnliches Buch über Preußen, herausgegeben von A. E. Preuß, Königl. Waisenhaus- und Seminardirektor zu Königsberg, „in Verbindung mit dem Königl. Waisenhaus- und Seminardirektor

Herrn Kawerau zu Bunzlau“. In diesem Buche von 633 Seiten sind leider nur 14 Seiten volkskundlichen Inhalts, nämlich S. 224—237 mit Nachrichten über die Litauer, die Polen, die Masuren und die Kassuben. Aber dieses Buch führte nicht mehr den Titel „Topographie und Statistik“, sondern es hieß: „Preußische Landes- und Volkskunde“. Das war beinahe 25 Jahre vor Riehl, und dieses Buch war, wie der Titel ausdrücklich sagt, gedacht als „ein Handbuch für die Volksschullehrer der Provinz Preußen sowie für alle Freunde des Vaterlandes“. Es war also ganz gewiß für „die große Öffentlichkeit“ bestimmt.

Die Vertreter der Statistik haben ihre Aufmerksamkeit in gleicher Weise auf die Volksart wie auf Glauben und Brauch und auf die Sachgüter des Volkes gerichtet. Aber diese Dinge sind heute, durchaus zu Unrecht, vergessen. Wenn im Jahre 1827 zu Leipzig ein Buch von Julius Schmidt erschien mit dem Titel „Medizinisch-physikalisch-statistische Topographie der Pflege Reichenfels. Ein Beitrag zur Charakteristik des voigtländischen Landvolks“, so sieht heute niemand einem solchen Titel an, daß das Buch ein sehr reichhaltiges Material zur Geschichte der Bauerntracht enthält. Man möge aber einmal in der von K. Spieß, „Die deutschen Volkstrachten“ angeführten Literatur übersehen, was alles an einschlägigen Arbeiten allein in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erschienen ist, von Kronbiegel für Altenburg, von Gränicher für Sachsen, von Grüner für Böhmen, von Al. Schreiber für Baden, von Heideloff für Württemberg, von Rheinwald und von Lipowski für Bayern, dazu das weitere für Tirol, für Vorarlberg, für die Steiermark und für die übrigen österreichischen Staaten, so wird man den gemeinsamen Ansporn fühlen, der dabei wirksam war, und eben dieser ging aus von der „Statistik“.

Der besonderen Bedeutung Herders wie der Gebrüder Grimm und ihrer Nachfolger wird durch diese Feststellungen kein Abbruch getan. Aber man darf das alles in einer Geschichte der Volkskunde nicht übersehen. Ähnlich müßte meines Erachtens auch noch von einem anderen Gedankenkreise gesprochen werden, und der betrifft die Stellung der Geistlichen zur Volkskunde. Die Beisteuer, die von dieser Seite geleistet wurde, ist eben doch eine sehr erhebliche. Das gilt im 18. Jahrhundert, selbst wenn man von Herder ganz absehen wollte, schon für die Mitarbeiter an den „Statistischen Magazinen“. Theologe von Haus aus war Riehl ebenso wie Schmalzer, der Sammler wendischer Volkskunde. In diesen Zusammenhang gehören Ad. Wuttke und A. Freybe, ferner H. Gebhardt, H. Hoops und W. Borée (A. l'Houet), dann W. Lüpkes und die Pastoren Reimers und Muus bei den Friesen. Unter den Mitarbeitern am Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens erscheinen Karl Beth und A. Jacobi ebenso wie Schneider. Wir haben eine „Religiöse Volkskunde“ von katholischer wie von protestantischer Seite, von Jos. Weigert wie von Werner Boette. Ad. Schullerus und Ernst Rolfs, der Verfasser der Niedersächsischen Kirchenkunde, stehen neben dem katholischen Geistlichen Christian Frank. Ein geschichtlicher Überblick kann auf diese Feststellungen nicht verzichten, und man muß fragen, was es denn eigentlich sei, das die Geistlichen beider Glaubensbekenntnisse immer wieder zur volkskundlichen Arbeit getrieben hat. Von Juristen und Medizinern gilt, wenn auch in beschränkterem Maße, dasselbe. Jungbauer übergeht das alles mit Still-schweigen.

Als Hauptstoffgebiete der Volkskunde werden im ganzen drei angegeben: 1. Volkssprache und Volksdichtung, 2. Volksglaube und Brauchtum, 3. Volkssachkunde. Daß hierbei von Stammeskunde und Stammesart nicht ebenfalls die Rede ist, erscheint mir sachlich als unzulässig. Im übrigen hätten meines Erachtens diese Hauptgebiete nach der systematischen Seite einzeln und mit gleichem Maßstabe durchgesprochen werden müssen. Tatsächlich ist es so, daß in Jungbauers neueren Abschnitten — seit Herder — die Behandlung des Volkliedes stark im Vordergrund, ja nach seinen eigenen Worten sogar „im Mittelpunkt der Forschung“ steht (S. 163). Schon die Geschichte der Erforschung von Märchen und Sage tritt dagegen erheblich zurück. Vergeblich aber sucht man nach der Behandlung des Zaubers, der Segen und der Volksmedizin. Es fehlt eine Besprechung der Siedelung, ebenso der Tiere und Pflanzen in ihrer Beziehung zu Glaube und Brauch. Das ganze große Gebiet der

Sachvolkskunde wird mit wenigen Sätzen erledigt, und auch da bleibt es noch zu beanstanden, wenn etwa bei der neueren Trachtenkunde zwar K. Spieß und R. Julien, nicht aber Justi und Jostes genannt werden (S. 154).

Hätte Jungbauer die Systematik in einem Abschnitte für sich behandelt, so hätte sich für ihn unzweifelhaft nicht nur eine eingehendere Behandlung für die Hauptstoffgebiete ergeben, sondern ebenso auch für die Hauptlandschaften. So aber fehlen — was ich an dieser Stelle einschalte — nicht nur Namen wie Reinh. Köhler und Rud. Meringer, sondern auch R. Andree, Alb. Becker, Haas und Strackerjan. Eine Stichprobe zeigt, daß von sämtlichen bei A. Mailly, Niederösterreichische Sagen 1926 angeführten Sagenforschern bei Jungbauer nicht ein einziger in diesem Zusammenhange erscheint.

Wenn demnach schon nach der Seite der Systematik manche Wünsche unerfüllt bleiben, so muß dasselbe mit noch sehr viel stärkerem Nachdruck nach der Seite der Methodik hervorgehoben werden. Wer sich über die Geschichte der Volkskunde als Wissenschaft unterrichten will, der hat den Anspruch, daß er über die Haupt- und Grundfragen, mit der sich diese Wissenschaft beschäftigt, belehrt werde. Jungbauer hätte deshalb Stellung nehmen müssen zu der Frage, ob denn überhaupt die Volkskunde eine in sich geschlossene Wissenschaft oder ob sie nicht vielleicht eher ein Mantelbegriff sei, zumal es doch auf der Hand liegt, daß z. B. drei beliebig gewählte Abschnitte der Volkskunde wie der Wohnbau, das Märchen und der Volksgesang, jeder für sich mit anderen methodischen Mitteln behandelt werden muß.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, sprechen heute fast alle Volkskundler von der „Volksseele“. Eine Geschichte der Volkskunde dürfte deshalb die Frage nicht umgehen, ob es eine Volksseele gibt oder nicht. Ebenso müßte des Näheren auseinandergesetzt werden, was Hans Naumanns vielbesprochene Schlagworte vom „primitiven Gemeinschaftsgut“ und vom „gesunkenen Kulturgut“ besagen wollen, und welche methodische Bedeutung ihnen zukommt.

Jungbauer behandelt den Volkskunde-Atlas in seiner äußeren Geschichte und in seiner Organisation (S. 172). Aber über die Grundfrage nach der wissenschaftlichen Bedeutung volkskundlicher Kartenarbeit findet sich kein Wort. Wie schwer ein solcher Mangel wiegt, das empfindet man gerade in unserem Zusammenhange am deutlichsten, wenn man etwa in der „Festschrift für Ludw. Traeger“ vom Jahre 1926 den sonst auch für den Volkskundler sehr wertvollen Aufsatz von Walther Merk über „Wege und Ziele der geschichtlichen Rechtsgeographie“ liest. Dort steht wörtlich: „In größerem Umfange ist zur räumlich-kartenmäßigen Betrachtungsweise die Volkskunde übergegangen, die erst dadurch auf sichere Grundlagen gestellt und aus einer Sammlung mehr oder minder zusammenhangloser Merkwürdigkeiten und Überbleibsel der Vergangenheit zu einer entwicklungsgeschichtlichen Wissenschaft geworden ist“ (S. 84). Diese Worte sind auch für den, der noch so gut über die kartographische Methode denkt, nichts anderes als eine ungeheure Übertreibung zuungunsten der historisch-philologischen Behandlung volkskundlicher Fragen. Eine Geschichte der Volkskunde darf es deshalb nicht unterlassen, über die ganz verschiedenartigen methodischen Werte der einen wie der anderen Art der Behandlung Klarheit zu schaffen. Das alles läßt sich aber, wie man sieht, befriedigend nur dann erreichen, wenn man das Methodische wie das Systematische nicht nur gelegentlich in den Gang der geschichtlichen Darstellung einfließt, sondern wenn man es in selbständigen Abschnitten jedes für sich behandelt.

Wer bei einer Buchanzeige, wie ich es getan habe, am Anfange sagt, daß er nicht nur wesentliche Ergänzungen, sondern für die Zukunft sogar einen völligen Umbau wünsche, der hat die Pflicht zu einer eingehenden Begründung. Ich hoffe diese Pflicht einigermaßen erfüllt zu haben. Ich muß aber schließlich noch hinzufügen, daß ich bei alledem nicht die Absicht gehabt habe, Jungbauer persönlich entgegenzutreten. Mein einziger Wunsch ging dahin, ihm — und damit auch der künftigen weiteren Ausgestaltung einer Geschichte der Volkskunde — sachlich zu Hilfe zu kommen.

Hamburg.

Otto Lauffer.

Tschervjak, Körnij: Vesillja merciv (= Totenhochzeit). Versuch einer soziologischen Erklärung der Initiationsbräuche. Charkov, Verlag „Proletarij“ 1930. 140 S. 55 Kop.

Die Grundidee dieses Buches besteht darin, daß die mit der Geburt eines Kindes, mit der Namengebung (der Taufe) verbundenen Gebräuche wie auch die Hochzeits- und Begräbniszeremonien ihrem Sinne nach Initiationshandlungen darstellen. So ist die Sitte, ein ungetauftes Kind auf die Diele dem mittleren Balken (dem „Hausgeist“) gegenüberzulegen ein eigenartiger Initiationsbrauch (S. 33). In der Hebamme sieht der Verfasser eine Vertreterin des mutterrechtlichen Geschlechts (S. 38). Die Taufe läuft darauf hinaus, daß man das neugeborene Kind sozusagen von der Mutter trennt und den Taufeltern, dem Gevatter und der Gevatterin, übergibt (eine rituelle Fiktion der Adoption des Kindes durch ein fremdes Geschlecht). Das Institut der Gevatterschaft entstand also auf Grund der Exogamie: Die sogenannte „Babina kascha“ (Großmutterbrei) — eine ziemlich komplizierte Zeremonie des Zerbrechens eines Topfes mit Grütze (wobei man sich bemüht, den äußeren Rand des Topfes nicht zu zerbrechen) und des rituellen Verzehens der Grütze — erklärt der Verfasser durch magische Symbolik: in dem Bewußtsein der Teilnehmer der Zeremonie gilt der Topf als mit dem Mutterleibe identisch, während die Grütze das neugeborene Kind darstellt; durch das kollektive Verzehren der Grütze vereinigen sich gleichsam die Stammesgenossen mit dem Kinde und nehmen dasselbe in ihrer Mitte auf (S. 52ff.). In den Geburts-, Tauf- und Begräbnisbräuchen weist der Verfasser auf viele Überlebens- der Gesellschafts- und Altersklassen hin, wie auch auf Ehen zwischen Bruder und Schwester, die sich noch bis auf heute erhalten haben (S. 77, 89, 131ff.). Ferner befaßt sich der Verfasser mit der Totenhochzeit: Um ungetaufte Kinder zu beerdigen, werden dieselben vorher getauft; zu demselben Zwecke werden Unbeschnittene beschnitten, vor der Hochzeit gestorbene Jungfrauen und Jünglinge werden fiktiv getraut. Vor der Beerdigung wird eine Jungfrau als Braut gekleidet und geschmückt, einem Knaben oder einem Jüngling wird eine mit einem Kranze versehene Mütze aufgesetzt, an den Arm wird ihm als Hochzeitsgabe ein Tuch mit Geld gebunden usw. (S. 115ff.). Diese Totenhochzeit, welche ich selbst in den deutschen Kolonien an der Wolga und bei Leningrad beobachtet habe, ist der Meinung des Verfassers nach ein Initiationsbrauch, eine sozial-rechtliche und religiöse Handlung, der das Bestreben zugrunde liegt, die lebenden Mitglieder der Sippe mit den verstorbenen Mitgliedern derselben zu verbinden (S. 125).

Das Buch Tschervjaks enthält eine Reihe neuer wichtiger Gedanken und richtiger Schlußfolgerungen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sehr viele der Geburts-, Hochzeits- und Begräbnisbräuche Initiationshandlungen bilden oder das Aufnehmen in das eine oder das andere soziale Milieu, nach A. van Genneps Terminologie *rites d'aggrégation* darstellen. Der Versuch des Verfassers, den Charakter der rituellen Speise mit der einen oder der anderen Stufe der Entwicklung der Wirtschaftsformen in Zusammenhang zu bringen, ist von großem Interesse: die Grütze ist eine Erinnerung an die Epoche des Mutterrechts; Milch, Käse, Fleisch sind Reste der Epoche der Viehzucht (S. 98). Die Auffassung des Todes als Auferstehung, wie auch die Deutung der mit dieser Vorstellung verbundenen Handlungen als apotropäische Akte (Kap. 5, vgl. S. 122ff.) ist vollkommen richtig. Denselben Gedanken finden wir jetzt in W. Hegars Aufsatz: Die Verwandlung im Märchen (Hess. Blätter f. Volkskunde 28 [1929], 110—140). Manchmal läßt sich der Verfasser jedoch hinreißen und verfällt in Übertreibungen. In den Erntebräuchen kann man wohl kaum Initiations- und Begräbniszeremonien ersehen (S. 94): wenn man ein Tuch, ein Stück Brot usw. in der Erde vergräbt, so stellt dies keine Beerdigung dar, sondern Handlungen der kontagiösen Magie, die den Zweck verfolgen, der Erde eine gewisse Kraft zu verleihen. Meiner Meinung nach legt der Verfasser ein zu großes Gewicht auf die Rolle, die die Seele der Verstorbenen im Volksglauben spielt (S. 105ff.). Den Hochzeitsbaum kann man wohl als Behälter der Stammesrenda ansehen (S. 107). Die apotropäische Deutung der Ehe zwischen Bruder und Schwester (S. 133) ist zu gekünstelt.

Zu der Vorstellung von dem Zusammenhange zwischen Mensch und Baum (S. 92) vgl. O. Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgeschichte (München 1906), S. 830; Frazer, Balder the Beautiful (Golden Bough, third edit. VII) 2, 159; K. Marót, Der Eid als Tat (1924), S. 5ff.; Marzell, Handwörterbuch des deutsch. Abergl. 1, 955f.; Bulat, Drvo i človjek, Slavia 2 (1924), 613—627; Much, Holz und Mensch, Wörter und Sachen 1 (1909), 39ff.; R. Meringer, Indog. Forsch. 18, 277ff.; C. Julian, Rev. d. études anc. 4 (1902), 284ff.; zu dem Brauche, Bäume und Blumen auf das Grab zu pflanzen (S. 93) vgl. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 276ff., 282ff., 291fg., Joret, La rose dans l'antiquité au moyen âge (1892), S. 107f.; Marzell, Handwb. d. deutschen Abergl. 1, 1432f.

Leningrad.

Eugen Kagarow.

Notizen.

Altrichter, Anton: Aus dem Schatzberg. Sagen und Märchen aus der Iglauer Sprachinsel. Hsg. vom Deutschen Stadtbildungsausschusse in Iglau. Reichenberg i. B., Franz Kraus 1931. 202 S. 28 Kč. — 1920 konnten wir (ZfVk. 30, 27) Altrichters fleißige und gediegene Sammlung von Iglauer Sagen begrüßen; jetzt ist sie zu doppeltem Umfange angewachsen: 325 Nummern gegenüber 162. Der Herausgeber hat sie in 17 Gruppen geschieden und in den angehängten Anmerkungen seine Gewährsleute und Seitenstücke namentlich aus dem benachbarten Böhmen, Schlesien und Sachsen verzeichnet. Die historischen Erinnerungen des Volkes reichen bis in die Hussiten-, Schweden- und napoleonische Zeit zurück. Zu Nr. 2 (Kornähren) vgl. Bolte-Polívka, Anm. 3, 417; zu 12 (Petrus mit der Geige) Montanus, Schwankbücher 1899 S. 563; zu 20—21 (Spiritus familiaris) Polívka, ZfVk. 28, 41.

J. B.

Anderson, Walter: Das Lied von den zwei Königskindern in der estnischen Volksüberlieferung. (Aus den Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft Bd. 26.) Dorpat 1931. 131 S. — Die Untersuchung, über deren erste auszugsweise Veröffentlichung bereits früher (ZfVk. N. F. 1, 96) berichtet wurde, schließt sich in ihrem ersten Teile an E. Rosenmüllers Dissertation über das berühmte deutsche, vielleicht aus Schweden stammende Volkslied (vgl. ZfVk. 27, 178) an und trägt dazu zwei neuere deutsch-baltische Aufzeichnungen nach. Die estnische Übertragung, die in einer wohl 1854 gemachten Niederschrift und vielen seit 1864 erschienenen gedruckten Liederbüchern vorliegt, entstand in der Zeit von 1770—1830 und geht, wie zwei Strophen vom Streit der Eltern und von der Taubenpost beweisen, auf eine hochdeutsche Fassung zurück. Die vier verschiedenen Melodien weichen von der deutschen ab. Eine gekürzte fünfstrophige Übersetzung verfaßte die Dichterin Lydia Koidula († 1886).

J. B.

Anderson, Walter: Der Schwank vom alten Hildebrand, eine vergleichende Studie. (Acta et commentationes Universitatis Dorpatensis 21, 1; 23, 1.) Dorpat 1931. XIV, 329 S. 7 Tafeln, 4 Karten. — Schon einmal hat A. in seiner Monographie über den Schwank vom Kaiser und Abt (s. ZfVk. 33, 42) eine durch Gründlichkeit und Methode vorbildliche Märchenuntersuchung geliefert. Nicht minder erfreulich wirkt das vorliegende Werk über den aus Grimms KHM. 95 bekannten Schwank vom alten Hildebrand, der in seinem Aufbau und den eingeschalteten Strophen der vier Hauptpersonen ein geradezu dramatisches Gepräge zeigt. Und in der Tat ist die älteste Aufzeichnung eine niederländische Posse des 15. Jahrhunderts (van Plaijerwater), die auch in mehreren auf ein Original von Pieter de Brugel zurückgehenden Gemälden dargestellt wird. Weitere literarische Fassungen liegen vor in einem niederdeutschen und einem russischen epischen Liede, einem englischen Schwankbuch von Humphrey Crouch und einem spanischen Zwischenspiel von Francisco de Castro. Weit größer ist natürlich die Zahl der mündlichen Varianten. Der Verfasser hat nicht weniger als 188 Fassungen zusammengebracht, von denen beinahe die Hälfte noch nie gedruckt war, und die er einer ungemein sorgsam Analyse der Personen, ihrer Handlungen

sowie ihrer Strophen und Melodien unterwirft. Er rekonstruiert die verlorene Urform, die um 1400 in Frankreich entstanden sein muß, und unterscheidet 20 weitere Redaktionen, die bisweilen mit anderen Erzählungsstoffen kontaminiert sind und sogar gelegentlich einen tragischen Abschluß durch Tötung des ehebrecherischen Paares erhalten. Endlich zeigt er in einem Stammbaum und mehreren Landkarten die Verbreitung des Schwankes, die von Frankreich über die Niederlande nach Deutschland, Skandinavien, Rußland erfolgte, andererseits nach Spanien und Italien und selbst nach Amerika und Sibirien ging. Überall hat der Verfasser durch Abdruck des entlegenen Materials, durch photographische Reproduktion und Kartenbeigaben für Anschaulichkeit und Nachprüfung seiner Forschungen gesorgt. Daß er die Freundlichkeit hatte, das wertvolle Buch mir zu widmen, sei ihm auch an dieser Stelle gedankt.

J. B.

Bach, Adolf. Die nassauische Sprachlandschaft. Ein Versuch. Bonn, Ludw. Röhrscheid 1930. 57 S. mit 25 Abbildungen. 4 RM. (Rheinisches Archiv Bd. 15.) — Adolf Bach, selbst ein Kind des Nassauer Landes, hat sich seit Jahren in einer Anzahl Schriften mit den verschiedensten Problemen der nassauischen Mundarten gründlich befaßt. Die „nassauische Sprachlandschaft“ zu umreißen, ist daher keiner so berufen wie er. Auf 25 Abbildungen — von seinem Schüler H. Will sauber gezeichnet — hat er eine große Anzahl Mundartlinien, sämtliche dem Sprachatlas des Deutschen Reiches entnommen (warum sind die Wortkarten des Hess.-Nass. Volkswörterbuches nicht ausgeschöpft?) so kombiniert, daß dem Leser ein deutlicher Eindruck der vielgliedrigen nassauischen Sprachlandschaft vermittelt wird. Wie überall im Stammesgebiet des alten deutschen Westens geht auch das Gros dieser Linien auf die Territorialgrenzen des 14.—18. Jahrhunderts zurück. Die Diözesangrenze Trier/Mainz, „eine seit 400 Jahren belanglos gewordene Verwaltungsgrenze“, spielt nur dann eine Rolle, wenn sie in anderen Verkehrsgrenzen weiterlebt. Mit diesem Ergebnis wendet sich B. ausdrücklich gegen F. Maurers Darstellung (Hess. Blätter f. Volkskde 28, 57ff.) der unmittelbaren Nachwirkung dieser Grenze auf die heutigen Mundarten, gegen die Rez. bereits Einwände erhoben hat (Indogerm. Forsch. 49, 81ff.). Die gesamte Landschaft nördlich des Mains, darin eingebettet auch Nassau, ist sprachlichen Einflüssen vom deutschen Süden oder besser Südosten her seit dem frühesten Mittelalter ausgesetzt: Lange vor Ausbildung der Territorialgewalten gehen Kultur- und Sprachströme donau- und von da mainaufwärts (vgl. Th. Frings in: Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden, Bonn 1926, 93f., der dort F. Wredes fundamentale Darlegungen aus Zeitschr. f. dtsche Mundarten 1924, 270ff. skizziert und weiterführt). Diese mächtigen Ströme sind vom 14.—18. Jahrhundert von den Territorien eingefangen und reguliert worden. Aber „niemals scheint dem südlichen Einfluß in Nassau . . . Tür und Tor so weit geöffnet gewesen zu sein wie gerade im Zeitalter der Reformation, das die alten trierischen (d. h. katholischen) Bindungen naturgemäß mit Nachdruck zu lösen strebte“ (S. 53). Mit dieser Berücksichtigung der Reformations-Kulturepoche gewinnt B. eine begrüßenswerte Vertiefung seiner geschichtlichen Schau und erhebt sich über das Nur-Vergleichen von Mundartlinien mit Territorialgrenzen oder Straßennetzen, das eine große Gefahr methodischer Mechanisierung birgt. Weiter erörtert Verfasser noch die Bedeutung des dreißigjährigen Krieges mit seiner Entvölkerung und dem folgenden Zuzug neuer Siedler für seine Landschaft, die mit ihren Menschen — und damit hat er das Hauptcharakteristikum der nassauischen Landschaft schlagend richtig getroffen! — „immer Amboß, niemals Hammer“ war (S. 56). Ans Ende der Untersuchung stellt B. die Forderung, daß der Kunst- und Rechtshistoriker, der Genealoge und Volkskundler dieselben Prinzipien geschichtlicher Betrachtung anwenden möge wie seine sprachliche Studie sie beobachtet, um zu einer „Landesgeschichte“ von Nassau zu kommen. Er macht damit im besten Sinne wahr, was F. Wrede von jeher behauptet mit seiner These: „Die Dialektgeographie ist eine historische Hilfswissenschaft.“

Mit freundlicher Erlaubnis der Herausgeber dieser Zeitschrift benutze ich die Gelegenheit, auf die Frage zu antworten, die Verfasser S. 42 seines Buches an mich

richtet: ob ich die Interpretation zulasse, daß die von mir (Indogerm. Forsch. 48, 201 ff.) an zwei Spracherscheinungen herausgestellte Sprachwelle, die ganz Hessen und Teile von Nassau, von Südosten kommend, überflutet hat, bei Mainz-Frankfurt durch die Wetterau in nördlicher Richtung gegangen sei. Meine Antwort ist, daß ich selbst diesen Einzelablauf — in meinem Zusammenhang kam es nur auf das Erkennen einer Großbewegung an — mit A. Bach für den wahrscheinlichsten halte; doch ist er für die herangezogenen beiden Spracherscheinungen noch nicht nachgewiesen. Somit kann von einem Gegensatz zwischen A. Bach und mir, wie ihn F. Maurer, Deutsche Literaturzeitung 1931, 1884, konstruieren möchte, keine Rede sein.

Anneliese Bretschneider.

Bader, Karl Siegfried: Die Flurnamen von Gutmadingen. Mit 1 Karte. Heidelberg, Winter 1931. 34 S. Geh. 2,50 RM. — Die vorliegende Arbeit eröffnet als 1. Heft des I. Bandes eine Schriftenreihe, die unter dem Titel „Badische Flurnamen“ im Auftrage des Badischen Flurnamen ausschusses von Eugen Fehrle herausgegeben wird. Die nicht zu weitschweifige, darum um so klarere geschichtliche Einleitung gibt ein anschauliches Bild von der Entwicklung der Markung, deren 371 Flurnamen im Hauptteil mit Belegen und Mundartformen aufgezählt sind. Die beigegebene Karte erhöht den Wert der Abhandlung, so daß der gute Anfang ein gutes Gedeihen des Gesamtwerkes erwarten läßt.

Heinz Schmidt.

Bebel, Heinrich: Facetien, Drei Bücher. Historisch-kritische Ausgabe von Gustav Bebermeyer. Leipzig, K. W. Hiersemann 1931. XXIX, 208 S. (Bibl. des Literar. Vereins in Stuttgart Bd. 276.) — Die Volkskunde ist dem Tübinger Dichtermanen Bebel, der dem humanistischen Ideal nachstrebte, ohne sein deutsches Volkstum gering zu schätzen, zu warmem Dank verpflichtet. Nachdem Suringar bereits 1879 seine 'Proverbia Germanica' erneuert hatte, erhalten wir jetzt von Bebermeyer die von ihm 1927 in seiner Tübinger Jubiläumsschrift verheißene Ausgabe der Schwänke, auf die auch G. Roethe seinen Blick gerichtet hatte. Wie Bebel dem Volksliede 'Ich stand an einem Morgen' das Hofgewand lateinischer Distichen anlegt, so kleidet er hier vieles aus Volksmund und Volksleben Geschöpfte nach Poggios Vorbild in knappe Form und liefert für die Volkskunde und Kulturgeschichte wertvollstes Material. Der Herausgeber gibt, wie billig, den Text der Ausgabe letzter Hand von 1514 wieder und verzeichnet die Varianten der Drucke von 1508, 1509 und 1512. Die Anmerkungen wollen nur die nötigsten Sacherklärungen und Quellennachweise bieten und verweisen für die Geschichte der Stoffe auf Wesselskis Verdeutschung von 1907. Das Glossar (S. 202 bis 208) verzeichnet, wohl mit Rücksicht auf minder Gelehrte, viele allgemeinbekannte Worte und enthält einige Versehen z. B. alitis von alius (statt ales); capitulum, Mensch; faba in me cudit (statt cuditur); talio, Streit. Auch S. 14, 15 involuisse (statt involuisse).

J. B.

Berthold von Regensburg: Predigten. Mit unverändertem Text in jetziger Schriftsprache hsg. von Franz Göbel. Mit einem Vorwort von Alban Stolz. 5. Aufl. Regensburg, Manz 1929. XXIV, 588 S. Gebd. 12 RM. — Diese erstmalig 1850/51 erschienene Übertragung der mhd. Predigten Bertholds, der Hauptsache nach auf dem Cod. Pal. 24 beruhend, in späteren Auflagen erweitert und von zahlreichen Fehlern gereinigt, will in erster Linie homiletisch-praktischen Zwecken dienen. Darüber hinaus aber ist sie ein trotz mancher Mängel kaum entbehrlches Hilfsmittel für alle die, denen der von Pfeiffer und Strobl herausgegebene Urtext nicht zugänglich ist (eine 1924 bei Diederichs erschienene Übertragung von O. H. Brandt in archaisierender Sprache bietet nur eine Auswahl). Für den Volkskundler enthalten diese Predigten bekanntlich zahlreiche wertvolle Zeugnisse (vgl. unten S. 198 die Anzeige der Schrift von E. W. Keil); so wird auch ihm diese Neuherausgabe willkommen sein.

F. B.

Brandsch, G.: Siebenbürgisch-deutsche Volkslieder, hsg. 1. Bd.: Lieder in siebenbürgisch-sächsischer Mundart, 2. umgearbeitete und vermehrte Auflage der Sammlung von F. W. Schuster. Hermannstadt, Krafft u. Drotleff 1931. XX, 258 S. 12 RM. (Schriften der Deutschen Akademie, Heft 7.) — Schon 1895 begannen Brandsch und Ad. Schullerus eine neue Bearbeitung der 30 Jahre zuvor erschienenen Schusterschen Volksliedersammlung, und zwar so, daß der letztere die Texte und B. die Melodien übernahm. Nach dem Tode des unvergeßlichen Schullerus, der über 100 Liederbüchlein zusammengbracht und ausgeschrieben hatte, fiel die gesamte Arbeit B. zu, der jetzt den ersten, die mundartlichen Lieder umfassenden Band vorlegt. Seine im Vorwort genauer besprochene Anlage und die Ausführung zeugt von großer Umsicht und Sorgfalt. Aufgenommen sind nur Dichtungen, die zum Singen bestimmt waren, während die in der ersten Auflage stehenden Sprichwörter, Rätsel, Zauberformeln, Kindersprüche, Brautreden ausgeschlossen werden. Unter den in 10 Abteilungen gegliederten Liedern (die leider nicht numeriert sind) stehen auch einige in den Volksmund übergegangene Kunstdichtungen. Überraschend ist die Zahl der Varianten sowohl der Texte als der Melodien; und wenn Schuster von letzteren nur wenige zu bieten vermochte, so hat sich B. der Melodien, ihrer Verzweigung und ihrer Geschichte um so eifriger angenommen. Vom 'Schloß von Österreich' (S. 21) z. B. bietet er 16 Weisen, die er in 3 Gruppen teilt; er zeigt, wie alte Choralmelodien und neuere beliebte Weisen (Ich hab ein kleines Hütchen nur, Da streiten sich die Leut herum) für ganz andere Texte verwendet, gelegentlich auch rumänische Volksweisen benutzt werden. Er zählt (S. XIII) die aus der gregorianischen Musik und aus der Periode von 1200—1650 herstammenden Gesänge auf und betont die in einzelnen Balladen und Waisenliedern hervortretende Kraft der Gestaltung und die offenbar niederländische und rheinische Züge tragende Eigenart des Volkstumes, wenn auch der gegenwärtige Bestand der siebenbürgischen Volkslieder einem großen Trümmerfelde gleiche. Der zweite Band soll die später eingewanderten hochdeutschen Lieder enthalten. — Zu S. 4 'Ech drömt mer' vgl. Erk-Böhme Nr. 2050. — 32 'Böse Schwieger' vgl. Bolte Polivka, Anmerkungen 3, 488. — 180 'Der schlechte Reiter' vgl. Erk-Böhme Nr. 1753 und ZfVk. 18, 81. — 196 'Kindergebet' vgl. Erk-Böhme Nr. 1911 und R. Köhler, Kl. Schriften 3, 320; Reuschel, Euphorion 9, 273; Ohrt, Gamle danske folkebonner 1928 S. 48. — 226 'Schwalbensprache' vgl. R. Köhler 3, 318 und A. de Cock en I. Teirlinck, Kinderspel in Zuid-Nederland 6, 50 (1906). J. B.

Breede, Ellen: Studien zu den lateinischen und deutschsprachlichen Totentanztexten des 13.—17. Jahrhunderts. Halle a. d. S., M. Niemeyer 1931. 179 S. 8 RM. — Die von Paul Merker angeregte fleißige Arbeit verzichtet darauf, den künstlerischen Wert der verschiedenen Totentanzbilder zu erörtern oder die dazu gehörigen Texte einer philologischen Kritik zu unterziehen. Fußend auf Fehses und Stammers Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung der Totentänze, sucht die Verf. den Geist und Grundcharakter dieser äußerlich so gleich aussehenden Texte einer kulturhistorischen Betrachtung zu unterziehen. Indem sie aus etwa 60 bekannten Totentänzen die wichtigsten herausgreift, zeigt sie, daß die Grundidee 'Reich und arm, hoch und niedrig macht der Tod gleich' oft modifiziert wird. Die Zahl der auftretenden Figuren steigt von 12 auf 24, 37, 42, 46, 66. Die im zweiten Kapitel behandelten niederdeutschen Texte des 15.—17. Jahrhunderts beruhen nicht auf einem dramatischen Original, sondern auf dem mittelalterlichen Gedichte 'Vado mori' und schreiten allmählich zur Charakterisierung der Stände und zu ironischer Haltung vor, wozu die gleichzeitige Dichtung eines Sebastian Brant und anderer Anlaß gab. Niklaus Manuels Verse enthalten Zeitsatire und phantasievolle Ausmalung. Unter den humanistischen und meistersingerischen Texten zeigt der Augsburger von 1544 antikatholische und demokratische Gesinnung, Kaspar Scheit (1557) volkstümliche Haltung. Unter den niederdeutschen Totentänzen hält die Verf. den Berliner für den ältesten (gegen Seelmann) und hebt an dem Lübecker Text von 1463 den milden Charakter und die starke dramatische Form hervor. Auf einzelne Ausstellungen sei hier verzichtet. J. B.

Dömötör, Sándor: A cigányok temploma (aus Erdélyi múzeum-egyesület kiadása 1932). Cluj-Kolozsvár 1932. 15 S. — Über den Schwank von den Zigeunern, die ihre aus Speck und Wurst erbaute Kirche aufessen und zur Strafe wandern müssen.

Dörner, A.: Sigismund Miller und Elias Baur Schmidt, Ausgestalter der Bozner Fronleichnamspiele aus der Zeit der kirchlichen Restauration (Der Schlern 12, Heft 6 S. 1—7. 1931). — Dörner, von dessen ertragreichen Forschungen über die Tiroler Volksschauspiele schon ZfVk. NF 1, 317, 328 berichtet wurde, bereitet eine Ausgabe der verschiedenen Fassungen des Bozener Fronleichnamspiels vor. Er schildert hier den Lebensgang des Buchführers Miller und des Schulmeisters Baur Schmidt, die 1590 und 1611 neue Bearbeitungen verfaßten. — Ein Kulturbild Südtirols vom Ausgang des 17. Jahrhunderts (Bergland 13, Nr. 7, S. 21—28, 53—55, 1931). Eine reich illustrierte Schilderung der theatralischen und mimischen Darstellungen der Karwochen- und Fronleichnamsprozessionen in Bozen, Brixen, Meran. — Mittelalterliche Mysterienspiele in Klausen nach den neuesten Forschungen (Tiroler Anzeiger 1931, Nr. 212, 213). Nachrichten von Vigil Raber. J. B.

Fischer, Adam: Zarys etnograficzny Wojewodztwa Lubekskiego (Ethnographie der Wojwodschaft Lublin im Grundriß). Lublin 1931. S. A. Im Rahmen eines Sammelbandes über die Wojwodschaft Lublin gibt der bekannte Volkskundler der Lemberger Universität in knapper Form (42 S. und 15 Bildertafeln) eine gute ethnographische Übersicht der genannten Landschaft: 1. Einteilung des Gebiets. 2. Materielle Kultur. 3. Gesellschaftliche Kultur. 4. Geistige Kultur. — Das Volksleben dieses Gebietes weist eine große Menge interessanter Einzelheiten auf, auf die hier leider nicht eingegangen werden kann. Verwiesen sei besonders auf das Petrikauer Christi Himmelfahrtsfest, zu dem auf der Anhöhe „na Krzaczkach“ viele Kranke versammelt und auf einige Stunden eingegraben werden, um geheilt zu werden, da nach der Legende Christus von hier aus zum Himmel aufgestiegen ist. Eine Fußspur auf dem Gipfel des Berges gilt als Beweis dafür. Heilkraft schreibt man auch den auf diesem Berge wachsenden Linden zu, deshalb trägt das Volk abgebrochene Zweige mit heim. Für den altertümlichen Charakter des Bauernhauses spricht die Tatsache, daß 90% der Häuser aus Holz bestehen, 75% mit Stroh gedeckt sind. Die alten Rauchstuben sind allerdings schon verschwunden. Nach jedem Kapitel bringt der Verfasser genaue Literaturangaben. E. Schneewis.

Frieß, Edmund: Der Nikolausturm in Waidhofen an der Ybbs. S.-A. aus „Unsere Heimat“, Monatsblatt d. V. f. Landes- u. Heimatschutz v. Niederösterreich, 1931, Heft 12. — Beschreibung eines bis etwa 1900 in Waidhofen noch gebräuchlichen Gestells in Form einer etwa $\frac{1}{2}$ m hohen Turmspitze, in Aufbau, Schmuck und Verwendung der Weihnachtspyramide vergleichbar. Von dem „Klausenbaum“, den der Verfasser auffallenderweise nicht nennt, unterscheidet sich dieses Gerät eigentlich nur durch den Namen. Über das Vorkommen dieser heute fast ganz vom Weihnachtsbaum verdrängten Gestelle wird die nächste Umfrage des Atlas der deutschen Volkskunde Aufschluß geben. F. B.

Goehertz, Emil: Das Bauernhaus im Regierungsbezirk Köslin. Mit 4 Textabb. und 20 Tafeln. Stuttgart, Engelhorn Nachf. 1931. II, 32 S. 5 RM. (Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, hsg. v. F. Metz, XXVIII, Heft 3.) — Die Bauernhausforschung hat sich, wenn man von der vor drei Jahren erschienenen Schrift von J. Fr. Pries über die Entwicklung des mecklenburgischen Niedersachsenhauses (Forsch. XXVI, Heft 4) absieht, in der Hauptsache mit den Typengebieten und ihren Veränderungen beschäftigt, die Umformungen der einzelnen Typen aber nur gelegentlich mitbehandelt. Das ist erklärlich, weil wir über die ältesten Formen im allgemeinen wenig wissen. In dem Kreise Bütow, in dem die Bauernhäuser nicht über die Mitte des 18. Jahrhunderts zurückgehen, haben sich die Häuser mit

dem Verlust der bäuerlichen Freiheit durch den Einfluß der Grundherrschaft und der Behörden systematisch geändert. Das Altsachsenhaus ging verloren, übertrug aber noch die als Querdiele eingefügte Diele in das neue Haus. Wo früher Überlieferung, Genossenschaft und das Maß der aus der Mark gewonnenen Baustoffe typenbildend mitsprachen, entschied jetzt als unmittelbarer Gestaltungsfaktor die Verfügung der Obrigkeit. Ein neues Schema ersetzte die alten Typen, aber es schichtete sich regional und zeitlich, vom Unvollkommenen zum Reicherem, und zog auch die Hofanlage in seinen Bereich. Das bemerkenswerte ist indessen, daß sich bei der Umwandlung des giebelbeherrschten Altsachsenhauses in ein Langhaus die gleichen Gestaltungsgesetze zeigen wie u. a. am Solling, wo nicht behördliche Verfügungen, sondern geographische Faktoren bei der Umwandlung mitwirkten.

Robert Mielke.

Hartmann, Rudolf: Haus, Hof und Tracht. Zur Bedeutung auslanddeutscher Siedlungen für die deutsche Volkskunde. S.-A. aus „Wörter und Sachen“ Bd. 14. 25 S. 31 Abb. — Der durch mehrere Arbeiten über die Volkskunde der deutschen Siedlungen in Südosten bekannte Verfasser, will an einigen Beispielen die grundsätzliche Bedeutung ausländischer Siedlungen für die Volkskunde erweisen. Er führt das quergeteilte Längshaus der „Schwäbischen Türkei“ (Gebiet von Fünfkirchen) auf ein von den Besiedlungsbehörden des 18. Jahrhunderts vorgeschriebenes Normal-Kolonistenhaus zurück. Die Weiterentwicklung dieses ziemlich primitiven Einhauses zu dem für jene Gegend charakteristischen Langbau, der rechtwinklig zur Straße steht, ergibt sich zwangsläufig aus der Flurform und Dorfanlage, die ihrerseits von der Gestaltung des Geländes abhängig ist. Heute findet sich daneben vielfach ein Querbau, der weniger auf wirtschaftlich-betriebstechnische Gründe als auf Modestimmungen zurückzuführen ist, wofür Beispiele aus der Gegenwart angeführt werden. Durch Anbau eines Langbaues an das Querhaus entsteht das „Triangel“, der Typus des reichen Bauernhauses. Gute Abbildungen und Grundrisse illustrieren die Ausführungen. Die Trachten sind nach Dörfern außerordentlich verschieden und keineswegs erstarrte Reste städtischer Kleidung, sondern bewußt und eigenartig sich entwickelnde, auch der Mode unterworfenen Übernahmen. Die der Verschiedenheit der ursprünglichen Siedler entsprechenden Bestandteile der gegenwärtigen Tracht lassen sich deutlich nachweisen. Auch hierfür werden vorzügliche Abbildungen als Beweismittel beigelegt.

F. B.

György, Lajos: Kónyi János Democritusa. Budapest 1932. 175 S. — Diese in ungarischer Sprache abgefaßte Antrittsrede in der Ungarischen Akademie handelt von einem 1782 erschienenen zweibändigen Schwankbuche 'Democritus' des J. Kónyi und seinen Quellen. Auch wer des Ungarischen nicht mächtig ist, wird die reichen Quellennachweise und Parallelen zu den antiken und neueren Schwänken mit Nutzen studieren.

György, L.: Die Legende von St. Augustin und dem das Meer ausschöpfenden Knaben (Katholikus Szemle 1932, 2, 81—97). — Zu ZfVk. 16, 90. Ungarisch.

György, Lajos: Eulenspiegel in der ungarischen Literatur (Erdélyi tudományos füzetek 40, 1—41. Kolozsvár 1932). — 1808 erschienen 25 Eulenspiegel-Schwänke in E. Holosovszkys 'Leben des Schusters Lipli'; aber schon 1578 wird Eulenspiegels Name in der ungarischen Literatur erwähnt, und viele seiner Streiche tauchen bei Kónyi (1782) und Andrád (1789) auf.

J. B.

Henßen, Gottfried: Volksmärchen aus Rheinland und Westfalen, gesammelt und erzählt. Wuppertal-Elberfeld, A. Martini u. Grüttefien 1932. 171 S. 2,75 RM. — Daß in mecklenburgischen, holsteinischen, pommerschen, ostpreußischen Dörfern die Kunst des Märchenerzählens noch immer blüht, haben fleißige Sammler der letzten Jahrzehnte dargetan. Nun erhalten wir auch aus dem deutschen Westen ein ebenso

erfreuliches Zeugnis. Herr Studienrat Dr. Henßen hat auf Sammelreisen in Westfalen gegen 1100 Erzählungen und im Rheinlande 700 aus dem Volksmunde zusammengebracht und Proben davon in der Zs. f. rhein.-westf. Volkskde 25, 27, 28 veröffentlicht. Wichtig ist dabei, daß dies Material nicht nur den einfachen Bauernhöfen und kleinen Dörfern Westfalens und des niederrheinischen Flachlandes, sondern auch den Industriestädten des Ruhr- und Wuppergebietes entstammt. Als Vorläufer einer wissenschaftlichen Ausgabe legt H. hier eine für die Jugend bestimmte Auswahl von 30 Nummern vor, bei denen sich Schlichtheit und Klarheit des Aufbaues mit Geschlossenheit der Form verbinden. Statt der Mundart erscheint die Schriftsprache, Derbheiten sind gemildert. Anmerkungen am Schlusse des Buches dienen der Märchenforschung. Ausdrücklich wird dort bemerkt, daß das Märchen von der in eine Ratte verzauberten Braut (Nr. 30) aus einer schwedischen Fassung stammt. Zu Nr. 15 'Das Schloß an der Berghald' verweise ich noch auf Bolte-Polívka 2, 331 und Baader, Volkssagen 1851 Nr. 116. J. B.

Heß, Joseph: Luxemburger Volkskunde. Mit 67 Abbildungen auf Tafeln und im Text. Grevenmacher, Faber 1929. XVI, 318 S. 5,50 RM. — Eine Zusammenfassung des volkskundlichen Materiales für Luxemburg, die auch die Verhältnisse der Gegenwart berücksichtigt, war seit langer Zeit ein Bedürfnis. Denn für die Volkskunde ist dies kleine Land, in dem sich deutsche und romanische Elemente so eigenartig vermischen und das in Sprache und Brauchtum so belangvolle Beziehungen zu Siebenbürgen hat, von ganz besonderer Wichtigkeit. Der Verfasser, angeregt durch den verdienstvollen Luxemburger Sprachverein und beraten durch Adolf Jacoby, hat in langer und mühevoller Arbeit ein sehr ansehnliches Material für die Volkskunde seiner Heimat zusammengebracht. Die ältere Literatur, besonders auch die der Zeitschriften, Heimatblätter usw. ist sorgfältig ausgeschöpft, dazu kommen und geben dem Buch seinen besonderen Wert die eigenen Erhebungen des Verfassers. Wenn das Gesamtbild nicht überall ganz gleichmäßig ausgeführt ist, so liegt dies, wie der Verfasser selbst betont, an dem Mangel systematischer Erhebungen. Diesem wird für die Zukunft dadurch abgeholfen werden, daß sich Luxemburg mit großem Eifer dem Unternehmen des Atlas der deutschen Volkskunde angeschlossen und der Verfasser selbst sich für diese Arbeiten zur Verfügung gestellt hat. Sehr zu loben ist die Berücksichtigung der sachlichen Volksgüter, die weit stärker ist, als in manchen anderen volkskundlichen Monographien. In der Anordnung des Stoffes und in der äußeren Gestaltung des Buches fügt sich diese Luxemburger Volkskunde der Wredeschen Sammlung Rheinischer Volkskunden ein. Der Verfasser hat damit nicht nur dem Luxemburger Lande und allen Luxemburgern in Heimat und Fremde, denen er sein Werk widmet, sondern auch der gesamtdeutschen Volkskunde eine sehr wertvolle Gabe bereitet. F. B.

Hübner, Arthur: Die deutschen Geißlerlieder. Studien zum geistlichen Volksliede des Mittelalters. Berlin, W. de Gruyter & Co. 1931. IV, 263 S., 4 Tafeln. 14 RM. — Die große Bedeutung dieses Buches beruht darauf, daß es den Begriff und die Entwicklung des geistlichen Volksliedes im deutschen Mittelalter an den Geißlerliedern, deren Texte und geschichtliche Hintergründe ungewöhnlich gut überliefert sind, mit den Methoden der neueren Volksliedforschung feststellt. Schon 1260 trat in Oberitalien eine religiöse und zugleich politische Bewegung zu Bußfahrten auf; Laienbruderschaften zogen halbnackt singend und sich geißelnd durch die Städte, um Gottes Erbarmen zu erleben. Diese Bewegung pflanzte sich nach Deutschland und den Niederlanden fort und nahm 1349 in der Pestzeit großen Umfang an. Die gewöhnlich 33 Tage dauernden Bußfahrten hatten eine Art fester Zeremonie, die aus Predigt und Liedern bestand. Ein Reutlinger Priester Hugo Spechtshart hat diese vier Lieder samt den Melodien sorgfältig aufgezeichnet: einen sich an die Liturgie anschließenden dreiteiligen Bußruf, der sich in der Furcht vor dem nahen Weltende an Maria wendet, einen Einzugsleis und zwei weitere Anrufungen der Himmelskönigin. Sorgfältig

untersucht H. das Verhältnis der Texte zu den italienischen Geißlerliedern und der deutschen geistlichen Dichtung und unterscheidet im Gegensatz zu früheren Forschern die geistlichen Volkslieder niederer Schichten scharfsinnig von den Kunstliedern. Er verfolgt die Geschichte der aus der lateinischen Liturgie erwachsenen Pilgerlieder und die Kreuzfahrerlieder der mhd. Lyriker, um auch hier Spuren einer volksmäßigen Tradition festzustellen.

J. B.

Huizenga-Onnekes, E. J.: Groninger volksverhalen, voor't merendeel verzameld, bewerkt door K. ter Laan; met foto's van F. G. Knol. Groningen-Den Haag, J. B. Wolters 1930. 309 S. 4°. — Das mit hübschen Landschaftsbildern ausgestattete Buch enthält Sagen aus der Provinz Groningen, die Frau H. aus dem Munde der Landsleute aufgezeichnet hat. K. ter Laan, der schon 'Overleveringen' dieser Gegend gesammelt hatte, glättete diese Aufzeichnungen, führte die Mundart von Slochteren einheitlich durch und fügte einige ältere Stücke hinzu. Die acht Gruppen enthalten Reste heidnischen Glaubens, Hexen-, historische, Geister- und Teufelssagen, endlich phantastische und schwankhafte Erzählungen. Durchweg stoßen wir auf bekannte Motive. Aus den letzten Abteilungen notiere ich Ortsneckereien, S. 276 Räuber in Fässern versteckt (Bolte-Polívka, Anm. 3, 145), 285 die gewonnene Kuh (J. Pauli c. 324), 289 die drei Handwerksburschen (Bolte-P. 2, 562), 291 die Schildbürger zählen sich (Frey, Gartengesellschaft, S. 279, Nr. 8), 296 Kaiser und Abt (Anderson, FFC 42).

J. B.

Hummel, Dominik: Bibliographie des weltlichen Volksliedes in Niederösterreich. (Jahrbuch für Landskunde von Niederösterreich 24, 124—258. 1 931.) — Auf Anregung von Prof. E. Castle hat H. ein sehr dankenswertes Verzeichnis der in Niederösterreich gesungenen Volkslieder aus gedruckten und ungedruckten Quellen zusammengestellt, das nach dem Vorbilde von Jungbauers Bibliographie des deutschen Volksliedes in Böhmen (1913) in sachliche Gruppen geteilt ist und 941 echte Lieder (nebst vielen Varianten) und 129 Kunstlieder umfaßt. Ausgeschlossen blieben die Schnaderhüpfel, die geistlichen Volkslieder und die Lieder der städtischen Industriearbeiter. Ein alphabetisches Register macht den Schluß. Wertvollen Stoff lieferten zwei hsl. Sammlungen, eine 1819 von Grillparzers Oheim J. F. Sonnleithner angelegte und eine 1904 von Pommer für das große Österreichische Volksliedunternehmen ins Leben gerufene. Eine Statistik der Fundorte und ein Kartenbild zeigt, daß die Lieder weniger in den großen Ansiedlungen als in den stillen, abgeschlossenen Gebirgstälern daheim sind. Sorgsam wird auch stets angemerkt, ob eine Melodie erhalten ist.

J. B.

Hunke, Heinrich: Landschaft und Siedlung im Lippischen Lande. Mit 30 Abbildungen, zahlreichen Tabellen und Karten. Bad Pyrmont, Bäckmann 1931. (Veröffentlichungen der Wirtschaftswissenschaftlichen Gesellschaft zum Studium Niedersachsens.) VIII, 128 S. — In der Siedlungsgeschichte Nordwestdeutschlands bildet das Lippische Gebiet insofern eine besondere Landschaft, als sich hier das Tiefland zum Berggelände emporhebt und die Rekonstruktion der Urlandschaft, die der Verfasser breit durchgeführt hat, ein anderes Bild zeigt als die Tiefebene. Für die neuerdings in Fluß gekommene Frage, ob der Einzelhof bzw. die Streusiedlung oder das Dorf die ältere Form der Siedlung sei, ist auch die vorliegende Untersuchung von Bedeutung, weil in Lippe eine Grenze zwischen Dorf und Streusiedlung hindurchgeht. Die Gradmannsche Unterscheidung von Wald und Heidesteppe oder siedlungsfeindlichem und -freundlichem Gelände bewährt sich auch hier, aber mit der Einschränkung, daß die ersten steinzeitlichen Bewohner auf den höhergelegenen Hängen des Teutoburger Waldes lebten, von denen sie erst im späteren Neolithikum in die Täler wanderten, wobei es freilich, da Egge und Lippischer Wald trennende Schranken bildeten, fraglich ist, ob wir es mit der gleichen Bevölkerung zu tun haben. An und für sich lassen Text und Karten schon in vorgeschichtlicher Zeit eine verhältnismäßig starke Besiedlung erkennen.

Die geschichtliche Bevölkerung hat sich mehr in die ebeneren Gelände zurückgezogen. Zum Teil mag bereits die bronzezeitliche Klimaänderung dazu beigetragen haben, zum Teil auch die größere Verbreitung des Ackerbaues. Es liegt nahe, daß in einem Gebiete, das vor dem Beginn unserer Zeitrechnung von Germanen bewohnt war, sich auch recht altertümliche Ortsnamen finden. Die *ithi*-Gruppe zählt allein 11 Vertreter, während die *heim*- und *ingen*-Orte nur ein- bzw. zweimal festzustellen sind. Die 83 *dorf*-Orte und die überwiegende Anzahl der *hausen*-Orte, die hier der ältesten geschichtlichen Zeit angehören, liegen meistens auf ursprünglich waldfreiem Boden. Zahlreiche Hagendörfer sind in der großen Rodungszeit des 13. Jahrhunderts angelegt und haben sich in ihrer freiheitlichen Verfassung teilweise bis in das 19. Jahrhundert erhalten. Freilich gibt es unter ihnen auch solche, deren Entstehung nicht ohne weiteres zu erkennen ist, die vielleicht ehemalige Einzelhöfe sind. Bei den Siedlungen verwischen sich die Grenzen zwischen dem Einzelhof, der Streusiedlung, dem lockeren und dem geschlossenen Haufendorf und selbst den Hagenorten. Daß durch Auflösung des ersteren Streusiedlungen entstehen können, haben Rothert, Steinbach, Martiny, Pröwe u. a. nachgewiesen. Die Entscheidung ist abhängig von der Eschflur, die von Martiny und Ostermann einer erneuten Prüfung unterzogen ist, für die sich aber im Lippischen — nach meiner Meinung aus geographischen Gründen — fast gar keine Spuren finden. Auch die Beobachtungen über Flett- und Durchgangsdiele, über Zwei-, Drei- und Vierständerhaus, über die Verschiebung der Wohnräume, ergänzen, was ältere Forscher, besonders Peßler, erschlossen haben. Man ersieht, daß diese Schrift zu recht wertvollen Ergebnissen führt, die nicht nur eine Lücke in der Siedlungsliteratur füllt, sondern auch anregend für andere, weitere Probleme sein wird. Darunter die Feststellung, daß die vielen Wüstungen nicht Kriegen, sondern dem Entstehen eines landwirtschaftlichen Großbetriebes im 16. Jahrhundert zuzuschreiben sind, was auch für Mecklenburg zutrifft.

Robert Mielke.

Jungbauer, G.: Goethe und die deutsche Volkskunde in Böhmen. (Sudeten-deutsche Z. f. Volkskde 5, 1—31.) — Behandelt Goethes Beziehungen zu dem Egerer J. S. Grüner, dem Scharfrichter und Heilkundigen K. Huß und dem armen Naturdichter A. Fürnstein.

J. B.

Keil, Ernst Wolfgang: Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern. Dresden, Ungelenk 1931. 200 S. 6 RM. — Das von der Seebergstiftung der Berliner Universität preisgekürnte Buch ist ein fleißiger Auszug der wichtigsten für das Thema in Frage kommenden deutschen Predigten des 13. Jahrhunderts, vor allem, ja fast ausschließlich, der des großen Franziskaners Berthold von Regensburg. Die Auswahl beschränkt sich im allgemeinen auf die deutschen Predigten, deren Zeugnisse im mhd. Originaltext wiedergegeben werden. Keil begnügt sich meist mit einer durch kurze Zwischentexte aufgereihten Wiedergabe des Textes und ist sehr sparsam mit sachlichen und sprachlichen Erklärungen. Das wird manchem Benutzer Schwierigkeiten machen, daher wäre, was Berthold angeht, im Literaturverzeichnis wenigstens ein Hinweis auf die nhd. Übertragung von F. Göbel 1850/51 (5. Aufl. Regensburg 1929) angebracht gewesen. Für die Volkskunde bringt jedes Kapitel dieser Quellensammlung wertvolle Beiträge; uns interessiert hier am meisten das letzte, das u. a. die wichtigsten der auf den Aberglauben bezüglichen Stellen enthält; hier hätten die von Schönbach ausgeschöpften lateinischen Sermonen doch in weiterem Umfang herangezogen werden sollen. Die Deutung von *hantgift* (Hineinzaubern einer Krankheit in einen Topf, den man am Wege aussetzt) leuchtet wenig ein; mindestens mußte auf die anderen Erklärungsversuche (s. ZfVk. 23, 16) verwiesen werden.

F. B.

Keyser, Erich: Die Geschichtswissenschaft, Aufbau und Aufgaben. München, Oldenbourg 1931. 248 S. Geb. 12 RM. — Der Verfasser sucht in diesem Buch ein neues System der Geschichtswissenschaft aufzubauen, das dem Zuwachs an Wissens-

stoff und methodologischer Erfahrung Rechnung tragen, die Einheitlichkeit der historischen Disziplin wiederherstellen und der Skepsis der Gegenwart am Wert der geschichtlichen Fachwissenschaft begegnen soll. Er widmet in diesem Zusammenhang auch der Volkskunde als einer zweifellos historischen Disziplin ein Kapitel. Daß er als erstes Werk über die Entwicklung der Volkskunde das höchst fragwürdige Buch von F. Kunze über die Volkskunde und ihre Pflege in der Schule (s. o. N. F. 1, 105) anführt, macht stutzig, und wenn er weiterhin auch zum Teil aus frischeren Quellen schöpft, so gewinnt man doch nicht den Eindruck, daß er auf dem gewiß nicht leicht übersichtlichen Gelände der volkskundlichen Prinzipienlehre völlig zu Hause ist. Soweit die Volkskunde ihre Aufgabe in der Erforschung der Volksseele sieht, gehört sie für K. zur „Bevölkerungsgeschichte“, von der sie höchstens in der Weite der Zielsetzung verschieden sei. Denn diese beschäftige sich mit Volksart und Volksseele im Hinblick auf das gesamte Volk, während die Volkskunde nur das primitive Seelenleben, die Geisteshaltung der Unterschicht oder gar nur das Bauerntum im Auge habe. Diese Einengung des Zieles sei ebenso irreführend, wie die Beschränkung der Untersuchung auf die „Masse“. Alle Schichten des Volkes müsse gleichmäßig berücksichtigt, alle Arten der Quellen herangezogen werden, man müsse dabei über Gegenwart und jüngste Vergangenheit hinaus auf alle Zeitabschnitte zurückgreifen und so eine wahre „Seelengeschichte“ schaffen. Diese Wissenschaft allerdings dürfe nicht den viel zu unbestimmten Namen Volkskunde tragen; dieser müsse einem anderen Fache vorbehalten bleiben! Sehe man andererseits das Ziel der Volkskunde in einer Darstellung der Kulturgeschichte des gesamten Volkes (wer tut das heute noch?) oder auch nur eines Volksteils, z. B. des Bauerntums, so habe sie neben dem Fach der Kulturgeschichte keine Daseinsberechtigung. Auf den einzelnen Kulturgebieten, wie Volksglauben, Mundart, Märchen, Lied, Sage, Recht habe die Volkskunde vor der Religionsgeschichte, Sprachkunde, Literatur- und Rechtsgeschichte keine Vorrechte; alle diese Wissenschaften beachteten je länger je mehr auch die Niederungen und entzögen der Volkskunde Stück für Stück ihres Bodens. Kann man der solchermaßen Abgebauten überhaupt noch Daseinsrecht und Namen zugestehen? Der Verfasser hält das für möglich, freilich nur, wenn sich die Volkskunde völlig auf die Gegenwart beschränken und nur einen Querschnitt durch das gesamte Volksleben geben wollte. Auf alle „historische Romantik“ müsse sie endgültig verzichten und die Geschichte nur soweit heranziehen, als sie zur Erklärung der gegenwärtigen Verhältnisse notwendig sei. Dann könne sie wertvolle Ergebnisse für den Wirtschaftler und Politiker liefern. Auffallend ist, daß K., nachdem er der Volkskunde eine ganz auf die Gegenwart beschränkte Tätigkeit zugewiesen hat, eine zweite Möglichkeit für ihr Weiterbestehen darin sieht, daß ihr diese gegenwartskundliche Aufgabe auf die Vergangenheit hin erweitert wird. Sie soll nämlich die Ergebnisse der Bevölkerungsgeschichte und der Kulturgeschichte verbinden und das Wesen des Volkstums im Wandel der Zeiten darstellen. Freilich soll sie in dieser Stellung keine quellenmäßigen Einzelarbeiten leisten, sondern nur die Erkenntnisse der beiden genannten Fächer übernehmen. In dieser recht bescheidenen Rolle dürfe sie ihren alten Namen behalten, der jetzt erst rechten Sinn bekomme. Wir glauben nicht an die Möglichkeit, diese Theorien in die lebendige Wirklichkeit umzusetzen und eine vorwärtstrebende Wissenschaft in so unklare, sicher aber enge Grenzen zu zwingen. In dem Kapitel über die Karte als Darstellungsmittel fällt auf, daß K. die Notwendigkeit einer Stoffauswahl an dem Verfahren des Sprachatlas erweist, der „nur“ 43 000 Orte berücksichtige (das waren immerhin fast 100% aller deutschen Schulorte!). Das Netz des Volkskundeatlas, das K. als verhältnismäßig weitmaschig bezeichnet, ist mit seinen 25—50% der Schulorte übrigens auch immer noch wesentlich dichter, als es für volkskundliche Aufnahmen in größtem Raume je vorher angewendet worden ist. F. B.

Kommerell, Hilde: Das Volkslied 'Es waren zwei Königskinder'. Stuttgart, Kohlhammer 1931. X, 109 S. 6 RM. (Tübinger germanistische Arbeiten, hsg. von Hermann Schneider, 15. Bd.) — Den Ursprung der berühmten Schwimmerballade suchte die 1917 erschienene Untersuchung von E. Rosenmüller (vgl. ZfVlk. 27,

178) im mittelalterlichen Schweden. Zu andern, beachtenswerten Ergebnissen gelangt die vorliegende Arbeit einer Schülerin Hermann Schneiders, die nicht das Hauptgewicht auf die Ermittlung der Stoffquelle (Hero-Leander-Sage oder internationale Schwimmersage) legt, sondern die Entwicklung des deutschen Liedes aus einfachen Anfängen zu ermitteln sucht. Die Verfasserin rekonstruiert einen Archetypus von 11 Strophen (S. 47), der den Dialog zwischen Tochter und Mutter und die Szene zwischen Mädchen und Fischer enthält. Dieser durch herbe Knappheit an altgermanische Heldenlieder gemahnenden Ballade wurden später verschiedene Eingängsstrophen zugesellt, die zum Teil von der mhd. Versnovelle von Hero und Leander und von Dirk Potters Gedicht beeinflusst sind. Das in Mitteldeutschland entstandene 'Ach Mutter'-Lied wanderte nach Westfalen und den Niederlanden, zu den Ostfriesen und Ditmarschen und weiter nach Skandinavien, wo es aufgeschwellt und idealisiert wurde. Seine erste Hälfte aber, der Dialog zwischen Mutter und Tochter, stammt aus einer weit zurückreichenden Quelle, die auch in andern Volksliedern, z. B. im ditmarsischen Springeltanz (Erk-Böhme Nr. 949, wo die brüderliche Begleitung aus unsrer Ballade entlehnt ist), Neidharts Sommerliedern u. a. spürbar ist. Das Lied von der Jüdin (Erk-Böhme Nr. 98) ist völlig in den 'Königskindern' aufgegangen. — Ich begnüge mich, diese interessanten Aufstellungen weiterer Prüfung zu empfehlen und verweise noch auf die oben angeführte Untersuchung von W. Anderson über die estnische Fassung und einige bei K. nicht genannte neuere Aufzeichnungen: Amft. 1911 Nr. 31. Batocki 1910 Nr. 14. Blätter f. pomm. Volkskde 7, 29. Das deutsche Volkslied 9, 27. Erbes, Wolgakolonien 1917 Nr. 27. Hess. Bl. f. Volkskde 23, 152. Kirschner 1898 S. 71 (Umdichtung). Pinck 2, Nr. 28. Schirmunski 1928 S. 77. Americana Germanica 2, 1, 11 (jüdisch-deutsch). J. B.

Kranzmayer, E.: Sprachschichten und Sprachbewegungen in den Ostalpen. Mit einer Grundkarte und 11 Pausen. Wien und München, Hölder-Pichler-Tempsky 1931. 63 S. 5 RM. (Arbeiten zur Bayerisch-Österreichischen Dialektgeographie, Heft 2.) — Im Auftrag der Wörterbuchkommission der Wiener Akademie der Wissenschaften hat E. Kranzmayer das steirische Murtal zwischen Knittelfeld und der Salzburger Landesgrenze im Jahre 1925, das steirische Korallengebiet im Jahre 1930 bereist, um die lautlichen Verhältnisse der Mundarten dieser Landschaften zu erkunden. Eine Reihe anderer, diesen benachbarter Täler werden in der Abhandlung noch mit berücksichtigt, so daß der Verfasser in der Sache ist, ein zusammenhängendes großes Gebiet der Ostalpen nach Sprachlandschaften abzugrenzen. Die Abgrenzung besteht nun allerdings zum größten Teile in der Feststellung, daß es „Grenzen“ nicht oder kaum gibt. Besonders sind die Mundarten des Mur- und Lavantals ausgesprochene Übergangsmundarten, und zwar solche vom Süd- zum Mittelbairischen. (Eine Abgrenzung dieses Süd- vom Mittelbairischen war bisher noch nicht versucht worden.) Der Verfasser beobachtet, daß in diesen schwer abgrenzbaren Übergangsmundarten die mittelbairischen Laute vorrücken. Die Gründe dieses Vorrückens sind im kulturellen Übergewicht der Bundeshauptstadt zu suchen. Jedoch leisten im südlichen Kärnten unter dem Einfluß der Stadt Klagenfurt, die noch nicht allzu viel Wienerisches aufgenommen hat, einige südbairische Merkmale diesem Vorrücken der neuen Laute noch Widerstand. Sind die Gründe der Bewegungen in kulturellen Spannungen zu suchen, so ist Art und Weise des Vorrückens der neuen Sprachformen vielfach durch die dominierenden Verkehrswege bedingt. Daher haben die Talmundarten bei einem lebhafteren Verkehr moderneres Sprachgepräge als die Bergmundarten. Zunächst überraschend ist die Tatsache, daß steile und unzugängliche Gebirgspässe den Mundartenausgleich mehr fördern als sanft ansteigende. Die vom Verfasser gegebene Erklärung leuchtet ein: Zur Bewältigung des Fuhrverkehrs bei steilen Pässen wurde die ortsansässige Bevölkerung zur Hilfe herangezogen und nahm daher am Verkehr teil; bei mühelosem Anstieg dagegen war die Heranziehung der Bevölkerung nicht nötig, sie blieb vom Fremdenverkehr unberührt und erhielt somit länger ihre mundartlichen Besonderheiten. Aus der Fülle des Stoffes seien noch einige Einzelheiten herausgehoben. Verfasser konnte, entgegen der herkömmlichen Meinung, in seinem

oberdeutschen Gebiet stimmhafte Reibelaute feststellen; er hat auch lange Konsonanten, gelängte *t* und *n*, nachgewiesen. Wertvoll sind, weil seltener in mundartliche Untersuchungen einbezogen, die Beobachtungen über die Verbreitung von Akzentverschiedenheiten und ihre Wirkungen auf die Lautänderungen. — Sollten die „Wein“-straßen nicht alte „Wagen“-straßen sein, anstatt daß sie, wie Verfasser (S. 28) meint, dem Weinhandel ihre Namen verdanken? — Auf Wechselbeziehungen volkskundlich-sprachlicher Art zwischen deutscher und slowenischer Bevölkerung deutet der Name *Berchtlwabe* hin: ursprüngliches bairisches *Frau Bercht* wurde ins Slowenische als *Perchtababa* (*baba* = Frau) übersetzt; in dieser Form durch Dissimilationen gelegentlich noch verändert, wurde der Name der Sagenform rüchläufig der kärntnerischen Mundart vermittelt. Schon diese wenigen Proben zeigen die Vielseitigkeit der Studien an, deren Wert durch die beigegebenen Pausblätter noch erhöht wird. Doch glaubt man, der Arbeit anzumerken, daß der gesammelte Stoff um einige Grade besser — methodisch tiefer und in der Ausarbeitung zwingender — hätte dargeboten werden können; die allzu kurz bemessene Zeit von der letzten Sammlung bis zur Veröffentlichung wird der Grund dieses Mangels sein, den der Verfasser auf der letzten Seite zu entschuldigen sucht: die Darstellung der lebendigen Weiterentwicklung der Mundart erfodere diese (lockere) Anordnung. Der an modernen dialektgeographischen Untersuchungen geschulte Leser, durch die Unübersichtlichkeit und dadurch bedingte Wiederholungen ermüdet, teilt diese Meinung nicht ganz. Doch bleibt er trotzdem dankbar für vieles Neue und Anregende. Anneliese Bretschneider.

Krumbiegel, J.: Das sog. Kompensationsgesetz Goethes betr. Korrelation von Kopfwaffen und Oberzähnen. (Zs. f. Säugetierkde 6, 186—202.) — Wenn Volksagen berichten, daß einst die Kuh ihre Zähne für die Hörner des Pferdes eintauschte, so beruht dies auf einer schon von Aristoteles beobachteten Korrelation. J. B.

Lehmann-Nitsche, Robert: Simsons Eselskinnbacken. Die urzeitliche Verwendung von Unterkieferhälften als Waffe und Werkzeug und deren Entwicklung. (Mainzer Zeitschrift 26, 78—83. 1931.) — Der Verfasser zeigt durch Abbildungen, daß sich die Unterkieferhälfte des Kamels und Rindes besser als die des Wildesels zum Schlag und Wurf eignet und führt auf sie die Tochterformen der Flachkeule, des Bumerang, des Thorshammers (?), des afrikanischen Wurfmessers, ja selbst des heutigen Säbels und Buttermessers zurück. Sophokles braucht das Wort *γέφυρα* (Kinnbacken) geradezu als Bezeichnung des Beils. J. B.

Lengler, Karl: Aus verklungenen Tagen. Birkenfeld a. d. Nahe, Ende 1931. 240 S. — Ein durch Geburt und seelsorgerische Tätigkeit mit dem Birkenfelder Ländchen eng verwachsener Freund heimatlischer Überlieferungen bietet in zwangloser Folge warm und lebendig geschriebene volkskundliche Darstellungen, Namenkundliches, Neckereien, die Einstellung des Birkenfelders zur Religion, Kirche und Musik, Überlieferungen und Redensarten vom Teufel und allerlei Tieren, dazu eine Sammlung von Segenformeln, zum großen Teil auf ein handschriftliches Brauchbuch aus dem Hunsrück zurückgehend. Den zweiten Teil des Buches füllen allerlei persönliche Erinnerungen des Verfassers, aus denen gleichfalls seine gute Beobachtungsgabe und seine volkstümliche Schilderungskunst hervorgehen. F. B.

Lévy, Paul: La notion „Volkslied“. Revue Germanique 23 (1932) 1—12. — Der Verfasser des bekannten Werkes über die Geschichte des Begriffes Volkslied (Acta Germanica VII, 3. Berlin 1911) gibt einen kurzen Überblick über die hauptsächlichsten Arbeiten zur Volksliedfrage seit den letzten zwanzig Jahren. Er stellt den Vertretern der Pommer-Jungbauerschen Produktionstheorie die ungleich größere Zahl der Rezeptionisten gegenüber, referiert über die Versuche, neue oder vermittelnde Lösungen zu finden und berichtet über wertvolle Spezialuntersuchungen. Der Streit der Meinungen hat, wie L. zum Schluß hervorhebt, für die Literaturgeschichte und

die Volkskunde reiche Erkenntnisse gezeitigt und rechtfertigt keineswegs die resignierte Meinung, daß eine endgültige Lösung der Frage unmöglich oder müßig sei.
F. B.

Lewy, Heinrich: Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde. S.-A. aus Archiv f. Religionswiss. 29, 187 f. — 1. Zu „Mutter Erde“: Vorschrift des Jerusalemischen und des Babylonischen Talmud über Vergraben der Nachgeburt. 2. Bezeichnung nach der Mutter in Gebeten: In Gebeten bei Krankheits- und Todesfällen wird nach jüdischem Gebrauch der, dem das Gebet gilt, durch Nennung des Mutternamens näher bezeichnet. Ähnliches aus kabbalistischem und zauberischem Ritual; Spuren von Mutterrecht? 3. Die Fahne der Leviten: Erwähnung im Midrasch Numeri Rabba (Farben: weiß-schwarz-rot) kann nicht als historisch angesehen werden (12. Jahrhundert). 4. Zur Vorstellung vom Schicksal Ertrunkener: Die griechische Vorstellung, daß Ertrunkene nicht in die Unterwelt gelangen können, findet sich ähnlich in jüdischen Kreisen (Verhinderung der Auferstehung). 5. Zur Geschichte eines Trauerbrauches: Talmudvorschriften (5.—6. Jahrhundert) für das Umstürzen von Bänken, Betten usw. nach Todesfällen.
F. B.

Lindemann, Friedrich: De Nobiskroog. Hamburg, Quickborn-Verlag 1931. 48 S. Kart. 0,72 RM. (Quickborn-Bücher Bd. 45.) — Die erste und umfangreichste der in diesem Band vereinigten plattdeutschen Geschichten vermehrt die literarischen Behandlungen des Nobiskrugmotivs (s. ZfVk. 38, 158, 250ff.) um ein weiteres Stück: Im Nobiskrug, der unheimlichen Schenke der Toten „zwischen Tag und Nacht“, in der der Teufel den Wirt macht, zecht Klaus Störtebecker mit seinen Getreuen. Der zuletzt Zugewanderte erzählt seine Lebens- und Liebesgeschichte; währenddessen erscheinen nach und nach alle Mitspieler dieser Tragödie gleichfalls im Nobiskrug, der schließlich mit der ganzen wilden Runde versinkt. Nur der auf Erden unseligen Geliebten des Erzählers öffnet sich der Weg zur Erlösung. Die beiden anderen Stücke (Dodendanz und De Hexe un de Dod) schließen gleichfalls an volkstümliche Erzählmotive an.
F. B.

Maily, Anton, Parr, Adolf und Löger, Ernst: Sagen aus dem Burgenland herausgegeben. Bilder von K. A. Wilke. Wien, Österreichischer Bundesverlag 1931. 166 S. 3,80 RM. — Das zur Zehnjahrfeier des wieder an Österreich gefallenen Burgenlandes herausgegebene Buch bringt 94 große, teils aus mündlicher Überlieferung geschöpfte Sagen, die von sachkundigen vergleichenden Anmerkungen begleitet sind. Wir treffen außer den bekannten Typen der Gespenster-, Naturgeister-, Hexen- und Ortssagen auch Erinnerungen an die Türkeneinfälle. In Nr. 6 erscheint der Lenorenritt, in Nr. 15 der gespenstische Barbier; ein Grabstein des Attilius bei Eisenstadt (Nr. 83) wird auf Attila bezogen.
J. B.

Maulad, Torkell: Folkeminne fraa Rogaland samla. 2. Bandet. Oslo, Norsk Folkeminnelag 1931. 145 S. (Norsk Folkeminnelag 26.) — Über den ersten Band des von dem 1923 verstorbenen Verfasser in Ryfylke gesammelten Materials zur norwegischen Volkskunde wurde in der ZfVk. 38, 285 berichtet. Die vorliegende zweite Hälfte enthält in den Abteilungen 7—21 Sagen über Seeschlangen, über zauberhaftes Binden und Lösen, alte Gaukönige, Hexen, historische Personen (von Harald Haarfager bis auf Oskar I.), Kirchen, Mühlen, Häuser, Höhlen, Tiere, vergrabene Schätze, Pfarrer und Amtsmänner, abergläubische Bräuche und anderes. J. B.

Meschke, Kurt: Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis. Mit 8 Abbildungen und 1 Karte. Leipzig und Berlin, Teubner 1931. VII, 225 S. Geh. 10 RM., gebd. 11,20 RM. — de Witt Huberts, Fr.: Zwaard-dansen. Scheveningen, Eigen Volk 1931. 70 S. 1,35 holl. Gulden. — Seit Müllen-

hoff ist die Literatur über diese wichtigste unserer Tanzgattungen um unzählige Einzelnotizen vermehrt worden, dem Kern des Problems kam man aber bisher um keinen Schritt näher. Ebensowenig kümmerte man sich um die Tänze selbst, deren letzte Reste in unseren Tagen endgültig zu versinken drohen. Nun treten gleichzeitig zwei größere Arbeiten über den Schwerttanz auf den Plan, und eine dritte ist in Vorbereitung. Das holländische Buch bietet eine dem neueren Stand der Literatur angepaßte Übersicht des bisher bekannten Materiales und erstmalig die verstreuten Archivnachrichten über die holländischen Schwerttänze, eine sehr dankenswerte Ergänzung. Völlig auf dem alten Standpunkte steht jedoch de Witt Huberts Herleitung der Schwerttänze aus den Waffentübungen der Bürger und Nachahmungen der Turniere im 14. Jahrhundert. Es ist der leider so häufige Fehler, den Zeitpunkt, an dem ein Brauch zum ersten Male im Licht der Geschichte auftaucht, als Geburtsdatum dieser Sitte überhaupt anzunehmen, auch wenn noch so altertümliche Bestandteile weiter zurückweisen. Gerade in der Tanzforschung herrscht sehr allgemein eine unkritische Einstellung, die die verschiedenen lokalen Ursprungssagen für bare Münze nimmt. Weitaus tiefeschürfender ist in diesem Falle Meschkes überaus fleißige und gründliche Arbeit, die dem Schwerttanzproblem allseitig zu Leibe rückt. Sie kommt, angeregt durch Leopold v. Schröder und Lili Weiser zu dem Ergebnis, daß die Waffentänze ihren Standort im Brauchtum der Männerbünde haben. Die Zünfte, Bergknappenorganisationen und ländlichen Burschengemeinden sind ja heute noch die Träger dieses uralten Überlieferungsstromes. Sehr gut führt Meschke die Überleitung vom primitiven Bund in die bürgerlichen Organisationsformen aus. Allerdings wäre noch manches zu ergänzen, vor allem was beim Schwerttanzspiel als barocke Zutat abgetan wurde, sich aber als zentral erweist, wenn man diese Dinge mit den Initiationsriten der Tiefkulturvölker vergleicht. Auch der Figur des „Hobbyhorse“ wurde leider keine Beachtung geschenkt. Ganz ausgezeichnet ist Meschkes Stilvergleich der unendlichen bewegten Linie der Schwerttanzkette mit der Wikingerkunst, ein sehr bedeutsames Kapitel, für das Strzygowski die Voraussetzungen geschaffen hat. Meschke hat das Menschenmögliche aus der Literatur herausgelesen. Was seiner Arbeit noch fehlt, nämlich die Tänze selbst, soll nebst einer religionsgeschichtlichen Erweiterung der bisherigen Erkenntnisse in einem Buche veröffentlicht werden, mit dem der Verfasser dieser Rezension seit 4 Jahren beschäftigt ist. Es gelang ihm, nicht weniger als 29 verschiedene österreichische und süddeutsche Schwert- und Reiftänze zu entdecken und aufzuzeichnen. Ihre choreographisch genaue Veröffentlichung dürfte im Vereine mit den eben angezeigten Arbeiten diese seit langem fühlbare Lücke der Volkskunde ausfüllen. Richard Wolfram.

Metscher, Gustav: Märkische Heimat, Volkskundliches. 2. Folge. Prenzlau, Mieck 1931. 65 S. 1 RM. — Eine anspruchslose, aber wertvolle Sammlung märkischer, besonders uckermärkischer Volksgebräuche und Volksmeinungen. Aus älterem, heute nicht mehr lebendigem Brauchtum sei u. a. hingewiesen auf die gegen Forstdiebstähle nach 1806/07 eingeführten „Holzpredigten“, die Schafwaschfeste, das Fischerstechen, das „Hammelauskreiden“ (die ältere Generation der Konfirmanden sucht die jüngere durch Kreidekreuze auf der Jacke „auszumerzen“), „Tote Männer“ (Reisighaufen), „Kartoffelwolf“ (= der, der die letzte Kartoffelstaude ausbuddelt). Außerdem berichtet der mit dem Volksleben seines Landes wohlvertraute Verfasser von vielen Sitten und abergläubischen Vorstellungen, die noch heute im Schwange sind. Bei einer Fortsetzung dieser Heimatbildreihe wäre eine noch deutlichere Unterscheidung und Betonung von „Einst“ und „Jetzt“ sowie eine genauere Kennzeichnung der Quellen als mündlicher oder literarischer Art zu wünschen. F. B.

Müller, E.: Die Altstadt von Breslau. Citybildung und Physiognomie. Ein Beitrag zur Stadtgeographie. Breslau, M. & H. Marcus 1931. 131 S. Mit 17 Tafeln und Karten 3 RM. (Veröffentlichungen der Schles. Ges. für Erdkunde und des Geogr. Inst. der Univ. Breslau, hrsg. v. M. Friederichsen, 14.) — Das Werk liegt dem Arbeits-

gebiete der Volkskunde etwas fern, kann aber neben seinem Inhalt beanspruchen, für die Frage der Verwertbarkeit statistischen Materials herangezogen zu werden. Abgesehen von der Statistik, die der ADV anwendet, ist sie — bodengebunden — für das Nisten und Verwehen von volkskundlichen Anschauungen von Wert und wird in Zukunft wohl noch in ein ebenso enges Verhältnis zur Volkskunde kommen wie die Erdkunde. Der Grundriß des deutschen Breslau erwuchs in einem ausgebildeten Kolonialschema auf einem Gelände, auf und neben dem vor dem Mongolensturm des Jahres 1241 vier ältere Siedlungen entstanden waren. Eine Erweiterung kam schon in der Neustadt zwei Jahrzehnte später hinzu. Beide, das ältere und jüngere koloniale Breslau, sind heute zur Altstadt geworden und teilen das Schicksal aller von Riesenblöcken umgebenen alten Kernstädte, entvölkert zu werden. Über den Aufriß, der, mit Ausnahme der romanischen Zeit, sich in vielen Bürgerbauten erhalten hat bzw. rekonstruieren läßt, geben die zahlreichen, auf 17 Tafeln vereinigten Haus- und Straßenschnitte eine Vorstellung. Leider fehlen Bürgerhausgrundrisse, die auch für die geographisch-statistischen Ziele des Buches von Wert sind. Bei der Hauptaufgabe, die langsame und unaufhaltsame Entvölkerung der Altstadt urkundlich und statistisch zu verfolgen, ergibt sich als Nebenfrucht auch die mehr und mehr sich verändernde Physiognomie des Stadtbildes. Ob sich in Zukunft die alte Breslauer Sage, die, wie Richard Kühnau vor einigen Jahren (R. Kühnau, Breslauer Sagen, Breslau 1926) gezeigt hat, ein zähes Leben bewiesen hat, in den neuen Verhältnissen erhalten wird? Die Frage schwingt mit, wenn man die statistischen Zahlen überdenkt oder die vielen schönen Bilder vom alten Breslau übersieht. Daß diese schöne karten- und bilderreiche Schrift im Buchhandel für nur 3 RM. zu erhalten ist, verdient eine besondere Hervorhebung.

Robert Mielke.

Nordisk Kultur IX, 1. Folkevisor, utg. av K. Liestøl. 2. Folksägner och folksagor, utg. av C. W. v. Sydow. Stockholm, A. Bonnier 1931. Oslo, Aschehoug. København, J. H. Schultz. VIII, 206, XXXII S., 8 Taf. — Das große, auf 30 Bände berechnete Unternehmen, dessen erster Band uns vorliegt, soll die Entwicklung der nordischen Sprache und Kultur im Altertum und Mittelalter für ein gebildetes Publikum übersichtlich darstellen. Unter der Führung der Professoren J. Brøndum-Nielsen, O. von Friesen, M. Olsen und Dr. S. Erixon wird eine Reihe skandinavischer Gelehrter Land und Volk, Sprache und Schrift, Literatur, Rechts- und Staatseben, Hausbau, Gewerbe und Handel, Volksglauben und Kirche, Kunst, Urzeit und anderes behandeln. Der vorliegende Band gilt den Volksliedern, Sagen und Märgen. Die erste Abteilung steht unter Liestöls Leitung, dem wir schon die dreibändige norwegische Volksliedersammlung (1920—24) verdanken. Er hat außer einer Einleitung über Formen und Stoffe der nordischen Balladen, ihr Alter und ihre Beziehungen zum Auslande in besonderen Abschnitten die norwegischen, faeröischen und isländischen Lieder behandelt. Über die dänischen, schwedischen und finnländisch-schwedischen berichten gleichfalls bewährte Forscher: Grüner-Nielsen, Sv. Ek, O. Andersson, und zwar in durchweg gleicher Anordnung über Quellen, Herausgeber, Motive und Stil, doch natürlich mit mannigfachen Unterschieden der Ausführung. Bei den dänischen Balladen wird ihr hohes Alter (seit 1300) und ihre Zahl (539 Typen) sowie Grundtvigs großartige Herausgeberebetätigkeit hervorgehoben, Ek charakterisiert anschaulich die Eigenart der einzelnen Gruppen, während Liestöl auf die Mythologie und Heldensage entstammenden Stücke eingeht. — Die Sagen und Märchen werden räumlich getrennt, aber von denselben Gelehrten geschildert: die schwedischen von C. W. v. Sydow, der auch die Einleitung geschrieben hat, die dänischen von H. Ellekilde, die norwegischen und faeröischen von R. Th. Christiansen und Liestöl, die isländischen von E. O. Sveinsson. Die Disposition der einzelnen Abschnitte ist meist die gleiche; die Sagen werden in mythische und historische sowie ätiologische geschieden; bei den Märchen ist die von Aarne eingeführte Gruppierung (Tier-, Wundermärchen, Legenden, Novellen, Schwänke) fast

immer beibehalten; nur Ellekilde teilt nach den Eigenschaften des Helden und der Heldin, ihren Helfern und novellistischen Motiven. Willkommen ist besonders die eingehende Besprechung der einzelnen schwedischen Märchen durch v. Sydow, da für diese ein Typenverzeichnis fehlte. Derselbe Gelehrte hat auch die Geschichte der Märchenforschung und die hauptsächlichsten Theorien über Ursprung und Wanderung besprochen; er hält an dem indogermanischen Ursprung der Wundermärchen fest. Mehrfach wird auch gegenüber der Einwanderung auswärtiger Stoffe nach Dänemark und Island der einheimische Ursprung einzelner Märchen hervorgehoben, der besondere Stil (in Norwegen) charakterisiert und das Verhältnis einzelner Herausgeber, wie Asbjörnsen, zu mehreren Aufzeichnungen desselben Märchens geschildert. Neben den gedruckten Sammlungen sind bisweilen auch handschriftliche verwertet. Endlich ist das nützliche Register mit Dank zu begrüßen. J. B.

Nossag, Otto. Volksmärchen und Volksmärcheninteresse im 18. Jahrhundert (bis 1770). Greifswalder Diss. Cottbus, O. Enke 1931. 7 Bl., 51 S. — Der Verfasser hat fleißig Umschau gehalten und aus Wörterbüchern, Zeitschriften und anderer Literatur das Fortleben des Märchens im Zeitalter der Aufklärung nachgewiesen. In der Spinnstube und Familie, in Jahrmarktheften und Schwankbüchern, selbst in der Literatur der Oberschicht begegnen wir seinen Spuren; anregend wirkten auch die französischen und orientalischen Märchengeschichten. Angehängt ist ein nach Aarne-Thompson angeordnetes Motivregister. J. B.

Peßler, Wilhelm: Deutsche Volkstumsgeographie. Mit 21 Karten. Braunschweig, Westermann 1931. VII, 108 S. — Nachdem die von Peßler wiederholt geforderte Volkstumsgeographie mit dem Atlas der deutschen Volkskunde Leben gewinnt, ist es gewiß zeitgemäß, in einer Übersicht einmal zu übersehen, was in dieser Hinsicht bisher geschehen ist. Das neue Buch Peßlers ist ein solcher Bericht über die historische Entwicklung, aber es ist auch ein Beweis für den Wert der geographischen Methode in der volkswissenschaftlichen Arbeitsweise. Es sind nahezu 800 Volkstumskarten verzeichnet, die zumeist in den drei letzten Jahrzehnten erschienen sind und darlegen, wie stark der Wunsch nach einer ethnographischen und geographischen Kartierung der Volkstumsmerkmale war. Natürlich war der Weg nicht ohne weiteres gefunden; es mußten Umwege, selbst Fehlwege überwunden werden, bevor die Karten des Volkstumsatlases in Angriff genommen werden konnten. Peßler hat sich die Mühe genommen, das bisher vorliegende Material auf seine methodische Einstellung zu prüfen, zu sichten und auf seine Beziehungen zu den Nachbarwissenschaften zu untersuchen. Interessant ist dabei die Beobachtung, wie sich aus den ursprünglich ganz einfachen und daher auch oft recht rohen kartographischen Versuchen eine immer mehr verfeinerte Methode entwickelt hat, die die leisesten Abschattierungen berücksichtigt und erst dadurch ein einigermaßen verlässliches Bild von der Verbreitung einer Sache oder einer Kulturäußerung gibt. Zu wünschen wird auch jetzt noch einiges sein. So scheint es meines Erachtens noch erstrebenswert, daß Wald und Wasser in ihren ältesten festzustellenden Ausdehnungen und Veränderungen kartographisch festgelegt werden, wie es die Untersuchungen von O. Schlüter vorbildlich eingeleitet haben. Die Bodenerhebungen sind im wesentlichen unverändert geblieben, aber Wasser und Wald sind teilweise verschwunden oder eingeschränkt und haben dadurch die Umwelt verändert, in der sich Volkstumsäußerungen, z. B. die Sage, entwickelt hatten. — Allen, die sich opferwillig in den Dienst des Volkstumsatlases gestellt haben, wird in der Peßlerschen Volkstumsgeographie ein Handbuch dargeboten, mit dem sie in den Geist dieser großen nationalen Arbeit eindringen und dadurch aus gelegentlichen Mitarbeitern zu dauernden und selbständigen Forschern werden. Wie nötig dies ist, zeigt die Bemerkung eines sonst sehr fleißigen Mitarbeiters in Brandenburg, der einzelne Fragen für überflüssig hält und damit sein Unverständnis der volkswissenschaftlichen Arbeit offen bekannte. Die Verbreiterung, die durch die geographische Schwesterwissenschaft die Volkskunde

erfahren hat — Kirchhoff, Schlüter, Geißler und zahlreiche jüngere Gelehrte bezeugen dies — hat in dem Peßlerschen Buche einen erfreulichen Rechenschaftsbericht gefunden.

Robert Mielke.

Peuckert, Will Erich: Maria in der Ackerstraße. Eine Legende in 9 Bildern. München, Chr. Kaiser 1931. 88 S. 2,20 RM. (Münchener Laienspiele, hsg. von R. Mirbt, 73.) — Keine Legende im üblichen Sinn, auch kein In- und Nebeneinander von Mythos und Realität, wie etwas bei Timmermans, sondern ein Stück Alltagsleben aus der Not der Gegenwart, und doch an tiefste, überzeitliche Probleme rührend ist dies schlesische Spiel von der unreinen Magd Maruschka und dem einfältig-verstehenden Altknecht Josef. Gebirgsbauernhaus und Elendsquartier in der Großstadt, Straßenmädchen bringen dem Neugeborenen ihre Gaben, ein Mörder schüttet die geraubten Juwelen vor ihm aus und sucht Erlösung bei der durch Mutterliebe entsühnten „pulschen“ Dirne. Man spürt überall, daß der Dichter, von der Volkskunde herkommend, neben dem allgemein Menschlichen die besonderen völkischen und sozialen Verhältnisse seiner Heimat zu erfassen und darzustellen strebt.

F. B.

Preisendanz, Karl: Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri, hsg. u. übersetzt. 2. Band. Unter Mitarbeit von E. Diehl, S. Eitrem, A. Jacoby. Mit 3 Lichtdrucktafeln. Leipzig und Berlin, Teubner 1931. XVI, 216 S. Geh. 18 RM.. geb. 20 RM. — Dem oben N. F. 1, 113 angezeigten und in seinem Wert für die Volkskunde gewürdigten ersten Band der GZP ist mit erfreulicher Schnelligkeit der zweite gefolgt, der den Rest der griechischen Zauberdokumente auf Papyrus und einige verwandte Stücke auf Pergament, Ton und Holz bringt. Daß aus Sparsamkeitsrück-sichten die Anmerkungen, die besonders für den Fernerstehenden zum vollen Ver-ständnis der zum Teil abstrusen Texte eigentlich unerläßlich sind, aufs äußerste be-schränkt werden mußten, ist ein sehr bedauerliches Zeichen für die Schrumpfung unserer wissenschaftlichen Publikationen unter dem Druck der Notzeit; auch das Fehlen von Registern ist wohl aus diesen Gründen zu erklären. Der Ertrag an Ver-gleichsmaterial, den die Volkskunde aus dieser Publikation ziehen kann, ist wieder-um außerordentlich reich; von besonderem Werte für die Segenforschung sind die unter „Christliches“ (S. 189 ff.) mitgeteilten Krankheitsbannformeln.

F. B.

Schmidt, Arno: Die Thorner Wahrzeichen. Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtsvereins 31 (1932), 12—15. — Die „Wahrzeichen“ Thorns, die u. a. den wandernden Handwerksburschen zum Erweis ihrer Vertrauenswürdigkeit dienen, sind der „Krumme Turm“ (erbaut um 1270) und die einst auf dem Kulmer Thor, jetzt im Museum befindliche Wetterfahnenfigur, die als „Koch“ bezeichnet wird. Der Verfasser berichtet kritisch über die Ortsüberlieferungen zu diesen beiden Monumen-ten und deutet die von dem „Koch“ gehaltenen Gegenstände nicht als Kochlöffel und Kuchen, sondern als Ladeschaufel und Handgranate. Eine Abbildung der eigenartigen Figur ist beigelegt.

F. B.

Schmidt, Kurt: Die Entwicklung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen seit der Urhandschrift nebst einem kritischen Texte der in die Drucke übergegangenen Stücke. Halle, Max Niemeyer 1932. XII, 384 S. 15 RM. (Hermaea, hsg. von Ph. Strauch, G. Baesecke und F. J. Schneider, Bd. 30.) — Angeregt von Georg Baesecke, nimmt der Verfasser eine 1912 von C. Tonnelat begonnene Unter-suchung auf und führt sie auf Grund der 1927 von Lefftz veröffentlichten Urhandschrift der Grimmschen Märchen zu einem befriedigenden Abschluß. Er vergleicht 11 Märchen Jacobs und 8 Märchen Wilhelms, die in jener Urhandschrift enthalten sind, mit den 7 großen und 10 kleinen Druckausgaben von 1812—1858, indem er sie auf S. 83—311 Zeile für Zeile mit den späteren Varianten abdruckt. Der Anhang bringt die von anderen Gewährsleuten übernommenen und die später weg-gelassenen Märchen in gleicher kritischer Bearbeitung. Das bisher unbekanntes Stück

'Jochen' auf S. 373 gehört zu dem bei Bolte-Polivka 3, 113⁴ besprochenen Märchen. In der Einleitung (S. 1—81) unterzieht Schmidt die verschiedene Arbeitsweise und Theorie der Brüder einer verständnisvollen Würdigung. Jacobs Aufzeichnungen enthalten in Wortbildung, Flexion, Stil viele volkstümliche Elemente, wo die gedruckte Fassung flüssiger und ausführlicher wird; er scheidet zwischen der künstlerischen und der wissenschaftlichen Auffassung des Stoffes, will sich aber doch nicht zu mathematischer Treue der Wiedergabe verpflichten. Noch weiter geht Wilhelm, dem die Ausgestaltung der gedruckten Fassungen im wesentlichen zufiel. Er betont, daß die Märchen so rein als möglich aufgefaßt seien, strebt aber zugleich nach besserer Gliederung und Motivierung; er fügt epische Formeln hinzu, setzt direkte Rede, Imperfekt statt des Präsens ein, ändert die Wortstellung. Die heutige Zeit denkt strenger und könnte seine Tätigkeit vielleicht als eine Verfälschung ansehen; für Grimms Zeit jedoch bedeutete sie einen gewaltigen Schritt vorwärts in der wissenschaftlichen Auffassung der Volksüberlieferung. J. B.

Schmidt, Hans und Kahle, Paul: Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Bir-Zêt und in Verbindung mit Dschirius Jusif herausgegeben. Zweiter Band. Mit 48 Abbildungen nach Photographien aus dem Leben der Erzähler, einer Einleitung über die Bir-Zet, einem Verzeichnis der Wörter und der Märchenmotive. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1930. 22*, 252 S. 12 Tafeln. 17 RM. — Im Jahre 1918 erschien eine Sammlung von 64 arabischen Sagen, Märchen und Schwänken, die der Religionshistoriker Hans Schmidt 1910 in einem Dorfe des Gebirges Ephraim mit Hilfe des dortigen evangelischen Lehrers Dschirius Jusif wortgetreu aufgezeichnet und mit einer deutschen Übersetzung, einer vortrefflichen Einleitung und einem Wörterverzeichnis veröffentlicht hatte und die von F. Ranke den Lesern der ZfVk. 30, 25 vorgestellt wurde. Jetzt folgt diesem Bande eine wertvolle zweite Lese von 68 Legenden, Sinngeschichten, Fabeln, Märchen und Schwänken, die Dschirius nach vor dem Weltkriege im selben Dorfe zusammengebracht hatte; wiederum gibt sie Schmidt, unterstützt von dem Orientalisten Kahle, in Transkription und Verdeutschung und mit sorgsamem Anmerkungen und Motivregister heraus. Eine Reihe von gelungenen Photographien veranschaulicht die Landschaft, das Dorfleben und die Gestalten der Erzähler. Unter den Märchen begegnen sowohl arabische als internationale Stoffe. Wir finden Parallelen zur Klugen Bauerntochter (Nr. 77, 92, 117), zum Meister Pfriem (87), Tischlein deck dich (87), Goldvogel (90), zu den beiden Wanderern (85), zu der Wette über Frauentreue (86) usw. Ergänzend möchte ich zu der Frage nach Sarband und Ward (88) verweisen auf Malone, Publ. of the Mod. Lang. Assoc. of America 43, 1, 397 (1928). Zu 69 (rasches Wachsen des Getreides) Dähnhardt, Natursagen 2, 61 und ZfVk. 19, 94; 82 (Asinus mundi) vgl. Pauli, Schimpf und Ernst c. 577; 97 (Schüler aus Paris) Pauli 463; 105 (Aureum somnium) Pauli 846; 107 (Fische in Bohnen verwandelt) Frey, Gartengesellschaft S. 85; Warnke, Die Quellen der Marie de France 1900 S. 39; Olévanger, Rosinkess mit Mandlen 1920 Nr. 251; 114, 19 (fünf Eier verteilen) Wetzel, Söhne Giaffers 1896 S. 207; Hnatjuk, Geschlechtsleben des ukrainischen Bauernvolkes 2, 407 Nr. 359; Montanus, Schwankbücher 1899 S. 595; 123 (Kolbe im Kasten) Bolte-Polivka 4, 172¹⁴; 129, 22 (Befreiung durch Kleidertausch) Kirchhof, Wendunmut 6, c. 240; Bolte, Danziger Theater 1895 S. 222; 129, 27 (Vögel sprechen lehren) Pauli 843. J. B.

Stránská, D.: Lidové obyčej ehospodářské. Zvyky při seti. (Landwirtschaftsbräuche. Saatbräuche.) S.-A. aus dem Národopisný Věstník Československý XXIII, XXIV 1930/31. — Die Verfasserin bietet in dem vorliegenden Buch eine gründliche vergleichende Studie über die Saatbräuche, wobei das slawische Material im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Der reiche Stoff ist sehr übersichtlich in 4 Kapiteln angeordnet: 1. Bräuche zur Förderung des Wachstums. 2. Lustrationen und Abwehrbräuche. 3. Übertragung der Fruchtbarkeit, Verbindung der Ernte und Aussaat. 4. Das Saatbrot. — Die gesamte einschlägige Literatur ist gewissenhaft verarbeitet (das Literatur-

verzeichnis allein beträgt 12 Seiten!). Die Arbeit gehört zu den besten, die über die slawische Volkskunde vorliegen und ist wiederum ein Beweis, wie wichtig die slawische Volkskunde für die Erforschung des deutschen Brauchtums ist.

E. Schneeweis.

Taylor, Archer: *Edward and Sven i rosengård, a study in the dissemination of a ballad*. Chicago, Illinois (1931). XI, 111 S. — Die anziehende und methodisch wertvolle Untersuchung setzt sich zum Ziele, die geschichtliche Entwicklung der berühmten schottischen Edward-Ballade festzustellen, deren erschütternde Wirkung vielen unserer Leser aus Loewes genialer Vertonung der Herderschen Verdeutschung gegenwärtig sein wird. Der Verf. veröffentlicht 56 Fassungen, die in zwei Gruppen, eine englische (Edward, The two brothers) und eine schwedisch-dänisch-finnische (Sven i rosengård) zerfallen. Allen ist die Verwandlung der Erzählung in einen Dialog mit Kehrzeile gemeinsam. T. vergleicht diese Fassungen Strophe für Strophe, stellt Widersprüche, spätere Zusätze und Kontaminationen mit anderen Balladen fest, verzichtet aber leider auf eine Rekonstruktion der Urgestalt, weil, wie er S. VIII sagt, die Summe der ermittelten Teile das Original selber noch nicht ersetzen könne. Doch ergibt sich ihm, daß die Ballade in höfischem Milieu spielte (Falke, Hund, Pferd, Schloß) und in England oder Schottland entstand, während spätere Fassungen eine bäuerliche Umgebung voraussetzen. Ferner ist der Vaternord und die Verfluchung der Mutter erst später an die Stelle eines Brudermordes getreten. Die Strafe des Mörders ist ewige Verbannung, wobei auf die altgermanische Aussetzung in einem lecken Boote oder auf das Wiedersehen mit der trauernden Mutter am Jüngsten Gericht (in der Umschreibung des Begriffes 'Niemals') hingewiesen wird. J. B.

Taylor, Archer: *The proverb*. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press 1931. (Für Deutschland: Milford, Leipzig C 1.) XI, 223 S. — Als 1922 F. Seiler seine vortreffliche Geschichte des deutschen Sprichworts und der Sprichwörterforschung veröffentlichte, mußte er feststellen, daß es durchaus an einer zusammenfassenden Behandlung des deutschen Sprichworts fehle. Eine ähnliche Betrachtung hat Taylor zu der Abfassung seines minder umfangreichen, aber sehr anregenden und hübschen Buches veranlaßt. Naturgemäß geht er von dem englischen Sprichwort aus, zieht aber auch die übrigen germanischen Sprachen und die lateinische zur Vergleichung heran. In vier Kapiteln behandelt er die Entstehung der verschiedenen Typen und ihre Wandlungen, den Inhalt, soweit er auf Sittenkunde, Geschichte, Rechtsleben, Wetterkunde, Heilkunde zurückweist, den Stil, der in neuen Wortbildungen, Personifikation, Reim, Einflechtung nationaler Züge, literarischer Weiterbildung hervortritt, endlich die sprichwörtlichen Redensarten, Vergleiche und die 'Wellerismen', d. h. die apologetischen Sprichwörter oder Sagwörter, die in England durch Herrn Pickwicks Bedienten, Sam Weller, bei Dickens populär geworden sind. Natürlich wird dasselbe Sprichwort oft in mehreren Abteilungen besprochen, und man sieht sich nach einem Register um; ein solches will der Verfasser aber erst in einem besonderen Bande der FFCcommunications geben. J. B.

Vulpesco, Michel: *Les coutumes roumaines périodiques. Études descriptives et comparées, précédées d'une préface par A. van Gennep et suivies d'une Bibliographie générale de folklore roumain*. Paris, E. Larose 1927. II, 304 S., 12 Tafeln. — Das hier leider verspätet zur Anzeige gelangende Buch behandelt in ausführlicher Weise die an den Kreislauf des Jahres gebundenen rumänischen Volksgebräuche; der Autor hat nicht nur die vorhandene Literatur ausgenutzt, sondern beschreibt auch vieles aus eigener Anschauung mit genauen Ortsangaben. Wir hören von winterlichen Umzügen mit Tiermasken oder mit einem Pfluge oder mit einem am Basiliustage herumgetragenen Schweinskopf (vasilca), von Schwerttänzern, die mit den altrömischen Saliern zusammenhängen sollen, Ostergebäck, von Spinnstuben und einem Mädchenmarkt am 20. Juli, Heiratsorakeln und Liebeszauber, auch von einem an die antiken Adonisfeste erinnernden Regenzauber, bei dem die Mädchen unter Wehklagen eine Lehmputte bestatten, die im Himmel den ersehnten Regen

erbitten soll (vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 275). Mit besonderem Interesse schildert der in Paris als Sänger ausgebildete Verfasser die zur Neujahrszeit und sonst üblichen Lieder, die Hochzeitstänze und dramatischen Aufführungen. Er gibt eine Reihe von Texten in gewandter Übertragung nebst den Melodien wieder, darunter ein fünftaktiges Dreikönigenspiel (S. 41—60), in dem zum Schlusse Herodes einen sechsjährigen Knaben, der ihm die ganze Lebensgeschichte Christi weissagt, eigenhändig niedermetzelt, und eine 1884 in Bukarest aufgeführte Puppenkomödie (S. 61—107), in der sich die typischen Figuren des Jahrmakts tummeln. Etwas willkürlich scheint die angehängte volkskundliche Bibliographie (S. 259—309) zusammengestellt zu sein. J. B.

Waschglcr, Heinrich: Kunstgeschichte Vorarlbergs. Wien, Schulwissenschaftl. Verlag Haase 1931. 133 S. 7,60 RM. (Heimatkunde von Vorarlberg, hrsg. vom Vorarlberger Landesmuseum unter Schriftleitung von Adolf Helbok, Heft 9.) Vor zwanzig Jahren war die Heimatkunde noch Landkartenzeichen. Man möchte noch einmal in die Schule gehen, wenn man sieht, welche vortrefflichen kulturkundlichen Unterrichtsmittel heute dem Lehrer in die Hand gegeben sind. In diesem Buch wird nach sorgfältigstem Augenschein vorsichtig, aber nicht temperamentlos, eine historische Ordnung und ästhetische Bewertung der einheimischen Künstler und Kunstdenkmäler (Plastik, Malerei, Architektur) versucht. Auch die jüngste Gegenwart ist noch erfaßt. Wie auf anderen Gebieten (z. B. Hausbau, Tracht, Sage) erweist sich Vorarlberg auch in der höheren Kunst als kultureller Wetterwinkel, in dem sich Strömungen der Umländer begegnen, stauen und dann lange über die allgemeine Gültigkeitsperiode eines Stils hinaus sich halten. Keine Strömung aber kommt zu großartiger Entfaltung, da das Land — zerteilt und hin- und hergereicht von den großen Mächten — keine starken politischen oder merkantilen Mittelpunkte und kein Mäzenatentum entwickeln konnte. Es ist sein Schicksal, daß die drei Größten, der Apelles Germanicus, Wolf Huber, der weltbekannte Baumeister des Barock, Franz Beer, und die Freundin Goethes, Angelika Kauffmann, fast ausschließlich im nahen oder fernen Ausland ihre Werke geschaffen haben. Sehr zu Recht ist von Waschglcr immer wieder Schwaben und die Rheinebene als kulturelles Einfallstor hervorgehoben, während das Land — trotz der alten österreichischen Staatszugehörigkeit — gegen Tirol starke Grenzen bildet. Das gleiche lehrt uns die Volkskunde, die durch nur gelegentliche Erwähnung der Volkskunst leider eine allzu schwache Verbindung mit unserem Buche findet. Schade ist, daß viele von den zahlreichen Abbildungen im Druck schlecht herauskommen und so ihren Anschauungswert eigentlich ganz verlieren. Da das Buch der Heimatkunde dient, dürften meines Erachtens Fachausdrücke (z. B. Repristinierung, Mandorla, Isokephalie) nicht ganz unerläutert bleiben. Der sehr ungeschickte Druckfehler „der letzte Montafoner“ (S. 32) müßte in allen noch vorhandenen Exemplaren in „Montforter“ umgestempelt werden. Sonst ist das Buch ausgezeichnet, und wir möchten wünschen, daß auch die Pfarreien, Kirchenverwaltungen und Restauratoren es sich ansehen, denn in höflicher Form findet sich hier manche Kritik des Geschmacks, die keiner übelnehmen darf, der seine Heimat wirklich liebt. Richard Beitzl.

Weisweiler, Josef: Buße. Bedeutungsgeschichtliche Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte. Halle, Niemeyer 1930. 296 S. 16 RM. — Von dem überreichen Inhalt dieses Musters einer gründlichen bedeutungskundlichen Monographie kann hier leider nur auf den für die Volkskunde besonders wichtigen Abschnitt über die Worte „Buße“ und „büßen“ in der Zaubersprache hingewiesen werden. Der Verf. geht auf das Vorkommen dieser Begriffe in den Zaubersprüchen von den ältesten ahd. und ags. Formeln bis zu den heute noch im Volksbrauch üblichen ein, wobei die nordischen Entsprechungen in weitem Umfang herangezogen werden. Der Begriff des 'Besserns' tritt dabei in den verschiedensten Abwandlungen auf, bald steht mehr die Bedeutung des Heilens, bald die des Befreiens, des Helfens, des Bannens im Vordergrund; vielfach sind Übergänge in die kirchliche und die rechtliche Sphäre festzustellen. In einem besonderen Exkurs wird die Bedeutung des im Aberglauben

so verbreiteten Bötens ausführlich behandelt. Ob der Begriff des „Feuerbötens“ aus der primitiven Hauswirtschaft in den Ideenkreis des Zaubers übergegangen oder ob der entgegengesetzte Weg der wahrscheinlichere ist, will der Verf. nach dem vorliegenden Wortmaterial nicht entscheiden; er erhofft hier den Aufschluß aus einer genauen Erforschung der primitiven Kulturverhältnisse. Für die gegenwärtig noch im Gebrauch befindlichen Bezeichnungen und Formen des Bötens dürfte der Volkskundatlas, der eine daraufgehende Frage gestellt hat, neues Material reichlich an den Tag bringen, so z. B. auch die von W. nicht berücksichtigten volksätmologischen Übergänge von 'büßen' und 'pusten'.
F. B.

Wesselski, Albert: Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenberg i. B., Franz Kraus 1931. 204 S. (Prager Deutsche Studien 45). — Wesselski, dessen Arbeiten zur vergleichenden Märchenforschung wir bereits öfter (ZfVk. 35, 80. N. F. 1, 121, 234) wegen seiner ausgebreiteten Literaturkenntnis und seines kombinatorischen Scharfsinnes zu rühmen hatten, liefert in dem vorliegenden Werke, zu dem er sich durch A. Jolles' Buch „Einfache Formen“ angeregt bekennt und das er der deutschen Universität Prag zum Dank für seine Ernennung zum Ehrendoktor gewidmet hat, eine beachtenswerte Theorie des Märchens, deren Grundzüge er in 14 Einzeluntersuchungen entwickelt. Das Märchen ist ihm eine Erzählung, die unausgesetzt mit dem Wunderbaren arbeitet (S. 98), und nicht aus der blühenden Phantasie eines jugendlichen Volkes entsprossen, sondern das Produkt einer längeren Entwicklung: aus dem schlichten Tatsachenbericht erwuchs eine Geschichte, aus dieser ein Märlein (Novelle); aus aitiologischen Natursagen eine Mythologie, und aus dem sterbenden oder gestorbenen Mythos endlich das Märchen. Seine Wundermotive waren ursprünglich Wahnmotive, an die man glaubte (32), die aber zu poetischen Fiktionen geworden sind, abgesehen von einigen primitiven Märchengläubigen (90). Von dieser engen Definition des Märchens aus gelangt W. zu überraschenden negativen Feststellungen. Die Inder besitzen keine Märchen, weil sie, mit Ausnahme einiger hochgebildeter Gelehrter, von der Realität dieser Berichte überzeugt sind (87). Auch die alten Griechen und Römer hatten keine Märchen „in unserm Sinne“ (57). Ebenso wenig die Germanen vor dem 10. Jahrhundert (181). Europa wäre vielleicht nie zu Märchen gekommen, wenn es nicht aus dem Orient, wo die Muhammedaner weniger wundergläubig waren (87), Muster und Vorbilder empfangen hätte (195). Für W. ist das Märchen das Werk eines Einzelnen, eine Kunstform so gut wie die Novelle; diese arbeitet mit Gemeinschafts- und Kulturmotiven, jenes mit Mythen- und Gemeinschaftsmotiven. Das Volk aber produziert nicht, es reproduziert (126). Die „Märchenpflieger“ (Wiedererzähler) entstellen meist; das Märchen zerflattert im Volke, wie ein in einer Komotauer Schule angestelltes Experiment beweisen soll (127) (vgl. aber dazu P. Gorzel, Beim Federnschleifen. Oppeln 1928). Wilhelm Grimms Umarbeitungen (über die Kurt Schmidt jüngst gehandelt hat; oben S. 206) werden als „Kunstwerke“ getadelt; seine Sammlung enthält nur 60 wirkliche Märchen, das übrige sind Geschichten, Natursagen, Scherzmärchen (97). — Wiederholt bekämpft W. die Hochschätzung der mündlichen Überlieferung gegenüber den literarischen Varianten seitens der „finnischen Schule“, obwohl der S. 157 zitierte W. Anderson (Hess. Bl. f. V. 23, 208) schon einen vermittelnden Standpunkt vertreten hatte. Ich muß mich auf ein Referat beschränken, da eine kritische Würdigung zu viel Raum beanspruchen würde.
J. B.

Wessman, V. E. V.: Finlands svenska folkdiktning II: Sägner 3: Mytiska sägner, 1: Förteckning över sägentyperna. 2: Sägner till typförteckningen. Helsingfors 1931. XVI, 105 und XVI, 661 S. (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 226—227.) — Den oben 35, 80 und 38, 296 besprochenen stattlichen beiden Bänden der Sagen der finnländischen Schweden ist jetzt der nicht minder stattliche Schlußteil zur Seite getreten, der die größtenteils ungedruckten mythischen Sagen übersichtlich behandelt. Der von O. Hackman begonnene und dann von Wessman unter dem Beirat von K. Krohn ausgearbeitete Typenkatalog umfaßt 937 Nummern, die in 25 Gruppen geteilt sind: Tod, Teufel, Gespenster, personifizierte Krankheiten,

Kobolde, Unterirdische, Elfen, Wald-, Wasser- und Berggeister, Riesen, Kirchen, Schätze, Zauberer und Hexen, Vorzeichen, Tiere, ätiologische Sagen, Legenden u. a. Zu diesem Kataloge bringt der zweite Teil die entsprechenden Inhaltsangaben der bemerkenswerten Varianten; natürlich nicht von allen, denn von einzelnen Typen existieren über 70 Varianten. Wir treffen da viele auch in Deutschland verbreitete Stoffe, z. B. Schatzsagen, Freimaurersagen, das aus vielen Märchen bekannte Motiv des dem Teufel versprochenen Kindes usw. Ich greife noch ein paar Beispiele heraus: Nr. 21 Geisterkirche (Bolte-Polívka, Anm. 3, 472). 27 Tote Mutter kehrt nachts zu ihrem Kinde zurück (Bolte-Polívka 1, 96). 49 Das silberne Bein (Bolte-Polívka 3, 480). 65 Besuch im Totenreich (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 239). 85 Teufel in der Kirche (ZfVk. 37, 114). 138 Fragen des Teufels (Bolte-Polívka 3, 15f.). 139 Aufgaben für den Teufel (Bolte-Polívka 3, 16). 186 Die freiwillig kinderlose Frau (Euphorion 4, 323; ZfVk. 14, 113). 351 Schrätel und Wasserbär (ZfVk. 33, 33). 480 Selber getan. 842 bis 843 Schlangenkronen geraubt (Bolte-Polívka 2, 465, 463). 857 Tiersprache erlernt durch Genuß einer weißen Schlange (Bolte-Polívka 1, 131). 860 Kind und Schlange (Bolte-Polívka 2, 459). 898 Mann im Mond. 933 Der ewige Jude. J. B.

Wirth, Alfred: Anhaltische Volkskunde. Dessau, Dünnhaupt 1932. VIII, 376 S. mit 12 Tafeln. — Mit lebhafter Freude begrüßen wir dies Werk, das nach langjähriger Vorbereitung des Verf., von der seine seit 1923 erschienenen Beiträge zur anhaltischen Landeskunde, die Volkslieder (1925) und seine Dorfheimat (1928) Zeugnis ablegen, eine bei aller Knappheit tief eingehende und gemeinfaßliche Darstellung des Volkstums seines Heimatlandes gibt. W. gesteht, daß die Wandlungen der letzten 30—50 Jahre vieles von dem, was er beschreibt, zerstört oder entstellt haben, bringt aber mit Recht alles, was noch im Gedächtnis des Volkes lebt, auch wenn es nicht mehr Brauch ist. In fünf Abschnitten schildert er Land und Leute, Sprache, Lied und Sage, Hauptstufen des menschlichen Lebens, Jahresfeste und Arbeiten, Volkshelkunde, während gelehrte Anmerkungen tiefere Begründung und gelegentlich Vergleichung anderer Landschaften liefern. Anschaulich stellt er z. B. den Reichtum der Sprache an Wortbildungen, Redensarten, Pflanzen- und Vogelbezeichnungen dar, zeigt die Entstehung der Zauberformeln, der Typen des Himmelsbriefes, vergleicht die Zahl und Art der 1847 von Fiedler aufgezeichneten Volkslieder mit den heute gesungenen, in denen sich der Einfluß der Industrie, des Weltkrieges, des Sports geltend macht. Ansätze zu dramatischer Betätigung treten im Kufertanz (S. 216) und in der Vorführung der Ballade von der Rabenmutter (S. 253) hervor. Reiches Bildmaterial enthalten die Tafeln, für die wir künftig eine Zusammenfassung in einem Anhange zusammen mit der Erklärung auf S. VIII empfehlen möchten. J. B.

Wossidlo, Richard: Mecklenburgische Volksüberlieferungen gesammelt und herausgegeben, Bd. 4: Kinderreime, Erster Teil. Im Auftrage des Kuratoriums der Wossidlo-Stiftung verlegt. Rostock, C. Hinstorff [1931]. XXIV, 291 S. — Der dritte Band dieses ausgezeichneten Werkes erschien 1906. An der raschen Fortsetzung hinderten den Verfasser neue Aufgaben; die Grabungen der Rethra-Kommission spornten Wossidlo an, auf ausgedehnten Wanderfahrten die Volkssagen über Burgwälle und slawische Kultstätten, die Flurnamen und Bauerntrachten zu sammeln, mundartliches Material zusammenzubringen und nach dem Weltkriege durch Vorträge in Volkshochschulen und Vereinen für die Pflege des heimischen Volkstums zu wirken. Wenn man hört, daß nun 20000 Sagen und 310000 Zettel für das mecklenburgische Wörterbuch vorliegen, so kann man nur über diese Tatkraft staunen und begierig auf die Verwertung und Veröffentlichung dieses riesigen Stoffes harren. Mit Hilfe einer 1929 errichteten Stiftung gelang es nun, die eine Hälfte der Reime zum Druck zu bringen, die die Kinder im Verkehre miteinander und mit Erwachsenen im Munde führen. Es sind Neckreime auf Vor- und Familiennamen, Bastlöserreime, Laternenlieder, Anrufe an Sonne und Mond, an die am Weihnachtsabend umziehenden Masken (Ruklaas), Bittreime zur Fastnacht (Rummelpott), endlich Abzählverse, alles in reicher Fülle. Einen besonderen Dank verdienen die beigegebenen sorgsam Anmerkungen, obwohl der Verfasser hier absichtlich Sparsamkeit geübt hat. J. B.

Zink, Theodor: Die Pfalz. Mit 231 Abbildungen. München, Delphin-Verlag 1931. 41 S. Kart. 7,50 RM. (Deutsche Volkskunst, hsg. von E. Redslob, Band 12.) — Die Pfalz mit ihrer bewegten Geschichte, der Unstäte ihrer Bevölkerung, dem frühen und starken Einfluß zahlreicher Residenzen und Städte, bewahrt heute nur noch spärliche Reste lebendiger Volkskunst. Was an Denkmälern künstlerischer Volkskultur noch erhalten ist, wird seit 1922 von der Pfälzer Landesgewerbeanstalt durch eine allgemeine Inventarisierung aufgenommen. Der Verfasser leitet als Landeskonservator diese Sammlung und verfügt daher über eine beherrschende Kenntnis und Fülle des Stoffes. Was er davon in Text und Abbildungen hier vorlegt, gibt einen vortrefflichen Überblick über das einstige Schaffen auf allen Gebieten der Volkskunst und die noch stehenden Zeugen älterer Baukunst und Siedelung. Als besonders charakteristisch und schön seien die Tore und Türen, die Schlußsteine, Öfen und Herbergszeichen hervorgehoben. Zu Riehls Buch über die Pfälzer, das ja leider von der Volkskunst so wenig zu berichten weiß, finden wir hier eine erwünschte Ergänzung und Illustration. Und wenn der Verfasser darauf hinweist, daß trotz des Absterbens der pfälzischen Volkskunst das pfälzische Volkstum nicht erschüttert ist, so kann er kein besseres Schlußwort finden als Riehls Satz: „Die Pfalz ist mehrmals verbrannt worden, unzählige Male verwüstet, zerrissen in allerlei Herrschaften und dann in der Regel etwas schief zusammengeflickt, losgetrennt von Deutschland und wieder verbunden — und dennoch ist die Pfalz nicht umzubringen gewesen. Eine Fahrt durch ihre Trümmer ist eine Lustfahrt.“ Und die letzten Worte gelten auch für das Durchblättern dieses Buches!

F. B.

Nachrufe.

Otto Knoop †.

Am 8. November 1931 wurde uns unser langjähriger Mitarbeiter Professor Otto Knoop zu Stargard in Pommern durch den Tod entrissen. Geboren 1853 zu Carzin in Pommern, hat er in Rogasen lange als Gymnasiallehrer gewirkt und hier die in der Heimat begonnene fruchtbare Sammlung der Volkssagen mit unermüdlichem Eifer fortgesetzt. 1885 erschienen seine Volkssagen aus dem östlichen Hinterpommern, 1893 die Sagen aus der Provinz Posen, denen noch viele kleinere Bücher über die Kreise Dramburg, Kolberg, Lauenburg, Naugard, Regenwalde, Stargard, Stolp u. a. folgten. Seit 1892 gab er mit A. Haas die Blätter für pommersche Volkskunde, seit 1902 das Rogasener Familienblatt heraus und dehnte seine Forschung auch auf Märchen, Glauben und Brauch der deutschen und polnischen Bevölkerung aus. Die Volkskunde der Ostmark hat seiner Sorgfalt und Rührigkeit viel zu danken.

J. B.

August v. Löwis of Menar †.

Am 3. Dezember 1930 verstarb zu Leipzig, wo er in der Deutschen Gesellschaft für Auslandsbuchhandel tätig war, unser hochgeschätzter Mitarbeiter Dr. August v. Löwis of Menar. Er war als Sproß einer alten livländischen Adelsfamilie zu Riga am 27. Dezember 1881 geboren, hatte in Deutschland studiert und sich eingehend mit der Sagenforschung beschäftigt. Wir verdanken ihm nicht nur wichtige und förderliche Untersuchungen über den Helden im deutschen und russischen Märchen (1912) und die Brünhildsage in Rußland (1923), sondern auch drei schöne Sammlungen baltischer, russischer, finnischer und estnischer Volksmärchen. Er vollendete den vierten Band von Dähnhardts Natursagen (1912); die geplante Fortsetzung dieses Werkes zu liefern, war ihm leider nicht beschieden.

J. B.

Koseworte, Scherz- und Schimpfworte für die Liebenden im Volkslied der Kroaten und Serben¹⁾.

Von Leopold Karl Goetz †.

Die Charakterisierung der Liebenden durch das Volkslied, das Schönheitsideal, das sich das Volk und sein Lied vom männlichen wie weiblichen Liebenden aufstellt, kommt neben der direkten Beschreibung der Eigenschaften und Schönheit der beiden Liebenden auch zum Ausdruck in den Namen, die das Lied dem Burschen und Mädchen gibt, in den Bezeichnungen, die das eine Liebende für das andere mit Vorliebe anwendet.

Allgemein gesagt, lassen sich aus dem ganzen Kreis dieser Worte Rückschlüsse ziehen auf die Eigenart eines Volkes; seine vorwiegende Lebensweise und Beschäftigung, sowie was ihm als Ideal bei Mann und Weib vorschwebt, tritt vielfach gerade hierin zutage. Speziell bei den slavischen Völkern spielen die Koseworte, die Verkleinerungsworte als Ausdruck der Zärtlichkeit für Menschen wie Sachen eine große Rolle, eine weit größere als etwa bei den germanischen Nationen. Freilich verflacht das an sich tief innige Kosewort durch übermäßige, nach unseren Begriffen nicht immer passende Anwendung, es wird seines vollen Gemütsinhalts beraubt, ist fast rein zum formelhaften Beiwerk der slavischen Volkspoesie geworden. Auch aus den Scherzworten wie den Schimpfworten, mögen diese nun mehr spielerisch-harmlos im Scherz, mehr bitter ernst gemeint sein, ist vielfach die Besonderheit eines Volkes und seiner Dichtung zu ersehen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist also die folgende Schilderung auch in ihrer individuell-volkskundlichen Bedeutung aufzufassen; allerdings findet sich in ihr naturgemäß sehr vieles, was der Südslave an allgemein menschlicher Ausdrucksweise mit dem Empfindungsleben aller Völker gemein hat.

¹⁾ Das Manuskript dieses Aufsatzes ging dem Herausgeber bereits im Jahre 1929 zu, mußte aber wegen Raummangels im Einverständnis mit dem Verfasser zurückgestellt werden. Inzwischen ist dieser, Ordinarius für osteuropäische Geschichte und Landeskunde an der Universität Bonn, am 3. April 1931 verstorben. Er hinterließ das druckfertige Manuskript eines umfassenden Werkes über das Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serbokroaten; der obige Aufsatz ist ein Ausschnitt aus dieser Arbeit mit Fortlassung der Anmerkungen. Wir teilen den Wunsch der Witwe und der Freunde des allzufrüh verstorbenen Gelehrten, daß es gelingen möge, das Werk, dem der Verfasser seine letzten Lebensjahre gewidmet hat, als Ganzes zum Abdruck zu bringen.

Wie die Schönheitsbezeichnungen, so sind auch die Koseworte, Scherz- und Schimpfworte des südslavischen Liedes für den Burschen vielfach dieselben wie für das Mädchen. Es ist aber doch besser, sie, abgesehen von einzelnen allgemeinen Ausdrücken, für jedes Geschlecht einzeln darzustellen, damit wir einen vollständigen Überblick für Burschen und Mädchen getrennt in seinem ganzen Umfang gewinnen. Darnach werden diejenigen Namen und Wendungen vorzuführen sein, die für Bursch und Mädchen gemeinsam, wenn von beiden zusammen die Rede ist, gebraucht werden. Denn nicht alle Koseworte, die einzeln für Bursch oder für Mädchen verwendet werden, kehren bei der gemeinsamen Bezeichnung beider Liebenden vereint wieder.

Wir haben also zu fragen: aus welchen Gebieten stammen die einzelnen Bezeichnungen, speziell die Koseworte, für die Liebenden, wie drücken sie den Gedanken aus, daß und in welchem Maße das eine Liebende für das andere von Wert ist, sein Glück bedeutet, ihm das Teuerste ist?

Bei der Mischung von christlichem und moslimischem Kulturkreis wie Lebensanschauung im südslavischen Volkslied gehen die diesen beiden Sphären entnommenen sprachlichen Wendungen oft ineinander über. Es sind begreiflicherweise auch in weitem Umfang dieselben Bezeichnungen des christlichen oder moslimischen Jünglings für sein Mädchen und umgekehrt der Jungfrau für ihr männliches Ideal. Aber doch läßt sich, wie überhaupt in der ganzen Art der Volksdichtung, auch auf diesem Teilgebiet manchmal feststellen, daß gegenüber den einfacheren, kraftvolleren, tief-innigeren Koseworten der christlichen Slaven die der moslimischen weicher, zärtlicher, sinnlich-glutvoller, prächtiger, üppig-reicher, verfeinerter, gekünstelter sind. Eine Verflachung und Veräußerlichung der Gefühle, die wir für das neuere südslavische Volkslied gegenüber dem älteren vielfach feststellen können, macht sich natürlich auch in den Koseworten des Liedes geltend. Wir treffen also im moderneren Lied manche Zärtlichkeitsbezeichnungen, die dem Südslaven vergangener Zeiten fremd waren und durch fremde Einflüsse in seine Volksdichtung hergekommen sind.

Koseworte für den Burschen.

Die ständige allgemeine Bezeichnung für den männlichen Liebenden ist *junak*, mit der Bedeutung: junger Bursch. Im Sinn von „Mann“ mit der Nebenbedeutung „wackerer, tüchtiger Mann“, „Held“, wird *junak* von allen Personen männlichen Geschlechts, seien sie einfachen Standes, seien sie fürstlicher Herkunft und Stellung, gebraucht. Das Ritterlich-Heldenhafte des Mannes kommt zum Ausdruck in der näheren Bezeichnung des *junak* als gut, wacker, tüchtig, *dobar*, oder als feurig, *žestok*, oder als „Kampfheld“, „Schlachtenheld“ *od boja junak*. Ein solcher wackerer Bursche und tüchtiger Mann ist dem Mädchen lieber als ein Reicher oder Angehöriger einer angesehenen Familie, wie es auch oft im Lied ausgedrückt wird. Auch der Bursche selbst nennt sich oft so.

Wie beim Mädchen so tritt auch beim Burschen die Betonung seiner geistigen Eigenschaften im Lied zurück vor der Hervorhebung seiner Körper-

kraft, Mannesstärke, Heldenschönheit. Wenn also gelegentlich der junge Mann als „klug und verständig“ gerühmt wird, so geschieht das doch in engem Zusammenhang mit seinem ganzen Heldentum, das zeigen die folgenden Verse:

„Er, der Bursch, ist weise und verständig,
Und ist glücklich überall im Kampfe.“

Das jugendliche Alter des Liebenden wird oft noch näher bezeichnet durch die Wendung *mlad junak*, junger Bursche, jugendlicher Held.

Neben dem slavischen *junak* haben wir noch zwei Worte türkischer Herkunft für den Helden und Liebhaber oft verwendet: *delija* und *čelebija*. Im ersten, *delija*, tritt mehr das kriegerische, heldenhafte Element hervor. *Delija* ist ursprünglich der leichte Reiter im türkischen Herr, der Sultanskrieger, der Gardesoldat, Leibgardist, wenn man so will; aber dann wird auch der christliche Kämpfer mit diesem Namen benannt. Alte wie Junge werden *delija* angedredet; besonders Fremde, die im Lied auftreten, werden „*neznano delija*“, „unbekannter Ritter“, „fremder Held“, genannt.

Čelebija drückt mehr das zierlich Feine, Vornehm-Elegante eines „jungen Herrn“ aus und wird sehr oft mit dem Namen des Betreffenden verbunden, „der junge gnädige Herr Mujo“ oder dergleichen. Von Handwerkern werden solche, die besonders feine Arbeit leisten, wertvolles Material verarbeiten, wohlhabend sind, als *čelebija* bezeichnet und angedredet, der Goldschmied oder der Schneider, von dem es heißt:

„Schneider, das sind feine Herren,
Gehen schön und fein gekleidet.“

Diese Bedeutung von *čelebija* zeigt sich auch im Tierlied. Die Eule wirbt verschämt um die Liebe des Adlers, aber er weist sie stolz ab:

„Pack dich fort, du wirrköpfige Eule,
Nicht für dich ist solch ein feines Herrchen.“

Als vornehmer Vogel wird deshalb auch die Nachtigall *čelebija* genannt.

Von den Bezeichnungen für den Burschen wie das Mädchen oder die Ehegatten, die ganz allgemein das Gefühl der Liebe zu dem anderen ausdrücken, ist zunächst zu nennen das Adjektivum bzw. Substantivum *drag*, *dragi*, *draga*, dessen beide Grundbedeutungen, die objektive: teuer an Wert oder Preis, und die subjektive: jemandem teuer und wert, im Gebrauch des Wortes zur Anrede und Bezeichnung des geliebten Wesens ineinander übergehen. Auch das Doppelwort „mein Teuerwerter“ *moj dragi dragane*, findet sich. Es ist ein Zeichen des Reichthums der serbokroatischen Sprache, wie viele Personennamen, männliche wie weibliche, von *drag* abgeleitet werden.

An zweiter Stelle ist *mio* (*mil*), *mila*, „lieb“, „Geliebter“, zu erwähnen, das sich für Burschen und Mädchen sehr oft auch in Verbindung mit *drag* als *mio i drag*, *mila i draga*, liebwert, *drag i mio*, *draga i mila*, teuerlieb, *milc* (*i*) *drago*, teures Lieb, lieber Schatz findet, und mit dem ebenso zahlreiche Personennamen beiderlei Geschlechts gebildet werden.

Dika, Zierde, Freude, Stolz, Ruhm — so z. B. wenn Marko Kraljević von seinen Kampfgenossen „unser Stolz“ genannt wird —, wird im über-

tragenen Sinn als „Geliebtes“, „Schatz“, besonders in den Liedern der Landschaft Bačka für Bursch wie Mädchen gebraucht. Es wird auch von der Mutter für ihr Kind, wie von diesem für die Mutter oder zur Anrede des Brautführers oder Reigenführers verwendet, ist dabei oft mit Adjektiven, wie „teuer“, „lieb“, „süß“, „schön“ u. ä. verbunden.

Duša (türkisch: *gan, ganum*), Seele, auch in Verbindung mit Beiworten wie „teuer“, „lieb“, „süß“ und anderen, ist eines der am häufigsten verwendeten Zärtlichkeitsworte zwischen Liebenden, Gatten, Eltern und Kindern. Oft ist es verbunden mit dem, ebenfalls allein für sich und in Wendungen wie „mein lebendiges Herz“, „Herz des Mädchens“, als Kosewort vielgebrauchten *srce*, Herz, „*srce iz njedara*“, „Herz im Busen“, „du meine Seele, du mein Herz“, wie Rückert singt.

Dilber, Schöner, findet sich sowohl als Adjektivum dem Namen der betreffenden Person vorgesetzt, wie z. B. „schön-Mara“, „schön-Elias“, wie als Substantivum, auch in der Form *dilberika*, allein stehend, als Kosewort für Bursch und Mädchen oft, ferner in der Verkleinerungsform als Substantivum *dilberče* „mein Schönchen“, besonders für das Mädchen.

Šećer, Zucker, ist als Substantivum mit dem Namen des Mädchens wie des Burschen verbunden: „Zucker-Kajna“, „Zucker-Salko“, „Zucker-Marko“ und dergleichen, das Adjektivum *šećerli*, „gezuckert“, „zuckersüß“ dagegen mehr mit dem des Mädchens, „zuckersüße Stana und schöne Jana“, während *šećerni*, „süß“, als Adjektivum auch vom Jüngling gesagt wird. Das Substantivum *šeća* und *šećerče*, „süßes Kind“, treffen wir vorwiegend als Kosewort für die Jungfrau, ebenso auch die Wendung „o du Mädchen, Zuckerapfel“ oder „Zuckerdose“ oder „Zuckerknöpfchen“.

Med, Honig, kommt als Substantivum nur selten als Zärtlichkeitsausdruck vor, etwa in der Form „teurer Honig“, auch die Anrede an das Mädchen „Honigscheibchen“, *satić meda*, findet sich; das Adjektivum *meden*, honigsüß, treffen wir für Bursch wie Mädchen, bald allein, bald verbunden mit dem sinnverwandten *šećerni*, „mein Honigsüßer“.

Die Süßigkeit des einen Liebenden für den anderen ist für ihn wie für sie in Wendungen ausgedrückt wie: *slatko ime*, „süßer Name“, d. h. „süßes Wesen“, *moja slatka sladijo*, *moja slatka sladice*, „meine süße Süße“, „meine Süßigkeit“, *moje slatko*, „mein Süßes“; auch den männlichen Vornamen *Sladoje* haben wir von gleichem Stamm.

In einem moslimischen Lied findet sich Frage und Antwort zwischen Gatte und Gattin:

„Was ist süßer als der Rosenzucker?
Süßer ist das Lieb als Rosenzucker.“

Verwandt damit sind zwei sich seltener findende Koseworte, die das Geliebte als süße Speise auffassen und vom Burschen wie Mädchen gebraucht werden: „*moje sitno jerište*“, „mein feines Mehlmus“, und *s medom gurabijo*, (mein) „Honigkuchen“.

Einige Wendungen seien hier noch zusammengestellt, mit denen oft Liebende, Gatten, Familienglieder das allgemeine Gefühl der Liebe, das

Vertrauen zum anderen ausdrücken. Daß die Liebe das Glück (*sreća*) des Burschen ist, daß ihre Liebe ihm Glück bringt, wird sehr häufig im Lied ausgedrückt. So ist die Anrede des einen Liebenden zum anderen: „du mein Glück“ ganz erklärlich. Aber die Liebe schafft oft genug auch Leid, Sorge und Kummer, darum sagt der Bursch auch zu dem Mädchen: „Liebe, du mein großes Unglück“. Oder wenn die Liebenden aufeinander erzürnt sind, nennt eines das andere: „du mein Böschchen“. „Wunde (*rana*) meines Herzens“, „meine böse Wunde“, „meine Liebeswunde“ („geliebte Wunde“) heißen Burschen wie Mädchen einander. In der Totenklage nennt die Mutter den Sohn wie die Tochter so oder: „unheilbare Wunde“, „Wunde bis zum Tode“. Auch sonst werden derartige Wendungen von den Familiengliedern füreinander gebraucht.

„Mein (großes, liebes) Gut“ (*dobro*) ist allgemeiner Ausdruck der Liebe unter den verschiedenen Gliedern der Familie, von den Eltern zu den Kindern, wie von diesen zu den Eltern, von Geschwistern zueinander, wie von sonstigen Verwandten wechselseitig gebraucht. Die liebevolle Tochter steigert das noch zu: „o mein Vater, ungezählter Schatz du“, um den Vater als das unschätzbare Gut zu bezeichnen.

„Du mein Lieben“ (*milovanje*) ist im Munde der Liebenden — auch in dem der Kinder zu den Eltern — eine oft gebrauchte Wendung für das Geliebte, auch: „du mein Lieben, du mein Seufzen“. „Mein (unser) erstes Sehen“, „o mein weniges Sehen“ drückt auch die Liebe aus, da das Verbum *gledati*, sehen, und das Substantivum *gledanje*, das Sehen, den Sinn von „sich verlieben“, „Liebe“ haben. Dem Gefühl der Liebe entsprechen im Verhältnis von Eltern zu Kindern und Gatten zueinander verwandte Empfindungen. So sagen Vater oder Mutter zu Sohn und Tochter: „du meine (erste) Freude“, „du mein Vertrauen“, „meine Zuversicht“, „mein Hoffen“. „Du mein rechter Flügel“ (*krilo*), d. h. „mein Beschützer“ nennt die Frau ihren Gatten, der Vater seine Söhne, auch der Onkel seinen kampfstarken Neffen. So wird der Held manchmal allgemein als „der rechte Flügel“ ebenso auch die „Zuversicht“. „die lebendige Zuversicht“, der Schutz des Landes und seines Fürsten oder in Verbindung mit dem Ehrennamen „Falke“ als „Falkenflügel“ bezeichnet. Der Held redet auch sein Pferd so an und seinen Säbel als „meine rechte Hand“. Letztere Wendung ist auch gebräuchlich für die Genossen und Helfer des Helden. Auch „Balken des Landes“ im Sinne von Stütze wird der Held angeredet, wie wir eine ähnliche Wendung von „Balken des Hauses“ bald hören werden.

„Du mein lebendiger Wunsch“ (*živa želja*), in deutscher Prägung „du mein heißes Sehnen“, spricht das eine Liebende zu dem anderen wie der Gatte zur Gattin oder die Schwester zum Bruder.

„Du mein Augenlicht“ (*očinji vid*), oder: „Herz, Seele, du mein Augenlicht“, oder: „mein Andreas, meine schwarzen Augen“ oder: „teurer als (meine) Augen“, „Augen (deines) Mädchens“, „Augen der (deiner) Frau“, wird als Liebesbeteuerung gegenüber Bursch und Mädchen, wie Gattin, Bruder oder Kindern viel angewendet.

„Nahrung der Mutter“ (*chrana materina*), auch „süße Nahrung“, von der Mutter mit ihrer Milch genährtes Kind, werden Sohn wie Tochter von der Mutter geheißen. Diese Bezeichnung wird dann auch in erweitertem Sinn als Kosewort gebraucht, so wenn der Onkel seinen Neffen so nennt oder der Bursch das Mädchen so anredet. Vollends umgekehrt ist der ursprünglich passive Sinn der Wendung, wenn das Kind zu Mutter oder Vater: „meine süße Nahrung“ sagt. Richtiger gestaltet sich die Wendung: „meine Mutter, meine Ernährerin“ (*ranilnica*). So ist dieses Wort zu einer Zärtlichkeitsbekundung ganz allgemeiner Art geworden, die sich auch als männlicher wie weiblicher Name *Hrana*, *Hranko*, *Hranka* findet. Der ursprüngliche Sinn kommt noch zum Ausdruck in dem folgenden Liedchen:

„O mein Mädchen, Nahrung du der Mutter,
Wohl ist dir, so lang die Mutter nährt dich!
Wenn dem schlechten Burschen du anheimfällst,
Wirst du alt werden in einem Jahre
Und im zweiten sein wie deine Mutter
Und im dritten wie deine Großmutter.“

Die Reihe der Koseworte speziell für den Burschen beginnen wir mit den Blumenbezeichnungen. Im allgemeinen werden da die Burschen oder Helden manchmal mit Blumensträußen (*kita*) „seidenem Strauß“ verglichen. In der Totenklage wird der Sohn und Bursche: „mein Strauß“, „mein schöner Blumenstrauß“ geheißen. Das Mädchen redet auch wohl ihren Liebsten an: „du mein grüner (roter) Kranz“, oder sie bezeichnet einen Liebsten aus feinerem Stande allgemein als Blume, auch als „Mädchenblume“ (Blüte), d. h. für das Mädchen bestimmte Blume. Vom Wort *cvijet*, Blüte, Blume sind auch eine Anzahl männlicher (wie weiblicher) Personennamen gebildet wie *Cvijetni*, *Cvijetašin*, *Cvijetko*, *Cvijetoje*.

Unter den einzelnen Blumen, mit denen der Bursche verglichen wird, sei an erster Stelle die Lieblingsblume der südlichen Slaven genannt, das Basilicum (*bosiljak*). In Hochzeitsliedern wird der Bräutigam mit diesem Namen angeredet. „Mein feines Basilicum“, „mein frühes (früh erblühtes) Basilicum“ heißt das Mädchen den Geliebten.

„Mein Basilicum im grünen Garten,
Frühe warest du mir aufgeblühet,
Und so frühe bist du mir verwelket“

klagt der eine Bruder Predag über seinen Bruder Nenad, den er als Heiduckenführer ahnungslos getötet hat.

Der Vergleich mit der Rose (*ruža*, *ružica*), die Anrede als Rose, findet sich zwar erklärlicherweise besonders oft für das Mädchen, wir treffen sie aber auch für den Burschen. Die roten Rosen am Weg werden mit den jungen Burschen verglichen. Ihren toten Liebsten beklagt das Mädchen:

„Peliman, du meine teure Seele,
Peliman, du meine rote Rose.“

wie es die Frau mit dem toten Gatten tut:

„Rote Rose eben aufgeblühet,
Aber jetzt mir Junger abgefallen.“

So heißt es auch im Hochzeitslied:

„Junger Bräutigam, du rote Rose.“

Auch „edle“, „gepflegte Rose“, also Gartenrose, im Gegensatz zur wildwachsenden, wird der Bursche angedet; er wird gelegentlich dem alten Mann gegenüber als „Rosenknospe“ bezeichnet. Besonders in den mit türkischen Worten durchsetzten Liedern ist oft der Name des Burschen mit dem Wort *Đul*, Rose, oder *Gonđe*, Rosenknospe, verbunden- *Đul-Jovo*, *Đul-Ahmed*, *Gonđe-Mehemed*.

Nelke (*karanfil*, *katmer*, *klinčac*) in den verschiedensten Arten und Bezeichnungen wird häufig in Anrede und Vergleich für den Geliebten verwendet. „O mein Liebster, meine rote Nelke“ ruft das Mädchen aus. Die Gattin nennt aus Liebe ihren Gatten rote Nelke, die Sommer und Winter blühet. Auch der Bruder redet seinen Bruder „Nelke“ an. *Karanfil* wird auch mit dem Vornamen verbunden: *Karanfil Jovan* z. B.

Vereinzelt finden wir noch den Burschen als Veilchen, weiße Lilie (diese auch als Mannesnamen: *Liljan*), blaue Hyazinthe, Tulpe, Goldlack, blonde Ringelblume, Flieder, Zitrone angedet und mit ihnen verglichen.

Wenn der Geliebte vom Mädchen als „biegsame Tanne“ oder „goldene Rebe“ angesprochen wird, so ist dabei eher an ein Bild für seinen schlanken und hohen Wuchs als an einen Namen für ihn zu denken.

„Apfel“ (*jabuka*), „mein grüner (roter, goldener) Apfel“ ist eines der am häufigsten im Lied vorkommenden Zärtlichkeitsworte nicht nur der Liebenden untereinander, sondern auch für die anderen Familienmitglieder und wird besonders oft in den Totenklagen angewendet.

Im allgemeinen ist zu den Blumennamen für den Burschen zu bemerken, daß dieselben Bezeichnungen oft auch für das Mädchen gebraucht werden, wie wir noch sehen werden.

Unter den Tiernamen für den Mann ist an erster Stelle der des Falken (*soko*) zu erwähnen. „Falke“, „grauer Falke“ oder „Junges des Falken“ ist die immer wiederkehrende, normale Bezeichnung und Anrede für den jungen Burschen und kraftvollen Helden. Die Geliebte spricht von ihrem Liebsten als vom Falken, die Mutter redet von ihren Söhnen, die sie gebären wird oder geboren hat, als von ihren Falken, vom Vater heißt es, daß er Falken, d. h. Söhne, habe, die Stadt oder eine Landschaft wie die Crna Gora, die wackere, heldenhafte Burschen besitzt, führt den Ehrennamen „Falkennest“ oder auch „Heldennest“, manche Orte heißen selbst *Soko*. Die Turnerverbände unserer Tage bei manchen slavischen Völkern nennen sich auch „Falken“ (*sokol*). In vielen Liedern erscheint der Falke als das Abbild des Burschen und Mannes. Die Bezeichnung Falke wird oft mit dem Namen des Mannes verbunden, z. B. „Falken-Omer“.

Das Mädchen redet seinen Geliebten an: „mein lieber“ oder: „du mein grauer“ oder: „mein graugrüner“ oder „mein ungebrochener (unbezwungener) Falke“ oder: „mein ungejagter und ungezähmter Falke“, ebenso wie die Mutter zu ihrem Sohn sagt: „mein Sohn, mein Falke“

oder der Bruder zu seinen Brüdern: „ihr Falken“. Sogar den Goldschmied, bei dem er einen Ring bestellt, nennt der Mann, wohl um ihn für die Arbeit geneigt zu stimmen, „mein grauer Falke“. Dem Helden-Falken gegenüber wird sein Gegner geringschätzig als Eule (*sova*) bezeichnet.

Seltener ist die Bezeichnung und Anrede „Adler“ (*orao*) oder „Geier“, „Habicht“ (*jastreb*), die sich im Volkslied anderer slavischer Völker, wie z. B. der Russen, findet. Man trifft sie eher in der Kunstdichtung der Südslaven als im Volkslied.

Taube, Tauber (*golub*), das z. B. im russischen Volkslied als Bezeichnung und Anrede für den Geliebten vorkommt, ist im südslavischen Lied für den Burschen allein angewendet kaum anzutreffen. Wir werden ihm dagegen in der Doppelbezeichnung „Tauber und Taube“ für beide Liebende begegnen.

Die Nachtigall (*slavuj*, türkisch *bumbul*) mit ihrer Liebesklage treffen wir manchmal in besonders zartsinniger Weise als das Bild der sich nach dem Mädchen sehrenden Burschen wie in dem folgenden Lied:

„All die Nacht sangen zwei Nachtigallen,
Ließen so die junge Frau nicht schlafen.
Darum wecket sie ihren Gebieter:

„Rasch erhebe dich, mein junger Herr du,
Was singen die jungen Nachtigallen?“

Leise spricht zum Frauchen ihr Gebieter:

„Das sind nicht zwei junge Nachtigallen,
Nein, das sind vielmehr zwei junge Burschen,
Die da klagen, die da Mädchen suchen;
Also hab' ich einstens auch geklaget,
Bis ich, Seele, dich hab' dann gefunden.“

Der Pfau ist Abbild des Bräutigams wie des Gatten; auch die Brüder des Mädchens werden als Pfauen bezeichnet. Pfau, *paun*, ist auch Mannesname. „Du mein schönes Hähnchen“ (*kokan*) findet sich vereinzelt als Anrede des Mädchens für den Burschen im modernen Scherzlied.

„Wolf“ (*vuk*), „Bergwolf“, „schwarzer Wolf“ ist beliebte Bezeichnung für den Krieger und den Heiducken als den kraftvollen, starken Mann. Ebenso wird, besonders nach türkischem Vorbild, das Bild der „Schlange“ (*zmija*), der „bösen Schlange“, der „bösen Schlange unter dem Stein“ verwendet zur Bezeichnung des Helden. Dieser wird als „feuriger Drache“, als „grausamer Drache“, als „Drache mit den drei Köpfen“ erklärt, als „böse Schlange“ in rühmendem Sinn angeredet. Seinem Namen wird auch das Beiwort „Drache“ (*Zmaj*) vorangesetzt. In neueren Heldenliedern über den Kampf der Serben und Crnogorcen mit den Türken findet sich manchmal die Zusammenstellung von Wolf, Adler und Falke; es werden z. B. die Freiheitskämpfer schwarze Gebirgswölfe genannt, die Anführer geflügelte Adler, die Fahnenträger graue Falken. Ebenfalls nur im neueren Heldenlied über den Freiheitskampf gegen die Türken werden die Streiter „ausgewählte Löwen“ geheißen. Manchmal findet sich für einen türkischen Anführer eine „böse Schlange“ oder für die Türken überhaupt die Charakterisierung als „serbischer Bluttrinker“, also der das serbische

Blut trinkt, während umgekehrt der christliche Held „großer Türken-Niedermetzler“ genannt wird. Bär (*medvjed*) findet sich nur ganz vereinzelt als Personennamen: *Medved Kapetan*.

„Mein Lamm“ (*janje*), „mein liebes Lamm“ treffen wir dann und wann als Kosewort für den Geliebten; auch die Mutter redet den kranken oder gestorbenen Sohn ähnlich an. Rehkalb als Zärtlichkeitsbezeichnung für den Burschen kommt besonders in Liedern aus der Landschaft Bačka vor. „Mein weißer Schwan“ findet sich vereinzelt im modernen Lied.

Wert- und Schmuckgegenstände werden vielfach als Bezeichnung wie Anrede für den Burschen verwendet. Als „Kostbarkeit“, Wertgegenstand ganz allgemein, werden in einem Lied drei Burschen bezeichnet. „Talisman“, Amulet (*(h)amajlija*) drückt auch den Wert des Burschen für das Mädchen aus. Wenn die Jungfrau den Jünglingen aus Sarajevo den Vorzug vor denen aus Belgrad geben will, sagt sie:

„Was soll mir von Belgrad auch ein Bürschlein,
Kann ich eins von Sarajevo haben?
Denn die sind ja goldne Talismane,
Die die Mädchen an dem Busen tragen,
An dem Busen auf den weißen Brüsten.“

Perle (*biser*) wird der Geliebte, auch der Sohn oder Schwiegersohn manchmal genannt und angeredet: „teure Perle, du mein liebes Gut“, „mein Teurer, du Perlenzweig“, „komm heut Abend, Perlchen“, „meine Perle am Ring“. Dabei wird im modernen dalmatinischen Küstenlied unter dem sprachlich italienischen Einfluß das *biser*, Perle, der serbischen und kroatischen Lieder ersetzt durch *perla*. Sehr oft ist „Perle“ mit dem Namen oder der Standesbezeichnung des Mannes verbunden. „*Biser-Nikola*“, „*Biserlija-Ibro*“, „*Beg-Biser Beg*, teurer als die Augen“ redet das Mädchen den Geliebten an.

Das Gold (*zlato*) wird in seiner Reinheit oft zur Bezeichnung wie Anrede des Mannes verwendet. „Du mein reines Gold“, „du mein lauterer Gold“ reden Mädchen wie Mutter den Geliebten oder Sohn an. „Risto ist Gold“ sagt die Jungfrau, aber des Risto (Christian) Rivale erwidert ihr: „ich bin Gold, Risto ist nur Vergoldung“.

Verschiedene Koseworte werden mit dem Wort Gold gebildet. Die Benennung „Goldrebe“ haben wir oben schon kennengelernt. Oft wird der Bursche als „Golddukaten“, „Dukaten im Busen, der allertuerste Liebste“ bezeichnet, der Bräutigam wird mit einem Goldfaden verglichen, als „Gold-Dose“ wird der Jüngling angeredet. Das Mädchen ruft dem Liebsten zu:

„Warst mir goldener Dukaten bisher,
Wirst von jetzt mir Gold sein auf der Spule,
Goldner Fäden zwei sind mir dein Schnurrbart.
Gib mir, Liebster, einen Faden Goldes,
Um zu sticken mir ein Seidentüchlein,
Und den zweiten Faden Goldes gib mir,
Goldnes Amulet daraus zu sticken,
Es zu legen in die Silberdose.“

Die sonst mit Vorliebe für das Mädchen gebrauchte Wendung: „Gold der Mutter“, der Mutter Goldkind (*zlato materino*), kommt auch als Bezeichnung und Anrede für den Burschen vor. Häufig ist auch „Gold“ mit dem Namen verbunden: „Gold-Andreas“, „Gold-Jovo“ usw. „Mein goldener Ring du“ ist speziell die übliche Anrede der Braut und jungen Frau an den Brautführer, gewöhnlich den Bruder des Bräutigams, weil ihr dieser den Ring ansteckt; vereinzelt ist diese Anrede zurückübertragen, wenn der Brautführer die Braut mit den Worten „vergoldeter Ring“ anspricht. Selten ist „Edelstein“, „Diamant“ in der Anrede: „Diamant-Nachbar“, „Diamant, teure Seele“. „Silber“ zur Bildung von Koseworten oder im Vergleich findet sich nur für das Mädchen, wie wir noch sehen werden.

Von der Verwendung der Feder (*perje*), des Federbusches als Schmuckgegenstand auf dem Haupte des Mannes, besonders der Krieger, denen sie der Fürst oder Anführer manchmal als Ehrengeschenk gibt, und die darum auch „Feder(busch)träger“ (*perjanici*) heißen, ist die Anrede genommen: „o mein Bursch, du Pfauenfeder“ und ähnliche, wie „graue Feder“, „goldene Feder“. Die Mutter redet ihren Sohn an: „meine weiße (= schöne) Feder“. Von der Feder teilweise gebildet ist auch die Anrede des Königs an seinen tapferen Helden: „mein Federpfeil, wohin ich mit dir schoß, habe ich überall gut getroffen“. Der prächtige Federbusch „von lauterem Golde“ wird oft geschildert. Unter den besonders ausgewählten Hochzeitsgästen darf kein Held sein, der keinen Federbusch als Bekundung seiner Kampferprobtheit trägt. Phantastisch wird der Federschmuck des Burschen beschrieben: er hat drei Federn, die erste glänzender Stern, die zweite leuchtender Mond, die dritte heiße Sonne. „Unser Spiegel“ (*ogledalo*) im Sinne von „Muster“, „Idealbild“ für das Land und Volk wird manchmal ein hervorragender Held, wie z. B. auch Marko Kraljević, angeredet, auch Sarajevo heißt so: „Bosniens Spiegel“.

Unter den Himmelskörpern ist es im südslavischen Volkslied wie in dem anderer slavischer Völker am meisten die Sonne (*sunce*), die, wie überhaupt zur Schilderung der männlichen und weiblichen Schönheit, so auch in Vergleich, Bezeichnung und Anrede für Burschen und Mann wie für Mädchen und Frau sehr oft gebraucht wird. So singt das Mädchen:

„Heiße Sonne, in der Höhe weilst du,
Du mein Liebster, in der Ferne bist du!
Heiße Sonne, lasse dich hernieder,
Du mein Liebster, komm zu mir doch näher,
Daß ich schaue in dein weißes Antlitz,
In dein Antlitz, in die schwarzen Augen.“

Bald wird in der Anrede das Wort „Sonne“ allein verwendet, bald heißt es: „Sonne von Osten“, „Sonne hinter dem Berge“. Verschiedene Beiworte werden hinzugefügt, die im Gebrauch in den verschiedenen Fassungen desselben Themas oft ineinander übergehen: „heiße Sonne“, „lichte (und warme) Sonne“, „erwärmende Sonne“, „bunte Sonne“. Der Liebste wie der Gatte, der Sohn, wie etwa auch der Schwager, werden so angeredet,

auch der Sultan-Car erhält diesen Ehrentitel. Drei Sonnen und drei Monde, heißt es in einem Liede, wird das umworbene Mädchen in der neuen Familie finden: die eine Sonne: Schwiegervater und Schwiegermutter, die zweite: Brautführer und Schwägerin (die Geschwister des neuen Mannes), die dritte: Held Jovo selbst. Besonders zahlreich findet sich dieses Kosewort in Trennungsliedern wie in den mannigfachen Klagen über Tote. Im Glück nennt die Frau den Gatten ihre heiße Sonne, die ihr nie untergeht, aber in der Klage muß sie gestehen:

„Wehe, wehe, meine bunte Sonne,
Viel zu wenig hast du mich erwärmet,
Viel zu rasch gingst hinterm Berg du unter.“

Sie bekennt aber auch dankbar:

„Lebe wohl, du meine heiße Sonne,
Schön hast du mich ja erwärmet.“

Den gleichen Gedanken, daß der Liebste dem Mädchen Sonne und Leben ist, drückt dieses auch indirekt aus:

„Ohne Murat ist mir diese Welt Gefängnis.“

Vereinzelt wird der Geliebte auch angeredet: „o mein Teurer, mein glänzender Mond“ (*mjesec, mjesečina*). Gelegentlich sagt das Mädchen zum Burschen: „bisher warst du mir Sonne, Mondschein, jetzt wirst du mir Nebel vor den Augen sein“. Auch die Bezeichnung „Morgenstern“ (*danica*) für den Liebsten findet sich nur selten. Das gleiche gilt für die Verbindung des Wortes „Paradies“ (*ġenet*) mit dem Namen im moslimischen Lied: „Paradies-Ibro“.

Scherz- und Schimpfworte sind für Burschen oder Mann wie für Mädchen oder Frau sehr häufig, vielfach werden auch für beide Geschlechter dieselben Bezeichnungen verwendet.

Manche sind vorwiegend scherzhaft gemeint, auch solche Worte, die ursprünglich eine wirkliche Beschimpfung, einen Angriff auf die Ehre des mit ihnen Angeredeten bedeuten. Aber auch die eigentlichen Schmähworte werden manchmal in einem gegenüber unserem Sprachgebrauch gemilderten Sinn, fast mit einem gewissen humorvollen Wohlwollen für den mit ihnen Bedachten angewendet. Beide Klassen, die Scherzworte wie die eigentlichen Schimpfworte, beziehen sich entweder auf körperliche Beschaffenheit oder, und das in der Mehrzahl, auf geistige Eigenschaften der betreffenden Person.

Völlig harmlos ist es, wenn der Bursche von seinem Mädchen als „Teufel“ (*vrag, đavo*), Teufelskerl angeredet oder allgemein die Burschen als Teufel bezeichnet werden. „Feuerbrand“ (*jangin*), feuriger Bursch wird der Geliebte scherzhaft gescholten, wenn er aus der Schenke zum Fenster des Mädchens eilt; auch findet sich diese Bezeichnung erklärlicherweise mit der: „Trunkenbold“ verbunden. In anderem Sinn führt — um das hier anzuschließen — der Heiduck zu seinem Vornamen den Beinamen *zeravica*, „glühende Kohle, Feuerbrand“, der sich ähnlich auch für das Pferd findet. Als „langen Laban“ (*lola*), wie wir zu sagen pflegen, „La-

bander“, wie es im Schlesischen heißt, wird der große und hagere Bursch manchmal angeredet und bezeichnet.

Das türkische Wort *Didija*, auch in der Verkleinerungsform *dido*, bedeutet ursprünglich den Hahnrei, und diesen Sinn hat es wohl noch in dem Doppelwort älterer Lieder für den Mann „Hure und Hahnrei“ (*kurva i didija*). Es ist aber dann im Sprachgebrauch zu einer keineswegs mehr ehrenrührigen Bezeichnung des Burschen und Mannes, selbst eines hervorragenden Helden, z. B. auch des Marko Kraljević, im Munde seines Neffen, oder, im neueren Lied, der Heerführer, Generäle im Sinne von „Mannsbild“ geworden und hat oft die humorvolle Bedeutung unseres Wortes „Spitzbube“. So heißt derselbe Mann in einem Lied *Didija*, der einige Verse darauf als „Falke“ und als „Held“ bezeichnet wird. Das Mädchen sagt im Scherz von dem Burschen: „Sieh dort den Spitzbuben, wie er mir zuwinkt“ oder: „wie er keine Ruhe gibt“. Die zum drittenmal vermählte Frau gedenkt in besonderer Liebe des ersten Gatten, er war zwar arm:

„Doch der Spitzbub' wußt mich gut zu lieben.“

Ähnlich hat sich das türkische (*H*)*aramzada* aus seiner ersten Bedeutung von „Bastard“, unehelichem Kind, zu „Spitzbube“, „Nichtsnutz“ im scherzhaften Sinn des Wortes gewandelt und wird als ehrende Bezeichnung für den Helden und als Anrede, auch für das Mädchen, wie direkt als Personennamen verwendet.

„Narregeschlecht“, „Narr“ (*noražko koljeno*) ist direkt aus dem Deutschen übernommen. Ebenso deutscher Herkunft ist (*h*)*uncut* (*h*)*uncutin*, „Hundsfoth“, das sich schon im achtzehnten Jahrhundert im kroatischen Lied findet.

Das Wort: „Lügner“ (*lafadija*) hat ebenfalls nicht immer seinen strengen Sinn; es bedeutet den Burschen, der das Mädchen zum besten hält, sich über es lustig macht. So ruft ihm die Jungfrau zu:

„Pack dich fort doch, Lügner du wie keiner,
Spottest meiner nur, wirst mich nicht nehmen“,

oder wie sie in einer Variante dieses Liedes fortfährt:

„Dreimal hast du mich bis jetzt betrogen
Und mit einer andern stets geliebelt.“

Denselben Gedanken drückt die Geliebte aus, wenn sie ihren Burschen einen „Schillerer“ (*preživoda*) nennt, der in allen Farben schillert, der abends in neun Gassen nach neun Mädchen schaut, dem sie darum vorwerfen kann:

„Heute liebst du mich, morgen die andere.“

Mit dieser Grundbedeutung heißt auch ein Bursche: „Zuwinker“ (*namiglija*), ein anderer: „Bummler“ (*prošetlija*). Auch „Galgenstrick“ (*obješenjak*, von *obješiti*, aufhängen) wird der Bursche mehr im Scherz von der Liebsten genannt, wenn er sie zu geheimer Liebeszusammenkunft auffordert; ernster meint es dagegen wohl die Mutter des Mädchens, wenn sie ihn: „Halunke wie keiner und Galgenstrick“ beschimpft.

Ganz allgemein wird der Bursche auch gelegentlich als „schwarzer Sohn“ (*crni sine*) angeredet. „Schwarz“ hat hier im Gegensatz zum Adjektivum: „weiß“ im Sinne von: „schön, gut“ die Bedeutung von: „häßlich, böse“. Es ist das stehende Beiwort im Munde des Moslims für den „Ungläubigen“, den Christen (*crn kaurin*). Dieser letztere, der Serbe wie Kroat, bedenkt damit Angehörige eines ihm unlieben oder verhaßten Volkes, wie besonders den Araber, den Zigeuner oder den Bulgaren, der ja von Farbe nicht schwarz ist wie der Araber.

Auch Schimpfworte an sich schwer beleidigenden Inhalts, die für Mann wie Frau meist dieselben sind, werden nicht immer als Ehrenkränkung aufgefaßt. Vielfach sind sie durch die zahlreiche Anwendung in ihrem ursprünglichen Sinn verflacht und zu einer halben Anerkennung für den mit ihnen Angeredeten oder Bezeichneten geworden. Sie gehen im Munde des Volkes auch ineinander über; in den verschiedenen Fassungen eines Liedes steht an derselben Stelle bald das eine, bald das andere. Es wird auch nicht immer nur eines von den im folgenden genannten Schimpfworten gegen jemand gebraucht, sehr oft werden ihrer mehrere miteinander zu besonders kräftigem Ausdruck verbunden.

Der Kuckuck (*kukavica*) als Klagevogel wird zum Schimpfwort der Verachtung gegenüber einem „Jammerbild“ von Mann, einem „traurigen Kerl“, einer „Memme“, einem „elenden Kerl“, ohne daß wir bei dieser Schmähung die eben erwähnte Milderung der beleidigenden Bedeutung hätten. Auch der Mönch wird „schwarzer (oder aschengrauer) Kuckuck“ genannt, wohl wegen der Strenge seiner Mönchsregeln wie wegen seiner düsteren Tracht. Zur Bezeichnung eines Mannes als Feigling, Memme, treffen wir dann das Schimpfwort „Weiberhasenfuß“ oder auch einfach „Weibsperson“, „Weiberkopf“ (*ženska glava*).

„Spitzbube“, „Halunke“ (*(h)orjat*, *(h)orjatin*, weiblich *(h)orjatka*), auch verstärkt „Spitzbubensohn“ (*horjatin i horjatski sin*) oder: (aus einem) „Spitzbubengeschlecht“ (stammend) (*horjatsko koljeno*), manchmal um das Beiwort „häßlicher“ (*grdni*) vermehrt, nennt das Mädchen den treulosen Liebhaber, wie die schlechte Mutter ihren Sohn oder der Sohn die gegenüber seiner Frau hartherzige Mutter. Die Gatten beschimpfen einander wechselseitig so, auch andere Personen werden derart geheißt. Mit dieser Schmähung drückt das Mädchen ihre Verachtung für einen ihrer unwürdigen Freier aus. Von einer Abschwächung des strengen Sinns ist kaum die Rede. „Verräter“, „treuloser Mensch“ (türkisch *hain*), wird ebenfalls für Mann und Weib angewendet, mit anderen Schimpfworten wie: Spitzbube, Bastard, Hündin verbunden.

Eine der häufigsten Beschimpfungen ist Hündin (*kuja*, *kučka*). Meistens gilt die Schmähung dem Weibe, selbst der „Moskauer Königin“; seltener wird der Mann so genannt, er wird auch als „Hundesohn, den die Hündin geworfen hat“, angeredet. In vielen Fällen ist es auch wirklich eine schwere Beschimpfung, besonders wenn „Hündin“ mit anderen Schmähworten wie „Hure“, „Spitzbübin“ verbunden ist. Ernst gemeint ist „Hündin“ z. B. im Munde des Mannes gegenüber der Ehebrecherin

oder treulosen Verräterin des Gatten oder Feindin überhaupt. „Hündin, nicht Jungfrau“ beschimpft der Bräutigam seine Braut, „Hündin, nicht meine Tochter“ heißt der Vater sein Kind, das seinen Gefangenen befreien will. Die eine Schwägerin schmäht derart die andere, die böse Schwiegermutter redet so ihre Schwiegertochter an, die „Hündin, die bellt“, ist auch die Schwiegermutter. Die Frau, die Liebende trennt, wird so genannt, der vom Mädchen treulos Verlassene rächt sich an ihm mit dieser Benennung.

Einen milderer Sinn hat aber das Wort „Hündin“ zweifellos an vielen Stellen; es ist ein mehr oder weniger ernstes Tadelswort, eine scherzhaft wohlwollende Bezeichnung, geradezu eine Art Anerkennung geworden, die ganz leichthin gebraucht wird. Gern zankt die Mutter damit ihre Tochter aus wegen ihres Liebesverhältnisses oder Unfließes in der Arbeit; die Mutter des Burschen heißt die Liebste und Verlockerin des Sohnes so. Das dem Burschen freundlich mit Gunstbeweis entgegenkommende Mädchen wird so genannt, auch die Jungfrau, die den Burschen überlistet oder ihn betrügt. Der Bursche redet im Reigentanz einfach sein Mädchen so an. Schon deswegen, weil das Mädchen hübsch ist, wird es „schöne Hündin“ geheißen.

„Hündin und Spitzbübin wie keine zweite“ schmäht dagegen der Liebhaber eine Frau, die seinetwegen ihren Mann getötet hat, und von der er schließlich das gleiche für sich fürchtet. „Hündin (aus) Spitzbubengeschlecht“ heißt die Frau, die ihren eigenen Bruder verrät. Aber selbst derartige Beschimpfungen verlieren etwas von ihrem strengen Sinn, wenn die Mutter des Burschen die Verlockerin ihres Sohnes so anredet und diese der Mutter auf ähnliche Weise heimzahlt. Die Verbindung der Worte „Hündin“ und „Hure“ werden wir gleich kennenlernen.

„Hure“ (*kurva*) wird, entgegen der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, ebensowohl für das Weib als für den Mann, sogar fast öfter für diesen, gebraucht. So schwer beleidigend und verächtlich das Wort klingt und ist, so sehr hat es doch in seiner häufigen Anwendung gerade beim Mann den eigentlichen Sinn verloren. Natürlich ist es in diesem Sinn gemeint, wenn das erzürnte Mädchen seine erfolgreiche Rivalin so nennt oder der Mann seine Frau ernstlich so schimpft. Die zornige Mutter tadelt ihre Tochter:

„Hure du wie keine, nicht mir Tochter“

aber wir finden diese Schmähung auch mit dem Worte „Hündin“ statt „Hure“. Auch die Doppelbezeichnung „Hure, Hündin“ (*kurva, kučka*) hat gewöhnlich den Charakter schwerer Schmähung gegenüber der verräterischen Frau; doch ist sie gemäßigter zu deuten im Munde einer Mutter gegenüber der Verführerin des Sohnes. Aber es ist eine mehr scherzhafte Wendung, wenn die Frau ohne jeden Grund das von ihr eingeladene Mädchen mit dieser Anrede bedenkt. Dagegen frivol meint es der Bursche, der zum Mädchen sagt, wenn sie ein weibliches Kind bekomme, werde dieses eine ebensolche Hure werden wie die Mutter. Die Wendung „Hurenauge“ wird für die gern kokettierende Frau gebraucht.

Vom Mann gebraucht hat „Hure“ nicht immer schmähenden Charakter. Diesen trägt es wohl noch am ehesten, wenn der Mann verstärkt „augenscheinliche Hure“ (*očigledna kurva*) geheißen wird, etwa wenn der türkische Paša den orthodoxen Popen verächtlich so anredet. In den meisten Fällen schimpfen sich die Helden, Türken und Christen, einfach gewohnheitsmäßig so, besonders gern als Einleitung zum Kampf. Und wenn z. B. selbst der Nationalheld Marko Kraljević oder andere Lieblingsgestalten des südslavischen Heldenliedes dieser Anrede nicht entgehen, so ist das ein Zeichen dafür, daß hier mit dem Schimpf sich eine gewisse Anerkennung für die Tüchtigkeit und Schlaueit des Mannes mischt. Lob und Bewunderung für seine Leistungen ist es, wenn der berühmte Schecke (*šarac*), das Pferd des Marko Kraljević, als Hure bezeichnet wird. Das gleiche gilt von dem Doppelwort „Hündin, Hure“ in seiner Anwendung auch für den Mann. Auch für Frankreich, für den Franzosen mit seinen Wünschen und Verhandlungen über Abtretung von Venetien 1866 durch Österreich, finden wir das Schimpfwort Hure gebraucht.

In derselben doppelten Bedeutung wird auch „Hurensohn“ (*kurvić*) gebraucht. „Hure bist du und von einer Hure geboren“, ruft ein Held dem anderen zu, und ähnliche Wendungen finden sich mehr. Oft bedenken die Helden, bald in Geringschätzung, bald mehr in der Bedeutung: „tüchtiger Kerl“ einander mit diesem Wort. Ein trefflicher Schütze wird mit diesem Wort rühmend anerkannt; der Schwiegervater lobt spaßend auf die gleiche Art den Burschen, dem es gelungen ist, die Tochter gegen den Widerstand des Vaters zu erringen. Den Burschen heißen nach seiner Vermählung die alten Frauen im Scherz „Hurensohn“, auch die Alte den Jüngling, der sie verschmäht und verspottet, und die ihn mit Liebeszauber an sich gezogen hat. Weil er ihnen die Hosen gestohlen hat, nennen die Hirtinnen im Ärger den Burschen so. Auch sonst findet sich im Scherzlied, auch im Tierscherzlied, diese Bezeichnung. Selbst von der Stadt Prizren wird das Wort gebraucht, wenn es heißt, daß sie in zwölf Jahren nicht wieder aufgebaut werden kann. Andererseits ist „Hurensohn“ wirkliche Schmähung, wenn die Verlassene den Treulosen so anredet. Vereinzelt heißt es auch von dem schön geschmückten und gekleideten Mädchen im Tone der Bewunderung: „was für eine Hure doch gebar sie“.

Den gleichen Doppelsinn der Schmähung wie der Anerkennung hat ferner das Wort „Bastard“, unehelicher Sohn (*kopilan, kopile*); aus dem verachtungsvollen: „Bankert“ wird das lobende: „Mordskerl“. Schimpf ist es, wenn die Tochter nach dem Willen des Vaters den Freier damit zurückweisen soll, Tadel bedeutet es, wenn der Heiduckenführer zu seinem Genossen sagt: „du Bastard und nicht Wahlbruder“. Aber es ist auch einfach zur Anrede für den Helden geworden ohne weiteren Inhalt von Schmähung, nicht einmal immer im Zorn ausgestoßen.

Oft ist es mit Hurensohn verbunden, „Hurenbankert“ (*kurvin kopile*). Aber selbst in dieser Häufung des Schimpfes braucht es nicht immer Verachtung auszudrücken, sondern kann einen gewissen lobenden Sinn für einen tüchtigen Helden haben. Es ist eine Wendung, die der Held

des Liedes z. B. von oben herunter einem jugendlichen, als Kämpfer gering gewerteten Gegner gegenüber gebraucht, auf die der letztere aber stolz erwidert: „ich bin kein Hurenbastard, man kennt meinen Vater und meine Mutter“. Auch die Benennung „Halunke und Bastard“ (*(h)ula i kopile*) als scherzhaften Vorwurf für den wackeren Burschen finden wir.

Seltener kommt „Schwein“ (*svinja*) als Schimpfwort vor, manchmal in Verbindung mit der Bezeichnung Trinker und Streiter (Stänker). Anerkennend ist wohl für den Helden die Benennung als „Schwein mit eisernen Zähnen“; vereinzelt findet sich auch für den türkischen jungen Helden im guten Sinne die Bezeichnung und Anrede: „Spanferkel“ (*odojak*).

Das Mädchen.

Die Koseworte wie die Scherz- und Schimpfworte für das Mädchen sind zum Teil dieselben, die wir eben für den Burschen betrachtet haben; aber begrifflicherweise sind doch ihrer viele von den für den Jüngling und Mann gebrauchten verschieden.

Die allgemeine Bezeichnung der Geliebten, die dem *junak* für den Burschen entspricht, ist natürlich „Mädchen“ (*djevojka*). Selten wird es vertauscht mit dem eigentlichen Wort für „Jungfrau“: *djeva*, vereinzelt findet sich auch die doppelte Anrede: „o Jungfrau, Mädchen“.

Das stehende Beiwort bei: „Mädchen“ ist: „schönes“ (*ljepa*), statt dessen manchmal das moslimische *duzel* verwendet wird. „Mädchen“ wird aber nicht nur gebraucht für die Geliebte, die ledige weibliche Person, sondern manchmal auch für die Braut, für das „verlobte Mädchen“. So, wenn es heißt: „das Mädchen unter dem (Braut-) Kranz“, „das Mädchen unter dem (Verlobungs-) Ring“; gelegentlich ist sogar von der geschiedenen Frau bei der neuen Vermählung als „Mädchen“ die Rede. Ähnlich wird das Wort „Liebste“ (*ljuba*) sowohl für die Geliebte wie für die Frau verwendet.

„Junge“ (*mlada*) wird nicht nur in der Bedeutung: „junges Mädchen“ gebraucht, so, wenn das Mädchen von sich oft sagt: „ich Junge“; es ist auch die Bezeichnung für die „junge Frau“, auch für schon alte, länger vermählte Frauen. In manchen Gegenden hat *mlada* auch den Sinn von: „Liebchen“, „Geliebte“.

In der Bedeutung von: „Liebste“ bzw. „Liebster“ treffen wir auch das Wort: „Freund“ (*drug, jaran*), „Freundin“, Vertraute, Traute (*jaranica*). Es kann natürlich auch von Freundschaft zwischen Bursch und Mädchen im Liede die Rede sein. Aber wir haben doch Stellen, in denen „Freund“ und „Freundin“, „Freund sein“ (*jaraniti*) nach dem ganzen Wortlaut des Liedes nichts anderes als die Liebste und das Liebesverhältnis ist.

Als „Schwesterchen“ (*seja, seka, sele*) wird die Geliebte oder auch die Braut manchmal angeredet.

Das Wort: „Name“ (*ime*) in der Bedeutung von „Wesen“, „Person“ treffen wir auch als Anrede für die Liebste, so in Wendungen wie: „o

Mädchen, süßes Wesen“, „o Mädchen, schönes Wesen“, „meine Teure, du mein teures Wesen“!

Die Zärtlichkeitsworte, die ganz allgemein das Gefühl der Liebe ausdrücken, sind im wesentlichen für Bursch und Mädchen dieselben und bereits gemeinsam für beide Liebende dargelegt worden.

Hier sei von solchen Bezeichnungen noch einiges speziell für das Mädchen erwähnt. „Püppchen“ (*luče*), auch „weißes Püppchen“, „gemalte Puppe“ findet sich vor in Liedern aus der Bačka; es ist offenbar erst vom Mädchen gebraucht und dann auf den Burschen übertragen worden. Dem ist verwandt in seiner Bedeutung das türkische „Spielzeug“ (*şığa*), das als Bezeichnung und Anrede wie auch als Name des Mädchens vorkommt.

„Lustigchen“ (*veselica*) wird das Mädchen vereinzelt genannt; wir haben auch den Frauennamen *Vesela*, die Frohe, Lustige.

Unter den Blummennamen allgemeiner Art für Mädchen wie junge Frau ist natürlich an erster Stelle „Blume“, „Blüte“ (*cvijet, cvijeće*), „rote“, „liebe“, „des Geliebten Blume“ zu erwähnen:

„In der ganzen Welt konnt' man nicht finden
So wie Jovan Beg die Gattin liebte.
,Blüte' nannte er sie voller Liebe.“

„Blüte“, „Blume“ (*cvjeta*) findet sich auch als Frauennamen:

„O du Cveta, schöne Blüte!“

Gesteigert ist diese allgemein gehaltene Benennung durch Verwendung des Wortes „Strauß“, „Sträußchen“ (*kita, kitica*) für das Mädchen:

„O du Sträußchen, Janja, du Hirtin!“

Der Bursch singt sein Mädchen an:

„Du bist mein Sträußchen, du bist mein Röschen,
Bist mir im Herzen fest eingepflanzt.“

Den Brautführer, dem gerade einmal bei der Hochzeit kein Blumenstrauß zufällt, tröstet die Braut:

„Einen bessern Strauß werd' ich dir geben,
Einen bessern Strauß wohl, meine Freundin.“

„Der Mutter Strauß“ heißt das Mädchen, die Braut: „Perlenkorn und Strauß jeglicher Blume“. „Strauß“ (*kita*) wird auch als Frauennamen gebraucht.

„Zweig“, „Zweigchen“ (*grana, grancica*) wird gewöhnlich mit einer besonderen Wertbezeichnung verbunden, so: „Anna, ein Perlenzweig“ oder: „ein Diamantzweig“ oder „Bräutchen, du vergoldeter Zweig“, „Anna, du ungebrochener (unversehrter) Zweig“, „Zlata, du ungepflückter Zweig“. „Mein schönes Zweigchen“, „mein Herzenszweigchen“, „mein gekröntes Zweigchen“ redet in Totenklagen die Mutter Tochter wie Sohn an.

So begrüßt der Bursch das Mädchen:

„Guten Morgen, mein vergoldet Zweigchen,
Ungepflückt und nicht abgerissen,
Ungebrochen und nicht abgeküßt.“

Unter dem Bild der Wiese (*livada*), die abgemäht und dann verlassen ist, wird das verlobte und verlassene Mädchen dargestellt; die junge Braut wird von dem Brautführer angeredet: „grüne Wiese“. Verwandt damit ist der Frauenname *Travica*, Gräschen, Pflänzchen.

Von den verschiedenen Blumen, deren Verwendung als Kosewort in den einzelnen landschaftlich verschiedenen Liedern je nach dem Vorkommen der Blumen in den betreffenden Landschaften schwankt, begegnet uns im Lied aller Südslaven wie in dem anderer Völker am meisten die „Rose“ (*ruža*, mit der Koseform *ružica* und davon weiter *ružicica*, türkisch *đul*) als Bild, Bezeichnung und Anrede für das jugendlich blühende Mädchen wie für die Braut und junge Frau. Eines der häufigsten Beiworte der Rose ist: „rote“. Das Mädchen ruft dem Geliebten zu:

„Komm doch, Liebster, komm zu mir,
Komm zu deiner roten Rose!“

Daneben findet sich auch: „rote geschmückte Rose“, „edle“, „gepflegte Rose“, „Gartenrose“ im Gegensatz zur wildwachsenden heißt oft auch das Mädchen, wie wir dasselbe vom Burschen schon gehört haben. „Hundertblättrige Rose“ (*Centifolie*), „vollerblühte Rose“ wird die Braut angeredet, auch „rote Frühlingsrose“. „Mädelchen, du honigsüßes Röschen“, singt der Bursche die Geliebte an. „Tauige Rose“, „taufrische Rose“, die Rose, die noch den Tau des Morgens auf sich trägt, soll die unberührte Frische der Jungfrau bedeuten, auch als „Tautropfen“ finden wir das Mädchen angeredet.

Der Vergleich zwischen der Rose und dem Mädchen oder der jungen Frau wird manchmal auch weiter ausgeführt. So spricht bei der Trennung der Gatte zur Frau:

„Geh mit Gott, o du mein rotes Röschen,
Schön wohl warest du mir aufgeblühet,
Doch umsonst, wirst einem andern duften.“

Die Unberührtheit des Mädchens preist der Bursche:

„O du Mädchen, o du rotes Röschen,
Nicht gepflanzt und nicht umgepflanzt,
Auch mit kaltem Wasser nicht begossen,
Abgeplücket nicht und nicht geliebet,
Darf ich dich wohl, Seele, einmal küssen?“

Jugendliche Frische des aufkeimenden Mädchens wie der Braut wird besonders durch die Bezeichnung: „Rosenknospe“ (türkisch *gonça*) ausgedrückt. „Rose“, „Rosa“, „Ruža“ ist auch Frauenname, ebenso „Trenda“ von *trandovilje*, Stockrose. Das türkische Wort für Rose (*Đul*, auch in der Verbindung *Đul-Đulija*) findet sich allein gebraucht selten als Name, aber oft als Beiwort zu Frauennamen und Frauenbezeichnungen; so haben wir z. B. „*Sevdi-Đula*“ = „Liebes-Rose“, „*Đul-Marija*“ = „Rosen-Maria“, „*Đul-behar-Marija*“ = „Rosenblüten-Maria“, „*Đul-djevojka*“ = „Rosenmädchen“, „Rosenjungfrau“, „*Đul-Kaduna*“ (türkisch) = „Rosendame“. „*Gonça Ana*“ = „Knospen-Anna“, heißt im Lied das eine von

den drei Mädchen, während die anderen zwei „Veilchen“ (*ljubičica*) und „Röschen“ (*ružičica*) genannt werden.

Unter dem Bild des Rosmarin wird die Braut gemeint, die dem Bräutigam übergeben wird.

Das Veilchen (*ljubica*, *ljubičica*) als das Sinnbild des zierlich, feinen und zugleich bescheidenen, demütigen Mädchens wird nächst der Rose am meisten zur Bezeichnung und Anrede der Geliebten wie auch als Frauenname verwendet. „Mädchen, du kleines (oder du blaues) Veilchen“, redet der Bursch die Jungfrau in einer Reihe von Liedern an, denen das Motiv gemeinsam ist, daß das Mädchen dem Jüngling zu klein ist, und sie ihn darüber beruhigt. Auch sonst findet sich manches Liedchen über das Veilchen, wie es sich seiner Schönheit rühmt, mit der Rose um sie streitet, und wie es doch zu arm ist, als daß der Held sich mit ihm schmückte. Beim Liebeszauber mit Blumen wird es verwendet. Im Liebesgespräch ist es zu sinnvollen Wortspielen, bei der Ähnlichkeit der Worte *ljubica* und *ljubiti*, lieben, küssen oder *ljubica* und *ljubezan*, geliebt, lieb, gut zu gebrauchen. Auch mit der Anrede „Rose“ vereint kommt es vor: „Mädchen, du kleines Veilchen, rote Rose du“. In den Liedern, die von drei Mädchen singen, findet sich jeweils das Mädchen *Ljubičica*.

Die Nelke (*karanfil*, *katmer*, *klinčac*) wird besonders in den gleich zu besprechenden Doppelbezeichnungen für beide Geliebte als Bezeichnung und Anrede für das Mädchen angewendet; für das Mädchen allein wird „Nelke“ seltener gebraucht. „O Marica, dicke Nelke“, redet der Bursch die Liebste an. Auch als Name des Mädchens treffen wir *Karanfil*, *Karanfilka*.

Die Lilie (*ljiljan*) in ihrer weißen Farbe als das Bild der Reinheit sonst sehr beliebt, findet sich, soweit ich sehe, im südslavischen Lied im Gegensatz zu dem anderer Völker gar nicht zur Zeichnung des Mädchens — ausgenommen die schon mehr städtisch-modernen Liebeslieder aus Samobor in Kroatien —, wohl aber zu der des Burschen. Doch bieten einige Lieder den Frauennamen *Ljiljana*, *Lijana*.

Mit der Schwertlilie (*perunika*) wird die Jungfrau gelegentlich verglichen oder so angeredet: „o Mädchen, blaue Schwertlilie“. Unter dem Bild der Tulpe (*lale*) ist vereinzelt auch das Mädchen gemeint: „mein Liebster liebt eine andere Tulpe“. Als Liebstöckel (*selen*) wird das Mädchen angeredet, ebenso als Saturei, „Satureichen“ (*čubar*, *čubričica*).

Zwei Blumen, die, vielfach vereint genannt, im Lied der Südslaven eine sehr große Rolle spielen, Basilienkraut (*bosiljak*) und Immergrün (Sandimmortelle) (*smilje*) sind auffallend wenig zur Bezeichnung des Mädchens verwendet. „Mein frühes Basilicum“, klagt die Mutter um das gestorbene Kind, wie Schwägerinnen und Schwäger um die dahingeschiedene junge Frau. Doch der Name *Bosiljka* findet sich gelegentlich. „Immergrünstrauß“ nennt der Bursch sein Mädchen, *Smiljana* kommt als Mädchenname vor.

Hyazinthe (türkisch *zumbul*), als Frauenname, ist die gewöhnliche Bezeichnung für die Witwe, wenn sie mit der „Jungfrau Rose“ verglichen

wird. Narzisse (türkisch *zerin-kada*, slavisch *zelena kada*, wörtlich „grüne Dame“) nennt der Mann „aus Liebe“ seine Frau; auch der Frauennamen *Zelenkada* findet sich. Jasmin-Zweig (*ćemin*) findet sich vereinzelt als Bild für die Frau. Der Majoran (*mažurana*) wird speziell im istrischen Lied manchmal zu Vergleichen mit den Mädchen gebraucht, so des Inhalts, daß er nur einmal im Jahr blüht, das Mädchen dagegen das ganze Jahr. Maiblume (*gumbelijum*) als Anrede für die Liebste findet sich, soweit ich sehe, nur in den modernen, stark städtisch gehaltenen Liedern aus Samobor in Kroatien.

Von der Ringelblume (*neven*), die bei der Blumensymbolik und im Liebeszauber mit Blumen oft erwähnt wird, ist der Frauennamen *Nevena*, *Nevenka* gebildet. Ebenso von *kaloper*, Frauenblatt, Marienblatt (*Tanacetum balsamita*), das auch als Anrede für das Mädchen vorkommt, der Mädchennamen *Kaloperka*. Vereinzelt findet sich auch Nießwurz (*ćemerika*), die wir als bitteres Kraut sonst zur Darstellung der den Liebenden feindlichen Mutter treffen, auch als Anrede für ein Mädchen, allerdings in einem Trutzlied, daß sie jedenfalls dem Burschen gehören wird.

Sträucher und Blume mit ihren Früchten werden bei Mädchen und Frauen zahlreich als Bezeichnung, Anrede und im Vergleich verwendet, während das beim Burschen und Mann nur wenig der Fall ist.

Der Apfel (*jabuka*), allgemeines Kosewort für Kinder überhaupt, findet sich besonders oft für das Mädchen, das „goldener“, „roter“, „grüner“ Apfel, auch „Zuckerapfel“ heißt und so angeredet wird. Die Jungfrau, die als Geschenk unter anderem auch einen goldenen Apfel erhält, sagt: „Was soll mir das Geschenk? Ich bin selbst ein Äpfelchen“. *Jabuka* ist auch Frauennamen. Birne (*kruška*) findet sich dagegen nicht als Frauennamen, nur, und das selten, als Anrede wie: „Zuckerbirne“, „Frühbirne“, „weiche Birne“. Erdbeere (*jagoda*) wird als Anrede wie Name gebraucht.

Schlehe (schwarze Schlehe, Meeresschlehe) (*trnjina*, *trnjinica*), die besonders zum Vergleich mit den Mädchenaugen gebraucht wird, nennt der Bursch sein Mädchen, oft mit dem Wortspiel, daß nach dieser Schlehe sein Herz erstarrt, auslöscht (*trne*), oder daß er als Meereskaufmann die Meeresschlehe begehrt und kaufen will. Auch als Mädchennamen findet sich *Trnjina*. Orange (Pomeranze) (*naranča*, *neranča*), gern mit dem Mädchenbusen verglichen, ist Anrede: „Mädelchen, kleine Orange“, wie Name: *Naranča*, *Nera*. Mandel (*badem*), Mandelblüte wird gelegentlich zum Vergleich verwendet. Weichselkirsche (*višnja*, *višnjica*) dient als Bild für das junge Mädchen wie als Name. Auch Waldkirsche (*sitnica*, *sitničica*) wird die Jungfrau angeredet. *Drenka*, von Kornelkirsche (*drijen*, *drijenak*), findet sich nur als Name gebraucht. Pflaume (türkisch *gana*) nennt der Bursch im Scherzlied die Geliebte. Himbeere (*malina*) wird nur als Frauennamen gebraucht, nicht zur Bezeichnung oder Anrede des Mädchens. Das gleiche gilt von dem Namen *Kupina*, Brombeere, und *Grozda*, *Grozdana*, *Grozdižanka*, die von *grozd*, Traube, abgeleitet sind. „Fliederzweig“ (*jergovan*), der nicht gepflückt ist, und „taufrische Rose“ heißt der Geliebte das Mädchen.

Die Tanne (*jela, jelica*) wird, wie für den Burschen, auch sehr oft zum Vergleich mit dem schlanken, hochgewachsenen Mädchen verwendet. Sie ist das besonders beliebte Symbol der Jungfrau, aber auch die Mutter mit ihren drei Töchtern wird mit der Tanne verglichen, die ihre Äste nach drei Seiten ausbreitet. Auch als Name treffen wir *Jela, Jelica*. Mag *Jela* auch als Verkleinerungsform von Jelena aus dem griechischen Helene stammen, so ist es im Bewußtsein des Volkes doch die Tanne, wie das Beiwort *vita* „biegsame“ zum Namen *Jela* zeigt.

Die Kiefer, Föhre (*bor*) ist das Abbild des Mannes. Zwei Föhren, zwischen denen eine Tanne wächst, bedeuten zwei Brüder mit ihrer Schwester. Von den Blumen auf dem Grab Liebender versinnbildlicht die Föhre den Burschen, die Rose oder Weinrebe das Mädchen. Im istrischen Lied nennt bei der Totenklage die Frau ihren Gatten „meine starke Föhre“. Aber wie in älteren Liedern der Jüngling sein Mädchen „Föhre“ nennt, so findet sich auch bei den Pflanzen auf dem Grabe Liebender der Bursche wie das Mädchen als grüne Föhre männlichen und weiblichen Geschlechts (*bor*) und (*borika*) bezeichnet. *Borika* ist auch Name, sowohl männlicher wie weiblicher.

Verwandt mit der Verwendung von Tanne und Föhre, als vom Wuchs des Mädchens stammend, ist die Anrede für das Mädchen: Pappel (*jablan*), das in älterer Zeit auch als Mannesname gebraucht wurde.

Mastbaum (*jamborija*), der ja aus der Tanne oder Föhre gemacht ist, nennt im gleichen Gedanken der Liebste die Jungfrau, speziell im Lied der die See befahrenden Dalmatier. Als grüne Zypresse (*selvija*) wird vereinzelt die Braut angeredet. Von dem Vergleich des Wuchses des Mädchens mit der Schlankheit der Hanfstaupe (*konoplja*) stammt der Frauenname *Konoplja*.

Nur als Name, nicht als Anrede oder Bezeichnung verwendet, finden sich *Dafina*, der wilde Ölbaum, *Kalina*, der Hartriegel, die Rainweide, *Jasika*, die Espe.

Endlich sei noch erwähnt, daß die Braut gelegentlich unter dem Bild des Weizenkorns (*zrno senično*) gemeint ist.

Eine Häufung von Pflanzennamen für die Liebste bietet ein Lied der Erlanger Sammlung. Der Bursch nennt die Geliebte zunächst „grüne Erdbeere“, die er lieber grün verspeist, als sie reif im Wein zu trinken, dann heißt er sie noch Hyazinthe, Nelke, rote Rose, Nelkenstengel, Basiliensstengel.

Tiernamen werden als Koseworte für das Mädchen noch häufiger gebraucht als für den Burschen.

Ganz allgemein als Vögelchen, das davonfliegt, wird in der Totenklage der Mutter die Tochter angeredet. Unter den Vögeln ist am beliebtesten in Vergleich, Bezeichnung und Anrede für Mädchen und Frau die Taube (*golubica*), das besonders allem slavischen Volk vertraute biblische Bild der Reinheit und Sanftmut. Das Mädchen heißt kurz die „Taube“, der Bursch redet die Liebste so an, er nennt sie „weiße“ oder „graue“ Taube, auch die Witwe erhält das Kosewort „Täubchen“. Unter

dem Bild der entflohenen Taube ist die Frau gemeint, die ihrem Gatten von einem anderen verlockt und entführt wurde. Auch als Frauennamen wird *Golubica* gebraucht. Die Bezeichnung *grličica*, Turteltaube, findet sich nicht als Kosewort in der Anrede, dagegen als Frauennamen, mit dem Wortspiel „umarme mich“, „liebkoose mich“ (*grli mene*).

Die Wachtel (*prepelica*) wird gern als Bild des zierlich kleinen Mädchens verwendet, auch für die Witwe finden wir diesen Vergleich. Das Rebhuhn (*jarebica*) treffen wir im Gegensatz zum Lied anderer Balkanvölker, wie der Griechen, Bulgaren, Albaner, bei den Südslaven nur vereinzelt als Abbild der Geliebten. Der Pfau (*paun, paunica*), der Vogel der Juno, das Symbol der aufgeblühten Frauenschönheit, ist besonders beliebt als Abbild der jungen Braut und Frau wie ihrer Schwägerinnen oder der Schwiegermutter. *Paunka, Paunica* sind auch Frauennamen. Hähnchen (*koka*), gern als Liebeswort für Kinder, besonders weibliche, verwendet, ist gelegentlich Anrede für die Geliebte, auch Frauennamen.

Die Schwalbe (*lastavica*), ebenso wie der Kuckuck (*kukavica*), hauptsächlich zur Darstellung des klagenden, im Jammer sich windenden Weibes gebraucht, ist auch allgemein Sinnbild der Frau wie des Mädchens. Der junge Mann bezeichnet seine Gattin so; die Schwalbe im Käfig mit ihrem Drang nach Freiheit bedeutet das Mädchen mit seiner Sehnsucht nach Liebe.

Der im Volkslied anderer Slavenstämme, besonders der Russen, sehr beliebte Schwan (*labudica*) findet sich nur selten im südslavischen Volkslied als zärtliche Anrede: „weißer Schwan“. Unter dem Bild der weggeflogenen goldenen Ente (*utva*), welches Wort auch als Frauennamen vorkommt, wird die von ihrem Gatten weggelockte Frau verstanden, die er vergeblich zurückverlangt, ähnlich wie wir bei dem Kosewort „Taube“ gehört haben, auch das aus dem Haus weggeraubte Mädchen. Vereinzelt findet sich die Bezeichnung: „du bist meine Honigente“ (*medna patka*). Als Eichelhäher (*sojka*) wird im modernen Lied das Mädchen angedeutet.

Vom Falken, dem normalen Abbild des Burschen und Mannes, ist für das Mädchen bei den zahlreichen Vergleichen seines Auges mit dem des Falken die Anrede: „meine *Šaja*, Falkenauge“ genommen. Die Vila kommt als Falkin zu dem Helden geflogen.

Die Biene (*pčela*), die Süßigkeit trägt, wird in neueren Liedern zur Darstellung und Anrede der jungen Frau und Mutter gebraucht.

Das Lamm (*janje*), als Symbol der Milde und Sanftmut, wird in mannigfachen Beiworten für Mädchen und Frau verwendet: „mein weißes Lamm“, „mein kleines Lamm“, „mein liebes Lamm“. „Mein Lamm des Geortages“, des Frühlingsfestes, soll ein ganz zartes Frühlingslamm, also das Mädchen als besonders innig geliebt bezeichnen. Besonders oft findet sich die Bezeichnung *razbludnica*, das verwöhnte, verzärtelte Lamm, das seinem Herrn immer nachfolgt und aus seiner Hand die Nahrung empfängt. Selbst sein Pferd redet der Held so an.

Die Hindin, Hirschkuh (*košuta, košutica*) mit ihrer schlanken Schönheit ist beliebtes Symbol des Mädchens wie der jungen Frau, auch manchmal Kosewort in der Anrede sowohl für Geliebte wie für Töchter. Auch als Rehkalb (*lane*) und Hirschkalb (*jelenče*) wird das Mädchen bezeichnet.

Nur im modernen Lied findet sich die Anrede Äffchen (*majmunčica*) für die Geliebte.

Ganz allgemein als Wertstück, als Kostbarkeit werden, wie die Burschen, auch die Mädchen bezeichnet.

Das Gold wird am häufigsten von allen Wertgegenständen zur Benennung und Anrede von Mädchen und Frau in ihrem Wert für Burschen und Mann verwandt. Besonders beliebt ist da die Wendung: „der Mutter Gold“, der Mutter Goldkind (*zlato materino*), die immer wiederkehrt. Auch als Namen, und zwar, wie das Lied sagt, als „schönen Namen“ treffen wir *Zlato materino*. Mit dem Wort „Mutter“ sind ähnliche Wendungen gebildet: „Lobpreis“, „Sorge“, „Nahrung der Mutter“.

Sehr oft finden sich auch die zwei Bestandteile von „zlato materino“ einzeln für sich gebraucht. Einerseits haben wir: „Der Mutter Anna“ oder Mara usw. Andererseits ist das einfache „Gold“ (*zlato*) häufig Bezeichnung wie auch Anrede des Mädchens und der Frau im Munde des Burschen, des Mannes oder der Eltern. „Gold“ heißt die junge Frau, die Nichte wird „Gold des Onkels“ genannt, das Mädchen, das ein Geschenk aus Gold erhält, lehnt das ab: „ich bin selbst Gold“. Die Ledige wird als „unvermähltes“, „ungefreites“ Gold bezeichnet. Mit dem Familien- bzw. Vaternamen wird „Gold“ verbunden: „Omers-Gold“ und dergleichen, ganz allgemein wird die Jungfrau als „der Türken Gold“ erklärt. *Zlata* ist Frauennamen, auch Kosewort für die dritte Schwester des Mannes im Munde seiner Frau.

Manchmal ist die Bezeichnung „Gold“ noch verstärkt durch Beiworte wie: „teures“, „reines“. „Goldener Zweig“ wird die junge Braut genannt, das Mädchen: „Gold im Becher“. Vom Mädchen heißt es: „es scheint, daß sie von reinem Golde ist, von klugen Goldarbeitern gegossen“.

Auch mit allerhand Gegenständen aus Gold wird Mädchen und Frau verglichen. „Goldfaden“, „Dukatendose“, „Golddukaten“, „Gold- (und Silber)dose“, „goldenes Armband“, „(goldenes) Halsband“, „Gold im Papier“ (vielleicht dasselbe wie „Goldtalisman“, der auf Papier geschrieben ist), „Helmbusch (Federbusch) von Gold“ sind derartige Bezeichnungen und Anreden.

Vereinzelte findet sich auch eine Bezeichnung mit Gold für andere Personen. So werden unter dem Bild der zwei goldenen Balken des Hauses Schwiegervater und Schwiegermutter verstanden, unter dem der goldenen Tische des Hauses die Brüder des Ehemannes, die Brautführer einer Frau.

Silber (*srebro*) wird wenig als Kosewort für das Mädchen allein verwendet. Wir treffen die Anrede: „o *Milja, Milica*, du Silberknöpfchen“. Auch in Verbindung mit Gold wird Silber gebraucht, wenn der Bursch die Geliebte ansingt: „Silber mein, Gold mein“.

Perle (*biser*) findet sich dagegen oft, bald allein, besonders in der Anrede „meine Perle“, bald in Verbindungen wie: „Perlenzweig“, „Perlenkorn“ zur Bezeichnung der Jungfrau und Braut. Auch Namen wie „Perlen-Anna“, *Biser-Anna*, kommen vor, daneben auch allein, wenn schon seltener, *Bisera*, *Biserka*, *Bisernica*. In dem in kultureller und sprachlicher Hinsicht italienisch beeinflussten modernen Lied aus Dalmatien ist, wie schon oben für den Burschen bemerkt wurde, statt des slavischen *biser* das italienische *perla* gebraucht. Es mag dahingestellt bleiben, ob mit „Perle“ immer die wirkliche, edle Perle gemeint ist oder nicht auch die Glasperle, die zu den bei den Südslaven so beliebten Handarbeiten als Schmuck aufgereiht wird. Jedenfalls finden wir auch Anreden an das Mädchen, in denen sie „Perlenkorn“, im Sinne von Glasperle (*dindija*) geheißen wird, wofür man dieses Wort als identisch mit *dinduka* ansehen darf.

„Christenspiegel“ und „Türkengold“ wird vereinzelt das Mädchen genannt, wie wir die Bezeichnung „Spiegel“ im Sinne von Mustermensch, Idealbild auch für den Helden schon getroffen haben. Die Jungfrau bezeichnet sich auch selbst als einen Spiegel, wenn sie mit diesen Worten in den von ihren Geschenken an hochgestellte Personen und deren Gegengeschenken handelnden Liedern den so geschickten Spiegel zurückweist.

Als „Atlas (*kumaš*) zum Verkauf“ bezeichnet sich die Jungfrau selbst, um ihren Wert, so lange sie jugendlich frisch geblieben ist, auszudrücken. Ein Gegenstück dazu ist es, wenn der Bursche einmal das Mädchen, das Seide dreht und Perlen aufreht, als „Watte-Turban“, also als zarten und weichen, wertvollen Gegenstand, anredet. „Ambra-Korn“ heißt gelegentlich der Brautführer die junge Frau. *Amber* findet sich auch einmal als Name des Burschen. „Adamsgeschlecht“, „Adamssproß“, wie wir als Gegenstück schon die Schimpfworte „Narrengeschlecht“ und „Spitzbubengeschlecht“ kennengelernt haben, heißt die treue Gattin und benennt die Schwiegermutter ihre Schwiegertochter, um sie als tüchtige Frau zu bezeichnen; „ungetreues Geschlecht“ nennt, allerdings mit Unrecht, der Mann seine Gattin.

Unter den Koseworten, die von Himmelskörpern genommen sind, findet sich für Mädchen, Frau, Schwester, Schwiegertochter am häufigsten Sonne in derselben Art der Anwendung, die wir schon für den Burschen und Mann kennengelernt haben. „Mond“ kommt nur selten als Bild für das Mädchen vor, aber nicht als Anrede, wie wir es im bulgarischen Volkslied haben. Ähnlich ist es mit „Morgenstern“; auch als Frauenname treffen wir Morgenstern, *Danica*. Im neueren Lied wird das Mädchen einmal gescholten: „du bist kein Stern, kein Morgenstern, du bist eine Talgkerze“.

„Morgenröte“ (*zora*), das ebenfalls Frauenname ist, wird sowohl in der Anrede: „meine weiße Morgenröte“ wie als Vergleich für die Liebste verwendet. „Engel“ (*anđeo*) oder „Engel vom Paradies“ ist modern und nicht häufig.

Bei den oben schon besprochenen ständigen Vergleichen der Schönheit des Mädchens und auch des Burschen mit der der Vila ist es ganz erklärlich, daß wir die Koseworte: „meine weiße Vila“, „meine geliebte Vila“ auch

oft als Anrede für Liebste, Frau wie Töchter, finden. Ebenfalls von der Schönheit und Körpergewandtheit genommen ist es, wenn das Mädchen als „Seiltänzerin“ (*pelivan*) Akrobatin, bezeichnet und so angeredet wird.

Eine Zusammenstellung verschiedenartiger Zärtlichkeitsbezeichnungen für das Mädchen bietet uns ein Lied, in dem die Liebste sich bitter bei dem Geliebten darüber beklagt, daß er ihr Unterhaltung mit einem anderen vorwirft und ihren gegenteiligen Versicherungen nicht glauben will. Voll Kummer und Trotz geht sie scheinbar auf den Vorwurf ein:

„Was soll tun ich, da ich jedem teuer?
 Jeder saget, daß ich weißer Zucker.
 Wär ich Zucker, würd' ich im Kaffee sein,
 Längst hätten die Herren mich getrunken!
 Jeder sagt, ich sei die weiße Vila.
 Wär' ich Vila, lebte ich im Walde,
 Längst hätte der Wald mich schon begraben!
 Jeder sagt, ich sei die Tulpenblüte.
 Wär' ich Tulpe, blühte ich im Garten,
 Blüht' im Sommer, fiele ab im Winter!
 Jeder sagt, ich sei ein Stern, der glänzet.
 Wär' ein Stern ich, glänzte ich am Himmel,
 Würd' vor Kummer in der Wolk' mich bergen,
 Weil der Liebste mein mir nicht will glauben.“

Die gegenüber dem Mädchen gebrauchten Scherz- und Schimpfworte sind zum großen Teil dieselben, die wir schon für den Burschen kennengelernt haben. „Teufelin“ (*đavo*), „Teufelsmädchen“, deutsch etwas kräftig ausgedrückt: Satansdirne, sagt der Liebste mehr im Scherz zu der und von der Geliebten. Ernster gemeint ist es wohl, wenn Vater, Mutter und Bruder das Mädchen so anreden, das sie ruhig ertrinken lassen wollen, bis es der Liebste rettet, oder wenn die Schwiegermutter von ihrer Schwiegertochter als „schwarzem (bösem) Teufel“ (*crni vrag*) spricht.

Ebenso ist es scharfer Tadel, wenn die Mutter ihre Tochter „Gott abtrünnige“ (*Božja otpadnica*) heißt, weil sie der Mutter ein gesticktes Tuch aus der Truhe gestohlen und es dem Liebsten gegeben hat, oder wenn ein Mann eine Frau so nennt, die ihn mit Verleumdungen so gegen seine eigene Gattin aufhetzt, daß der Gatte diese tötet.

Der Bursche klagt über die Unzuverlässigkeit seines Mädchens, wenn er dieses seinen „Betrug“, „Betrügerin“ (*prevara*) oder „Lügnerin“ im Sinn von Spöttlerin über ihn (*lafadija*) anredet. Verwandt damit ist die Bezeichnung und Anrede der Jungfrau als lockender Kokette mit den Worten „Winkerin“ (*namiguša*) oder „Aufwinderung“ der Augenbrauen (*uzvijojla, usvijušā*). Die Schimpfworte an sich schwer beleidigenden Inhalts wie Spitzbübin, Halunkin, Hündin, Hure sind oben schon gemeinsam für Burschen wie Mädchen vorgeführt worden.

Burschen und Mädchen zusammen.

Nachdem wir nun die wechselweisen Zärtlichkeitsbeteuerungen des einen Liebenden für das andere Geliebte kennengelernt haben, sind noch

diejenigen Koseworte zu betrachten, die für beide, Bursch und Mädchen, zusammen gebraucht werden, wenn von ihnen gemeinsam die Rede ist, oder wenn Liebster und Liebste miteinander sprechen.

Es werden nicht immer dieselben Bezeichnungen, die wir einzeln für Bursch oder Mädchen getroffen haben, auf jedes von ihnen angewendet, wenn von beiden vereint gesprochen wird. Auch gehen die einzelnen Ausdrücke ineinander über, werden bald vom Burschen, bald vom Mädchen ausgesagt.

Aus der Blumenwelt haben wir natürlich zunächst für beide Liebende gemeinsam die allgemeine Benennung als Blüte, Blume zu erwähnen.

Bei der Aufzählung der einzelnen Blumennamen als gemeinsamer Koseworte verfahren wir am besten so, daß wir jeweils von der Verwendung einer Blume als Zärtlichkeitsbeweis für den Burschen ausgehen und dann die Übergänge im Gebrauch dieses Wortes aufzeigen.

Nelke heißt der Bursche oder Mann oft, und das Mädchen oder die Gattin, dann Rosenknospe, Rose, Veilchen, Zuckermädchen, Narzisse. Aber andererseits finden wir die Zusammenstellung: Hyazinthe der Bursche, Nelke das Mädchen oder, um das gleich hier anzuschließen, Hyazinthe er, Narzisse sie. Auch Nelke und Nelkin — wenn wir in genauer Übersetzung dieses Femininum bilden dürfen — werden Bursch und Mädchen genannt, wie in einem anderen Lied drei Nelken zwei Burschen und ein Mädchen bedeuten.

In der Verbindung von Lilie und Rose ist der Jüngling die Lilie, das Mädchen die Rose, wie wir diese Bezeichnungen auch als Namen für Bursch und Mädchen, *Lijer* und *Ruža*, antreffen. Rosenknospe, *Gonje* heißen beide mit Namen: *Gonje* Meho und *Gonje* Mejra, daneben haben wir *Gonje* Jovo und *Zlato* (Gold) Mara. Daß unter der Rose das Mädchen zu verstehen sei, scheint das Natürlichste, es ist aber bei Doppelkoseworten nicht immer der Fall. Zunächst ist die Zusammenstellung Rosmarin für den Burschen, Rose für das Mädchen zu erwähnen. So werden sie in Abschiedsliedern genannt und reden sich so an, wobei als gemeinsame Benennung für sie noch die Weinrebe, die sich verschlungen in die Höhe windet, beigefügt wird. In anderen Trennungsliedern, um das gleich hier beizufügen, ist neben dem beiden gemeinsamen Bild der Weinrebe, er der Falke, sie die Rose oder er die Sonne und sie die Rose. Rosmarin und Rose ist auch Kosewort für Bräutigam und Braut. Umgekehrt finden wir aber auch den Bräutigam als die rote Rose, der in der Braut ein Rosmarinreis geschenkt erhält, das er wohl pflegen soll.

Oder in einem anderen Lied ist der Bursche die Rose, das Mädchen das Veilchen. Wiederum dieser Verwendung der Blumennamen entgegengesetzt haben wir auch die Bezeichnung Rose für die Braut, Veilchen für den Brautführer. Von zweien, die füreinander bestimmt sind, ist der Bursch die Rose, das Mädchen das Basilikum. In der Verbindung von Päonie und Rose bedeutet erstere den Burschen, letztere das Mädchen. Die rote Rose, die unter neun Äpfeln aufwächst, bedeutet die Schwester im Kreise der Brüder.

Von den beiden im südslavischen Lied so vielfach zusammen genannten Blumen Immortelle und Basilienkraut (*smilje i bosilje*) bedeutet die erstere das Mädchen, das zweite den Burschen. Die Tanne zwischen zwei Föhren ist das Abbild der Schwester zwischen zwei Brüdern, wie des Mädchens zwischen zwei Brautführern.

In anderem Zusammenhang ist oben schon erwähnt, wie die auf dem gemeinsamen Grab Liebender gepflanzten oder gewachsenen Blumen den Burschen und seine Liebste bedeuten: Föhre und Weinrebe oder Föhre und Rose oder Föhre und Föhrin (Tanne), um das serbokroatische *bor* und *borika* ganz genau wiederzugeben. Das Mädchen vergleicht auch sonst seinen Schatz der Föhre, sich selbst der Narzisse.

Die Verwendung von Tiernamen als Koseworte für zwei Liebende oder Gatten zusammen entspricht im ganzen der, die wir schon für Mann und Frau im einzelnen kennengelernt haben. Falke und Falkin findet sich in Hochzeitsliedern gern zur Bezeichnung von Bräutigam und Braut. Auch Gatten werden so genannt, sei es vom Bruder des Mannes, sei es von seiner Mutter. Ebenso häufig ist Falke und Wachtel für ihn und sie; wenn ein Mädchen oder eine Frau von einem Mann aus ihrer Familie weggelockt und behalten wird, treffen wir auch das Bild von Falke und Wachtel oder von Falke und Ente. Falke und Schwalbe bedeuten Mann und Frau in Liedern über das Odysseus-Penelope-Motiv von dem nach langen Jahren kurz vor der Wiederverheiratung der Gattin heimkehrenden Gatten, oder sie sind ein Bild des Burschen bzw. des Mädchens, der das Mädchen aus dem engen Käfig des Elternhauses befreit. Selten ist es, daß der Bursch sich und sein Mädchen als Falke und Taube bezeichnet, oder daß dieses Bild für beide gebraucht wird. Falke und Rebhuhn für Bursch und Mädchen, was sich z. B. auch im bulgarischen Lied findet, treffen wir im kroatischen und serbischen Lied nur vereinzelt, wie ja das Kosewort Rebhuhn für die Liebste in ihm auch selten ist. Söhne und Töchter werden vereinzelt mit Falken und Seiltänzern verglichen, letzteres wohl wegen des Wuchses und Ganges der Mädchen.

Sehr häufig sind natürlich unter Tauber und Taube die Liebenden gemeint. „Ich habe dich geliebt, Mädchen, wie der Tauber die Taube“, oder: „ich bin der Tauber, du bist die Taube“, singt der Bursch; auch Tauber und Turteltaube nennt er sich und sein Mädchen. Gatte und Gattin erscheinen als Tauber und Taube am Grab der Verleumderin, die sie beide in den Tod getrieben hat.

Pfau und Pfauin ist ein beliebtes Bild für das Brautpaar, daneben werden auch Brautführer und Braut als Pfau und Pfauin angeredet. Ebenso werden männliche und weibliche Glieder der Familie, Brüder und Schwestern, Burschen und Mädchen geheißen. Ein Vater bezeichnet einmal seine Söhne als Pfauen, deren Gattinnen als Pfauinnen, seine Enkel als Pfauenjungen, seine Gattin als die alte Pfauin und dazu seine eigene jüngste Tochter als die kluge Otter oder in einem Lied der Erlanger Sammlung mit dieser Charakterisierung der Familie als gefleckter, gefärbter Marder.

Hirsch und Hindin versinnbildlichen in zahlreichen Liedern das Liebespaar, manchmal das Brautpaar, auch die Gatten.

Auch Verbindungen von Blumen und Tieren oder von Tieren und Menschen treffen wir in Vergleichen. So haben wir gerade Falken für den Burschen, Rose für das Mädchen kennengelernt. Die Mutter nennt ihre Töchter Basilien, ihre Söhne Falken; oder die Söhne erscheinen unter dem Bild der Falken, die Töchter unter dem der Seiltänzer, oder erstere sind als Falken bezeichnet, letztere als Vilen.

Von Wertgegenständen ist es besonders Silber und Gold, die vereint zu Vergleichen für Burschen und Mädchen verwendet werden.

Der Gedanke, daß die Burschen Silber, die Mädchen das wertvollere Gold sind, wird in einer Reihe von Liedern durchgeführt:

„Silber sind die Burschen, Gold die Mädchen,
Wohl ließ' sich das Silber gern vergolden,
Doch das Gold das will nicht jedes Silber,
Sondern nur ganz auserwählt geprägtes.“

Während die zwei ersten Verse des Liedes mit dem Wunsch des Burschen nach Vereinigung mit dem Mädchen in verschiedenen Fassungen dieses ganzen Motivs ständig wiederkehren, wird die zweite Hälfte des Liedes verschiedenartig gestaltet. Ganz ablehnend lautet eine Variante:

„Doch das Gold will nicht, weil schlecht das Silber.“

Unlogisch fortgeführt ist das Thema, wenn es nach den zwei ersten Versen heißt:

„Reines Gold, das wird nicht dunkel werden,
Und mein Liebster wird sich nicht vermählen.“

Richtig dagegen ist der Grundgedanke des Liedes fortgesetzt in einer anderen Variante:

„Schenken wollen wir das Gold dem Silber,
Aufgezehrt soll werden Gold und Silber.“

Wir haben ferner Trennungslieder, in denen das Mädchen ihren Geliebten als Silber anredet, der Bursche seine Liebste mit Gold.

Aber auch hier wie bei den Tiernamen wechselt die gleiche Bezeichnung ihre Bedeutung für Bursch und Mädchen. So gibt es ein Trennungslied, in dem das Mädchen vom Burschen als Silber angeredet wird, der Bursche vom Mädchen als Perle.

Himmelskörper werden ebenfalls besonders gern in Trennungsliedern zum Vergleich verwendet. Der Bursche ist der Mond, das Mädchen ist die Sonne. Dasselbe Bild treffen wir auch für Mann und Frau. Dagegen finden wir aber umgekehrt noch den Vergleich, daß der Mann seiner Frau nachgeht wie die Sonne dem Monde. Daß dabei auch eine Vermischung der Kosenamen verschiedener Art vorkommt, daß in Abschiedsliedern der Mann als Sonne, die Frau als Rose angeredet wird, haben wir vorhin schon gesehen. Vereinzelt ist auch der Bräutigam unter dem Bild des Mondes, die Braut unter dem des Sterns gemeint, letztere unter

dem des Morgensterns, während der Mond dann den Brautführer, den Schwager der jungen Frau darstellt.

Auch für diese Doppelkoseworte seien noch zwei Liedchen angeführt, in denen Zärtlichkeitswendungen verschiedener Art zusammengefaßt sind:

Der Bursche sagt:

„Du bist, mein Mädchen, die heiße Sonne,
Und ich, der Bursch, die Wolk' bei der Sonne.
Du bist, mein Mädchen, die rote Rose,
Und ich, der Bursch, das Blatt bei der Rose.“

Ein Zwiegespräch lautet:

„Ich bin, das Mädchen, die heiße Sonne.“
„Und ich die Wolke hinter der Sonne.“
„Ich bin, das Mädchen, ein Korn der Perle.“
„Und ich der Faden durch diese Perle.“
„Ich bin, das Mädchen, Basilienstengel.“
„Und ich, der Bursch, werd' den Stengel pflücken.“

Materialien zur Volkskunde der Wolga-Deutschen.

Von Eugen Kagarow.

(Mit 3 Abbildungen.)

Wie bekannt, gibt es (abgesehen von der Mundartenforschung) keine einzige wissenschaftliche volkskundliche Arbeit über die Wolga-Deutschen. Die weiter unten veröffentlichten Materialien sind von mir während meiner Studienreise in die Autonome Sozialistische Sowjetrepublik der Wolga-Deutschen im Sommer 1929 gesammelt worden. Sie stützen sich teilweise auf meine persönlichen Beobachtungen, hauptsächlich aber auf Notizen, die ich mir nach den Aussagen der deutschen Kolonisten gemacht habe¹⁾.

I. Hochzeitsgebräuche.

Die Brautwerbung („Freierei“). Bevor ein Mädchen heiratet, „läuft“ es einige Zeit mit dem Burschen, der dann, nachdem er alles mit der Geliebten besprochen und sich der Einwilligung seiner Eltern versichert hat, Brautwerber („Freiersmänner“) zu ihren Eltern sendet. Gewöhnlich wird diese Brautfahrt von zwei Verwandten oder Freunden des Bräutigams

¹⁾ Diese Persönlichkeiten sind aus dem Dorfe Anton, Kr. Balzer: Johannes Laut (50 Jahre alt), Amalie Laut (49), Katharina Laut (28), Friedrich Wiegand (60), Johannes Voigt (44), Emilie Decker (55), Katharina Margarethe Kieselmann (51), Hart (39); aus Balzer: Karl Bartoli d. Ä. (87), Karl Bartoli d. J. (50), Jakob Kempel d. Ä. (88), Jakob Kempel d. J. (60), Georg Weitzel (50); aus Schilling, Kr. Balzer: Ella Ehrlich (30); aus Kukkus, Kr. Selmann: Rosalie Busik (42), R. Grasmik (30). — Außerdem hat mir der Professor an der Universität Saratow, Herr G. Dinges, wertvolle Angaben über die Volks- und Mundartkunde der Wolga-Deutschen gemacht, für die ich ihm auch an dieser Stelle meinen besten Dank sage.

unternommen, die sich vorher durch einige Glas Branntwein stärken. Die Werbung findet meistens spät abends statt¹⁾. Nachdem sie sich mit einer Flasche Branntwein versorgt haben, begeben sich die Brautwerber in das Haus der Erwählten, hier wird die Rede anfänglich auf ganz nebensächliche Dinge gebracht und der Zweck des Besuches oft nur verblümt²⁾ angedeutet („es wird um die Brenn herumgegangen“). Darauf bezieht sich der von mir in Kukkus notierte Volkswitz: Der Brautwerber sagt: „Ich will e Rindche kaufa.“ — „Ich hab kaans“, antwortet der Vater der Braut. — „Jo, do sitzt sie jo!“ bemerkt sein Gast, in die Richtung der anwesenden Braut weisend. — „Ach, die! Die kennt Ehr habe!“ — Wenn der Zweck des Besuches bereits bekannt ist, geben die Eltern der Braut nicht sofort ihre Einwilligung, unter dem Vorwande, daß ihre Tochter noch zu jung sei und noch ein Jahr warten könne („Do werd nix draus! Die kann noch e Jhr warte!“), daß sie noch keine Aussteuer habe usw.³⁾.

Endlich, gewöhnlich erst am nächsten Tage, zeigen sich die Eltern geneigt, sich von den Brautwerbern überreden zu lassen: „Mr hun nix drgege. Wenn die Liescha (oder Marie) nix drgege hun, so sin mr ooch net drgege.“ Dann werden die jungen Leute hereingerufen und müssen in Gegenwart aller ihre Einwilligung zum Ehebündnis bekräftigen. „Nun is 's fertig!“ ruft der Brautwerber aus, zieht die Flasche hervor und fordert zum Trinken auf („uf gut Glick“). Der Bräutigam zahlt dem zukünftigen Schwiegervater eine bestimmte Geldsumme („Draigeld“ = Treugeld), und der Tag, an dem das Haus und die Wirtschaft des Verlobten besehen werden sollen, sowie der Tag, an dem der Gang zum Standesamt stattfinden soll, werden festgesetzt.

Die Brautwerber und oft auch die Burschen werden vom Bräutigam zum Danke bewirtet (der sog. „Winkof“ = Weinkauf⁴⁾). Im Falle einer

¹⁾ Die Erklärung, die das Volk für diesen Brauch hat („damit zufällig anwesende Freunde das Haus bereits verlassen haben und niemand die Werbung störe“) ist natürlich eine spätere Rationalisierung. Tatsächlich bemüht man sich, die Brautwerbung geheimzuhalten und unternimmt sie gewöhnlich abends, möglichst geräuschlos und auf Umwegen aus Furcht vor bösen Geistern oder vor dem bösen Blick, s. Kohl, Tiroler Hochzeit (1908) S. 210. 229. 242. 248; Bächtold, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit (1914) S. 26; Sartori, Sitte und Brauch 1, 54.

²⁾ Die Verblümtheiten und Umschreibungen, die den Zweck haben, den wahren Sinn des Vorganges vor den bösen Geistern und Feinden zu verbergen, sind auch bei den Brautwerbungen in Deutschland, Österreich und in der Schweiz gebräuchlich; Bächtold, S. 27ff.; Sartori 1, 52f.

³⁾ Dasselbe gilt für Deutschland und die anderen deutschen Länder Westeuropas: Bächtold S. 39; Sartori 1, 53; Reuschel, Deutsche Volkskunde 2 (1924), 74 führt ein altes Sprichwort an: „Dreimal Abschlag erst recht Zusage.“

⁴⁾ Die oben angeführten Einzelheiten finden größtenteils auch in Westeuropa Analogien. Die vom Bräutigam bezahlte Summe wird „Treugeld, Treupfennig“ genannt, manchmal auch „Draufgeld, Handgeld“ (Sartori 1, 56 A. 5). Im Rheinlande trägt das Festessen, das vom Bräutigam nach dem Verspruch veranstaltet wird, den Namen „Wenkoff“: N. Fox, Saarländische Volkskunde (Bonn 1927) S. 358, in Sachsen und Thüringen „Winköf“ (ebda 359); vgl. auch Reichhardt, Geburt, Hochzeit und Tod S. 50; Leo Wilz, Unterfränkische Hochzeitsbräuche, Bayer. Hefte für Volkskunde 5 (1918), 195—224.

Absage von seiten der Verwandten des Mädchens heißt es vom Bräutigam im Dorf: „Der Jaschke hat a Mahna (oder a Bloes) greit (einen Korb oder ein Blaues gekriegt) bei der Kathrinlis.“

Die Brautschau („Beschau“). Am bestimmten Tage besucht die Braut zusammen mit ihren Eltern den Bräutigam, wobei, falls der Verlobte einem andern Dorfe angehört und seine Vermögensverhältnisse dem Vater des Mädchens nicht bekannt sind, dieser die Wirtschaft des Bräutigams aufs sorgfältigste in Augenschein nimmt; dabei richtet er sein Hauptaugenmerk auf den Misthaufen, denn es geschieht nicht selten, daß vor Ankunft der Gäste das Vieh der Nachbarn auf den Hof gebracht wird, um den Eindruck der Wohlhabenheit hervorzurufen. Das geübte Auge des künftigen Schwiegervaters erfaßt jedoch sofort alle positiven und negativen Seiten des zu prüfenden Hauswesens¹⁾.

Wenn die Resultate der Besichtigung befriedigend sind, so wird der Zeitpunkt für die Verlobungsfeier und für die Trauung endgültig bestimmt.

Die Verlobung findet in der Kirche oder im Hause statt, wozu die Taufpaten („Petter und Geet“) und die nächsten Verwandten und Freunde eingeladen werden²⁾. Im Hause der Braut vollzieht sich sodann die Zereemonie des „Handschlags“: Braut und Bräutigam sitzen die ganze Zeit über nebeneinander³⁾. Ab und zu ertönt der Ruf: „s is net sieß!“ oder „s is bitter!“, worauf sich die Verlobten in Gegenwart aller küssen müssen⁴⁾.

An drei Sonntagen nacheinander wird das Brautpaar in der Kirche aufgeboten. Der Bräutigam schenkt der Braut Stoff zum Brautkleide und die Hochzeitsschuhe, auch kauft er die Bettstelle. Die Braut schenkt ihm ein selbstgenähtes Hemd. Die Trauringe werden von ihnen erst nach der Hochzeit getragen.

In einigen Kolonien hat sich ein eigenartiger Brauch erhalten: die Braut schneidet ein Herz von Papier aus, schmückt es mit künstlichen Perlen und mit drei Pfauenfedern und befestigt es am Hute ihres Verlobten. Diesen Kopfputz („Schnatz“) trägt der Bräutigam an allen Sonn- und Festtagen

1) Wie es bei der Betrachtung des Hauswesens eines Bräutigams bei den Deutschen in Westeuropa hergeht, darüber s. Reichhardt S. 47; Sartori I, 35; Fox S. 355.

2) Das Wort „Petter“ stammt von lat. *patrinus*: Weigand, Deutsches Wörterbuch⁵ 2 u. d. W. das Wort „Geet“ von Gottmutter (d. h. *mater in Deo, mater spiritualis*: Weigand I, 751).

3) Der Handschlag ist bei vielen Völkern eines der verbreitetsten Rechtssymbole, s. Bächtold S. 112ff.; Fox S. 349ff.; Sartori I, 55, A. 1; Niederle, *Život starých slovanů* I (1911), 76, A. 2.

4) Ich sehe hierin den Einfluß des entsprechenden russischen Brauches. Über den Kuß als rituellen Rechtsakt s. Th. Siebs, *Der Kuß*. Mitt. der Schles. Ges. f. Volkskunde 10 (1903), 1—20; Ch. Lejeune, *Le baiser*. Rev. Anthr. 26 (1916), 478; H. Meyer, *Friedelehe u. Mutterrecht*. Zeitschr. d. Savigny-Stiftung G. A. 47 (1927), 241; H. F. Schmid, ebda. K. A. 46 (1926), 563; die Entstehung der rituellen Bedeutung des Kusses liegt im Glauben an seine magische Kraft, die auf der Übertragung von Eigenschaften oder Kräften einer Person auf die andere durch Berühren beruht (O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* S. 73ff.; Marmorstein, *Archiv f. Religionswissenschaft* 15, 31ff.; W. Wundt, *Völkerpsychologie* 2, 2).

bis zu seiner Trauung¹⁾. Was den Polterabend („Pollerowet“) am Vorabend des Hochzeitstages anbetrifft, so hat er bereits seine rituelle Bedeutung verloren und beschränkt sich auf Bewirtung, Gesang und Tanz²⁾.

Die Hochzeit wird gewöhnlich auf eine Festzeit, die Fastnacht, Ostern, Pfingsten oder die Zeit zwischen Weihnachten und Neujahr verlegt. In früherer Zeit gingen einige Tage vor dem Termin besondere Personen, die sog. Hochzeits(ein)lader, gewöhnlich paarweise mit bändergeschmückten Stäben durch das Dorf, besuchten alle Anverwandten und Bekannten der Verlobten und forderten sie zur Feier der Hochzeit auf. Dabei trugen sie, einander abwechselnd, oft recht lange Sprüche vor; gereimte Einladungen zur Hochzeit schalkhaft närrischen Charakters. Trotz aller Ähnlichkeit in Thema und Komposition weisen diese Einladungsreden zahlreiche Varianten und individuelle Abweichungen auf. Hier seien einige der von mir notierten Texte wiedergegeben³⁾.

Guten Abend! Wir werden Euch auf die
Hochzeit laden.

Sachte kommen wir geschritten,
Hätten wir Pferde, so kämen wir geritten,
Weil wir Euch sollen verkünden
Dem Brautpaar ihren Gruß;
Darum gehen wir zu Fuß.
Ist vielleicht unter Euch jemand,
Dem die Sache ist unbekannt,
Deshalb tragen wir am Stock das Band.
Jetzt könnte man meinen Kameraden
fragen,

Der kann vielleicht Euch mehr sagen.
Der Kamerad ist ein blöder Mann,
Er geht nicht gern in Kirche 'nan.
Aber ich habe die Köchin gefragt,
Und die hat mir gesagt:
Dazu wär viel, viel angeschafft
Und zu der Hochzeit abgeschlacht.
Sieben Kücken und ein Hahn,

Die kommen alle auf einmal dran,
Und alle diese sind so fett
Als ein gedörrtes Wagenbrett.
Und mürben Kuchen man da backt,
Das Fleisch wird kurz und klein gehackt,
Dazu sollt' auch Salat noch sein.
Dieweil ist die Winterzeit,
Da sind bloß die Rotrüben zubereit.
Es sind auch Musikanten hier,
Die spielen alles nach dem Stil,
Der eine hat eine musiksche Geig,
Der zweite hat eine musiksche Pfeif,
Der dritte hat einen Dudelsack,
Da muß man tanzen nach dem Tak(t).
Und was fällt mir noch ein —
Ich schweig ganz still vom Brandewein.
Nun habt Ihr keinen zu Haus,
So zahlen Sie es mir am Geld heraus⁴⁾.

¹⁾ Über Hochzeitsgaben s. Sartori I, 55; Bächtold S. 232—254; R. Corso, I doni nuziali. Revue des Etudes ethnogr. et sociolog. 1911, 228; die Kleiderabgabe bei den Hochzeitsgebräuchen, Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft 31 (1914), 321 bis 339; Lauffer, Niederd. Volkskunde S. 104; Wüstefeld, Aus der Eichsfeld-Heimat (1925) S. 95; Samter, GHT. S. 195; Vysoky, Archiv f. Religionswissenschaft 14 (1915), 593; 21 (1922), 240; Kaufmann, Zeitschr. f. deutsches Altertum 42, 142.

²⁾ Über den Polterabend bei den Deutschen in Westeuropa s. Sartori I, 71; Samter S. 60; F. Frensdorff, Verlöbniß und Eheschließung nach Hansischen Rechts- und Geschichtsquellen. Hansische Geschichtsbl. 1918, 122.

³⁾ Vgl. ähnliche Einladungsreden im deutschen Mutterland, in der Tschechoslowakei usw.: Reichhardt S. 59; Wüstefeld S. 98ff.; W. Oehl, Deutsche Hochzeitsbräuche in Ostböhmen (1922) S. 39ff. und die ebd. in der Anmerkung S. 40 angegebene Literatur. Über die Hochzeitsherolde s. noch Sartori I, 63f. Das Buch von Lehmann, Der Hochzeitsbitter aus dem Schönhengstgau (Landskron 1923) habe ich leider nicht zur Hand.

⁴⁾ Von mir nach Aussage von Friedr. Wiegand (60 J.) im Dorfe Anton niedergeschrieben.

Sacht und leise kommen wir geschritten,
Hätten wir Pferde, so kämen wir geritten.
So haben wir keine, so kommen wir zu Fuß
Und bringen Euch einen schönen Hoch-
zeitsgruß

Von dem ehrbaren Bräutigam und von der
tugendsamen Braut,
Die haben uns zwei aufgetragen,
In ihrem Namen Euch zu sagen,
Daß bis zum zukünftigen Donnerstag soll
die Hochzeit sein.

Da sollt Ihr Euch schön finden ein
Und sollt auch helfen zu verzehren,
Was der liebe Gott uns wird bescheren.
Nun aber erst wird man das Paar zu der
Kirche führen,
Und dort wird der Pastor die beiden Leut
kopulieren,
Und dann wird man sie wieder rückwärts
führen.

Aber wißt Ihr denn auch, wo Ihr hin
gehöret —
Denn weil man's auf der Nas nicht ver-
bergen kann,
Den Geruch von so vielen Tausend
Braten,

Füllen ja fast alle Gassen an.
Und wer so töricht wäre
Und wüßte nicht, wo er hingehöre,
Den lacht man als Narren aus.
Küh-, Kilwer- (Kälber-), Ochsen-,
Schweinefleisch wird zugerichtet,

Und wer dies alles verschmäht
Und nicht auf die Hochzeit geht,
Da kann man sagen:
Dem fehlt kein Hunger und leerer Magen.
Nun aber, wie wir von den Hochzeits-
vätern haben vernommen,
Da soll der Brandewein so überflüssig
Wie Ihr selber wißt, [nicht kommen,
Daß er so schrecklich teuer ist,
Nun aber doch wird einem jeden Gast
vorgestellt
Ein Gläschen, das ein viertel Eimer ent-
hält.
Auch vom stärksten Bier und süßtem
Wein
Sollen noch Fässer voll vorhanden sein.
Nun, es fällt mir noch was ein:
Mag es sein Bier oder Brandewein,
Habt Ihr aber keins zu Haus,
Machens zehn Kopeken aus¹⁾.

Bräut und Bräutigam hat uns hierher
gesandt.

Seht Ihr hier das Stock am Band (so!).
Die Maus mit ihren gelenken Knochen,
Die zimpelt und zampelt die ganze Woche.
Darüber darf sich niemand kränken;
Mir wollen sie lieber am Bastbündel
hängen.

Klein Maus in dem Botterfaß
Kommt hinein, so kriegt sie was²⁾.

Einige Stunden vor der Trauung, die gewöhnlich in der Kirche, seltener im Elternhause des Bräutigams stattfindet, vereinigen sich die Brautjungfern, Verwandten und Musikanten im Hause des Bräutigams und ziehen von dort zum Hause der Braut. Diese ist schon zur Fahrt in die Kirche bereit: sie ist mit Schleier und Kranz („Brautschnatz“) geschmückt (Abb. 1). Witwen und Mädchen, die ein außereheliches Kind haben, tragen keinen Kranz³⁾. Vor der Abfahrt nimmt die Braut Abschied von den Ihren, der Küster („Schulmeister“) spricht ein Gebet, und die Freundinnen der Braut wünschen ihr Glück zu der bevorstehenden Ehe.

Die Anordnung des Hochzeitszuges („Ufzug“) ist in den verschiedenen Gegenden verschieden. In alter Zeit war er folgendermaßen geordnet:

¹⁾ Niedergeschrieben nach der Aussage des Bauern Johannes Voigt (44 J.), Dorf Anton, Kr. Balzer.

²⁾ Niedergeschrieben nach der Aussage des Bauern Jakob Kempel (60 J.), Balzer.

³⁾ Vgl. für Deutschland Reichhardt S. 79ff.; Sartori I, 78ff.; L. Bianchi, *Mein Heimatland* 7 (1920), 58ff. Über das rituelle Verschleiern der Braut überhaupt s. meine Arbeit: „Bestand und Ursprung der Hochzeitszeremonien“. *Sbornik des Museums f. Anthropologie und Ethnographie* 8 (Leningrad 1929), 163ff.; R. Meringer, *Wörter und Sachen* 5, 171; Per Lugn, *Die magische Bedeutung der weiblichen Kopfbedeckung im schwed. Volksglauben*. *Mitt. Anthropol. Ges. in Wien* 50 (1920).

voraus führen die Musikanten, ihnen folgte die Braut mit zwei Brautführern („Brautborschen“, s. Abb. 2), dann der Bräutigam mit zwei Brautjungfern („Brautmädchen“) und endlich die Gäste. Aus der Kirche fuhr der Zug in umgekehrter Folge, d. h. der Bräutigam vor der Braut¹).

Die Jugend sperrte dem Hochzeitszuge den Weg, indem sie einen Strick oder einen Streifen Baumwollstoff („Sarpinka“) usw. quer über die Straße zieht („der Ufzug wird gehemmt“). Der Bräutigam muß sich durch Geld loskaufen²). Die Musikanten (es sind ihrer gewöhnlich vier, manchmal auch mehr) spielen auf dem Wege zur Kirche Choräle („Gotteslieder“), auf dem Heimwege lustige Weisen. Nach der Trauung fährt der Hochzeitszug mit Lärm und Gesang in raschem Tempo durch alle Straßen des Dorfes, damit jeder die Neuvermählten bewundern kann, und hält vor dem Hause des Bräutigams, wo schon alles zum Hochzeitsschmause bereit ist. Nach gegenseitiger Begrüßung setzen sich alle an die Tafel. Es wird gereicht: Hammelbraten, Hirsebrei, eine Art Kompott aus fein geschnittenem, gedörrtem Obst („Schnittsuppe“), seltener eine Fleischsuppe und hausgemachte Nudeln. Die Männer trinken Branntwein, die Frauen Rotwein. Die Neuvermählten speisen zuweilen abseits von den Geladenen; wenn sie sich später den Gästen zugesellen, so nimmt die Braut nichts mehr zu sich, sondern sitzt gerade („strack“) und unbeweglich ohne ein Wort zu reden da³). In einigen Dörfern (Denhof, Messer u. a.) durfte der Bräutigam früher überhaupt nicht am Hochzeitsschmause teilnehmen, sondern mußte sich währenddessen irgendwo in der Nähe herumdrücken.

Während der Bewirtung treibt die Jugend allerlei Kurzweil. Teller zum Einsammeln von Geld gehen von Hand zu Hand: einer ist für die Braut bestimmt und mit Blumen geschmückt; auf dem andern liegt der Schlüssel eines Hackbretts („die Zimbel“), das Geld auf diesem Teller kommt den Musikanten zugute; der dritte Teller ist für die Kochfrau bestimmt; auf ihm liegt ein Stück versengten Stoffes als Anspielung darauf, daß sich die Frau beim Bereiten der Speisen die Schürze verbrannt hat. Die Kochfrau selbst bestreicht sich und die Gäste mit Ruß und verlangt dann Geld fürs Reinwaschen⁴). Man ruft: „Es ist bitter!“ (s. oben). Einer der Gäste zieht

¹) Dieselbe Ordnung besteht auch in manchen Gegenden Mitteldeutschlands (Wüstefeld S. 102. 106). Über den Hochzeitszug bei anderen Völkern s. meine erwähnte Arbeit S. 166ff.

²) Demselben Ausdruck (der Zug wird „gehemmt“) begegnen wir auch in der Sprache der Deutschen im Mutterlande (z. B. Wüstefeld S. 106). Die Sitte, den Weg des jungen Paares zu sperren, ist sowohl bei den Deutschen, als auch bei anderen Völkern verbreitet: Reichhardt S. 72; Sartori I, 85; Pfister, Schwäb. Volksbr. (1924) S. 69ff.; Fox S. 364ff.; Samter S. 162; Naumann, Grundzüge S. 83; Westermarck, A short hist. of marriage S. 117. Über ihre Bedeutung s. meine Arbeit S. 158f.

³) Vgl. die von diesen etwas abweichenden Gebräuche in Deutschland: Sartori I, 94; Wüstefeld S. 108.

⁴) Dasselbe geschieht in Deutschland: Reichhardt S. 101; Sartori S. 99; Oehl S. 139. 146; Wüstefeld S. 116. Das Sammeln von Geld und ähnlichem zum besten der Neuvermählten, der Musikanten, der Kochfrau usw. weist deutlich auf den früheren sozialen Charakter der Hochzeitszeremonien hin, auf die Teilnahme der ganzen Gemeinschaft an den Auslagen bei Ausrichtung einer Hochzeit.

unbemerkt von allen, besonders aber von den Brautführern, einen Schuh vom Fuße der Braut. Vor Beginn des Tanzes wird der Verlust bemerkt, und die Brautführer müssen der Braut unter allgemeinem Gelächter einen neuen Schuh kaufen. Von allen Seiten werden Neckereien laut: „Brautborsch, kaft der Braut 'n Schuh, wann Ihr tanze wollt.“ Der gestohlene Schuh wird auf einen Teller gelegt und meistbietend versteigert; die Schaffer müssen ihn auskaufen und der Braut schenken¹).

Nach dem Essen werden Tische und Stühle fortgerückt, und es beginnt der Tanz, wobei zuerst die Neuvermählten drei Runden Walzer tanzen müssen („Brautreihen“²). Dabei werden sie von allen Seiten mit Geschenken überschüttet: man befestigt mit Stecknadeln Geldscheine an ihre Kleider, wirft ihnen Stücke Stoff über, Kinderdecken, Handtücher und anderes, und das junge Paar tanzt unter der Last aller dieser Gaben. In einigen Ortschaften führt zuerst der Brautwerber die Braut zum Tanze und übergibt sie dann dem Bräutigam. Die Brautführer tanzen mit den Brautjungfern. Von Zeit zu Zeit drängt sich ein Gast zu den Musikanten (Abb. 3) durch, wirft ihnen Geld auf die Zimbel und ruft: „Musikanta, spielt a mol a Polka!“ So wird die ganze Nacht durch getanzt und geholt. Mit der Jugend tanzen auch die Alten: wer mit der Braut tanzen will, muß ihr einen Geldschein an die Brust heften. Es erscheinen Vermummte („die Verklader“), halten schalkhafte Reden, singen wieder und bitten um die Erlaubnis, an der allgemeinen Fröhlichkeit teilzunehmen dürfen³). Zum Schluß der Hochzeitsfeier werden der Braut die Augen verbunden, eine der Brautmädchen nimmt ihr den Brautkranz vom Haupte und gibt ihn ihr in die Hand; die jungen Mädchen scharen sich um die Braut, und diese setzt einer von ihnen den „Brautschnatz“ auf. Nach dem Volksglauben wird diese Jungfrau die erste sein, die heiratet⁴). Früher wurde die Braut dazu auf einen auf einem Tische stehenden Stuhl gesetzt. Während dieser Zeremonie wird folgendes Lied gesungen: „Braut, zieh deinen Brautschnatz aus, du bist 'ne junge Frau im Haus“ usw.⁵).

¹) Einen ganz ähnlichen Brauch finden wir in Deutschland: Reichhardt S. 101; Sartori S. 100, A. 1; Fox S. 367. Das Abziehen des Schuhs vom Fuße der Braut ist der typische Trennungsritus und kennzeichnet den Übergang der Frau aus einer sozialen Gruppe in die andere; der Schuh spielt hier die Rolle eines rechtlichen Symbols der Unterordnung. Vgl. Sartori, Der Schuh im Volksglauben. ZfVk. 4, 169; Feilberg, Skoen som retssymbol, Studier till. E. Tegnér (Lund 1918) S. 34—42; Th. Volkov, L'Anthropologie 3, 576, n. 2.

²) Dasselbe geschieht auch in Deutschland: Reichhardt S. 96 f.; Wuttke, Volksaberglaube (1925) S. 374; Sartori 1, 103. Westfäl. Volkskunde² (Leipzig 1929) S. 97. Über deutsche Hochzeitstänze s. E. Schröder, Brautlauf und Tanz. ZfdA. (1924), 17—34; Bloch, Der deutsche Volkstanz der Gegenwart. Hess. Bl. 25 (1926), 175ff.; Wüstefeld S. 110ff. ³) Vgl. Reichhardt S. 107.

⁴) Ähnlich in Deutschland: Wüstefeld S. 112; Sartori 1, 103. Der kulturhistorische Sinn dieses Brauches ist der Austritt der Braut aus dem Stande des geschlechtsreifen jungen Mädchens und ihre Aufnahme in eine andere soziale Gruppe.

⁵) Vgl. den vollen Wortlaut des Liedes in der Sammlung: J. E. und P. S., Volkslieder und Kinderreime (1914) S. 118—119.

Außerdem will ich als Beispiel noch folgende zwei von mir im Dorfe Anton gehörte Hochzeitslieder anführen:

1.
Wenn ich verlier mein ledig Leben
Und trete meinen Ehestand an,
So wird mir Gott die Ehre geben,
Daß ich denselben führen kann.
Da tu ich nun den ersten Schritt,
O, liebster Jesu, geh doch mit¹).

2.
Heit (heute) habt ihr mich als Braut
gesehen,
Heit ist mein Hochzeitstag,
Heit werd ich von Eich weggeführt,
Weil's Gott gefallen mag.

Hier war ich über 20 Jahr
Bei meinen Eltern hier
Ganz ohne Sorgen, ohne Qual,
Ich danke Gott dafür.
Ich danke, Vater, Mutter, Eich,
Was Ihr an mir getan.
Ich bete aber also gleich:
O, Jesu, geh voran!
Geh hin, Du warst mein liebes Kind,
Du hast nicht lang gerost,
Geh hin zu ihm, Du treu gesinnt,
Den Du geliebet hast.
Adje, jetzt muß ich weiter gehn
In meines Bräutigames Haus,
Der Friede Gottes sei mit Dir,
Geh mit mir ein und aus²).

In einigen Dörfern legt die Brautjungfer den Kranz, nachdem sie ihn der Braut abgenommen hat, in eine Schachtel und tanzt mit ihr, und alle Anwesenden nehmen an diesem Tanze teil.

Die Hochzeitsnacht verbringen die Neuvermählten gewöhnlich im Elternhause der Braut. Am anderen Morgen wird die Aussteuer, unter anderem auch das Bett, in das Haus des Bräutigams übergeführt, und in ihm schlafen dann die Neuvermählten. Eine alte Sitte gebot, daß alle Gäste das für die Neuvermählten bereitete Bett betrachteten; dabei verstreute die Jugend zum Scherz die ganze Bettwäsche auf dem Fußboden³).

Dies ist in großen Zügen der Gang der Handlung bei einer Hochzeit der Wolga-Deutschen. Die in den Anmerkungen angeführten Analogien und Parallelen zeigen deutlich, daß das Hochzeitsritual der alteingesessenen Bevölkerung der Autonomen Sozialistischen Sowjetrepublik der Wolga-Deutschen alle charakteristischen Züge des Hochzeitsrituals der Deutschen im Mutterlande erhalten hat.

II. Festgebräuche und Festsitten.

In der Gegend, wo ich meine Materialien über die Festbräuche der Wolga-Deutschen sammelte (Dorf Anton, Kr. Balzer), haben sich diese Bräuche dank dem gemischten landwirtschaftlich-gewerblichen Charakter der Be-

¹) Aufgezeichnet nach Angabe von Emilie Decker (55 J.) im Dorfe Anton.

²) Aufgezeichnet nach Angabe von Katharina Margarethe Kieselmann (51 J.), Dorf Anton.

³) Ebenso ist es in Westfalen (Sartori, Westfäl. Volkskunde S. 99f.) und anderen Gegenden Deutschlands. Diese Sitte ist meiner Ansicht nach ein Nachklang der primitiven Gruppenehe und eine abgeschwächte Form des weit älteren Brauches, der darin bestand, daß alle Gäste sich auf das für die Neuvermählten zurechtgemachte Bett warfen (s. Čursin, Očerki etnologii Kavkaza [= „Ethnologische Skizzen aus dem Kaukasus“] S. 141). Das Zertrampeln des Bettes (bei den Darginern) ist das Symbol des Anrechts aller Männer der gegebenen Gruppe auf die von ihr erworbene Frau.



Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 3.



schäftigung ihrer Bewohner und der Notwendigkeit, einem Gewerbe außerhalb der Heimat nachzugehen (fast die Hälfte der männlichen Bevölkerung arbeitet in Baku als Zimmerleute usw.), in nur geringer Menge und nicht mehr rein erhalten. Trotzdem weisen die noch erhaltenen Elemente eine große Ähnlichkeit mit den Festgebräuchen der Deutschen in Deutschland, Österreich und der Schweiz auf.

Weihnachten und Neujahr. Drei Wochen vor Weihnachten werden Kornelkirschen- oder Fliederzweige abgeschnitten und in Wasser gestellt¹⁾, und eine Woche vor dem Fest wird Gerste oder Weizen in einen Kasten gesät, um am Heiligen Abend recht viel Grün zu haben. Der Kasten mit den grünenden Zweigen wird auf den Tisch gestellt und mit Bändern, Pfefferkuchen und Süßigkeiten geschmückt. Am Heiligabend besucht der Heiland in Gestalt des „Christkindchens“ alle Häuser und bringt den artigen Kindern Geschenke, während unartige, böse Kinder Rutenbündel erhalten²⁾.

Am Vorabend des 1. Januar, am Silvesterabend, empfängt die Jugend das neue Jahr. Sie versammelt sich dazu gewöhnlich auf dem Kirchturm, läutet die Glocken³⁾, singt und schießt Punkt 12 Uhr nachts Flinten ab, worauf sie auseinandergeht. Am nächsten Tage in der Frühe gehen alle zu Verwandten und Freunden, um das neue Jahr „anzuschießen“. Zuerst wird in der Küche das entsprechende Verschen gesungen und bei den Schlußworten: „Jetzt will ich meinen Wunsch beschließen und Euch das neue Jahr anschießen“ erschallen Schüsse aus Revolvern, Flinten und Knallbüchsen⁴⁾. Beim Eintritt ins Zimmer wird dem Hauswirt nochmals ein kurzer Festgruß geboten: „Ich wünsch Euch a glickseliges Neijahr, Gesundheit, Fried und Freud und die ewige Seligkeit.“ Die Wirte laden darauf die Gäste zur offenen Tafel ein, auf der gebackener Schinken, Wurst, Brötchen und Kuchen sowie Branntwein und Weine stehen⁵⁾. Zu den alten Volksbelustigungen gehört das Anzünden von Petroleumtonnen auf den Plätzen des Dorfes⁶⁾ und der sog. „Weihnachtsfuchs“. Ein Mann, mit einem verkehrt angezogenem Pelze bekleidet⁷⁾, nimmt einen Eimer, eine Kette⁸⁾, Ruten und Zwiebeln zur Hand, stürzt in die Häuser und sucht unartige oder faule Kinder. Letztere müssen zur Strafe über einen Stock springen, die eiserne Kette benagen und sich mit einem Geschenk in Form einer Zwiebel begnügen. Beim Anblick des Weihnachtsfuchses singen die Kinder:

„Neujahrsfuchs, Dein Haar brennt an, | Ruf 'un 'nunter, 'ruf un 'nunter,
Schütt e bische Wasser dran, | War der Neujahrsfuchs gekommen.“

1) Vgl. Sartori 3, 11, A. 37; ders. Westfäl. Volkskunde S. 135.

2) Christkindchen im Westen: Sartori 3, 47; Wüstefeld, Eichsfelder Volksleben S. 250.

3) Läuten der Glocken in Eichsfeld bei Anbruch des neuen Jahres: Wüstefeld, Volksleben S. 23.

4) Vgl. Sartori 3, 56, A. 11 und 68, A. 62. Westfäl. Volkskunde S. 141; Reuschel, Dt. Volksk. 2, 46. 5) Sartori 3, 54f. Westfäl. Volkskunde S. 142.

6) Abbrennen eines Feuers auf den Straßen in der Christwoche: Sartori 3, 41, 69, A. 65. 7) Verkleiden am Neujahrstage: Sartori 3, 59, A. 25.

8) Sartori, Westfäl. Volkskunde S. 137f.

In der Zeit zwischen dem 24. Dezember und dem 6. Januar (dem sog. „Zwische die Johren“) wird das Wetter für das kommende Jahr gewissagt, indem das Wetter eines jeden Tages dem eines ganzen Monats entsprechen soll; z. B. gilt das Wetter, das am 26. Dezember herrscht, für den Februar usw.¹⁾ Das Wetter wird auch aus einer Zwiebelschale, in die man Salz streut, prophezeit²⁾.

Ostern. Am Sonnabend in der Karwoche werden gewöhnlich die Eier gefärbt, wozu man Zwiebelschalen³⁾ oder eine besondere Pflanze, das sog. Eierkräutchen (*Lichen saxatilis*) benutzt. Die Kinder bauen vor der Haustür kleine Gärten für den Osterhasen und legen sie mit Gras aus, damit das Häschen seine Geschenke weich betten kann⁴⁾. Am Ostermorgen springen die Kinder in aller Frühe aus ihren Bettchen und eilen zu ihren Gärten nach ihren Geschenken. Im Laufe der drei Festtage besuchen sich Freunde und Verwandte und beschenken sich gegenseitig mit gefärbten Eiern⁵⁾.

Pfingsten. In der Nacht vor Pfingsten begeben sich die Burschen heimlich in den Wald, um dort die Maibäume zu fällen, die sie dann vor der Haustür der Herzallerliebsten aufstellen. In Balzer wird ein grüner Busch an der Spitze einer hohen Stange befestigt, im Dorfe Anton wird das ganze abgehauene Bäumchen vor dem Hause aufgepflanzt⁶⁾. Diese Stange deutet gewöhnlich an, daß zwischen den jungen Leuten bereits ein Einverständnis besteht. Doch müssen Stange oder Bäumchen sorgfältig behütet werden, damit andere Burschen sie nicht aus Unfug rauben⁷⁾. In dieser Nacht versuchen junge Raufbolde den Nachbarn ein Huhn, eine Kanne Milch, einen Korb Eier oder ein Stück Speck geschickt zu entwenden; dieses alles wird später gemeinsam verzehrt⁸⁾. Am Pfingstsonntage verfertigt die Dorfjugend eine Vogelscheuche, den „Butzemann“, trägt sie durch die Straßen, schaut in jeden Hof und ruft: „Der Butzemann hat Hunger!“⁹⁾ Die Hauswirte empfangen die Ankömmlinge und setzen ihnen etwas Eßbares vor.

1) Sartori 3, 23. Westfäl. Volkskunde S. 139.

2) Sartori 3, 40 A. 82.

3) Über das Gelbfärben der Eier mit Hilfe von Zwiebeln im Eichsfeld s. Wüstefeld, Volksleben S. 79. Über das Eierfärben in Deutschland überhaupt s. H. Hepding, Hess. Bl. 26 (1927), 127ff.

4) Über diese Sitte, die besonders in Hessen verbreitet ist, s. Sartori 3, 159 A. 64. In vielen Gegenden heißen sie „Hasengärtchen“; ebda. vgl. Wüstefeld, Volksleben S. 79.

5) Sartori 3, 157f.; H. Hepding a. a. O. Hepding beweist überzeugend, daß F. Kluge, Arch. f. Religionswissenschaft 22 (1924), 356f. und K. Reuschel, Dt. Volksk. 2, 55, durchaus im Unrecht sind, wenn sie den Ursprung der Sitte der Ostereier und des Osterhasen in Deutschland auf das 18. und 19. Jht. verlegen. Das Bestehen dieser Sitte in den Mitte des 18. Jhts. gegründeten deutschen Wolga-Kolonien ist ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Ansicht Hepdings.

6) Sartori 3, 174. Westfäl. Volkskunde S. 164; Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 163; Wüstefeld, Volksleben S. 104; Fox S. 414. 481.

7) Sartori 3, 175 A. 22.

8) Sartori 3, 191 A. 2.

9) Butzemann aus Butz, vgl. mhd. Butze = Schreckgestalt, Gespenst, Dämon (Hdw. des dt. Abergl. 1, 1754).

Zum Schluß wird die Vogelscheuche auf das Dach eines Hauses gesetzt, in dem eine hochmütige oder wählerische Jungfrau lebt, die einem der Dorfburschen einen Korb gegeben hat. Manchmal streut man vor dem Hause dieses Mädchens Stroh auf die Straße. Da die Symbolik dieser Handlungen ungefähr dem Beschmieren des Tores mit Teer bei den östlichen Slawen gleichkommt, so ergreifen auch hier die Verwandten oder der Bräutigam des spröden Mädchens Maßregeln, um das Vorhaben der Burschen zu verhindern oder die bereits aufgestellte Vogelscheuche und das Stroh fortzuschaffen. Die Brüder des Mädchens und der Bräutigam bewachen die Straße, und es kommt bei dieser Gelegenheit nicht selten zu regelrechten Schlägereien¹⁾.

Der Johannistag (24. Juni). Johanni fällt in der Republik der Wolga-Deutschen mit der Heumahd zusammen; wenn die Leute zur Arbeit ausziehen, nehmen sie Vorräte mit: es wird ein Lamm oder ein Zicklein geschlachtet, und Obstkuchen werden gebacken, Branntwein wird in großen Mengen verbraucht²⁾.

Im Herbst wird im Dorfe Anton und in den Nachbardörfern noch die „Kerb“ (das Erntefest) gefeiert, gewöhnlich am ersten Sonntag nach dem 20. Oktober. An diesem Tage probiert man die frische Wurst aus, schlachtet Keuchel und bereitet ein Festmahl anlässlich des Erntebeschlusses. Die ganze Nacht durch wird in eigens zu diesem Zweck gemieteten Lokalen (den „Kerbhäusern“) getanzt. In der Zarenzeit fiel die Kerb mit der Aushebung der Rekruten zusammen, und die Straßen des Dorfes hallten wider vom Gesange der angeheiterten Jugend³⁾.

Dieses ganze oben beschriebene Ritual steht noch in frischem Andenken bei der älteren Generation, die Jugend jedoch steht demselben skeptisch gegenüber; daher wird es immer mehr abgekürzt und stirbt allmählich ganz aus. Die wirtschaftliche Lebensgrundlage der Zeremonien (der Maibaum als Beschwörung des vegetativen Wachstums und anderes) tritt nicht mehr deutlich sichtbar hervor, und nur das Erntefest (die „Kerb“) hat die Züge eines rein landwirtschaftlichen Festes bewahrt.

Leningrad (Herbst 1929).

¹⁾ Über die Sitte der Errichtung eines „Schandmaien“ auf dem Dache oder unter den Fenstern unbeliebter oder übel beleumdeter Mädchen in Deutschland s. Sartori 3, 175 A. 25.

²⁾ Sartori 3, 233. Westfäl. Volkskunde S. 169.

³⁾ Über das Erntefest (Kirmes, Kerb, Kerwe, Kirf) in Deutschland s. Sartori 3, 245ff., 250ff. Westfäl. Volkskunde S. 172; Wüstefeld, Volksleben S. 219ff.; Fox S. 421ff. Dieses Fest wird in letzter Zeit von den Wolga-Deutschen viel einfacher gefeiert und verliert mehr und mehr seinen rituellen Charakter.

Gebildbrote im Kreise Osterode, Ostpr.¹⁾

Von Friedrich Baumhauer.

(Mit 6 Abbildungen.)

a) Eigentliche Gebildbrote.

Im Kreise Osterode werden die Gebildbrote fast ausnahmslos am Silvestertage hergestellt, so z. B. in Frödau, Kr. Osterode-Südostpreußen, wo aus Mehl und Wasser die Heiligen drei Könige (Abb. 1) geformt werden, die bis zum letzten Januar aufbewahrt werden. Auch ist es dort üblich, einen Obstbaum mit 12 Früchten (Abb. 2) aus Teig das ganze Jahr hindurch aufzuheben, um eine gute Obsternte hervorzurufen. Endlich werden dort Hasen und Füchse (Abb. 3) hergestellt. Die Heiligen drei Könige bestehen aus drei auf einer runden Scheibe stehenden walzenförmigen Menschenfiguren, die indes bis auf die Nase aller Gliederung entbehren und in der Halsgegend von einem dünnen Bande umschlungen werden. Die Beziehung zum Dreikönigstage (6. Januar) erscheint schon durch die Zeitspanne der Aufbewahrung gesichert. Der Obstbaum besteht aus einem ziemlich dicken Stamme, in dessen oberen Teil 12 der Federfläche beraubte Federkiele eingesteckt sind, die Zweige darstellen sollen. An ihrem Ende sind Teigkügelchen aufgesteckt, die die Früchte vertreten. Die 12 deutet darauf hin, daß alle 12 Monate des kommenden Jahres die gleiche Fülle wie bei den fruchtbeladenen Zweigen herrschen soll. Den mit Früchten versehenen Obstbaum kann man sehr wohl als Anfangszauber deuten.

Auch in Thyrau, Kr. Osterode, wird am Silvesterabend eine Schüssel mit Teig auf den Tisch gestellt, aus dem der Familienvater zuerst ebenfalls die Heiligen drei Könige formt. Sie werden das ganze Jahr hindurch im Küchenschrank aufbewahrt, um das Glück des Hauses zu halten. Nach den drei Königen werden aus dem Teig Gestalten der Haustiere geformt, die der betreffenden Tierart in den Trank gemischt werden. Für die Hühner

¹⁾ Der Aufsatz enthält nur einen Tatsachenbericht. Mangel an Literatur hat den Verfasser verhindert, die Gebildbrote einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen. Vor allem sind ihm die umfassenden Arbeiten von M. Höfler über Gebildbrote trotz aller Bemühungen nicht zugänglich geworden. Als gelegentliche Lesefrucht können die Angaben bei D. Zelenin, Russische (Ostslawische) Volkskunde (Berlin und Leipzig 1925) S. 375 angeführt werden. Zelenin berichtet hier von den Nordgroßrussen, daß sie aus Teig sog. возульки, d. h. Darstellungen von Tieren und Vögeln, formen. Dies ist kein Ersatz des Opfertieres durch das Bild, sondern eine magische Darstellung des künftigen Zuwachses an Vieh. Im Kreise Kargopol wird ein solches Gebäck über dem Tore des Viehhofes angebracht, damit das Vieh sich vermehre und im Sommer aus dem Walde zurückkehre. Ähnliches berichtet Brunner, Ostdeutsche Volkskunde (Leipzig 1925) S. 208 f. vom Ermland. Dort formt man, ähnlich wie in Süddeutschland, wo man am Leonhardstage Opfergaben in Form von Pferden, Rindern usw. aus Wachs und Eisen darbringt, um das Wohlbefinden des Viehes für das folgende Jahr zu erbitten, Figuren der Haustiere aus Teig, dörft sie ein wenig am Herdfeuer und bewahrt sie unter einem Deckenbalken in der Nähe des Herdes auf. Nach Ablauf eines Jahres werden sie durch eine frische Auflage dieses sog. „Neujahr“ ersetzt und verbrannt. Brunner leitet diese Sitte aus einem alten Opferbrauche her.

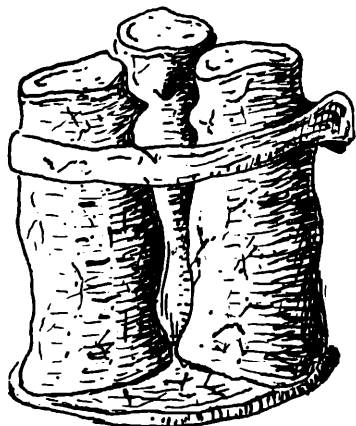


Abb. 1. Frödau Silv. 1928.
(1:1)

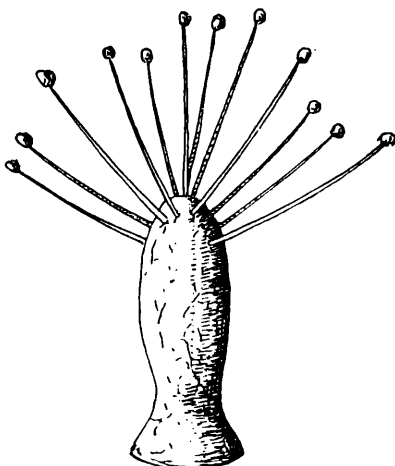


Abb. 2. Frödau Silv. 1928.
(1:2)

werden kleine Kügelchen aus Teig gerollt, die unter das Futter gemischt werden. Fressen die Hühner die Kügelchen, so werden sie viel Eier legen. Für jedes Familienmitglied wird weiterhin ein Kreuz gebacken. Alle Kreuze werden am Neujahrsmorgen in eine Schüssel mit Wasser gelegt. Wessen Kreuz bald untergeht, der wird bald sterben, wessen Kreuz aber noch lange schwimmt, der wird noch lange leben. In Bieberswalde wird zu Silvester ein Bäumchen (Abb. 4) hergerichtet. Es steht auf einem aus Teig hergestellten Untersatz. An den Zweigen sind Kügelchen und Vögel befestigt. Die Teigmasse wird übrigens nicht gebacken; man läßt sie trocknen.

Die Kügelchen könnten wohl wie bei dem Frödauer Obstbaum Früchte darstellen. Die Vögelchen kommen aber wohl aus einem anderen Vorstellungskreis, über den ich in einem Aufsatz über die Ornamentik oberländischer Kratzenstöcke (Arch. f. Anthr. N. F. 22, 146) ausführlicher gehandelt habe. Möglicherweise ist das Silvesterbäumchen ehemals ein Opferbäumchen gewesen. A. Byhan bringt in Buschans Illustrierter Völkerkunde (Stuttgart 1926) 2, 944 die Abbildung eines Zweiges, wie ihn die Tscheremissen in ein Opferbrot zu stecken pflegen. An den Ästen des Zweiges sind kleine Fleischstücke befestigt, so daß das äußere Bild dem Bieberwalder Silvesterbäumchen ganz ähnlich erscheint.

In Bieberswalde ist es heute noch gebräuchlich, aus Teig Tiere herzustellen, die in der Silvesternacht den Haustieren zu fressen gegeben werden (Abb. 5). Die Form dieser Tiere ist sehr altertümlich und erinnert an die der Votivtiere aus Wachs und Eisen. Dieser Brauch ist noch in mehreren anderen Dörfern des Kreises Osterode nachweisbar. Es finden sich aber einige Verschiedenheiten in der Anwendungsweise und in der Art des Teiges.

In der dem Verfasser zugänglich gewordenen Literatur über ostpreußische Volkskunde hat er außer der erwähnten Andeutung bei Brunner

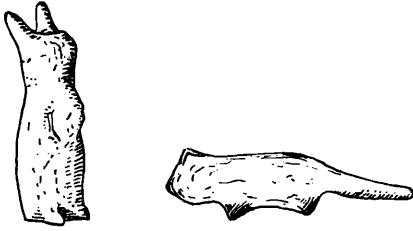


Abb. 3. Frödau Silv. 1928. (1:2)

über diese tiergestaltigen Gebäcke nichts gefunden. Das ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Bauern glauben, der Zauber wäre unwirksam, wenn man davon spreche. Wo also der Brauch noch lebt, hört der Außenstehende nichts davon, wo man aber aufgeklärt ist und sich von uraltem Brauch losgesagt hat, stellt man die Tiere eben nicht mehr her. Am Pfingstsonnabend 1932 verkaufte allerdings eine Bäuerin auf dem Markt zu Osterode Gebildbrote aus flachem Zucker Teig, und zwar Pferd, Huhn, Mann und Frau. Sie sind größer als die körperlich dargestellten Figuren. Auf der Vorderseite ist mit Strichen von roter Farbe der Rand nachgezogen, ebenso sind die Augen, Ausrüstung und Kleidung mit roten Strichen aufgemalt. Die Frau ist durch die Andeutung der Brüste gekennzeichnet. Die Bäuerin berichtete, daß diese Kuchen früher zu Silvester gebacken worden seien, daß aber die Leute sie auch jetzt gern gekauft hätten. So tauchen die Gebildbrote, ihres ursprünglichen Gehaltes entkleidet, an einem Zeitpunkt auf, zu dem sie gar keine Beziehung haben.

In Thyrau werden die Tiere aus ungesäuertem Teig gebacken und am Neujahrsmorgen den entsprechenden Tieren verfüttert, damit sie fett werden. Wie bereits bemerkt, werden sie stellenweise auch den Tieren unter den Trank gemischt. Auch in Skulten werden die Tiere aus ungesäuertem Teig gebacken. In Peterswalde werden sie aus Roggenmehl hergestellt und unter das Futter der entsprechenden Tiere gemischt, damit diese gesund bleiben und guten Ertrag bringen. In Altenhagen werden Tiere aus Wasser und Mehl gebacken. Pflicht des Fütterers ist es, daß jedes Stück Vieh sein entsprechendes Gebildbrot bekommt, damit die Tiere im nächsten Jahre gesund bleiben. In Eichmedien, Kr. Sensburg, werden die Gebildbrote am Silvesterabend gebacken. Kurz vor Mitternacht gibt der Bauer dem Vieh die Teigfiguren und schleicht sich auf den Boden des Stalles, um zu hören, worüber sich die Tiere unterhalten. In Sonnenberg bei Riesenburg werden die Gebildbrote aus Roggenmehl und Wasser geknetet. Am Silvesterabend

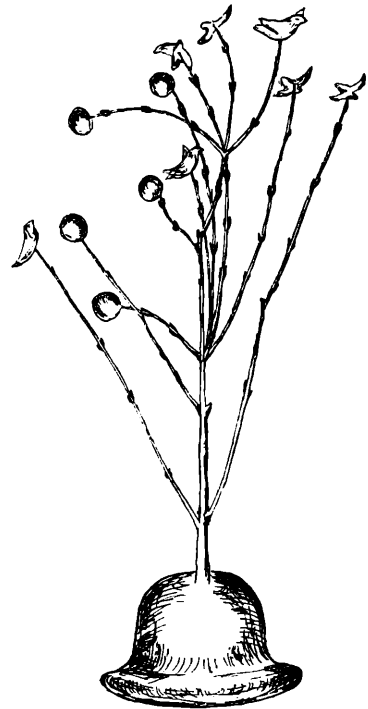


Abb. 4. Bieberswalde Silv. 1928. (1:3)

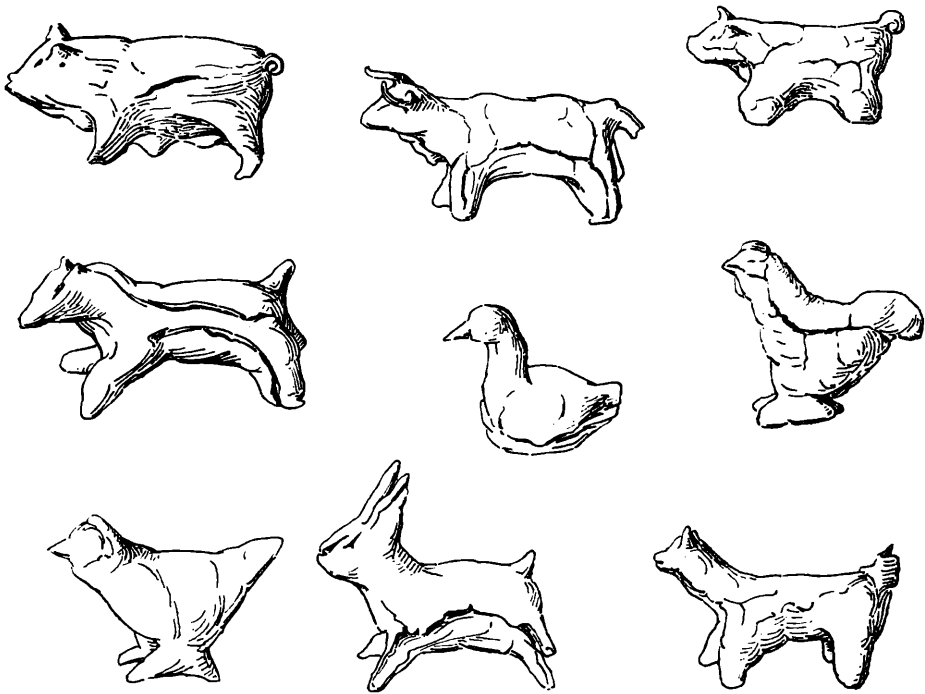


Abb. 5. Bieberswalde Silv. 1928. (1:5)

kurz vor Mitternacht gehen der Bauer und die Bäuerin in den Stall und legen allen Tieren die Gebildbrote vor. Dabei darf nicht gesprochen werden. Auch hat die Darreichung im Dunkeln zu geschehen. Nur dann sind die Tiere gegen Krankheit und Tod im nächsten Jahre geschützt. In Hirschberg werden nicht nur den Haustieren Gebildbrote unter das Futter gemischt, sondern die Jäger bringen an die Futterstellen Rehe und hirschartige Tiere und legen Füchse und Eichhörnchen nieder, damit sie gute Jagdbeute erhalten.

Es scheint, als ob in Krankheitsfällen die Gebildbrote auch zu anderer Zeit als zu Neujahr gereicht werden. Eine Bestätigung dieser Nachricht habe ich bis jetzt nicht erhalten können. So gebe ich das nächste unter Vorbehalt wieder. Z. B. soll gegen Husten- und Lungenseuche bei Kühen ein Rabe aus Teig unter das Futter gemischt werden; einer Kuh, der die Milch ausbleibt, gibt man eine Kuh aus Teig mit stark entwickeltem Euter. In Tharden begnügt man sich mit Teigkreuzen, die man am Silvesterabend den Haustieren gibt, damit sie gesund bleiben. Besonders bemerkenswert sind die Teigfiguren aus Buchwalde. Dies Dorf liegt unmittelbar südlich der Stadt Osterode. Städtischer Einfluß hat sich schon sehr stark geltend gemacht. So hat sich im Äußeren dies Dorf innerhalb weniger Jahre sehr verändert, indem fast alle Bohlenhäuser mit schöner Giebelverschalung verschwunden und gegen mehr oder minder stillose Steinhäuser eingetauscht

sind. Auch in der Geisteskultur beginnt die Aufklärung ihre Herrschaft anzutreten. Der alte oberländische Bauer steht mit seinen Tieren noch in einem nahen Verhältnis. Er horcht in der Sylvesternacht ängstlich, was sie von ihm sprechen, und noch vor einigen Jahren wurde der gesamte Viehbestand hinter dem Sarge des Bauern hergeführt. Noch heute wird dem Vieh wenigstens der Tod des Herrn mitgeteilt. Sind so auch in Buchwalde die alten Bräuche verschwunden, so stellt doch noch spielerisch einer oder der andere zu Silvester die Teigtiere her. Es waltet aber an Stelle der magischen Vorstellung schrankenlos die Phantasie. Da werden nicht nur die Haus- und Waldtiere geformt, sondern auch Elefanten und Mäuse, also Tiere, deren Wohlergehen wohl keinem Bauern am Herzen liegt. An Stelle der magischen Bindung tritt die Einbildungskraft, der Zauber verschwindet, die Kunst beginnt, deren Wurzel aber, hier besonders gut erkennbar, doch das Magische, das Zaubерische ist.

Im ganzen betrachtet, scheint die Darreichung der Gebildbrote eine Verbindung von Anfangs-, Analogie- und Übertragungszauber darzustellen. Für den Anfangszauber spricht der Zeitpunkt der Verfütterung. Damit verbunden ist aber der Analogiezauber. Das zu Erreichende wird dargestellt durch die Gebildbrote, die stark und kräftig, mit ausgeprägten Sondermerkmalen versehen (Rehbock, Henne mit Eiern, Kuh mit starkentwickeltem Euter), diese Eigenschaften auch auf die betreffenden Tiere übertragen sollen.

Wichtig ist dabei, daß bis auf Sonnenberg nur der Bauer oder der Fütterer die Gebildbrote den Tieren gibt, wie überhaupt der Mann ursprünglich für zauberkräftiger gilt als die Frau.

b) Glücksfiguren.

Sicher haben die Glücksfiguren in ähnlichen Vorstellungskreisen ihren Ausgangspunkt wie die Gebildbrote. In der Ostdeutschen Volkskunde behandelt Brunner auf S. 208 die Glücksfiguren kurz; Tafel 22 zeigt zwölf Glücksfiguren.

Von E. Schnippel ist eine Zusammenstellung von Glücksfiguren, die in einer Liebemühler Familie sehr lange benutzt wurde, 1908 der Osteroder Gymnasialsammlung eingereicht worden. Die Liebemühler Glücksfiguren sind aus Zuckerschäum gebacken und wahrscheinlich Konditorwaren. Die Figuren stellen dar: 1. Brot, 2. Frau, 3. Geld, 4. Kranz, 5. Leiter, 6. Mann, 7. Ring, 8. Schlüssel, 9. Totenkopf, 10. Wickelkind. Diese Figuren sind dem Verfasser im Original oder als Zeichnungen aus einer größeren Anzahl von Orten des Kreises Osterode¹⁾ in mehr oder weniger vollständiger Reihe bekannt geworden. In Osterode werden manche Figuren auch aus Kartoffeln geschnitzt oder aus Rüben ausgeschnitten. Seit alters gilt die Rübe für ein Zaubergewächs; so schnitzte man besonders Galgenmännchen, die als Zaubermittel benutzt wurden, aus Rüben.

¹⁾ Außer Liebemühl noch: Osterode, Bartken, Bergfriede, Hirschberg, Marwalde Röschen, Seewalde, Skulten, ferner: Wodigehnen (Kr. Mohrunge), Workheim (Kr. Heilsberg).

Die urtümlichste Zusammenstellung scheint meines Erachtens in der Hirschberger vorzuliegen (Abb. 6). Hier wird die Neunzahl ausdrücklich als aus altem Zauberberauche stammend erklärt, wobei immer von Neun rückwärts gezählt wird. Der Mann zeigt eine besonders altertümliche und primitive Gestalt. Es ist wohl wahrscheinlich, daß er ursprünglich ein geschlechtsloses Wesen darstellte, aus dem der Mann die Frau und umgekehrt die Frau den

Mann hineindeuten konnte. Aus dieser Einheitsfigur haben sich dann die durch Andeutung der Tracht geschlechtlich bestimmten Figuren herausgebildet, als die Bedeutung der Neunzahl verblaßte, die indirekt doch wieder zum Vorschein kommt, indem der Mann fortgelassen wird, wenn eine Frau Glück greift, und umgekehrt. Diesen Zustand zeigt die Liebemühler, Röschkener, Seewalder und die Zusammenstellung aus Wodigehnen, wenn man von gewissen über die Neunzahl vorhandenen Bestandteilen absieht. In allen anderen Zusammenstellungen ist die Hirschberger ebenfalls mit hoher Anteilsumme enthalten. Es sei zunächst eine Deutung der urtümlichen Glücksfiguren gegeben:

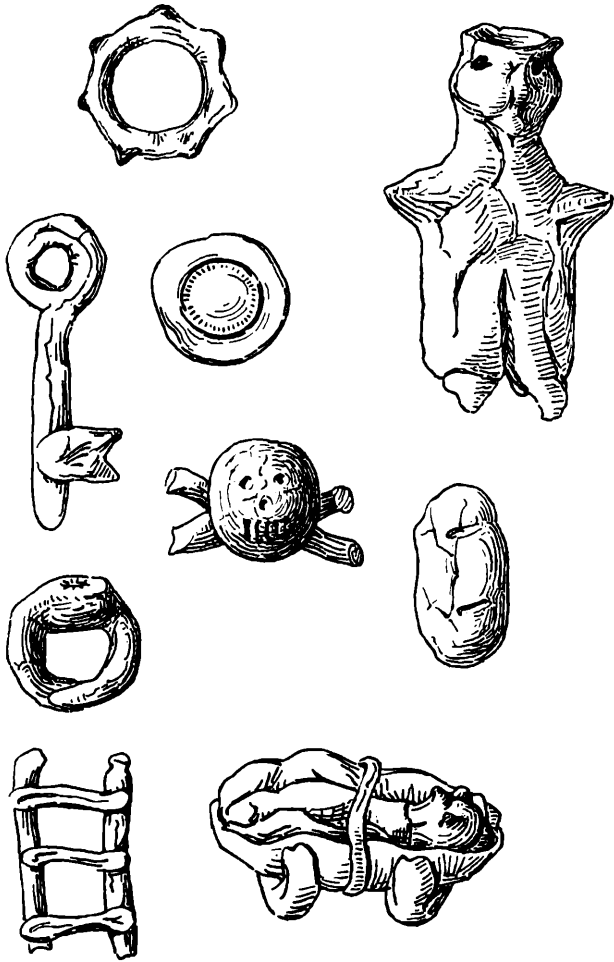


Abb. 6. Hirschberg. (2:3)

1. Brot bedeutet allgemein hinreichende oder reichliche Nahrung im neuen Jahr.
 2. Frau bedeutet für die Glücksgreifer Hochzeit.
 3. Geld bedeutet viel Geld oder gute Einnahme im neuen Jahr.
 4. Kranz bedeutet in Barthen und in Seewalde, sofern er zwei Schleifen hat, Begräbnis, in Bergfriede, Röschken und Seewalde aber als Myrtenkranz entweder, daß der Greifer selbst Hochzeit feiern oder zu einer Hochzeit eingeladen werden wird.

5. Leiter, als Sinnbild wirtschaftlichen Aufstieges, bedeutet Glück oder Erfolg (Barthen, Seewalde), oder sie stellt die Himmelsleiter dar, auf der der Glücksgreifer den Himmel ersteigen wird (Osterode, Röschken, Skulten, Winkenhagen, Wodigehnen).

6. Mann vgl. Frau.

7. Ring bedeutet Hochzeit (Bartken), Verlobung (Bergfriede, Röschken, Skulten, Wodigehnen), beides in Osterode, baldiger Ehestand (Seewalde, Winkenhagen).

8. Schlüssel bedeutet als Himmelsschlüssel Glück (Bartken, Workheim), ewige Seligkeit (Osterode, Röschken, Wodigehnen), baldige Heirat und Hausstand (Seewalde).

9. Totenkopf bedeutet Begräbnis (Bartken, Röschken), Tod für den Greifer im nächsten Jahr (Osterode, Skulten), Tod und Unheil in der Familie (Seewalde), allgemein Tod (Winkenhagen, Wodigehnen) oder Unglück (Workheim).

10. Wickelkind oder Wiege bedeutet allgemein Kindtaufe (Röschken, Bartken), der Greifer wird zu einer Kindtaufe eingeladen werden (Bergfriede) oder ein Kindchen bekommen (Osterode, Skulten, Wodigehnen), Glück in der Ehe (Seewalde), Kinderreichtum (Winkenhagen).

Außer diesen Figuren kommt noch eine Anzahl anderer vor, und zwar von einer anderen Seite her. Die Industrie hat sich des Glückgreifens bemächtigt und stellt Figuren her, die zuerst zum Glückgreifen, dann zum Bleischmelzen benutzt werden. Die Industrie hat dabei z. T. die urtümlichen Formen, die man als primitives Gemeinschaftsgut auffassen könnte, berücksichtigt, doch auch viele neue Formen eingeführt, die nun ihrerseits die alten Teigfiguren beeinflussen und verdrängen. Die Deutung ist mitunter recht banal. So bedeutet ein Pilz, daß der Greifer ein Glückspilz ist, eine Sense baldigen Tod, eine Uhr Neigung zur Pünktlichkeit, ein Galgen verbrecherische Veranlagung, eine Glocke Tod in der Nachbarschaft usw. Wahrscheinlich sind Grabkranz, Schiff = Glück in der Ferne, Taufbecken (Seewalde), Haus = Neubau, Umzug oder gutes Heim, Sarg (Bergfriede u. a.), Blitz = Unheil (Osterode) Analogiebildungen zu den industriemäßig hergestellten Formen. Für den dreistrahligen Stern, der Unglück, und den vierstrahligen Stern, der Glück bedeutet (Röschken), habe ich vorläufig keine Erklärung.

Das Greifen selber spielt sich auf verschiedene Weise ab. Der Greifer muß hinausgehen und darf erst mit verbundenen Augen hereinkommen. Inzwischen sind die Figuren mit Tassen oder Töpfen bedeckt worden. Entweder hebt er dreimal drei Töpfe hoch, wobei jede Figur für sich gedeutet wird; hebt er den Totenkopf dreimal, so wird er sterben. In Hirschberg hebt der Greifer drei Teller hoch, dann werden die drei Figuren im Zusammenhang der Reihe nach gedeutet; wenn z. B. ein junges Mädchen Mann, Ring und Kranz faßt, so wird sie sich verheiraten, wenn sie die Wiege dann den Mann und den Ring greift, bekommt sie vor der Ehe ein Kind, wenn einer Schlüssel, Brot und Totenkopf greift, so wird er fromm und reich sein, aber bald sterben.

Osterode, Ostpr.

Zur Kenntnis des ostpreußischen Volkstums.

Von Julius von Negelein.

Von autoritativster Seite ist bereits in dieser Zeitschrift (NF. 3, 87) auf die Ausgabe der „Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreußen“, aufgezeichnet von Hertha Grudde, hrsg. vom Institut für Heimatforschung Universität Königsberg i. Pr., daselbst (1931) bei Graefe & Unzer verlegt, aufmerksam gemacht worden. Der Direktor des Instituts, Prof. Ziesemer, hat das Werk mit einem Nachwort versehen, in dem er auf dessen Entstehungsgeschichte hinweist; Prof. Müller-Blattau hat auf die Methoden der Fixierung der übermittelten Melodien (Noten) aufmerksam gemacht. Wir gewinnen durch die Mitteilung dieser beiden Gelehrten den sicheren Eindruck, daß es sich in dem Gegebenen um echtes Volksgut handelt, ungefälscht durch Romantik oder ästhetisierende Verschleierungen. Der Kenner jenes Volkstums wird in unserer Ausgabe allerdings mehr sehen. Um es nur vorwegzunehmen: das Werk stellt an Wert und Reichtum des Materials, an Methodik der sprachlichen, stilistischen, musiktechnischen Wiedergabe, an intuitiver Einfühlung in das Kulturelle und Seelenleben Ostpreußens und seiner Bewohner eine Musterleistung dar. Man glaubt, die Erzählerin vor seinen Ohren reden zu hören, und bedauert es kaum, ihre Sprache nicht im Grammophon festgehalten zu wissen. — Nur sehr wenige gleichartige Erzeugnisse der Volkskunde werden sich mit diesem Meisterwerk messen können.

Vergleiche hinken immer. Den etwa mit Grimms Märchen gezogenen müßten wir nachdrücklich zurückweisen. Sie sind durch das weiche Gemüt, die gestaltende Phantasie des Jüngerer der Brüder gegangen. Sie glaubten dem kindlichen Gemüt, dem Heim aus der Zeit unserer Großeltern genug zu tun, Wahrheiten in Gestalt der Sage geben zu können. Hier aber finden wir ein hartes, nordisches Volkstum auf schwerer Scholle unter einem Himmel sitzend, der, wie man sagt, der Erde dreiviertel Jahre lang den Winter und während der übrigen drei Monate den Herbst schickt. Selbst die starken Frauen jener Gegend können dort nicht hinter dem Pflug gehen, denn in der mit brüchigem Eise überzogenen Furche steht fußtief das Wasser; darunter liegt der den Tritt des Pflügers hemmende, aufgeweichte schwere Lehm. Da zeitigt und vererbt das Volksgemüt die alten Sagen von Drachen und Riesen, von Teufeln und Gespenstern; von Naturschöpfungen, denen man nicht recht trauen darf, denn ihre Kraft liegt jenseits der Natur im Reich des Magischen; von Zeiten und Menschen, bei denen es, wo nicht trauriger, so doch vielleicht noch barbarischer zugeht als eben jetzt. Die Leibeigenschaft hat Wunden geschlagen, die noch immer bluten.

Die folgenden kurzen Notizen sollen auf den literatur-, kultur- und sittengeschichtlichen Wert des Werkes aufmerksam machen, wobei ich die Nummer des Märchens stets in Klammern zufüge.

Es handelt sich um Märchen. Das Wunschmotiv aber tritt zurück. Doch heiratet einmal der Bauernsohn die Prinzessin (51); die Bauerntochter

den Grafensohn (51). Hochpoetisch, freilich im Sinne der magischen Dynamik des Märchens abgebogen, ist die Erzählung von dem Mädchen, das in Sympathie zur Natur steht: wenn sie lacht, scheint die Sonne usw. (78). Bekannte Motive finden sich in der Machandelboomsage (44); der Geschichte von den ihrer Schwanenhemden beraubten Jungfrauen (77); von Fuchs und Krebs beim Wettlauf (2); von den drei Wanderburschen, die ihre Meisterstücke im Wettbewerb nach Hause bringen sollen (51); vom erlösenden Kuß (Entzauberung 30, 77). — Ein gesunder, frischer Humor tritt oft hervor (1, 79, 111). Die Tiere reden nach Menschenart. Der Fuchs ist ein dummes Tier. Der Mensch belauscht und versteht diese ewige, die ganze Natur durchklingende Rede. Er ist, wie im Volkstum überall, ein Glied, nicht der Herr der Schöpfung. Das Tier ist weise (auch die Kröte: 52). Der Dienst an ihm und bei ihm trägt hundertfältige Frucht (51—52). Der Specht ist ein Bäcker gewesen (63); der Kuckuck war ein Schuster (64), die Golddrossel ein Kind. Sie hat menschliche Stimme und ist unverletzlich (8). Auch andere Vögel (der Adler) und namentlich nächtlich fliegende Wesen (die Fledermaus: 55) sind verwandelte Menschen und schon deshalb unantastbar. Auch grenzen einige ans Dämonenreich: der Hund sieht Geister (15), Verstorbene („Leichen“) und Dämonen (100). Neben den Haus- stehen die Nachtkatzen, mit den ersteren nahe verwandt, aber unheimlich, planlos, scharenweise schweifend, den Menschen heimsuchend, nur zur Nachtzeit sichtbar, alsdann nach Menschenart redend und im Stammesverband lebend, der patriarchalisch durch Leichenklage den Verlust des Oberhauptes als den des „Vaters“ bejammert (4). — Die bevorzugte Pflanze trägt in sich Blut (67) und rotes Holz (66); nach Christi Vorbild opfert sie beides. — Im Walde wächst versteckt ein kleines, weiß blühendes Blümchen. Wer es findet und erkennt, ist hochbeglückt: die „Totenblume“, auch „Geisterblume“ genannt, hat „Macht über Tote und Gespenster“, deren Kraft sie lähmt (14, 76). Es gibt auch unheilige Kräuter. Wenn eine Hexe jemanden mit ihnen heimlich füttert, wird er rasend (verrückt).

Auf Speise und Trank wird großer Wert gelegt. Sie allein geben die zu der schweren Arbeit notwendige Kraft, unterscheiden den Feiertag vom Alltag. Bei Hochzeiten, Leichenschmäusen und Kindtaufen wird vieles verzehrt: „Spirkel in Butter und Fleisch und alles Feines“ (10, s. a. 106); auch Flinsen (10), die nur im Stadium des höchsten Liebesgrams verschmählt (77), im übrigen sogar vom Drachen genossen werden, falls dieser (hier tritt die charakteristische Freude am süßen Gebäck hervor) nicht ausschließlich vom Zucker lebt. Am beliebtesten sind aber „Keilchen“ (Mehlklößchen). Selbst sie schmecken nur mit Branntwein zusammen genossen. Wer Grund zur Freude hat, betrinkt sich, daß er „nicht stehen kann“, „sich fast kugelt“, mag er Wanderbursch, Ritter (10) oder König (42) sein.

In diesem Menschlichen, Allzumenschlichen unterscheidet sich der Fürst nicht vom Bettler. Der klare Blick des Ostpreußen erkennt die Schwächen auch des Höchststehenden. Die ständische Gliederung aber gilt als eine Naturnotwendigkeit. Ihr Fortbestand ist davon unabhängig. Nur den höheren Ständen kommt das Attribut der „Feinheit“ zu: „fein“

sind Herr, Dame, Familie, Schloß, Dienerschaft eines Grafen. Deshalb müssen diese Herrschaften 1. elegant gekleidet, 2. klug, 3. reich sein, 4. hochdeutsch reden. In Erfüllung der Forderung zu Nr. 1 tragen sie ihren gesamten Schmuck auch offenbar im Geisterreich an sich und lassen sich in Erwartung desselben mit allen ihren Ringen auf Fingern und Armen (!29) begraben. Immerhin können sie unter Umständen verarmen. Dumm zu sein ist ihnen aber unmöglich. Der in einen einfachen Mann verwünschte Adlige wird bei seiner Rückverwandlung aus dem „dummen Hans“ plötzlich zu einem klugen Grafen. Die Dummheit fällt wie ein Lumpenstück von ihm ab. Auch die zwei anderen Attribute kann der Graf zeitweise verlieren; immerhin wird ein Strohwisch dadurch, daß er hochdeutsch redet, als Verzauberung eines feinen Herrn erkannt. Zu seiner Erlösung wie überhaupt zur Befreiung aus dem tierischen oder gespenstigen Zustande bedarf es stets einer standesgemäßen Persönlichkeit (23), vorausgesetzt, daß der Verzauberte diese Vorbedingung nicht aufhebt. Standesgemäß muß auch die ihm geltende Anrede sein („Herr Teufel“ oder „schönster Herr Teufel“) — denn auch der Teufel ist ein hoher Herr. Standessache beim Bauern ist, daß er arbeitet, vorausgesetzt, daß seine Besitzung dessen bedarf; beim Grafen das Nichtstun (60). Sein Stand kommt gleich hinter dem des Königs, dessen Krone sich meist auf seinem Kopfe, anderenfalls „im Kasten“ befindet (62), während der Königssohn die seinige in der Tasche auf Reisen mitnimmt und sie nur zu seiner Legitimation zeitweise daraus hervorzieht (39). Da eine jedes Wort des Verkehrs hemmende Kluft zwischen Grafen und Bauern besteht, sind die ersteren dem Märchen nur durch Domestikenklatsch bekannt. Roheit, Eifersucht, Geiz haben sie verrückt gemacht; wüstes Leben, Spiel, schlechte Gesellschaft, Alkoholismus sie ruiniert (97). Mindestens die Hälfte aller Grafen sind Mörder oder Affektmörder; ihre Burgen Mördergruben, deren Grauenhaftigkeit mit ihrem Alter im Verhältnis des Quadrats der Entfernung von der Gegenwart wächst. In diesen Gemäuern sind die Leichen von Frauen eingeschlossen (108). Nur der Familiensinn der Burgherrn ist nicht ganz ertötet, und so sehnen sie sich manchmal nach Kindern, deren sie in der Regel wenige haben. — Sehr schlecht stehen die Geistlichen beider Konfessionen da. Demgegenüber ist hervorhebenswert, daß der Ostpreuße religiös veranlagt ist. Das friedliche Leben des Pastors sticht aber von dem des hart arbeitenden Bauern überaus stark ab. Gewisse Schwächen der Geistlichkeit sind, weil auch hier das Ständeprinzip den klaren Blick verschleierte, zu Leitmotiven geworden; dazu gehört die Vorliebe des evangelischen Pfarrers für hübsche Frauen (107), des katholischen auch für gutes Essen (70). — Näher steht dem Volke der Arzt, der „Doktor“, der es selbst mit dem Teufel aufnimmt. Er trägt noch eine Perücke mit rötlichem Haar und eine große Brille (83). — Der Schmied hat magische Herkunft und einen höchst magisch empfundenen Beruf (35f.). Mit dämonischen Tieren (Hunden, Eulen) verwandt, gilt er als Zauberer schlechthin. Seine Schöpfungen sind aber keine Blendwerke, sondern dauernde Leistungen, Dienst an der Menschheit und doch die Ausgeburten einer übermensch-

lichen Energie (107). — Der Gastwirt ist ortserfahren, aber einseitig; der Bauer so unbedingt, schon seinem Stande zufolge, dumm, daß die Verwandlung in einen Prinzen dazu herhalten muß, ihn nicht bloß reich, sondern auch klug zu machen (52, 48). — Der Wanderbursche ist „weit herumgekommen und weiß sich Rat“ (54), den er auch anderen erteilt. Das Leben wird hier eben noch auf dem Wege der Individualerfahrung ergriffen. — Verhaßt sind: der Schreiber (körperlich ist er ungeschickt, seine Tätigkeit bleibt unverstanden, gilt auch wohl als überflüssig; jedenfalls wird sie gefürchtet); der Gerichtsvollzieher (dessen Lüsterheit und Grausamkeit ihn selbst dem Teufel gegenüber auszeichnet); der Dienerschwarm (stets massenweise gedacht; tellerleckerisch, klatsch-süchtig, feige, faul, unnützlich); der Jude (welcher durchaus als landfremder Vagant gilt, Stand, Herkunft und Lebensabsicht verbirgt, nach Knoblauch riecht: 49).

Innerhalb dieser Kastenordnung steht der Landmann, zwar, wie wir sahen, nach seiner Überzeugung dumm, jedoch, wenn es sich um Wahrung seiner engsten Interessen und deshalb beispielsweise um die Pferdezucht, sein Spezialgebiet, handelt, klug genug da, selbst den Teufel zu überlisten. Um den Wert der Kobbels herabzudrücken oder deren Besitzer einen Streich zu spielen, wird sie mittels Drosselung der Fessel durch ein Schwanzhaar zum Hinken gebracht — niemand entdeckt den Grund des Lahmens! (93). Wie hier, so wird überall aus Mensch und Tier schonungslos der letzte Wert herausgepreßt; Knecht, Magd und Ackerpferd müssen hergeben, was sie an Kraft haben (87 u. a.). Die Schule wird demgegenüber vernachlässigt, ihre Aufgabe nicht verstanden (85). Der Mensch ist nur insofern von Wert, als er (körperlich) schafft. Deshalb wünscht der Ehemann den Tod seiner kranken Frau (91). Die Eltern sehen in dem durch einen Klumpfuß behinderten Kinde eine Teufelsausgeburt und schlagen es so lange, bis das unglückliche Wesen zu Asche zerfällt. Die bedienstete Köchin wird nur deshalb vom Opfertode für ihre Herrin von dieser zurückgehalten, weil die Besitzerin sich nach dem Tode des Mädchens das Essen selbst kochen müßte. — Ein Einzelfall: Ein Bauer findet seine zwei totgesagten Schwestern wieder. Er freut sich nun, „weil er zwei junge, starke Schwestern zum Arbeiten hat“. Diese Freude wird, wie der Text mit grotesker Frische, die ostpreußische Mentalität in ihrer echtsten Farbe wiedergebend, hinzusetzt, durch Geltendmachung von Eigentumsrechten an dem Grundbesitz seitens der Wiedergefundenen nicht getrübt; denn die Vermissten sind verschollen erklärt, das Bauerngut ist dem Bruder verschrieben worden! (58). — Die Bauernethik ist einseitig, aber klar gezeichnet und streng in Urteil und Verwirklichung. Der Bauer soll fleißig, tüchtig sein, nicht saufen; als Ehemann muß er sich mit seiner Frau „vertragen“. Diese soll dem Stande ihres Gatten entsprechend sich aufführen und arbeiten. Als Sünde gilt namentlich der Geiz. Gott verwandelt den Geizigen in einen Drachen (69). Im Grafenstand ist der Hochmut, hier noch schön „hooger Moot“ genannt, zu Hause. Ihm dankt es eine Grafentochter, daß sie arm, hilflos und fast nackt im Walde geistern muß, bis ein Förster sie durch den Eheabschluß

mit ihr erlöst (13). Die gleiche Befreiung glückt einer in einen Frosch verwandelten Prinzessin, weil sie mit einem dummen und faulen Bauernjungen ihr Mahl teilt (48). Alle Prinzessinnen sind hochmütig und deshalb auch scheinbar ehescheu.

Der Gerichtshof, dessen Spruch so verzerrende Werturteile in Umlauf setzt, ist die öffentliche Meinung. Die Rücksicht auf den äußeren Eindruck, den eine unbestimmte Masse auf Grund mangelhafter Kriterien und sittlich minderwertiger Wertmaßstäbe von irgendeiner Handlung, einem Wort, Gebahren oder einer Lebensgewohnheit gewinnt, wirkt auf alle diese Daseinsäußerungen überaus häufig bestimmend ein. Noch heute muß vor allem das Dekorurn gewahrt werden. Eine Sache, mag sie auch recht übel sich anlassen, ist nicht so schlimm, wenn sie unterdrückt werden kann. Umgekehrt ist der kleinste formelle Verstoß gegen überlieferte Formen die Veranlassung zur sozialen Herabsetzung. Taufe, Hochzeit, Begräbnis sind bezüglich ihrer Äußerlichkeiten und der Menge des aufgewendeten Materials die echten Wertmaßstäbe für das Ansehen ganzer Familien. Die Hochzeitsvorbereitungen können deshalb nicht angestrengt genug in Schwung gebracht werden. Was Wunder, daß sie unter Umständen dem Bräutigam das Leben kosten (87)! Die Leichenschmäuse müssen auch im ärmsten Hause „anständig“ sein, der Ehemann und Gatte der Verstorbenen dabei ordentlich weinen. Wenn die Bestattungsstelle nicht geweiht ist, so spukt die Leiche (108). Herzensbedürfnisse, Forderungen der primitivsten Gerechtigkeit und Familienethik schweigen vor dem Einwurf: „Was werden die Menschen dazu sagen?“ oder werden gegenteils nur durch solche Rücksichtnahme in die Praxis umgesetzt. Die Gräfin setzt ihr uneheliches Kind aus (73); der Leichenschänder will seine Sünde nicht öffentlich bekennen („es würde seiner Frau und seinen Kindern schaden“: 29); umgekehrt wünscht der pflichtvergessene und kaltsinnige Vater die äußerliche Versöhnung mit der Tochter (20) lediglich „um der Menschen willen“. Die öffentliche Meinung unterbindet den harmlosen Tanz (97) und leider auch jede klare Auseinandersetzung über geschlechtliche Dinge, die deshalb nur in ganz vagen Umschreibungen angedeutet werden (54). Hervorhebenswert ist allerdings, daß die Sage höher stehende moralische Wertmaßstäbe kennt. Jene Gräfin, die aus Furcht vor der mangelnden gesetzlichen Legitimation ihr Kind ausgesetzt hat, ist nach Ansicht der Erzählerin „eine Bestie, eine Hure, ein Aas“. Die eigene Tochter sagt sich von solcher Mutter los.

Damit kommen wir zu den eigentlich ethischen Forderungen. Die Bande der Familie gelten als hochheilig. Lieblose Behandlung der Kinder rächt sich fürchterlich (16). Zur Hausfrau und Mutter wird das Mädchen oft schon als Pfliegerin der vielen jüngeren Geschwister erzogen. Die Ehe ist Pflicht und Selbstverständlichkeit. Wenn ein Mädchen sich nicht verheiratet, so strecken ihm die Kinder die Zunge aus (49). Die Tochter muß freien, wem der Vater sie geben will, ohne daß ein Einverständnis zwischen beiden Agnaten für erforderlich gehalten würde (16). Die Sehnsucht nach Kindern gilt als natürlich und sittlich. Wer sie nicht kennt oder die eigenen Kinder zum Teufel wünscht, wird durch die Entartung von deren

Äußerem und Charakter bestraft. Sohnlosigkeit gilt als Strafe für einen Frevel (62). Von dem Glück, das den Eltern im Dasein des Kindes beschieden ist, von dessen Unschuld, Heiligkeit und Unverletzlichkeit ist das Märchen aufs tiefste überzeugt. Das ermordete kleine Wesen erscheint, einen Lichtglanz verbreitend, als schwebender Engel. Die Erziehung des Kindes ist das stolze Recht der Eltern, das sie nur durch dessen Vernachlässigung verlieren können. Dies ist beim Kuckuck der Fall (64). Die Bande der Ehe sind unverletzlich: auch beim Raubmörder hält seine unglückliche Frau, das Opfer seiner Sünden, als „eine Treue“ „Wacht“ (28). Wenn sie dem Schuldigen verzeiht, so gilt das an ihr begangene Verbrechen als gesühnt, zumal dann, wenn das Eheband durch die Geburt eines Kindes neu geknüpft ist. Dier hier zutage tretende Auffassung, daß Gott durch die Natur sein Recht spricht, daß er der stumm Gewesenen zum ersten Male die Zunge zum Wort der Verzeihung öffnet, wirkt besonders ergreifend (62).

Die Stellung des Ostpreußen zu den Grundlagen der öffentlichen Ordnung ist eine durchaus bejahende und strenge. Kaltsinnige Härte, gesteigert bis zur Grausamkeit, ja Freude an der verdienten Todesstrafe, findet sich (16). Verlust der Augen, später des Lebens, nach vorausgegangenen Qualen trifft den verzweifelnden Mörder. Auch auf böswilliger Verzauberung steht die Todesstrafe. Die vermeintliche Hexe wird gebunden, geknebelt, mit Fußtritten in eine Ecke geworfen, später in einen Brunnen gesteckt und lebendig vergraben (50). Der Sünder wird vom Teufel geholt. Zuvor aber muß er am Galgen hängen; erst dann hat der Böse sein Recht auf ihn (109). Die Mordschuld wird durch eine modifizierte Bahrprobe festgestellt (60). Der Ermordete schreit sie aus; dazu dient ihm seine Gestalt: als Gespenst, als Vogel (44), als Baum (7 Bäume klagen den Mord an 7 Geschwistern). Die Glocke erhebt unablässig die Mordklage (60f.). Die Krone des Usurpators wackelt auf dessen Kopf (62). Diese Idee wird verinnerlicht: das Gespenst der von dem eigenen Gatten ermordeten Frau verfolgt den (das Erbe des Sohnes verprassenden) Mörder so lange, bis dieser die Getötete um Verzeihung gebeten hat. — Der Mönch, ein Lustmörder, verrät durch Wahnsinn die eigene Gewissensschuld. Herrlich ist die Sage von der ihrer sämtlichen Söhne beraubten Mutter und Königin, die als Spielmannsweib von Dorf zu Dorf zieht, die Mordklage „ausschreiend“. — Das magische Zeitalter kennt seinen eigenen Sittenkodex. Die höchste Tugend ist hier der Mut im Kampf gegen die andrängende Geisterwelt; der höchste Held, wer das Fürchten, d. h. das Gruseln, nicht kennt. Der Zauberer und die Zauberin sind deshalb in erster Linie Menschen von höchster Unerschrockenheit. Nur diese Tugend läßt den Lebenden mit Geistern verkehren; Verbrechen entdecken, die das Gespenst allein verraten kann; große Schätze gewinnen (32, 72). Diese urzeitlichen Ideen sind bisweilen im Sinne einer sozialen Instinktrichtung abgelenkt: die Erlösung durch die Zauberei ist, wenn der Verwandelte ein Graf war, schwer, weil nur gute Menschen diese Gnade an sich erfahren.

Im Mittelpunkt von Sage und Märchen steht als Vertreterin des magischen Weltalters die Zauberin. Sie ist alt und häßlich, eine „Zanzel“;

„zaubern“ heißt, zweifellos durch willkürliche Lautveränderung im Sinne des Euphemismus aus diesem Wort korrumpiert, „zanzeln“. Neben der Hexe steht der männliche Zauberer in Gestalt des Schmiedes, Wanderburschen, Kartenlegers, Schwarzkünstlers, katholischen Geistlichen; dazu kommt die weibliche Kollegin: die Zigeunerin. Es fehlen die Kräutersammlerin, Hebamme und viele andere, die ihre eigenen Ressorts haben. Bedeutsam ist die Figur des „erfahrenen“ Wanderburschen, der stets die richtigen Formeln kennt und die richtigen Ratschläge zu geben weiß — ein Prototyp der Odinsgestalt (28). Der katholische Priester ist immer Exorzist (58, 75), übt also den heiligen, wie das Zigeunerweib, das sich in einen Teufel verwandeln kann, den unheiligen Zauber (96). Der gutartige Zauberer lehrt bisweilen seine geheimen Lieder den durch sie sich rettenden Hilfsbedürftigen (25). Die Kenntnis dieser Formeln, deren Wiedergabe in Musikschrift unserem Werk einen einzigartigen Wert verleiht, macht den „erfahrenen“ Wanderer zum „klugen“ Mann schlechthin: Klugheit, Weisheit ist Zauberkunde. Sie ist traditionell derartig festgelegt, daß selbst die geringste Abweichung von dem üblichen Tonbilde als Fehler empfunden wird. Ihr Inhaber besitzt eine zentrale Stellung, eine ungeheure Macht, die er in sozialem Interesse, jedoch auch im Sinne einer schrankenlosen Gewaltbetätigung anwenden kann. Mitglieder aller Stände, Könige, Prinzen, Grafen, Bauern bitten ihn um Rat. Mit dem Höchstgestellten verkehrt er wie mit einem ihm Untergebenen. Man fragt ihn bei allen Krankheiten des Körpers und der Seele, bei jedem Mißgeschick. An ihn wendet sich der Bauer, wenn er Mißwuchs, Verlust an lebendem und totem Inventar, Familienunglück erlitten hat. Schürzt das Geschick den Knoten unseres Daseins, legt es uns die Frage nach dem Willen zur Selbstbehauptung in Zeiten schwerster Bedrängnis vor, läßt es uns am Scheidewege stehen, so sehen wir neben uns stets die Figur des Zauberkundigen. Im Märchen, das ja gern zu Urzeiten zurückgreift, vermag ein solcher Mensch alles: er verwandelt quasi persiflierend ein Volk und dessen Königspaar oder entückt es in unausdenkbare Fernen, macht Menschen zu Tieren oder Gegenständen (77), hilft aber auch der Gerechtigkeit zum Siege: sein Blick durchdringt die Grabeserde und das Geheimnis anklagenden Sterbens, zwingt den Schuldigen zum Geständnis (74); sein Wort sprengt Ketten (16).

Die Magie des Wortes bringt den Schlüssel zum Verständnis dieser Machtstellung. Die Selbstbezeichnung, verschleiernd als Eigenname gebraucht, schützt deren Inhaber. Wie Odysseus sich „Niemand“, so nennt sich der Wanderer „Ich selbst“ (94). Höhnnamen verbittern aufs äußerste, führen zum Morde (94, 106), sogar an dem eigenen Ehegatten. „Teufel“ ist der Hohnname für den Widersacher Gottes, der sich an dem Gebraucher desselben rächt. Die übliche Bezeichnung für den Satan ist vielmehr: „Der oberste Herr“ (99). — Dem Fluch kommt magische Bedeutung zu, auch dann, wenn er im Zorn oder einer lästerlichen Gewohnheit zufolge verlautbart wurde: sein Inhalt geht in Erfüllung (85). Es gibt unwirksame Flüche. Wirksam aber ist der des Zauberers, des zum Fluch Berechtigten und des in höchster Leidenschaft ihn Aussendenden. Deshalb flucht der Vater der

ungeratenen Tochter. Andererseits kann der liebevolle Sohn den eigenen Vater durch einen Spruch aus seiner verzauberten Daseinsform erlösen. Auch hier zeigen sich also ethische Ansätze.

Der Gesang wird, insoweit er der Ausdruck einer mystischen „Kraft“ ist, gepflegt. Er bannt den Teufel (82), freilich nur dann, wenn Melodie und Text ganz korrekt vorgetragen ist. Anderenfalls zerreißt der böse Feind den Rezitierenden (89). Es ist, abgesehen von der Erlernung, auch das intuitive Verständnis von Zauberlied und Zauberhandlung notwendig. Die Musik ist immer magisch gewertet, der Musikant ein Zauberer schlechthin. Er hat Macht über die gesamte Natur und zwingt das Geisterreich in seinen Bann (76). In der Magie des Zaubergesanges liegt die des Namens eingeschlossen: der richtige Name eines bösen Geistes oder sämtliche Namen des gleichen Unholds, vom Zauberer laut genannt, vertreiben ihn (89).

Mit dem Bösen sich zu verbünden, ist der Zweck der schwarzen Magie. Auffällig häufig erfahren wir von der widergöttlichen Verwendung von Menschenblut. Es siedet im Hexenkessel, dem dinglichen Mittelpunkt einer nächtlichen Orgie (59). Drachen brauchen es in periodischen Abständen als Nahrung (50). Tiere, die es geleckt haben, können um Mitternacht nach Menschenart reden. (Diese „Tatsache“ wird von der Erzählerin als persönlicher Glaubensartikel betont: 33). Ein in einen Vogel verwandelter Mensch wird erlöst, wenn man sich in den kleinen Finger der linken Hand schneidet und mit dem Blute den Schnabel des Tieres dreimal bestreicht (47). Steht aber ein mensch-gewesener Wolf vor uns, so muß er zwecks Rückverwandlung seine Zähne in dem Blut einer Königin gebadet haben. Sicherlich ist hier an den Werwolf gedacht. Der Wahn der Lykanthropie hat ebensoviel Blut verschlungen, als man an Blutdurst dem Werwolf zuschrieb. — Das Streben nach dem titanischen Kampf gegen das knechtende Sittengesetz führt zu Untaten von beispielloser Grausamkeit (51).

Nicht alle Gegenden der Erde sind gleich geeignet, Magie zu üben. Es gibt vielmehr magische Felder, welche die Wirkung der Naturgesetze aufheben und eigenen Bedingungen unterstehen. Auf gewissen Grundstücken ist der Teufel Besitzer (99), wie auf anderen Gott, der den bösen Dämonen den Eintritt wehrt (8). Letztere werden hier bereits als das den Verbrecher „behuckende“ böse Gewissen gedeutet. Vor ihnen findet der Massenmörder in der Kirche und namentlich in deren Turm Ruhe. — Im „Hexengehölz“ leben verzaubert Tiere (20). Menschen ist das Betreten solcher Waldstätten nicht ratsam. Dämonisch sind auch „Zigeunerberg“ und „Elfengrund“, desgleichen der „Gespenstergrund“. Er trägt diesen Namen nicht etwa, weil es dort spukt, sondern — was wichtig ist — es halten sich dort weiße Gestalten auf (57), weil eben da der Gespenstergrund ist. Die Stätte ist also territorial prädestiniert, die Vision zu zeitigen: die Erde gehört stellenweise hier Gott, hier dem Teufel. — Asyle vor dem Bösen werden künstlich durch (Kirchen und) Zauberfeuer geschaffen, die einen Dämonen abwehrenden Ring bilden. Dieses magische Feuer versteht den in formelhafter Weise geäußerten Willen des Menschen und gehorcht ihm (32). — Ein Teil der Pflanzenwelt wehrt, der andere dient dem Bösen. Das Johanniskraut ver-

treibt den Teufel von jedem Ort (83). Es wird von einem zauberischen Vogel vor jeder Verletzung geschützt. Andere Kräuter verjagen den Bösen durch ihren Gestank, noch andere brennen in seinen Händen. Unter den Bäumen ist ihm die Birke, die aus ihr geflochtene Rute, Peitsche, die „Barkenweede“, das Birkenholz (das er nicht tragen kann: 87), der gekreuzte Birkenbesen zuwider (57, 89, 92, 93). Die Schläge mit der Birkenrute bannen ihn auf einem Baum (92) und dienen zur Entzauberung von Menschen und Tieren (54). Der Böse haßt die Birkenwälder (100). Sie sind also Asylstätten auf der Flucht vor ihm. Unter besonderem Schutz vor jeder Verletzung stehen Pflanzen, die man für Metamorphosen von Menschen hält: von einem gewissen Haselnußstrauch (18), einem Rosenbusch (41, 62) getraut niemand sich auch nur ein Blatt abzupflücken. Sie sind völlig tabuisiert. Das gleiche gilt von dem neben diesen Gewächsen erscheinenden, nächtlich geisternden Hunde, der nichts als ein Prototyp für die „Heiligkeit“ einer solchen Stätte ist (41) und deshalb jede Annäherung verhindert; und ferner von dem dabei befindlichen schäumenden und gurgelnden Wasser, das sicherlich als Sitz menschenähnlicher Geister angesehen wird (18).

Der genannte Geisterhund gehört bereits in die Reihe mystischer Wesen, die im ostpreußischen Märchen leben. An deren Grenze stelfen die schon genannten „Katzen, die doch keine richtigen Katzen sind“ (34), die „Waldteufel“ mit ihren wispernden Stimmen (23, 33), die Mahren als Erzeuger von Tränen, die nicht physiologisch gedeutet werden können, also auf eine höhere Eingebung zurückgehen (16), zugleich Krankheitsdämonen, die nachts das Pferd im Stalle reiten und seine Haare verflechten (101), wie auch der Teufel den heimgesuchten Menschen „behuckt“, so daß er rasen muß wie der Teufel selbst; die Elfen, vielfach mit den Drachen verwechselt, zugleich kinderraubende Dämonen; die Drachen, vielköpfig (mit sieben, neun und zwölf Köpfen versehen und überaus anschaulich geschildert), in Höhlen, Bergen, Gemäuern lebend, Menschen und Menschenblut verzehrend, alles zertrümmernd und Feuer schnaubend, wie eine Pestleiche stinkend (40) und doch auch wiederum nur von Zucker lebend (69). Dies widerspruchsvolle Gebilde führt in die Todesszenerie über. Ihm gehört der als „Wittrock“ (25), als „grauweißes Mannsgespenst“ (19) gedachte Tod, dem Teufel nahe verwandt, an. Wenn ein Mensch oder ein dem Dämonenreich eignes Einzelwesen sterben muß, so ist der Tod leiblich zur Stelle. Seine Erscheinung faßt das Heer der Toten, Gespenster und Spukgeister zusammen. Unter den Gespenstern scheint man alle „unnatürlichen“ Wesenheiten zu verstehen. Die Toten haben einen greifbaren Leib. Dies gilt nicht von den Spukgeistern, zu denen auch die Poltergeister (75) gehören (vgl. auch 50, 76). Am „Spuk“ beteiligen sich, wie es scheint, die nicht mehr persönlichen, d. h. namentlich nennbaren Dahingeschiedenen, also nur noch Wesen, die nichts als lärmern, tanzen usw. können. Doch ist das Material zu dürftig, um hier das letzte Wort zu reden.

Unter allen mythischen Wesen tritt weitaus am meisten der Teufel hervor. Sein Äußeres ist von abschreckender Häßlichkeit. Er ist groß,

trägt Hörner auf dem Kopf und eine lange Nase im Gesicht, hat einen Schwanz und Klauen (95). Seine Stimme ist stark. Wenn er sich in der Gesellschaft der Menschen zeigen will, erscheint er nicht nackt, sondern bewickelt Füße und Hände, zieht einen Rock an und steckt den vertikal gehaltenen Schwanz in die Hose (96). So sehen wir ihn als Knecht und als Freier. Er besitzt die Gabe des Gestaltenwechsels (wie alle Nachtdämonen sie haben), erscheint deshalb als Schlange, Hund, 7 Männer, schwarzer Mann (23), schwarzer Vogel (24), Krähe (92), verwandelt seinerseits einen Menschen in ein Pferd und reitet dieses dann (110). Körperlich ist er sehr stark, jedoch, auch dem Bauer gegenüber, kulturlos: er kann zwar wie ein Arbeitspferd das Feld pflügen, aber weder spinnen noch musizieren (94f.). Eine eigentümliche Abneigung gegen gewisse Gewächse (Erbsen und Birke) ist ihm eigen. Zauberblumen, Zaubergesang und Menschenlist machen ihn ohnmächtig; er ist „schweinsdammlich“ und deshalb zu einer magischen Gegenwirkung außerstande. Es gibt viele Teufel, die aber sämtlich einem „Oberteufel“ unterstehen, eine Großmutter haben, wohl auch mit Menschen Kinder erzeugen und jedenfalls sterben können. Als Teufelskinder gelten leider menschliche Mißgeburten, die einen „Klumpfuß und Schwanz und so allerhand vom Teufel“ haben (103). Bei schwerster körperlicher Mißhandlung zerfallen sie in Asche: sie waren nur Scheinmenschen (s. oben). — Der Teufel ist boshaft und naschsüchtig (ein Freund der bäuerlichen Obstgärten), aber nicht eigentlich perfid. Selbst Könige können mit ihm Verträge abschließen. Er hat eine Neigung, sich in die Menschenwelt zu mischen, sich mit Bauernmädchen zu verheiraten, als Knecht zu dienen. Das Verhältnis des Menschen zu ihm ist kein durchaus schlechtes: fälschlich wird er, so sagt das Märchen, als Vater aller Hindernisse angesehen (68). An den unglücklichen Zufälligkeiten des Lebens ist er nicht unbedingt schuld, nicht so blind wie der Zufall, nicht so grausam wie der Tod und nicht so niederträchtig wie ein Gerichtsvollzieher. Mit hungernden Kindern hat er Erbarmen (105). Er wird deshalb gegen den Tod und auch wohl gegen den lieben Gott, in jedem Falle gegen die verleumderische Anklage der Menschen in Schutz genommen. Allerdings wird er gefährlich, wenn er sich der menschlichen Herrschaft entzieht (entfesselt wird: 102). Seine „Dummheit“ verhindert ihn aber eben daran: sie, nicht seine Gefährlichkeit, ist die letzte Ursache der überaus schlechten Behandlung, die er als Diener des Menschen erfährt, zugleich seiner Niederlage im primitiven Geisterkampf: er erliegt im Rätselspiel (101) und verliert dadurch seine Macht über Personen und Sachen. Seine Unkenntnis der Magie hat daran schuld, daß er magische (links gedrehte) Peitschen und Knoten nicht lösen und sich deshalb nicht aus den Seelen befreien kann, in denen er liegt (vgl. 93). So bleibt er ewig Sklave. Er kann auf Bäumen festgebannt, durch Feuer von ihnen verjagt, in Zauberschlingen gefangen (97), in Gruben und überschwemmten Kellern ersäuft, erschlagen werden. Es ist vorteilhaft, durch einen Zauber zu verhindern, daß er wieder erwacht (80). — Das Bild des Teufels trägt, wie wir sehen, sehr alte Züge. Es ist weltanschaulich wichtig. Die Zeit der dämonistischen Furcht ist längst vorüber. Der Ostpreuße

vermag mit den Gefahren und Mißlichkeiten des Lebens fertig zu werden. Er ist Herr auf seiner Scholle. Die brutale Ausnutzung des kulturell Unterlegenen dünkt ihn sein gutes Recht. Die Erfüllung ethischer Pflichten gegen Familie, Gesetz und Beruf entzieht ihn der Teufelherrschaft; die unerläßliche Bauernklugheit tut ein Übriges in gleicher Richtung. Der echte Bauer hat von Teufel und Hölle nichts zu fürchten. So regeln sich seine Tage, regelt er sein Leben.

Wie aber, wenn es zu Ende geht? Unter den widerspruchsvollen Antworten, die das Volkstum auf die Frage gibt, tritt im Märchen die der *Metamorphose* am meisten hervor. Die Verwandlung erfolgt nur äußerst selten in die Gestalt eines unbelebten Objekts, vielmehr fast regelmäßig in die eines Tieres, selten in Pflanzen- oder Dämonenform. Doch können ganze „Hexen“-Gehöfte mit allem Inhalt den Charakter des Verwandeltseins tragen. Verzauberte Menschen erscheinen als Sträucher (Rosenstrauch, 18, 41), als tanzender Walnußbaum (43). Menschen werden in schwarze Vögel verwandelt, legen aber auch (als Hexen oder Zigeunerinnen) freiwillig diese Teufelerscheinung an. Jedes zahme und wilde Tier kann die Inkarnation eines Menschen sein; besonders gilt dies von schwarzen Hunden und Katzen. Die Metamorphose erfolgt fast immer im Gefolge eines aus Boshaftigkeit oder Rache ausgesprochenen, formal wirksamen Fluches (Spruches), ist also Sache der Zauberer usw. Die Veranlagung zu fluchen ist durch ethische Motive (Angriff auf die Frauenehre, 54), Zorn (Strafe für eine Hohnrede) oder Boshaftigkeit und Rachsucht gegeben. Das Zauberwort wirkt auch dynamisch gegen den Willen des ihn Aussprechenden. — Das verzauberte Wesen beklagt und empfindet den Gestaltenwechsel aufs tiefste. Der verzauberte Graf muß als Hund beißen und bellen: der psychische Zwang geht mit dem physischen der Metamorphose Hand in Hand. Diese verwandelten Wesen gehören durchaus in die Todesszenarie. Ihre menschenähnliche, aber klagende Sprache (11) verstärkt diesen Eindruck; verwandelt werden heißt sterben. Eine Erlösung ist möglich: ein zweites Sterben hebt das erste auf. Mit ermüdender Gleichförmigkeit erzählt das Märchen von der Person, die mit einem langen Messer dem Geisterwesen das Herz durchbohrt. Wenn die Tötung des verwandelten Wesens nicht in der Absicht der Erlösung erfolgt, tritt zwar Rückverwandlung ein, aber die Todeswunde bleibt bestehen und führt zur leiblichen Vernichtung der wiedergewonnenen Form (28). Wenn das natürliche oder prädestinierte Lebensende eines Menschen erreicht ist, so tritt zugleich mit der Zertrümmerung der magischen Form die absolute Vernichtung in ihr Recht: das zerstörte Geisterwesen zerfällt in ein Häufchen Asche (45). Vielfach bittet das verwandelte Wesen um seine Ermordung. Mitunter, namentlich wenn es sich um bedrohliche Inkarnationen (Drachen) handelt, setzt es sich aber kräftig zur Wehr. Die erlösende Person bedarf auch hier des Mutes. Die tote Mutter freilich ist auch als Geist ihren Kindern liebevoll gesinnt (19). An Stelle des Mordes steht zwecks Erlösung aus der pflanzlichen Metamorphose das Zerreißen des Strauches (62). Die alte Hülle muß fallen, um dem Kern das ehemalige Lebensrecht wiederzugeben. Weitere Erlösungs-

mittel sind: der entzaubernde Spruch und das körperliche Ergreifen und Festhalten der menschlichen Figur über die Geisterstunde der Nacht hinaus, endlich auch die Vermählung unter Überwindung des dämonistischen Grauens (Anstecken des Verlobungsringes, geschlechtliche Vereinigung mit einem Frosch).

Das Dämonenreich geht, wie überall, so auch hier in das der Menschen über. Da der Teufel sterblich ist, wird er auch vom Tod entführt (91). Menschen können durch Fluch in Teufel verwandelt werden. Bei der Rückverwandlung wird ihre Wesenheit gespalten: die in einen Teufel verwandelt gewesene Frau wird dann zu einem Teufel und einem Weibe. Das Weib lebt unter den Menschen weiter; der Teufel wird von ihnen ertränkt. — Einer weiteren Form des Lebens nach dem Tode geht die Entrückung voraus: in Berge (24), den Glasberg (77), ein altes Gemäuer (84), in einen sich spaltenden und das bedrängte Liebespaar aufnehmenden Eichbaum (76), in die Hölle (85). Vollzieher der Entrückung sind Tod oder Teufel in beflügelter oder menschlicher Gestalt. Der Teufel schleppt den Menschen auf seinen Armen oder Schultern in die Hölle; nur sehr verlauste Kerle zieht er an einem Fuß dorthin (107). — Eine dritte Form ist das Gespensterdasein. Es gilt stets als ein Unglück für den von ihm Betroffenen und als Gefahr für die Lebenden. Das Substantielle der Erscheinung ist greifbar (s. oben), sie selbst durch lange, weiße Kleider und Verschleierung ausgezeichnet. Das ermordete Kind erscheint als schwebender Engel im Walde (27); die Seele der unschuldigen Frau leuchtet im hellen Licht (53). Die Bezeichnung der Vision mit „es“ wird, wie es scheint, kaum verwendet; das Unheimliche des hierdurch angedeuteten Neutralen, dieser Geschlechtslosigkeit, haftet, wenn ich nicht irre, nur dem akustischen Phänomen an (vgl. auch 108), das eine besondere Gruppe bildet. Eine dritte stellen die Geistertiere dar. Wie Teufelskinder (s. oben), so gibt es Teufels-Tiere, z. B. abnorm gestaltete Pferde; sie sollen mit Totenstimmen singen und denjenigen, der in ihr Reich dringen will, töten (81), haben also (was wichtig ist) ihre eigenen, vielleicht an das Wasser der Seen grenzenden Reviere. Und viertens gibt es Wesen, die infolge einer Strafe zu Krankheitsdämonen (Alpdruckgespenstern) werden; sie sind eines unheiligen Todes gestorben und deshalb zu „unheiligen“ Leichen geworden (16). Der ungeheure Wert, den man dem rituellen Begräbnis beimißt, tritt hier klar hervor. Neben Tod und Teufel, ferner wenigen einzelnen Geistererscheinungen harmloser Art (27), ist diese Dämonengruppe (die „Mahren“ oder „Alpen“) das einzige mythische Gebilde unseres Märchens, das in der Welt umherschweifen darf. Die anderen sind an den Ort ihres einstigen Sterbens gebannt. — Das Dasein als Gespenst ist Folge einer schweren Sünde: wer gemordet oder genotzüchtigt hat, muß spuken gehen (10). Überhaupt ist der Zweck des Geisterns die Herbeiführung eines Rechtsausgleichs (im primitiven Sinne), also namentlich die Erhebung der Mordklage. Das Gespenst, das verwandelte Wesen, beklagt seinen Tod und schreit ihn aus, bis Erlösung stattfindet, d. h. bis der Ausgleich vorhanden ist. Wie der Mord, so gilt nämlich das Geisterdasein als unter Bruch des göttlichen Weltgesetzes erfolgt. Es kommt des-

halb darauf an, die Gespensterwesen der Natur und der bürgerlichen Weltordnung wieder einzufügen. Zum Naturding wird das tanzende Skelett, indem man ihm den fehlenden Kopf, zum sozialen Wesen, indem man ihm den mangelnden Hut gibt. Die Rückverwandlung macht ihm möglich, das prädestinierte (50, 53) Alter zu erreichen. — Der Tod des „Frommen“, d. h. weder aktiv noch passiv an schweren Delikten beteiligten und „ordnungsgemäß“ verheirateten und begrabenen Menschen, führt zur ersehnten Ruhe, kaum je in einen Glückszustand (Himmel, Paradies).

Der erste Teil unserer Betrachtung, die einer erschöpfenden Bearbeitung des wichtigen Buches nicht vorgreifen kann noch will, lehrte uns, daß der Ostpreuße mit den sozialen, der zweite, daß er mit den metaphysischen Grundlagen seiner Existenz sich abzufinden weiß. An seine Scholle gebunden, behauptet er sich also im Leben wie im Tode.

Sämtliche Märchen sind ausschließlich der Natanger Gegend entnommen und geben nur einen Teil des dort gesammelten Materials, dessen lückenlose Veröffentlichung ein dringendes Erfordernis der Wissenschaft wäre.

Erlangen.

Kleine Mitteilungen.

Die Runenbildtafel vom Süntel.

Von Edmund Weber.

(Mit 2 Abbildungen.)

1. Die Geschichte der Platte.

Im Bragur VI veröffentlichte 1798 der Freiherr Karl v. Münchhausen einen Kupferstich einer Runenbildtafel. Er machte dabei folgende Angaben über ihre Geschichte: sie habe aus gebranntem Ton bestanden, in den die Runen eingeschnitten worden seien, als er noch weich war; das Original sei in dem Bache gefunden worden, der am Fuße der Klippenwand des Hohensteins im Süntel entlang fließt, und zwar gegen Ende des 15. oder zu Beginn des 16. Jahrhunderts; sie sei auf einer der Münchhausenschen Burgen in der Süntelgegend aufbewahrt worden; im 17. Jahrhundert habe der Freiherr Ludolph v. Münchhausen die Tontafel in seiner Lebensbeschreibung erwähnt und angegeben, er habe sie auf Holz „koپeyen“ lassen, um die Abbildung Gelehrten zur Lesung und Deutung vorzulegen, aber niemand habe sie „gut lesen“ können, das Urstück sei „sehr versandet und verrieben“ gewesen. 1839 teilte A. F. H. Schaumann¹⁾ mit, die Tafel sei nach Helmstedt zur Erklärung gesandt worden, aber nicht wieder zur Münchhausenschen Familie gekommen; es existiere jedoch noch eine Nachbildung auf Holz. Nach dieser Angabe zu schließen, dürfte Karl v. Münchhausen zwischen 1798 und 1809 eine wissenschaftliche Prüfung der Tafel in Helmstedt nachgesucht haben. Die Helmstedter Universität ist 1810 geschlossen worden. Daß in den Wirren der napoleonischen Zeit eine unscheinbare Tonplatte verloren gegangen sein kann, wird niemand verwundern. Berichtet doch W. C. Grimm²⁾ einen ähnlichen Verlust zu derselben Zeit aus Berlin: „Zu Praisnitz, im Fürstenthum Jauer in Schlesien, ist 1768 bei einem alten Stollen ein Stein, angeblich mit Runen bezeichnet, gefunden worden. Er kam 1769 nach Berlin, wo ihn die Akademie der Wissenschaften erhielt, scheint aber gegenwärtig verloren zu sein.“

Immerhin besteht eine, wenn auch sehr geringe Möglichkeit, daß das Urstück irgendwo unter den Hinterlassenschaften der Universität Helmstedt lagert. Deshalb sei an die betreffenden amtlichen Stellen die Bitte gerichtet, darauf zu achten, ob es noch ausfindig gemacht werden kann. Eine weitere Bitte ergeht an die Mitglieder des Geschlechtes derer von Münchhausen, nachzuforschen, ob die Holztafel noch aufreibbar ist.

Der Kupferstich ist zwischen 1798 und 1839 zweimal nachgestochen worden, und zwar bei Wilhelm Strack³⁾ und bei dem bereits genannten Schaumann. Diese Nachbildungen weichen naturgemäß mehr oder minder stark von dem Vorbild ab. Der Stracksche Nachstich, der dem Urstich am nächsten kommt, ist neuerdings von Wilhelm Teudt⁴⁾ wieder veröffentlicht worden.

¹⁾ Geschichte des niedersächsischen Volkes. Göttingen 1839.

²⁾ Über deutsche Runen. Göttingen 1821.

³⁾ Wegweiser um Eilsen. Lemgo 1817.

⁴⁾ Germanische Heiligtümer. 2. Aufl. Jena 1931.

Die folgende Abbildung ist nach einer phototypischen Wiedergabe des Münchhausenschen Stiches von 1798 hergestellt worden. Da dieser Stich zu einer Zeit angefertigt worden ist, wo die Tonplatte und ihr „Konterfei“ auf Holz noch vorhanden waren, und da Karl v. Münchhausen augenscheinlich auf wissenschaftliche Genauigkeit Wert gelegt hat, so darf dieser Wiedergabe eine den Umständen angemessene Verlässlichkeit zubilligt werden.

2. Die bildlichen Darstellungen.

Links steht eine menschliche Gestalt, deren rechter Arm und deren Unterkörper durch den Bruchrand der Platte verstümmelt sind. Auf dem Haupt trägt sie eine Art Krone und darüber ein Hörnerpaar, dessen Befestigung infolge Verschliffs undeutlich ist. Der Oberleib erscheint nackt; von den Hüften ab ist ein Gewand angedeutet, dessen Tragbänder gekreuzt über die Schultern laufen. An den Schultern oder hinter ihnen auf dem Rücken befindet sich ein ungewisses Etwas. Sollen die knopfförmigen Gebilde Mantelspangen andeuten? Oder sind Schildecken gemeint? Vor dem Leibe hängt ein Horn, aus dem Wasser zu springen scheint. Der rechte Arm dürfte ein Tier gehalten haben, dessen Kopf über dem Bruchrand gerade noch sichtbar ist; aber welcher Gattung dieses Tier zugehören soll, ist nicht deutlich erkennbar. Die ganze Zeichnung ist so wenig kunstgerecht, daß man auf ganz unsichere Vermutungen angewiesen ist. Nicht einmal das Geschlecht der Gestalt ist zweifellos feststellbar. Münchhausen hielt sie für weiblich und sprach sie als „Mondgöttin“ an, indem er sich, der Geistesrichtung seiner Zeit gemäß, nach morgenländischen Vorbildern umsah. Er erklärte die Zeichnung für ein germanisches Seitenstück zu Astartedarstellungen; da er glaubte, die letzten vier Runen der oberen Reihe als „Oste“ oder „Osta“ lesen zu können, meinte er, darin eine Kurzform von „Ostara“ sehen zu dürfen und hielt so seine Vermutung auch für geschichtlich gestützt. Von dieser Auffassung Münchhausens rührt die Bezeichnung der Platte als des „Osta-Steines“ her. Strack sprach die Gestalt als „Mondgott Ostar“ an; indem er die letzten sechs Runen unten als „frose“ oder „frosta“ las, glaubte er in diesem Worte eine durch Umstellung des R entstandene Nebenform des Rechtsgottes Forseti zu finden und erschloß daraus einen „Oberdruden“ (Richter).

Einem Rate Edward Schröders¹⁾ vom 21. August 31 folgend, suchte ich nach einem germanischen Vorbild für das gehörnte Menschenbild. In der Stuttgarter Staatssammlung befindet sich eine doppelgesichtige gehörnte Steinsäule, das Steinbildnis von Holzgerlingen, deren Bedeutung bisher noch nicht geklärt worden ist. Zeugt sie auch dafür, daß gehörnte Menschenbilder auf deutschem Gebiet vorhanden gewesen sind, so bietet sie doch keinen brauchbaren Anhalt für die Gestalt der Platte. Auf nordischem Boden dagegen finden sich bereits in den schwedischen Felsmeißelungen der Bronzezeit mehrfach gehörnte Gottgestalten, z. B. bei Löfåsen (Tanum). Gustav Neckel verdanke ich den Hinweis, daß sich das Bild eines gehörnten Mannes auf dem Runenhorn von Tondern befindet, wo es, ganz wie auf der Süntelplatte, unter einer Runenreihe steht. Neckel teilte mir mit, daß Olrik²⁾ diese Gestalt als Odin angesprochen hat, und betonte, daß gehörnte Göttinnen in Germanien unerhört sind. Er zog den Schluß daraus, daß die Gestalt der Platte männlichen Geschlechtes sein müsse. Seine Folgerung ist für mich überzeugend.

Rechts oben enthält der Stich einen nach unten lodernden Ball; daß er die die Erde bestrahlende Sonne darstellen soll, wird wohl allgemein zugestanden werden. Beachtlich erscheint mir, daß dieses Sonnenbild geradezu wie eine Bilddarstellung anmutet zu dem 11. Gesätze des isländischen Runenliedes, das von der S-Runen handelt: „(Sol) er skýja skjöldr ok skínandi röðull ok ísa aldrregi“, d. h. „Die Sonne

¹⁾ Die Herren Universitätsprofessoren Edward Schröder, Otto v. Friesen und besonders Gustav Neckel haben die große Güte gehabt, mich bei meiner Untersuchung des Falles durch Bedenken, Einwände und Ratschläge zu fördern. Es ist mir Bedürfnis, allen drei Herren herzlich dafür zu danken.

²⁾ Danske Studier 1918, S. 3.

ist der Wolken Schild und scheinender Strahlenkranz und der Eismassen Zerstörer.“ Hier dürften innere Beziehungen vorliegen, die in altnordischen Überlieferungen wurzeln.

Unter der Sonne befindet sich ein hufeisenartiges Gebilde. Wenn es als Hufeisen gedacht gewesen ist, so dürfte es eine naheliegende Erklärung darin finden, daß das Hufeisen das ganze Mittelalter hindurch im Volksglauben als ein Schutzmittel gegen böse Mächte gegolten hat. Aber die weitere Forschung wird vielleicht auch hier uralte Zusammenhänge aufhellen.

3. Die älteren Lesungen und Deutungen der Inschrift.

Die Bildtafel trägt am oberen und unteren Rande je eine Reihe Runen. Den Sinn dieser Inschrift zu ermitteln, haben natürlich Münchhausen und seine Nachfolger schon versucht. Münchhausen las in der oberen Reihe: *hiduk en tder oste* und unten: *. . . olof . . . sik sin froste*. Er bemerkte dazu: „Auf völlige Enthüllung und Deutung dieser Schrift kann ich mich noch nicht einlassen. Ich muß sie erst noch besser lernen — aber so viel erkenne ich doch daraus, daß das letzte Wort in der oberen Reihe den Namen Ostar oder Oste enthält.“ Diesen Ausführungen Münchhausens fügte der Herausgeber des Bragur F. D. Graeter folgendes an: „Bald nach dem Erscheinen der ersten Abteilung dieses Bandes erhielt ich eine Erklärung über die im vorigen Stück in Kupfer mitgeteilte Runenschrift des von Herrn v. Münchhausen erklärten, merkwürdigen Steins von dem Herrn Regierungsrath Reynitzsch in Ansbach. Nach seiner Meinung heißt die Urschrift: *smohidu gauthar ostar . . . Olou sij ein frosta*, ist die Angelsächsische Mundart und lautet zu deutsch: ‚Opfert (schlachtet) der guten Erde! . . . Trink (jeder) sein Horn ganz aus!‘ Mir leuchtete diese Erklärung nicht ein. Dessenungeachtet teilte ich sie meinem Freunde Herrn v. Münchhausen mit. Aber auch er findet die Erklärung nicht natürlich. Runen sind es; das ist außer Zweifel. Aber wie, wenn die Inschrift selbst Isländisch, oder wenigstens Nordisch wäre? (die Buchstaben sind es offenbar!)“.

Professor Wilhelm Strack „verteutschte“ 1817 die Inschrift so: „. . . schalle, Lied des Hohensteins; hier wallt Ostar (der Mondgott) — der Drude Olof sieht seinen Gott Froste“ oder „. . . (schalle), Lied des Hohensteins, hier wallt Ostar — der heilige Alte (der Gott) sieht seinen Froste (den Oberdruden).“

Schaumann gab 1839 folgende Lesung: „oben (allenfalls) *ohi* (oder *nohi*) *dhu gautar osta* und unten *ous il sin grosta*. Eine Deutung hat er nicht versucht.

4. Mein Lesungsversuch der Inschrift.

Im Ostermond 1931 kam mir der Stracksche Stich in Teudts Germanischen Heiligtümern vor Augen. Dabei fiel mir ein, es könne sich um den Kupferstich im Bragur handeln, von dem W. C. Grimm in seinem Runenbuch gesprochen hat. Meine Vermutung traf zu, und so legte ich meiner Untersuchung sogleich den Urstich zugrunde. Als ich seine Runen betrachtete, fiel mir auf, daß zwei Zeichen denjenigen des Kammgehäuses von Lincoln für *a* und *o* entsprachen, eines aus englischem Boden zutage gekommenen nordischen Denkmals, das im Britischen Museum liegt. Ich beschloß daher, es als Schlüssel zu der Platteninschrift zu versuchen.

Weiter sah ich, daß die Tafel oben ein punktiertes K enthält. Da die „gestochenen“ K-Zeichen zuerst um 1000 u. Z. in Dänemark und Schweden nachweisbar sind, so wurde mir klar, daß die Platte frühestens im 11. Jahrhundert gearbeitet worden sein kann. Um sicher zu gehen, bat ich O. v. Friesen um Auskunft, wann das Kammgehäuse anzusetzen sei. Er schrieb mir unter dem 14. Oktober 1931: „Was das Alter des Kammgehäuses aus Lincoln betrifft, so kann es mit voller Sicherheit in die Mitte oder die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts verlegt werden. Die Runen für *a*, *n* und *o* gehören der sog. dänischen Runenreihe an.“ Daß die Platte aber jünger sein mußte als das Gehäuse, ersah ich aus dem N-Zeichen, das das von Friesen als spätes N benannte ist. Es wird erst um etwa 1100 u. Z. üblich.

Bevor ich an die eigentliche Lesung ging, stellte ich zunächst folgendes fest. Mir war bekannt, daß ein Tongebilde beim Brand häufig Verziehungen erleidet.

Das Urstück soll eine Tafel oder Platte aus Ton gewesen sein, in den, als er noch weich war, die Zeichen eingeschnitten worden sein müssen. Ich wandte mich daher der Vorsicht halber an Herrn Dipl.-Ing. Dr. Gerhard Müller, einen Fachmann an der Preußischen Staatlichen Porzellan-Manufaktur zu Berlin. Er bestätigte mir, daß Tonwerkstücke beim Brand Verzerrungen sowie Bläschen- und Höckerbildungen ausgesetzt sind. Das ergibt drei Fehlerquellen, mit denen bei der Feststellung der Zeichen zu rechnen ist. Weiter soll die Platte aus einem Bach gehoben worden und stark „versandet und verrieben“ gewesen sein. Ich bin Anfang August 1931 nach Hessisch-Oldendorf gefahren, um mir die angebliche Fundörtlichkeit anzusehen. Der „Blutbach“, der am Fuße der Klippenwand des Hohensteins entlang fließt, besitzt in der Tat ein ziemliches Gefälle und führt Kieselgeschiebe. Hat das Urstück in einem solchen Bach längere Zeit gelegen, so muß der Verschleiß als vierte Fehlerquelle in Rechnung gesetzt werden.

Endlich trägt ein Teil der Zeichen Zierstriche, wie sie an den Runen des Alphabets Hrabans sich finden. Ob auch mit Zierhäkchen, wie sie an den Runen des Codex Sangallensis vorkommen, zu rechnen ist, wird weitere Forschung entscheiden müssen. Ich schließe aus dem Auftreten der Zierstriche, daß dem Runenschneider mit der Schreibfeder gezogene Zeichen als Vorbild gedient haben.

Die ersten Zeichen links sind oben wie unten stark abgeschliffen. Ich lasse diese verwischteren Zeichen bei der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt, obwohl ein H-Zeichen (vielleicht sogar eine Binderune Ho bezüglich Hö) noch leidlich deutlich ist. Ich befasse mich nur mit den 17 Runen oben, die gut erhalten sind. Unten sind 16 Zeichen einigermaßen befriedigend erkennbar; außer ihnen berücksichtige ich noch das unmittelbar davorstehende matte L, weil es eindeutig erfaßbar ist.

Das erste berücksichtigte Zeichen oben ist ein nordisches S, es trägt aber am unteren Teil ein ringförmiges Gebilde, das ich für eine durch Bläschenbildung beim Brand entstandene Delle ansehe und demgemäß ausschalte. Das zweite Zeichen ist das späte N mit dem rechtsseitigen schrägen Kennstab. Das dritte Zeichen hat zwei linksseitig ansetzende Kennstriche, die den Hauptstab parallel schneiden. Im 10. bis 11. Jahrhundert hatte es den Lautwert O, wie das Kammgehäuse zeigt. Aber als die Spaltungsformen aufkamen, erhielt es die Lautung Ö. Mit welchem Lautwert es in der Inschrift anzusetzen ist, gehört zu den Fragen, welche die Enträtselung der Platte so sehr erschweren. Das vierte Zeichen ist das sog. nordische H, das aber, wie die Fibel von Kehrlich¹⁾ lehrt, schon um 600 n. Chr. auch auf deutschem Boden nachweisbar ist. Dann folgt ein J. Das sechste Zeichen ist eine Th-Rune, deren Schaft ich als durch den Brand verzogen ansehe. Das siebente Zeichen ist ein U oder W; auffälligerweise ist dieser Buchstabe im Denkmal durchweg kleiner als die anderen gegeben, wozu ich kein Seitenstück kenne. Das achte Zeichen ist ein K, das ich für „punktiert“ halte; ich gebe ihm daher den Lautwert G. Das neunte Zeichen hat einen Kennstab, der den Hauptstab schräg in der Mitte schneidet; je nach der Zeit, in welche die Platte zu setzen ist, kann es also ein A oder als Spaltungsform ein Ä sein. Das zehnte Zeichen ist ein U oder W. Das elfte Zeichen weist den Schaft einer T-Rune auf, trägt aber außerdem den Kennstab der Th-Rune. Für eine Bläschenbildung vermag ich mich hier nicht zu entscheiden. Auf Neckels Anregung halte ich eine Binderune für vorliegend. Das zwölfte Zeichen spreche ich als A- oder Ä-Rune an, obwohl der Kennstab geschwungen ist. Es kann sein, daß dem Schreiber das Messer ausgerutscht ist; wahrscheinlicher dünkt es mich jedoch, daß der Ton an dieser Stelle feuchter und weicher als sonst war und daher eine Verzerrung entstanden ist. Das dreizehnte Zeichen ist eine Schluß-R-Rune. Aber der Schaft trägt oben links noch einen Strich, wie ihn die späten T-Zeichen haben. Es könnte also wieder eine Binderune gemeint sein, falls der Strich nicht etwa nur ein Zierhäkchen ist. Das vierzehnte Zeichen ist entweder ein O oder ein Ö. Das fünfzehnte

¹⁾ Adama van Scheltema und Gustav Neckel, Um eine deutsche Runeninschrift, *Mannus* 24, Heft 1—3. 1932.

Zeichen ist ein leicht verzogenes S, das sechzehnte ein T und das siebzehnte ein A oder Ä.

Die untere Reihe weist zu Beginn wieder einige stark abgeschliffene Buchstaben auf, über deren Lautwert ich keine Vermutung wage. Ich beginne mit dem matten L, so daß auch unten 17 Buchstaben berücksichtigt werden. Das zweite Zeichen ist ein O oder Ö, das dritte ein L. Das vierte Zeichen hat zwei linkseitige parallele Kennstäbe wie bei dem O der vollständig punktierten dänischen Runenreihe. In der gleichen Form tritt es noch einmal auf, so daß diese Rune zweimal mit linkseitigen und dreimal mit beidseitigen Kennstrichen gegeben ist. Das sieht in der Tat sehr nach Spaltungsformen aus, kann aber seinen Grund auch in dem schwankenden Gebrauch einer Übergangszeit haben. Der fünfte Buchstabe ist ein U oder W. Das sechste Zeichen ist ein S und das siebente ein J. Der achte Buchstabe ist wieder sehr unklar; dem Augenschein nach besteht er aus einem Hauptstab, von dem oben ein hörnchenartiger Kennstab ausgeht; außerdem scheint er unterhalb der Mitte des Hauptstabes einen stummelartigen Ansatz zu tragen; endlich ist über dem Kennstab ein ringförmiges Gebilde zu sehen. Den Stummel führe ich auf eine Höckerbildung beim Brand zurück und den Ring auf eine Delle. Aber immerhin muß erwogen werden, ob ein Punktstich wie oben beim K vorliegen könnte und ein G zu lesen wäre. Dagegen spricht, daß der Hauptstab sehr wenig dem des K-Zeichens oben entspricht. Eine zweite Möglichkeit wäre die, das Zeichen als verstümmeltes F zu fassen. Aber ich vermag nichts zu finden, was auf das ehemalige Vorhandensein eines zweiten Kennstabes deutet. Daraus schließe ich, daß das Hörnchen eine durch Ausschleifung im Kieselbach nachträglich entstandene Rille sein mag. So wie der Hauptstab aussieht, gleicht er am meisten den J-Zeichen der Inschrift; ich spreche den Buchstaben daher als J an. Das neunte Zeichen ist ein S, das zehnte ein J, das elfte ein N. Es folgen ein F und ein Schluß-R, die offensichtlich eng aneinandergerückt sind. Der Hauptstab des F trägt oben ein Häkchen. Neckel wies mich darauf hin, daß dieser Strich ähnlich wie oben bei Nr. 13 der linkseitige Kennstab eines jüngeren T sein könnte; dann läge nicht nur eine Binderune, sondern zusammen mit dem R auch eine Ligatur ftR vor, eine Verbindung, die auch in anderen Runeninschriften auftritt. Das vierzehnte Zeichen ist ein O, das fünfzehnte ein S, das sechzehnte ein T und das siebzehnte ein A oder Ä.

Ein Teil der Buchstaben ist also mehrdeutig. Um zu einer Lesung zu gelangen, gilt es, zu entscheiden, ob die Inschrift schon der Zeit der vollständig punktierten dänischen Runenreihe zuzuweisen ist, oder ob sie in eine ihr vorangehende Entwicklungsstufe zu setzen ist. Ich entschieße mich für letzteres. Die vollständig punktierte Runenreihe hat das T mit nur einem linkseitigen Kennstab und gebraucht die frühere Schluß-R-Runen mit dem Lautwert Y. Die Inschrift weist dreimal ein T mit zweiseitigen Kennstäben auf und zweimal die Yr-Runen mit dem Lautwert R. Handelt es sich beim Zeichen 13 oben und ebenso beim Zeichen 12 unten um Binderunen, so enthält die Platte freilich auch zwei T mit einseitigem Kennstab. Dadurch würde sie in die unmittelbare Übergangszeit zu den jüngsten dänischen Runen eingliedert werden. Da nun der 1135 n. Chr. von Norwegern errichtete Stein von Kirgik-Torsoak bereits alle wesentlichen Züge der jüngsten dänischen Reihe aufweist, so nehme ich an, daß die Platte um 1100 hergestellt worden ist.

Demgemäß lese ich:

$$\begin{aligned} & \text{snohi}\beta\text{ugaut}\widehat{\beta a(t)}\text{Rosta} \\ & \text{lolousiisinf}\widehat{f(t)}\text{Rosta} \end{aligned}$$

5. Der Zweck der Platte.

Es liegt nahe, zu fragen, welchen Zweck das Urstück gehabt haben kann. Da es sich um eine Tonplatte handelt, die in einer vom Verkehr abseits gelegenen Gegend gefunden worden sein soll, ist schwerlich an Einfuhrware, sondern an eine Entstehung im Süntelgebiet selbst zu denken. Als mögliche Zweckbestimmung der Tafel erscheint mir, daß sie als Ofenzierplatte geschaffen worden ist. Kacheln zur



Abb. 1. Die Runenbildtafel vom Süntel.

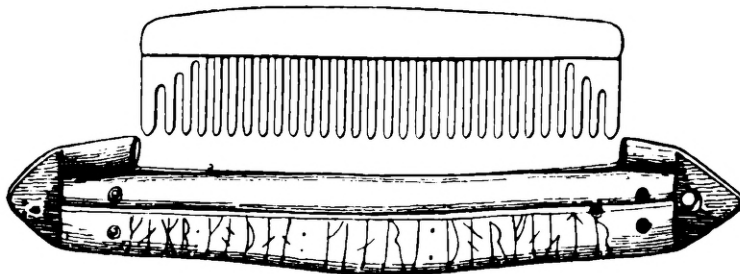


Abb. 2. Kammgehäuse von Lincoln.



Herstellung von Kachelöfen wurden schon im 9. Jahrhundert gefertigt, z. B. in St. Gallen. Diese Öfen stellten gegenüber den Estrichfeuergruben der germanischen Hallen einen so großen Fortschritt zur Behaglichkeit dar, daß die neue Errungenschaft sich immer mehr verbreiten mußte. Von Deutschland aus eroberte der Ofen auch den germanischen Norden. Gustav Neckel¹⁾ weist darauf hin, daß der König Olaf der Stille († 1093 n. Chr.) zuerst in Norwegen die Estrichfeuer durch Öfen ersetzt hat. Das neue Handwerk, das lohnenden Verdienst versprach, wird nicht wenige nordische Töpfergesellen nach Deutschland gezogen haben, die sich die neue Kunst aneignen wollten. So ist es denkbar, daß ein dänischer Geselle in einer Ofensetzerei der Süntelgegend gearbeitet und eines Tages den Auftrag erhalten haben mag, eine Zierplatte für einen Ofen herzustellen. Denn eine richtige Kachel kann das Urstück schwerlich gewesen sein. Hätte es „Zargen“, d. h. Rückenrandleisten, aufgewiesen, und wäre es glasiert gewesen, so hätten die beiden Münchhausen gewiß das wahre Wesen ihres „Altertums“ erkannt. Darum schließe ich auf eine „Biskuitplatte“. Meine Annahme würde auch die späteren Schicksale des Stückes erklären. Als der Ofen baufällig geworden war und erneuert werden mußte, wurde die beim Abruch geborstene oder schon vorher gesprungene Platte als wertlos beiseite geworfen. Das erhaltene Bruchstück mag dann irgendwie in den Bach verschleppt worden sein — vielleicht durch spielende Kinder. Als es nach langer Zeit wieder zum Vorschein kam, war der ursprüngliche Zweck vergessen. Die Bildgestalten und die rätselhaften Zeichen erhoben das Fundstück zu einer Merkwürdigkeit und verschafften ihm die Aufbewahrung in der Rumpelkammer einer der Münchhausenschen Burgen.

6. Ist die Inschrift magisch?

Die Zeichen der unteren Reihe lockten mich zunächst dazu, sie als *lousi isin frosta* zu lesen. Vom Runenstandpunkt aus erschien der Gebrauch eines Schluß-R im Inlaut natürlich bedenklich. Aber bei Lis Jacobsen (Handausgabe von Wimmers Dänischen Runendenkmälern 1914) fand ich, daß auf dem Helnässtein (um 825) und ebenso auf dem Flemlösestein in dem Ortsnamen Nora dieses R im Inlaut gebraucht ist, ohne daß die Herausgeberin etwas dazu bemerkt. Auf dem Tirstedstein (um 1050) ist das Schluß-R in der Verbform *wera* verwendet; Lis Jacobsen macht in diesem Fall auf den Fehler aufmerksam. Endlich fand ich auch auf dem schwedischen Stein von Ingreta Äng (10. Jahrhundert?) in dem Eigennamen Diuri ein Schluß-R im Inlaut. Darum sah ich zunächst in dem Schluß-R in *frosta* kein Hindernis, *frosta* als „Fröste“ zu fassen, was nach Holthausen (Altsächsisches Elementarbuch, § 247 Anm.) möglich ist. *isin* als 'eisig' fügte sich gut dazu, sofern man annahm, daß das *a* des Akk. Pl. der Adj.-Endung aus metrischen Gründen apokopiert sei. Die Verbform *lousi*, die als Normalform *lōsi* als Imperativ von *lōsjan* lauten müßte, konnte als Schreibung ou für *ō²* (aus wg. au) erklärt werden; denn sie kommt nach Gallee schon altsächsisch vor. So übersetzte ich: „Löse die eisigen Fröste!“ und sah in diesen Worten eine Anrufung der Sonne. Aber wenn auch die untere Reihe der Inschrift eine annehmbare spät-altsächsische Deutung zu erlauben schien, so gelang eine solche weniger befriedigend mit den Buchstaben der oberen Reihe. Edward Schröder, Gustav Neckel und O. v. Friesen äußerten starke Bedenken oder lehnten meinen Deutungsversuch ganz ab. So sah ich kein Weiterkommen. Da machte mich Neckel darauf aufmerksam, daß die von mir als Zierhäkchen unbeachtet gelassenen Striche vielleicht zu Binderunen gehörten. Durch seine Abänderungen meiner Lesung bekamen die obere und untere Reihe das nordische Gepräge, das ich bis dahin vermißt hatte. Neckel schrieb mir weiter, daß sich in der oberen Reihe die Worte *þū gā út, þat R ós* herauschälen ließen; sie seien richtiges Dänisch des 11. Jahrhunderts und dürften sich auf das gehörnte Bildnis beziehen. „Du gehe hinaus, das ist der Ase (Odin)!“ Neckel bemerkte weiter, daß, wenn in der unteren Reihe die Ligatur *ftR* angenommen werden könnte, sie zu *after* ergänz

¹⁾ Die alten Germanen. Potsdam, Athenaion-Verlag 1932.

werden müßte; mit dem folgenden *ōs* ergäbe das den Sinn: „wiederum der Ase“. Die wiederholten Silben *lo*, *si* und *ta* am Schlusse dürften magisch aufzufassen sein, vergleichbar dem wiederholten *ga* auf dem Gerschaft aus dem Kragehuler Moor; die Annahme magisch-apotropäischer Absicht würde stimmen zu der Warnung vor dem furchtbaren Asen und der Aufforderung, das Weite zu suchen.

Die Runen sind unzweifelhaft dänische; also liegt der Schluß nahe, daß es die Sprache auch sein wird. Neckels Vermutung, daß die Inschrift magisch sein könne, erklärt auch einleuchtend, warum alle bisherigen Lesungs- und Deutungsversuche zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt haben. So schließe ich mich denn seiner Ansicht an.

7. Zur Echtheitsfrage.

Die unklaren Fundumstände, die unzulänglichen Deutungen Münchhausens und Reynitzschens, die willkürlichen Auslegungen Stracks und endlich das auffällige Vorkommen nordischer Runen auf einem als einheimisch bezeichneten Denkmal bewogen W. C. Grimm zu folgender Stellungnahme: „Gegen ein im Bragur des Herrn Graeter Bd. 6 mitgeteiltes altdeutsches Denkmal, auf dem sich eine Runenschrift befindet, bin ich zu mißtrauisch, als daß ich es für einen Beweis könnte gelten lassen.“ Die von Grimm aufgeworfene Frage nach der Echtheit des Stückes hat bereits Schaumann zu beantworten gesucht, und zwar mit folgender Befürwortung: „Was mich am meisten bestimmt, das Monument für ächt zu halten, ist der Umstand: daß, wer ein unächtcs Dokument bekannt macht, immer sehr wohl weiß, was er damit will. Das vorliegende ist aber bislang weder richtig erklärt noch gelesen worden. Niemand wird eine Urkunde erdichten, welche er selbst nicht zu lesen vermag.“

Für die Untersuchung, ob die Platte echt gewesen sein kann oder nicht, ist es wesentlich festzustellen, wann sie zum Vorschein gekommen ist. Die erste Erwähnung findet sich nach Karl v. Münchhausen bei dem Freiherrn Ludolph v. Münchhausen. Dieser lebte von 1570—1640. Er hat viele Reisen gemacht und sich auch in Dänemark, Norwegen und Schweden umgesehen. J. S. Treuer¹⁾ berichtet über ihn: „Er war eines aufrichtigen und zu Treu und Glauben so geneigten Gemütes, daß man das, was er bey ja und nein zusagte, so sicher glauben konnte, als wenn er Brieff und Siegel darüber von sich gegeben hätte.“ Treuer erwähnt, daß der Freiherr von seinen Reisen eine eigene Beschreibung aufgesetzt und eine große Büchersammlung zusammengbracht habe. Daß ein solcher Mann sich zu einer Fälschung entwürdigt haben sollte, ist nicht anzunehmen. Er hat ja nach Karl v. Münchhausen ein Konterfei der Platte anfertigen und es vielen Gelehrten vorlegen lassen. Wohl aber wäre es möglich, daß man ihm als eifrigem Sammler eine Fälschung in die Hände gespielt hat. Von seinen Reisen hat er die Platte nicht mitgebracht, denn dann hätte er das doch wohl mitgeteilt. Die Inschrift ist in dänischen Runen abgefaßt. Wann hätte nun eine solche Fälschung stattfinden können? Im Jahre 1624 wählte der niedersächsische Kreis den König Christian IV. von Dänemark zum Kriegsobersten, womit der dänisch-niedersächsische Abschnitt des 30jährigen Krieges begann. Im Sommer 1625 stand Christian mit seinem aus Deutschen und Dänen bestehenden Heer in der Wesergegend; einige Zeit lag er an den Folgen eines Sturzes mit dem Pferde in Hameln. Falls ein Däne an der Fälschung der Platte beteiligt gewesen sein sollte, müßte sie in dieser Zeit geschehen sein. Ein Fälscher hätte sich gewiß an irgendeine Vorlage gehalten. Soviel mir bekannt ist, hat die Einführung der Reformation der Runenschrift in Dänemark großen Abbruch getan. Darf man einem Fälscher des 17. Jahrhunderts zutrauen, daß er die Schwankungen im Runengebrauch, wie sie der Zeit um 1100 eigen waren, kennen und nachahmen konnte? Und wie soll dann der eigenartige Fall erklärbar sein, daß die U-Zeichen kleiner geschnitten sind als alle übrigen? Hätte ein Fälscher Derartiges gewagt? Zu diesen Bedenken kommt die Symbolik der Platte. Sie macht einen echten Eindruck. Ich kann mich des Eindrucks

¹⁾ Münchhausensche Familiengeschichte. Göttingen 1740.

nicht erwehren, daß, sofern ein dänischer Töpfergeselle die Platte gefertigt haben sollte, er sie aus heimischen Erinnerungen heraus geschaffen hat. Solche aus der heidnischen Zeit stammenden Überlieferungen konnten wohl im 12. Jahrhundert noch im Volke leben; aber daß sie bis ins 17. sich lebendig zu halten vermocht hätten, erscheint mir wenig glaubhaft. Sofern es nicht gelingen sollte, ein dänisches Runendenkmal nachzuweisen, das einem etwaigen Fälscher als Vorbild gedient haben könnte, darf meines Erachtens die Echtheit der Platte für immerhin möglich, wenn nicht gar für wahrscheinlich gehalten werden.

Gelänge es, die Tonplatte unter den Hinterlassenschaften der Universität Helmstedt doch noch wiederzufinden, so würde dadurch die Volkskunde des Mittelalters um ein ganz besonders merkwürdiges Zeugnis bereichert und nicht minder der Runenforschung ein großer Dienst erwiesen werden.

Nachtrag. Meine Zeitansetzung um 1100 sehe ich gestützt durch den Oester-Mariae-Stein III (Bornholm) bei Lis Jacobsen (Nr. 86). Er trägt unmittelbar hintereinander die Worte *Tofi ok*; das o in *Tofi* ist mit zwei rechtseitigen Kennstrichen gegeben, und das o von *ok* hat solche, die den Hauptstab schneiden. Dadurch ist die Möglichkeit eines Nebeneinandervorkommens beider Formen auf einem Denkmal um 1100 belegt; denn in diese Zeit wird der Stein angesetzt. Auch für das gleichzeitige Vorkommen eines älteren und eines jüngeren T bietet Lis Jacobsen einen Beweis unter Nr. 65. Auf dem Hanning-Stein aus Nordjütland ist in *sten* das alte zweiseitige T gebraucht, in *eftir* aber das jüngere linkseitige, also gerade in dem Wort, dessen Ligatur Neckel auf der Runenbildtafel vermutet. Das Denkmal bietet außerdem ein O mit zwei linkseitigen Kennstäben. Auch dieser Stein wird um 1100 angesetzt. So weisen sowohl die Runenformen, als auch der Sprachstand die Süntelplatte dem Ende des 11. Jahrhunderts zu.

Berlin-Spandau.

Siegrunen.

(Mit 3 Abbildungen.)

Daß der Runenzauber in Aberglaube und Magie bei den Germanen seit uralter Zeit eine außerordentlich große Rolle gespielt hat, ist bekannt, und ein sehr bezeichnendes, interessantes Beispiel dafür habe ich erst kürzlich in ZfVk. 1929, H. 1, S. 65ff. in meinem Aufsatz „Lein und Lauch im Runenzauber“ nachweisen können. Auch daß in der Edda eine große Anzahl von Zauberrunen erwähnt wird, ist in der wissenschaftlichen Literatur mehrfach ausführlich, wenngleich keineswegs abschließend, behandelt worden. Sehr merkwürdig aber ist, daß darin eine überraschende Parallele zu den jüngsten Runenfunden auf deutschem Boden vorhanden ist, die von Prof. Dr. H. v. Buttel-Reepen in seinem schönen Werke „Zur Vorgeschichte Nordwestdeutschlands“ (Oldenburg, G. Stallings Verlag 1930) veröffentlicht und darin von mir näher besprochen sind. Es handelt sich hier um die beiden, auch mit eigenartigen, ganz einzig dastehenden Zeichnungen versehenen knöchernen Schwert- oder Dolchgriffe, deren Runen nach Fundort und Sprachform und als Grundlage der angelsächsischen Runenalphabete meines Erachtens nur als sächsische Runen, und zwar wohl aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. bezeichnet werden können.

Ich habe nun bereits a. a. O. S. 111 dazu eine Beowulfstelle (V. 1677ff.) angeführt, wo ebenfalls ein Schwertgriff, nämlich der des berühmten Schwertes Gydenhilt (Goldgriff) erwähnt wird, „der Riesen altes Werk, der Wunderschmiede Schöpfung“, der mit Zeichnungen und Runenlegenden geziert war, und damit den Beweis dafür erbracht, daß in der Tat solche Verzierungen in sehr alter Zeit gelegentlich gerade an Schwertgriffen angebracht wurden. Den tieferen Sinn der an solcher Stelle eingeritzten Runen lehrt uns nun aber die 6. Strophe des Sigrdrifumál (bei Neckel, S. 186), wo Sigrdrifa (Brynhild) den Sigurd in der Runenweisheit unterrichtet:

Sigrúnar þú skalt kunna ef þú vilt sigr hafa
 ok rísta á hialti hiörs,
 sumar á vâtrimom sumar á valböstom
 ok nefna tysvar Tǫ.

d. i.: Siegrunen lerne, wenn du Sieg willst haben,
 Ritze sie ein auf des Schwertes Griff,
 Auf die Blutrinne(?) einige, auf das Blatt andere,
 Und nenne zweimal Tyr!

Danach sind also die auf dem Schwertgriff (hialt hiörs) eingeritzten Runen siebringende Zeichen, und das zweimalige „Nennen“ des Namens Tyr wird nach der Gepflogenheit des Runenzaubers, wie man allgemein und jedenfalls mit Recht annimmt, das zweimalige Anbringen der Rune ↑ bedeuten, die diesen Namen des Kriegsgottes von altersher führt (schon gotisch Tius), und damit ebenfalls auf den Sinn der Zeichen hinweisen. Hatten doch die einzelnen Runen jede auch ihre besondere magische Bedeutung (vgl. Skirnismâl, Str. 36; Gudrúnarkv. II, Str. 22; Sigrdrifum. Str. 7), wie sich auch auf den erhaltenen Inschriften vielfach nachweisen läßt, — meist in Abkürzung ganzer magischer Wörter, wie des a in alu, des n in naud usw., oder des Runennamens selber.

Die hier in Betracht kommenden Inschriften der beiden Oldenburger Schwertgriffe lauten nun (a. a. O. Taf. 18 u. 19) LATAM HARI und LOCOM HER(U)¹⁾, die ich (ebenda S. 108ff.) mit „ich lasse (los?) das Kriegsvolk“ und „ich schaue (prüfe?) das Schwert“ gedeutet habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach sollen sie mithin eine gute Vorbedeutung für den Kampf enthalten und können schon deshalb als „Siegrunen“ bezeichnet werden. Außerdem befinden sich aber unterhalb des Schwertknaufts an dem größeren der beiden Schwertgriffe auch noch die Zeichen NIN (HIH oder H|H), wobei der mittlere Strich ebensogut bloße Verzierung sein kann, so daß man es mit zweimaligem H zu tun hat. Ich habe schon früher vermutet, daß diese Runen magische Bedeutung haben, und möchte dies nunmehr für das Wahrscheinlichste halten, da mir entsprechend der Eddastelle eine Erklärung dafür recht nahezuliegen scheint. Denn auf demselben Stück findet sich auch noch das bekannte Wort HAGAL, d. i. hagal, eigentlich „Hagel“, das in den altgermanischen Mundarten, wie ich a. a. O. S. 109 gezeigt habe, besonders häufig in dem Sinne von „Verderben, Vernichtung u. dgl.“ gebraucht wird und so u. a. wahrscheinlich auch auf dem Speerschaft von Kragehul auf Fünen erscheint. Weshalb ich dann glauben möchte, daß unser doppeltes H in gleichem Sinne als „Siegrunen“ anzusprechen ist. Ob nicht vielleicht auch die rätselhaften Zeichen YM auf demselben Schwertgriff, die aber auch eingemischte lateinische Buchstaben sein können, einen ähnlichen magischen Sinn haben können, bleibe dahingestellt. Bemerkenswert aber ist, daß jene beiden H-Runen eingefügt sind in eine eigenartige, nicht ungeschickt eingeritzte Zeichnung, nämlich eine Figur, die aus einer einfachen Rosette mit vier kreuzweisgestellten Kerbschnittverzierungen und angehängtem, von einem flachen gleichschenkligen Dreieck abgeschlossenen Viereck besteht (s. Abb. 1). Die erstere, die ähnlich schon auf prähistorischen Fundstücken, besonders auch an zauberkräftigen Amuletten seit der Bronzezeit vorkommt, wird bekanntlich meist als ein Symbol der Sonne oder geradezu als Bild der Sonnenscheibe und als das vierspeichige „Sonnenrad“ aufgefaßt (vgl. O. Montelius, Das Rad als religiöses Sinnbild, Prometheus 1904), obwohl dafür auch nicht selten ungeteilte Kreise verwandt zu sein scheinen. Für die ganze Figur fehlt es allerdings an Gegenstücken, was bei der großen Seltenheit ähnlicher Funde kein Wunder ist. Doch möchte

¹⁾ Könnte man annehmen, was allerdings erheblichem Zweifel unterliegt, daß beide Inschriften zusammengehörten, so ergäbe sich die hübsche Langzeile:

 Latam hari locom her(u),
 d. i.: „Ich lasse die Schar, ich schaue das Schwert“,
 denn auch die Inschrift des Goldenen Horns von Gallehus hat ja schon eine solche alliterierende Langzeile.



Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 3.

man auch in ihr, wengleich die besondere Beziehung zum Schwertgriff oder die eigentliche ursprüngliche Bedeutung dahingestellt bleiben muß, am liebsten auch ein glückverheißendes magisches Zeichen sehen, zumal noch zwei weitere

ähnliche Fundstücke des gleichen Fundortes und offenbar der gleichen Werkstatt ebenfalls solche rätselhaften, einigermaßen wunderlichen Bilder aufweisen, die kaum anders denn als symbolische Zeichen aufgefaßt werden können (s. Abb. 2 u. 3, v. Buttler, a. a. O., Taf. 19 u. 20). Man kann bei denselben zwar auch auf „wappenartige“ Hersteller- oder Eigentümermarken raten und hat rohe oder auch schematische oder stilisierte Abbildungen von Fischen oder gar Vögeln oder die Andeutung des Blitzes darin erkennen wollen; jedenfalls sind es aber keine zwecklosen Verzierungen oder spielerischen Raumfüllungen, und bis einmal eine bessere Deutung gefunden werden sollte, wird man daher auch in ihnen wohl magische Zeichen zur Unterstützung der Siegrunen sehen dürfen.

Berlin-Lichterfelde.

Emil Schnippel.

Zum neugefundenen ägyptischen Märchen

(vgl. oben N. F. 3, 172—173).

Das Märchen von Wahrheit und Lüge ist Gegenstand einer grundsätzlichen Polemik gewesen. Reidar Th. Christiansen hat darüber eine Monographie in FF Comm. Nr. 24 (1926) veröffentlicht und die Grundform, aus der die sämtlichen sowohl literarischen als volkstümlichen Fassungen hergeleitet werden könnten, zu bestimmen versucht. Für Grundzüge desselben erklärt er: die Auffassung des Guten und Bösen als zweier ungleicher Brüder; die Blendung des Wahrheitliebenden in Notlage auf einer Reise; die Belauschung von übernatürlichen Wesen, bei der er ein Heilmittel für seine Augen und andere Geheimmittel erfährt, die ihm zu Reichtum und Heirat mit einer Prinzessin verhelfen; die Bestrafung des Lügenhaften durch Blendung und Belauschung der überirdischen Wesen.

Dieser Zusammenstellung des ursprünglichen Gerippes des Märchens hat Albert Wesselski in den Anmerkungen zu seiner Publikation der Märchen des Mittelalters (1925) eine eingehende Kritik gewidmet, in der er die Beweiskraft der aus dem Volksmunde im letzten Jahrhundert aufgezeichneten Varianten neben den älteren literarischen, von denen er einige neue anführt, bestreitet.

In einer Rezension in den Neuphilologischen Mitteilungen (Helsingfors 1925, S. 111) sowie in meiner Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung (FF Comm. 96, S. 68—74) habe ich Christiansen verteidigt. Gleichzeitig mit der letzten Publikation erschien Wesselskis Versuch einer Theorie des Märchens (1931, S. 159), wo er von der Entstehung des fraglichen Märchens dieselbe Ansicht wiederholt. Wesselski geht von der ältesten indischen Fassung aus, die bis ins 7. nachchristliche Jahrhundert zurückreicht. Von zwei Königssöhnen, Gut-Tat und Schlecht-Tat, wird der erstere von einem anderen Könige als Gatte für seine Tochter verlangt. Er möchte aber erst eine Reise vornehmen, um aus eigener Kraft Heldentaten zu vollführen. Der ihn begleitende Schlecht-Tat beraubt ihn bei einem Schiffbruch seiner Schätze und sticht ihm die Augen aus. Als Bettler kommt der Geblendete in die

Stadt der für ihn bestimmten Prinzessin, die ihn unter vielen Bewerbern wählt. Als er den Verdacht ausspricht, daß sie mit seiner Blindheit rechne, um mit anderen zu buhlen, wünscht sie als Zeugnis ihrer aufrichtigen Liebe, daß eins seiner Augen geheilt werde. Um seine edle Gesinnung als Prinz zu bewähren, erklärt Gut-Tat, er habe beim Ausstechen seiner Augen keinen Haß empfunden, und wünscht, daß zur Bekräftigung dessen sein anderes Auge so werde wie früher. Beide Wünsche gehen in Erfüllung. Mit der Prinzessin kehrt Gut-Tat in sein Reich zurück, vertreibt Schlecht-Tat und wird auf den Thron seines Vaters gesetzt.

Nach Wesselski hätte die ursprünglich wohl indische Motivverbindung folgende Grundzüge gehabt: „guter und schlechter Bruder; Blendung des Guten durch den Schlechten; Wiederherstellung des Guten durch die Gerechtigkeit des Schicksals“. Diese Motivverbindung hätte „bei ihrer Wanderung aus der Literatur in die Literatur einerseits den Einzelzug, daß die Träger der Handlung Brüder sind, verloren, andererseits die in Indien fremde Verbindung zweier Motive, Belauschung und mißglückte Nachahmung, aufgenommen“.

Meinerseits habe ich die von Christiansen aufgestellte Grundform mit Hinweis auf das Zeugnis der mündlichen sowie einiger literarischen Fassungen in betreff der beiden Motive, die im Aufbau des Märchens keineswegs entbehrlich sind, zu bestätigen versucht. Weder das Motiv der Belauschung noch das der mißglückten Nachahmung sind in Indien unbekannt, so daß das Märchen nicht nur auf literarischem, sondern auch auf mündlichem Wege von dort ausgewandert sein könnte.

Neulich hat Johannes Bolte in ZfVk. (1931, S. 172) eine ägyptische Erzählung aus dem 12. Jahrhundert vor Christus herangezogen, die aus unserem Märchen und einem Schwank zusammengesetzt ist. Der ihnen gemeinsame Begriff Lüge hat die zufällige Verbindung veranlaßt. Wahrheit und Lüge, zwei Brüder, streiten vor dem Gericht der Götter, wo Lüge einen Eid vor einer ungeheuren Waffe leistet. Infolgedessen wird Wahrheit geblendet. Er gewinnt aber als Türhüter die Liebe einer Frau, die ihm einen Sohn gebiert. (Diesem glückt es, durch eine ähnliche Übertreibung den Meineid zu enthüllen.) Lüge wird geblendet.

Vergleichen wir dieses allerälteste Dokument mit den von Christiansen und Wesselski angenommenen Grundformen, so zeugt es für die Bruderschaft sowie im besonderen für die Benennungen Wahrheit und Lüge, und, was besonders wichtig ist, für die Blendung auch des letzteren. Daß der Gerechtigkeit ursprünglich durch Wiederherstellung des Augenlichtes Genüge geleistet wurde, obwohl sie durch den Einfluß des Schwanks ausgefallen ist, steht außer Zweifel. Die Ursprünglichkeit der besonderen Belohnung mit vorteilhafter Heirat wird durch die einfache Gewinnung der Liebe einer Frau bestätigt. Die Blendung des auf einer Reise in Not Geratenen ist durch eine Gerichtsverhandlung ersetzt, um das Märchen von der großen Lüge einzufügen. Das Gottesgericht könnte vielleicht als letzte Spur einer Versammlung sich beratender übernatürlicher Wesen gedeutet werden, jedenfalls hat die Wiederherstellung des Augenlichtes ein Wunder erfordert.

Auf die Frage, welcher Art das ursprüngliche Wunder gewesen sei, gibt die ägyptische Erzählung keine Antwort. Das durch sie bezeugte hohe Alter des Märchens schließt die Annahme aus, daß die sentimental religiöse Schilderung der ältesten indischen Variante die Grundform bieten könnte. Auch sonst wäre es nicht möglich, aus ihr alle übrigen Varianten des Märchens herzuleiten. Durch das Vorausschicken einer Verlobung ist nicht nur die sichtlich zur Grundform gehörende Erwerbung der Königstochter beseitigt worden, sondern auch die Reise, auf der die Blendung vor sich gehen soll, hat sich nur durch eine künstliche, sentimental moralische Erklärung erhalten können. Da das Fehlen der Belauschung der Dämonen sich sowohl aus der legendenartigen Umgestaltung der ältesten indischen als aus der Zusammensetzung der noch älteren ägyptischen Variante erklären läßt, und da dieses Motiv allgemein in den mündlich erhaltenen Varianten, auch in den indischen, vorkommt, so ist der Schluß nicht gewagt, daß das Erlauschen von Heilmitteln, auf das kein anderes Märchengebilde ein größeres Recht beanspruchen kann, zur Grundform unseres Märchens gehört hat.

Auch der andere von Bolte hervorgehobene Bestandteil der ägyptischen Erzählung kann aus ihrem Gefüge losgelöst werden.

Durch die Beschreibung der fabelhaften Waffe (die Klinge groß wie ein Berg, den Griff bildet ein großer Baum usw.) hat Lüge die ungerechte Verurteilung seines Bruders verursacht. Dafür beschließt Wahrheits Sohn Rache zu nehmen, indem er dem Hirten seines Oheims seinen Ochsen zur Obhut anvertraut. Als Lüge diesen Ochsen an sich nimmt, verklagt ihn der Knabe und sagt, als der Oheim ihm einen anderen als Ersatz anbietet: „Ist denn ein Ochse mit meinem vergleichbar, dessen eines Horn auf dem westlichen Berge liegt und das andere auf dem östlichen?“ Auf den Einwand, einen solchen Ochsen gäbe es gar nicht, erhält Lüge die schlagende Antwort: „Hat es denn die von dir behauptete große Waffe gegeben?“ und wird verurteilt.

Beide Übertreibungen können in umgekehrter Ordnung zu einer Lügenwette verbunden werden nach dem Vorbilde des allgemein verbreiteten Lügenmärchens vom riesigen Kohlkopfe und Hechte und einem noch größeren Kessel. Die Frage des ersten Aufschneiders, wozu der große Kessel verwendet werde, wird von dem anderen beantwortet: „Um deinen Kohlkopf oder Hecht zu kochen.“ In der selbständigen Form des ägyptischen Schwanks könnte der erste Aufschneider vom großen Ochsen, der zweite von der großen Waffe erzählt und auf die Frage von der Anwendung derselben ähnlich geantwortet haben: „Um deinen großen Ochsen zu schlachten.“

Bolte hat ein lateinisches Gedicht von einem St. Galler Poeten des 9. Jahrhunderts herangezogen, in dem drei Brüder um die Wette die Größe eines Bockes zu beschreiben versuchen. Nach der Beschreibung des Jüngsten ist der Raum zwischen den Hörnern so gewaltig, daß er mit dem Flugvermögen eines Vogels gemessen wird (Z. f. dtsch. Alt. 19, 387).

Das Messen des Raumes zwischen den Hörnern mit dem Fluge eines Vogels erscheint auch im finnischen Liede vom großen Ochsen (Kalevala 20, 17—72, FF Comm. 67, S. 157—75). Hier ist der Vogel eine Schwalbe und die Zeit des Fluges ein Tag. Diesen Ochsen zu schlachten, kommt der Donnergott mit seiner goldenen Axt nebst anderen Göttern, die aber alle bei der mindesten Bewegung des Ochsen erschreckt auf Bäumen ihre Zuflucht nehmen und von dort mit bloßen Worten ihm drohen. Hier ist augenscheinlich ein mattes Märchenmotiv zu einem schwankhaften Mythos angewandt worden.

Die neugefundene ägyptische Erzählung läßt uns noch deutlicher als die früher bekannten Fassungen folgendes erkennen:

1. Bei den alten Ägyptern wurden Wundermärchen und Schwänke erzählt, die mit unseren heutigen Märchengebilden identisch sind.
2. Dieselben Gebilde traten schon damals in Variationen und Zusammensetzungen auf.
3. Ungeachtet so vieler lokaler und persönlicher Abänderungen auch in den ältesten uns bekannten Aufzeichnungen haben sich die Grundzüge eines Märchens jahrtausendlang derart gut erhalten, daß durch eine vergleichende Analyse der Varianten die Grundform, aus der sie alle herzuleiten sind, erschlossen werden kann.
4. Die historisch nachweisbare Verbreitung der Märchen auf literarischem und auf mündlichem Wege aus Indien nach Europa entscheidet nicht endgültig die Frage nach der Urheimat und der Entstehungszeit, da schon Altägypten wie auch Altbabylonien Bruchstücke von Märchendichtungen aufweisen können.
5. Jedenfalls sind unsere Märchen ein Erzeugnis aus der Kultur der alten Welt und mit ihr in ihrem Kreise entstanden; wo sie außerhalb dieses Kulturkreises erscheinen, sind sie durch spätere Entlehnung derselben Kultur dahin geraten.
6. Die in den Varianten der Märchengebilde gelegentlich vorkommenden Götternamen können spätere Ausschmückung sein und beweisen nicht die Existenz von Mythen, aus denen sich die Wundermärchen entwickelt hätten.

Politische Deutung des Münzbildes.

In Berlin werden zur Zeit durch Schreibmaschine vervielfältigte Blätter verschickt, die nach Art der Himmelsbriefe den Vermerk tragen, man solle den Wortlaut abschreiben und weitersenden. Es heißt da:

Der Groschen bringt es an den Tag.

Die verdorrten Zweige, die die Eiche des Fünfmärkstücks trägt, bedeuten die untrissenen Gebiete. Der Baum zeigt seine Wurzeln: es ist Gefahr, daß dein Vaterland enturzelt wird. Einer, der Zeit hatte, sah sich einmal unsere Fünf- und Zehnpfennigstücke an. Die Wertangabe steht auf einem Viereck: das bedeutet den Kubus des Freimaurers, das Zeichen höchster Vollkommenheit, zugleich ein Stein zum Tempelbau Salomons. Der Tempel ist das Symbol für die Aufrichtung der Judenherrschaft über die ganze Welt (Talmud). Auf diesem Kubus ragen in Linksrichtung vier Eichblätter. In Deutschland aber dreht sich alles von der Bohrwinde bis zur Kaffeemühle nach rechts. Der Jude schreibt hebräisch von rechts nach links. Dies ist das Siegeszeichen; denn nicht der Franzose, Engländer oder Amerikaner wollte den Krieg, sondern der Jude. 4 Eichenblätter = 4 Weltkriegsjahre.

Die Rückseite zeigt, oberflächlich betrachtet, den Segen der Landwirtschaft. Aber die Kreuzung der Ährenhalme und ihre Stützen ergeben ein gleichseitiges Dreieck: die Freimaurerkelle. Rechts von dem Dreieck hat jeder Ährenhalm eine Stütze, gleich 3 Stützen, die heilige Zahl der Juden (3). Links vom Dreieck hat die obere Ähre zwei Stützen: das freimaurerische Klopfsymbol. Die Kreuzung der Halme und der Stützen bilden 22 Runen; sie bedeuten das jüdische Alphabet mit 22 Buchstaben. Das deutsche Alphabet hat 26 Buchstaben. Das Karo, das von der Kreuzung gebildet wird, ist das Muster des mosaischen Fußbodens, der vor jedem Bogen- und Synagogenaltar liegt. Auf der Vorderseite sieht man zwischen den Worten „Deutsches Reich“ und „Reichspennig“ rechts und links einen Judensterne. —

Im Anschluß an die schöne Schrift von Gotthard Niemer, „Das Geld“ (Wort u. Brauch 21, Breslau 1930) scheint mir diese Mitteilung nicht überflüssig, obwohl die Deutung offensichtlich parteipolitisch ist.

Berlin.

Hermann Kügler.

Das Los in der Brüdergemeine.

Das Losen war unter den Pietisten üblich. Weil es ihnen nicht darauf ankam, im allgemeinen festzustellen, was der Wille Gottes sei, sondern für den einzelnen Fall zu wissen, was zu tun sei, so versagten allgemeine Regeln, es versagte auch die Heilige Schrift, die ja nicht für jeden einzelnen Fall eine Anweisung gibt. Dagegen fanden sich in der Bibel Beispiele des Losens, im Alten wie im Neuen Testament (z. B. Apostelgeschichte 1, 20). Das Losen hat den Pietismus vor einer Kasuistik bewahrt, wie sie die katholische Seelenführung aufgestellt hat, und den einzelnen in protestantischer Weise nicht von Menschen, sondern von Gott abhängig gemacht. Es soll aber damit nicht behauptet werden, daß der Pietismus mit dem Losen auf der Höhe evangelischen Glaubens gestanden habe.

Zinzendorf hat nun das Los einfach übernommen, es aber zur Kirchen- und Gemeinsache gemacht. Weil er das Los als ein von Gott geschenktes Mittel ansah, in schwierigen Fällen Gottes Willen zu erkennen, weil er sich bemühte, auf eine gewissenhafte Benutzung der Gnadengabe zu dringen, weil er aber zugleich auch manchen törichten und leichtsinnigen Gebrauch des Loses beobachtete, kam er immer mehr dazu, den einzelnen vom Losen abzuraten und das Los allein den leitenden Konferenzen zuzuweisen. Wir haben hier die merkwürdige Erscheinung, daß, als das Los eine öffentliche Geltung erhielt und organisiert wurde, das Privatlos allmählich außer

Gebrauch kam, was vom evangelischen Glaubensstandpunkt aus als ein Gewinn zu betrachten ist.

Das Los als Mittel des Kirchenregiments hat nun lange Zeit in der Brüdergemeine gegolten. Die Brüdergemeine war die erste Freikirche in Deutschland und darum eine Ausnahmerecheinung im kirchlichen Leben, die ihre rechtliche Stellung nur durch ein von den einzelnen absoluten Fürsten verliehenes Privilegium erhalten hatte. Man schätzte die Freiheit vom Staate und wollte nicht „in der Menschen Hände fallen“. Man mußte also neue Wege suchen, das Kirchenregiment auszuüben. Schon Zinzendorf hat den Weg der Leitung durch Konferenzen und Synoden gewiesen. Wie sollten aber die Beschlüsse gefaßt werden? Da man nicht aus einem demokratischen Prinzip, sondern aus religiösen Gründen zur staatsfreien Kirche gekommen war, so ging man nicht den so naheliegenden Weg, die Leitung durch Mehrheitsbeschlüsse auszuüben. Auch dabei glaubte man in der Menschen Hände zu fallen. Man fürchtete Zufallsabstimmungen, wenn nicht Schlimmeres. Weder eine Leitung von oben noch eine solche von unten her schien dazu geeignet, den Willen Gottes für den Gang der Kirche zu ermitteln. Hier bot sich das Los an. Es bewahrte vor der Klippe einer allzu monarchischen und einer allzu demokratischen Leitung. Angewandt wurde das Los ganz besonders bei Aufnahmen in die Gemeine, bei Ämterbesetzungen und bei Heiraten. Die Heirat in der Brüdergemeine galt länger als in der Umwelt als eine soziale Einrichtung und war der Art der Brüdergemeine entsprechend eine kirchlich-soziale Einrichtung. Der einzelne hatte auch bei der Gattenwahl auf die Brüdergemeine Rücksicht zu nehmen und sich ihrer und ihrer Aufgaben würdig zu erweisen. Da die Brüdergemeine viele Werke des Reiches Gottes betrieb, stand ein großer Teil der Mitglieder in ihrem unmittelbaren Dienst. Auch die Gattinnen nahmen an diesem Dienst teil, z. B. als Seelsorgerinnen an Frauen, und darum war für die Wahl der Frau die Zustimmung des Kirchenregiments in solchen Fällen notwendig.

Man soll aber nicht denken, daß die einzelnen bei der Heirat durch das Los verwaltigt worden wären. Alle Erzählungen von durch das Los erzwungenen Heiraten entstammen der Phantasie von Schriftstellern, die das interessante Milieu der Herrnhuter schildern wollten. Es ist ziemlich wenig romanhaft zugegangen, und Herzen sind nicht mehr, eher weniger gebrochen worden als sonst in der Welt. Das Los war nur ein Bestätigungslos. Jeder, der heiraten wollte, konnte seine Vorschläge machen. Weiter band das Los nur die Losenden, also die Leitung, nicht aber die, über die gelost wurde. Hatte also ein Bruder eine Schwester vorgeschlagen, und hatte das Los Ja gesagt, so konnte die Schwester, wenn sie gefragt wurde, immer noch Nein sagen, ohne daß es ihr verübelt wurde. Wußte der Bruder, der heiraten sollte, niemand, so überlegte sich die Konferenz, wer wohl für ihn passen könnte, fragte das Los und teilte das Ergebnis dem Bruder mit. Nun konnten beide Beteiligten immer noch, wenn sie sich nicht gefielen, ablehnen. In Fällen, wo die Heirat notwendig war, aus sozialen Gründen oder weil jemand in ein fernes Land, auf die Mission, wo jede Heiratsgelegenheit fehlte, ziehen sollte, hat sogar die Konferenz bei solchen Ablehnungen mit rührender Geduld immer wieder von neuem Vorschläge gemacht und das Los gefragt, bis das Richtige gefunden war. Und das Ergebnis war in den meisten Fällen eine glückliche Ehe, glücklicher als anderwärts. Auch bei Ämterbesetzungen wurde nach dem zustimmen-den Los der Bruder gefragt, ob er die Freude habe, das Amt anzunehmen.

Man darf auch nicht glauben, daß das Los ein bequemes Mittel für die Leitung gewesen wäre, sich der Verantwortung zu entziehen. Es galt als tadelnswert, eine Losfrage leichtsinnig, unüberlegt zu stellen. Das Los setzte eine gewissenhafte Erwägung aller Umstände voraus. Aber weil der menschliche Verstand unzureichend ist, mißtraute man der eigenen Klugheit und griff zum Los. Da es sich hier nicht um eine Zufallsentscheidung handelte, sondern um eine Frage an Gott, war die allergrößte Gewissenhaftigkeit geboten. Die hier zugrunde liegende Auffassung hängt mit dem Gegensatz zusammen, in dem man gegen den Rationalismus stand. Zinzendorf war wohl der stärkste Antirationalist des 18. Jahrhunderts, und der antirationalistische Zug lebte in der Brüdergemeine fort; während der Rationalismus die Kräfte des Verstandes überschätzte, war man in der Brüdergemeine geneigt, sie zu unterschätzen

und ihnen für die endgültige Entscheidung zu mißtrauen. Der dadurch leicht entstehenden Unsicherheit im Handeln entzog man sich durch das Los. Das hätte in einem großen Gemeinwesen zu Unzuträglichkeiten geführt; in dem wohl weit verzweigten, aber doch kleinen Gemeinwesen der Brüdergemeine, wo man sich noch persönlich kannte, war die Sache möglich.

Was aber der Lospraxis der Brüdergemeine vorzuwerfen ist, ist die Mechanisierung der Frage nach dem Willen Gottes. Zinzendorf hatte das Los noch genial angewandt, die Epigonen waren darin pedantischer. Darum mußte die Zeit kommen, wo man diesen Gebrauch aufhob.

Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts setzt der Kampf um die Aufhebung des Loses ein, teils von unten, teils von oben her. Die Zeit und die Verhältnisse, auch die Menschen waren anders geworden. Der Gedanke der persönlichen Verantwortung vor Gott, der im 18. Jahrhundert allmählich entstanden war, setzte sich immer mehr durch. Auch die, die von Amts wegen zu losen hatten, konnten allmählich nicht mehr mit Freudigkeit losen, und während man früher der persönlichen Verantwortung genug getan zu haben glaubte, wenn man die Losfrage gewissenhaft stellte, so empfand man jetzt das Los als ein Hindernis der endgültigen Verantwortung für die Entscheidung, die man nach Gottes Willen zu tragen habe. So wurde im 19. Jahrhundert ein Stück des Loses nach dem anderen abgebaut, von 1801—1836 in einzelnen Abschnitten das Heiratslos. 1889 fiel der letzte Rest des amtlich gebrauchten Loses, nachdem schon in den vorangehenden Jahren eine Losanwendung selten geworden war. Als die Synode von 1889 ihren Beschluß darüber faßte, wollte sie den Gebrauch des Privatloses damit nicht hindern. Tatsächlich aber ist das Los auch als Privatlos nicht mehr gebraucht worden. Ich besinne mich nur auf einen Fall aus dem Jahre 1897. Ein Angestellter der Brüdergemeine war auf einen anderen Posten berufen worden, und die Annahme der Berufung fiel ihm schwer. Er bat die vorgesetzte Behörde, das Los zu fragen. Diese lehnte aber ab. So hat er denn mit einigen ihm nahestehenden Brüdern zusammen unter gemeinsamem Gebet das Los gefragt und sich dann für die Annahme der Berufung entschieden. Das scheint mir der letzte und auch der einzige Fall eines Losgebrauches in der Brüdergemeine gewesen zu sein, der nach Aufhebung des amtlichen Losgebrauches stattgefunden hat.

Die „Losungen der Brüdergemeine“ hängen innerlich nicht mit dem Los zusammen. Losung bedeutet Leitwort, Parole. Die Losung ist also ein Leitwort für den Tag, das aus der Bibel genommen wird, und so soll sie auch benutzt werden. Wenn sie jemand dazu benutzt, durch Aufschlagen einer beliebigen Stelle den Willen Gottes zu erkennen, so ist das seine Privatsache und gegen Sinn und Meinung der Losungen. Daneben kann es natürlich bestehen bleiben, daß das an einem bestimmten Tag gelesene Wort Entschließungen beeinflußt, oder daß man sich freut, wenn das Wort zu den Erlebnissen des Tages paßt. Paßt es nicht, so ist kein Grund zur Traurigkeit vorhanden. Ob Zinzendorf die einzelnen Sprüche für jeden Tag ausgelost hat, ist nicht nachzuweisen. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein: in manchen Jahren sind die Losungen der Reihe nach aus einzelnen biblischen Büchern genommen, so daß man mit ihrer Hilfe im Laufe eines Jahres durch mehrere biblische Bücher hindurchgeführt wurde.

Jetzt besteht allerdings der Brauch, die eigentlichen Losungen, die alttestamentlichen Sprüche, auszulosen. Das ist aber ein mehr zufälliger Brauch, der sich als praktisch erwiesen hat, und hat nichts mit der früheren Lospraxis zu tun, wo eine Entscheidung für das praktische Leben des einzelnen oder der Kirche begehrt wurde und nach der Verfassung in dieser Weise angerufen werden mußte. Die Sache geht so vor sich, daß in einer Sitzung der Deutschen Unitäts-Direktion aus einer Auswahl von etwa 1800 Sprüchen, die von Zeit zu Zeit nachgeprüft wird, die Sprüche für die einzelnen Tage ausgelost werden. Dabei werden die herausgenommenen Sprüche für zwei Jahre zurückgestellt, damit sich die Sprüche nicht zu sehr wiederholen. Dann werden diese Sprüche dem Bearbeiter der Losungen, meist einem ausruhenden Geistlichen, übergeben, der zu jeder Losung noch einen neutestamentlichen Spruch aus sucht und beide Sprüche mit Liedstrophen, die dazu passen, versieht und dann noch

einen Bibellesezettel hinzufügt. Die Auslosung geschieht immer etwa drei Jahre vorher, weil die Losung in fremde Sprachen übersetzt werden muß. Die Bibelsprüche können dabei leicht nach den entsprechenden Bibelübersetzungen zusammengestellt werden, aber die Liedstrophen müssen neu gewählt werden, weil jedes Volk ein anderes Kirchenlied hat. Außerdem gibt der Verlag der christlichen Zeitschrift „Licht und Leben“ ein Andachtsbuch unter Zugrundelegung der Losungen heraus, und ebenso läßt die Brüdergemeinde in Deutschland, Schweden, Dänemark und Estland Abreißkalender mit täglichen Betrachtungen über die Losungen erscheinen. Alle diese Bücher müssen rechtzeitig herauskommen, darum müssen die Losungen so früh fertiggestellt werden. Die Losungen werden zur Privatandacht benutzt, und diese Privatandacht erhält dadurch ihre überpersönliche Bedeutung, daß sich die Benutzer der Losung mit einer großen Schar von Christen in der ganzen Welt um dasselbe Bibelwort vereinigt wissen. Pastoren und andere Leute, die zu reden haben, nehmen bei Trauungen, Taufen, Todesfällen und ähnlichen Gelegenheiten gern die Worte aus der Losung als Text. Als solches schlichtes Andachtsbuch und als Textbuch sind die Losungen weit über die Kreise der Brüdergemeinde hinaus verbreitet.

Herrnhut.

Wilhelm Bettermann.

[Zur Anwendung des Loses in der Brüdergemeinde vgl. a. Müller, 200 Jahre Brüdermission 1 (Herrnhut 1931), 293 ff. Hrsg.]

Erwiderung.

Die in Heft 2 des 41. Jahrgangs (N. F. 3) dieser Zeitschrift erschienene Besprechung meiner Geschichte der deutschen Volkskunde durch O. Lauffer veranlaßt mich zu einer kurzen Erwiderung.

Das Buch wird hauptsächlich in drei Punkten beanstandet. Zunächst wendet sich L. dagegen, daß erst der mit Karl Weinhold beginnenden neueren Entwicklung seit 1890 der Titel der „Volkskunde als Wissenschaft“ zugebilligt wird. Wenn er Achenwall, der „selber fast kein Wort über volkscundliche Dinge geschrieben“, und Justus Möser, dessen Verdienste um die westfälische und deutsche Volkskunde unstreitig sind, „an den Anfang einer Geschichte der wissenschaftlichen Volkskunde“ gestellt sehen will, so kann ich ihm nicht beistimmen. In einer Zeit, in der das Wort Volkskunde selbst noch gar nicht bestand und daher von einer wissenschaftlichen Behandlung des gar nicht feststehenden und abgegrenzten Stoffes keine Rede sein kann, kann man von einer „Volkskunde als Wissenschaft“ unmöglich sprechen, sondern doch wohl erst dann, als sich die Volkskunde aus einem Anhängsel der Germanistik zu einer selbständigen Wissenschaft entwickelt hat und hochschulreif geworden ist.

Zweitens wird behauptet, daß das unter dem Namen „Statistik“ gehende Schrifttum in dem Buche nicht berücksichtigt wird. Nun ist eine Geschichte der Volkskunde keine Bibliographie der Volkskunde, wenn sie auch auf den Nachweis der Schriftquellen nicht verzichten kann. Und diese Bücher von „Land und Leuten“, wobei ich zu den von L. aufgezählten noch weitere aus der von mir besorgten Neuauflage von Hauffens „Bibliographie der deutschen Volkskunde in Böhmen“ nennen könnte, sind bloße Quellenwerke. Wenn im übrigen L. schreibt, daß dieses Schrifttum in meinem Buche „überhaupt keine Erwähnung“ findet und hervorhebt, daß in diesen statistischen Arbeiten zuerst der Name Volkskunde auftaucht, so hat er Seite 6 des Buches ganz übersehen. Unter den hier in dem Abschnitte „Der Name Volkskunde“ angeführten Schriften fehlt bloß die „Preussische Landes- und Volkskunde“ (1835) von A. E. Preuß, die L. zur Widerlegung meines Satzes, daß Riehl das Wort Volkskunde im Jahre 1858 „zum ersten Male in der großen Öffentlichkeit und bestimmt gebraucht habe“, ins Treffen führt. Hier hat L. wieder das Wort „bestimmt“ übersehen. Denn er wird wohl kaum behaupten wollen, daß

Preuß, dessen 633 Seiten umfassendes Buch bloß 14 Seiten volkscundlichen Inhalts mit Nachrichten über die Litauer, Polen, Masuren und Kassuben bringt, den Begriff Volkskunde in der bestimmten Bedeutung Riehls gebraucht.

Drittens empfindet es L. als eine große Lücke, daß die Systematik und Methodik nur gelegentlich in den Gang der geschichtlichen Darstellung eingeflochten ist. Das hängt damit zusammen, daß der Geschichte der Volkskunde ein Grundriß der deutschen Volkskunde folgen wird, dessen Erscheinen sich infolge der Wirtschaftsnot verzögert. Darin werden neben anderen Punkten, die in der Geschichte der Volkskunde ebenfalls nur gestreift werden konnten, auch die Systematik und Methodik ausführlich behandelt werden.

Prag.

Gustav Jungbauer.

Bücherbesprechungen.

Deutscher Kulturatlas, hrg. von Gerhard Lüdtkke und Lutz Mackensen. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1929ff. Etwa 500 Blätter in monatlichen Lieferungen zu je 8 Blättern; Preis 1,60 RM. für jede Lieferung.

Das Unternehmen, die gesamte deutsche Kultur, ihre Elemente und ihren Werdegang, mit graphischen Mitteln zu veranschaulichen, beansprucht von vornherein wärmste Anerkennung, denn ein solches Werk gibt es bis jetzt noch nicht. Die früheren Versuche, an die es anklingt, bezweckten anderes: nämlich eine Ergänzung des historischen Quellenmaterials, soweit es in Schriftwerken vorliegt, durch die Abbildungen der Gegenstände, deren Form (ohne Worte) den Werdegang der Kultur bezeugt. Ein derartiges Ziel lag z. B. August Essenweins Plan (Nürnberg 1884) zugrunde. Sein „Bilderatlas für die Kulturgeschichte des Mittelalters“ sollte ein Gegenstück zu den Monumenta Germaniae historica sein. Die Ausführung scheiterte an dem Umfang des in Frage kommenden Stoffes, für den er 3000 Tafeln und 40jährige Arbeitszeit zu benötigen meinte. Statt dessen verblieb es bei Teillösungen der Aufgabe, etwa in den reichbebilderten Handbüchern von M. Heyne, A. Schultz, H. Bergner, G. Steinhäusen, G. Grupp, gipfelnd in dem „Atlas zur weltlichen Altertumskunde des deutschen Mittelalters“ von F. Philippi (Bonn 1924), der wenigstens für einen Abschnitt der deutschen Kulturgeschichte, doch mit Ausschluß der kirchlichen Elemente, das Anschauungsmaterial synthetisch bereitstellen wollte; ähnlich wie in kleinerem Rahmen P. Herre „Deutsche Kultur im Mittelalter im Bilde“ (Leipzig, o. J., in der Sammlung „Wissenschaft und Bildung“).

Schon beim ersten Vergleich mit diesen vorangegangenen Versuchen gewinnt das Unternehmen von Lüdtkke und Mackensen epochemachende Bedeutung. Sein Programm umspannt kühn den gesamten Umfang der deutschen Kulturgeschichte. Es ordnet sich in die Sachgebiete Vorgeschichte, Geschichte, Siedlung, Wirtschaft, Verkehr, Religionsgeschichte, Recht, Sprache, Literaturgeschichte, Philosophie, Kunstgeschichte, Musik, Bildungsgeschichte, und nach diesen Gesichtspunkten ist der Stoff zu 5 Zeitabschnitten (= Bänden) gegliedert; davon reicht der erste etwa bis zum Jahre 1000, der 2. bis 1500, der 3. bis 1740, der 4. bis 1914, während unsere Gegenwart den 5. bildet. Zwar ist zu bemerken, daß in diesem Grundschema der Materie die Volkskunde fehlt — sie tritt nur einige Male ausdrücklich hinzu: so in der 4. Zeitspanne mit der Geschichte des Weihnachtsbaumes, in der 5. mit Trachten, und die letzten 10 Tafeln sind (ohne nähere Angabe) für „Karten zur Volkskunde“ bestimmt — aber auch die übrigen Reihen enthalten so zahlreiche Berührungspunkte mit der Volkskunde (z. B. Mundarten, Siedlung, Hausbau), daß ohne weiteres der nachdrückliche Hinweis auf das Werk hier am Platze ist, zumal das Programm nicht für alles einzelne endgültig festgelegt ist, und seine Erweiterung auch in der Richtung auf umfänglichere Berücksichtigung der Volkskunde durchaus als möglich erscheint. Die Herausgeber rechnen damit, daß die zunächst vorgesehene Zahl von 500 Tafeln erheblich vermehrt werden kann, wenn die Teilnahme der Öffentlichkeit den Verlag dazu ermutigt. Das Erscheinen der Tafeln auf losen Blättern, die in Sammelmappen (mit Klemmrücken) vereinigt werden, gestattet die Einschaltung von beliebig vielen Ergänzungen. Und um gleich die praktischen, für die Brauchbarkeit und den Erfolg

des Unternehmens sehr wichtigen Annehmlichkeiten dieser Ausgabeform voranzustellen, sei noch hervorgehoben, daß auch bei späterer Vervollkommnung einzelner Blätter — sei es infolge neuer Errungenschaften von Forschung oder Technik, sei es zur Angleichung an die Wirklichkeit (bei Statistiken) — die überholte Erstform bequem ausgeschaltet und ersetzt werden kann (wie bereits in einigen Fällen geschehen), ohne Bindung an eine Neuauflage des kostspieligen Gesamtwerkes; daß jeder Käufer sich die ihn angehenden Tafeln gesondert besorgen kann: jeweils 8 Stück nach Wahl für 2 Mark, ohne zum Erwerb der übrigen gezwungen zu sein; daß im besonderen diese Blätter sich vortrefflich für Unterrichtszwecke aller Art eignen, indem sie einzeln aus der Mappe in das Episkop zu bringen oder auch, etwa für die Schulklasse, in Serien, für 25 Pfennige das Stück, beschaffbar sind.

Grundsätzlich wendet sich der neue Atlas in dieser Form an den allerweitesten Kreis der für sein Thema Interessierten, aber er hebt sich doch mit dem wertvollsten Teil seines Inhalts deutlich von den bisherigen Bilderwerken, selbst bei teilweiser Gleichheit des Gegenstandes, ab, insofern er sich nicht mit der Darbietung der isolierten Dinge — etwa schlicht nach Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge angeordnet — begnügt, sondern darauf abzielt, Fäden, die sich zwischen den Kulturzweigen des gleichen Zeitalters hin und her spinnen, Linien, die die einzelnen Epochen verbinden, aufzuzeigen. Die Abhängigkeit geistiger Schöpfungen vom politischen Geschehen, vom Zustande der Wirtschaft, von regionaler Sonderentwicklung, von Einflüssen aus zeitlicher und räumlicher Fremde: solche wesentlichen Fragen wirft er auf und sucht ihre Lösung auf eigene Weise anzubahnen oder fortzuführen. In erster Reihe gehört hierher natürlich die Verhaftung alles Lebendigen an Mächte und Gesetze des Raumes, die Verwurzelung im landschaftlich bestimmten Boden. Indem der Atlas solche Dinge mit graphischen Mitteln anschaulich macht, beansprucht er neben der Anerkennung seines didaktischen Wertes auch in manchen Einzelfällen Würdigung eigener wissenschaftlicher Leistung.

In wachsendem Maße ist ja in den letzten Jahrzehnten die geisteswissenschaftliche Forschung auf solchen Wegen gegangen, wie z. B. A. v. Hofmann in seinen politisch-geographischen Geschichtswerken, J. Nadler in der Literaturgeschichte gezeigt haben. Der deutsche Sprachatlas, der Atlas der deutschen Volkskunde verdanken verwandtem Gedankenzusammenhang ihren Ursprung. Namentlich der jungen Disziplin der Geopolitik ist es dann gelungen, für ihre Zwecke ganz neue Methoden graphischer Darstellung zu finden, um neben statischen Beziehungen auch dynamische zu veranschaulichen, wie Spannung und Druck, Ballung und Zersetzung, Strebung und Anziehung, Einfluß und Anverwandlung. Was die Einzelforschung vieler Richtungen an solchen Ergebnissen lieferte, das aus der weiten Zerstreuung zu sammeln und unter dem Gesichtspunkt der deutschen Kulturgeschichte zu ordnen, zu ergänzen und bequem greifbar zu vereinigen, das ist sicherlich ein höchst verdienstliches Werk. Auch wenn der Versuch nicht sogleich in allen Stücken gelungen ist.

Wenn aus verschiedenen Gründen die Anzeige dieses monumentalen Unternehmens in dieser Zeitschrift bisher immer wieder zurückgestellt werden mußte, so bringt das späte Erscheinen den Vorteil, daß jetzt, wo mit der 45. Lieferung doch schon an zwei Dritteln des Gesamtplanes ausgeführt sind und dabei der 1. Band völlig abgeschlossen vorliegt, ein Urteil über das Gelingen möglich ist. Das Urteil muß davon ausgehen, daß selbstverständlich eine ideale Lösung der Aufgabe unmöglich ist; dafür ist die deutsche Kultur zu reich, ihr Werdegang zu kompliziert und im tiefsten vollen Geheimnis. Es kann sich immer nur darum handeln, aus der Überfülle der greifbaren Gegenstände einige wesentliche Stücke nach ihren Beziehungen, soweit diese schon oder überhaupt begreiflich sind, zusammenzustellen, in den geistigen Bewegungen und Schöpfungen solche Charakterzüge, die auf eine Entwicklung schließen lassen, hervorzuheben — wobei ein subjektives Ermessen die Wahl bestimmt und die menschliche Leistungskraft selbst eines großen Stabes von Mitarbeitern, wie er hier zusammenwirkt, begrenzt bleibt. So liegt es nahe, daß bei kritischer Betrachtung sich ein ungleichmäßiger Wert an den Teilen zeigt, und es darf nicht wundernehmen, daß die verschiedenartigen Fachleute schon allerhand Mängel zu rügen fanden. Aber gerade ein

Werk wie dieses erfordert die rege, positive Mitarbeit aller Kreise, weil seine Vervollkommnung im allgemeinen Interesse liegt.

Einige Bemerkungen über die technische Ausführung mögen in diesem Sinne aufgenommen werden; unmöglich ist natürlich, auf alle bisher vorliegenden Blätter einzeln einzugehen. Mit wenigen Ausnahmen besteht jede Tafel aus zwei Teilen, einem Text und der dazu gehörigen Veranschaulichung. Manche Texte nun sind durchaus allgemein verständlich; andere bemühen sich, durch Sacherklärungen den Zugang zum Sondergebiet zu erleichtern, wieder andere aber sind derart zusammengepreßt und mit Fachausdrücken belastet, als ob sie nur für den engsten Kreis der Sachkenner bestimmt wären (z. B. Tafel 280). Hier sollte bei jedem Texte Literatur genannt werden, die sowohl eine Einführung in die Materie wie den letzten Stand der Forschung, möglichst auch gerade einschlägige Werke der betreffenden Textverfasser vermittelt. Nur vereinzelt finden sich bisher solche Angaben, und leider dann auch wieder unvollständig (1, 2b, 6, 14, 17, 25, 276a usw.). Ebenso nötig wären überall gegenseitige Hinweise auf solchen Blättern, die sich inhaltlich berühren.

Fraglich ist, ob gewisse Gegenstände sich überhaupt zur Darstellung auf so beengtem Raume und zu der damit verknüpften Schematik eignen. Trotz oft bewundernswerten Geschicks kommt es dabei doch zu entstellenden Abstraktionen. Ein Beispiel ist etwa Schopenhauers System (326a, mit Anspielungen auf 326 und 327b): von der Romantik, zu der es innerlichst gehört, abgelöst und der „Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts“, zwischen Herbart und Fechner, zugewiesen, ohne Verknüpfung mit der indischen Weisheit, mit der christlichen Mystik, ohne Verwendung des Begriffs Pessimismus.

Die illustrativen Teile der Tafeln zerfallen der Technik nach in 4—5 Arten: die einen bilden konkrete Gegenstände ab, die anderen ordnen Gedankengruppen zu schematisch aufgebauten Übersichten, die dritten geben den Vorgängen und Beziehungen graphischen Ausdruck in Gestalt von Kurven und Figuren, die vierten setzen die geschichtlichen Elemente mit dem Schauplatz vermittels der geographischen Karte in Beziehung. Gelegentlich verbinden sich mehrere dieser Verfahren, so durch Tabellen neben den Karten.

In der ersten Gruppe sind die Abbildungen nicht gleichwertig: 1, 5, 13, 18, 19, 20 bringen Zeichnungen, 2b, 7a, 7b, 12b, 21 Photographien der vorgeschichtlichen Funde. — Unter den schematischen Übersichten befinden sich recht inhaltarme (291), daneben aber allzu komplizierte, deren Fülle kaum zu entwirren ist (56). Selbst der Zweifarbendruck hilft hier nicht immer durch, besonders, wenn die verschiedenen Typen (klein und fett, steil und kursiv, schwarz und gelb) so eng miteinander verschränkt sind und die gehäuften Tatschengruppen auf Kosten der Klarheit so dicht in den Seitenrahmen sich quetschen, wie auf Blatt 256.

Immerhin sind diese Versuche, den zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Zusammenhang vieler geschichtlicher Tatsachen auf übersehbarem Felde in einem eindrucksvoll geordneten Nebeneinander darzulegen, von großem Wert. Mindestens für Repetitionen, etwa bei der Examensvorbereitung, versprechen sie gute Hilfe und sind schon aus diesem Grunde dankenswert, selbst wenn sie dem Gegenstand nicht voll gerecht werden. Das gilt insbesondere von den Aufrissen philosophischer Gedankengänge, aber auch von dem komplizierten System der germanischen Gerichtsverfassung (56). Wert und Funktion des einzelnen Bausteins treten in der durchsichtig gemachten Gliederung des Gefüges vor die Augen, so wie man seit jeher Verwandtschaftsbeziehungen durch das Bild des Stammbaumes erläutert hat. Visuelle Anlage, das Begreifen und Memorieren vermittels deutlicher Raumanschauung mögen hier wohl Stärkung finden.

Teilweise neue Wege zur Veranschaulichung von Zusammenhängen zeigen die Blätter, auf denen Tatschengruppen (Namen, Werke, Jahreszahlen, Einflüsse, Auswirkungen) mit Hilfe von Kurven und Flächenbildern miteinander in Beziehung gebracht werden. Allerdings ist hier auch noch nicht jeder Versuch gelungen, so wenn sich auf den Blättern 227—227b die germanische Altertumswissenschaft im 16. bis 18. Jahrhundert aus dem Zusammentreffen von Antrieben aus den nordischen Quellen-

gebieten mit denen, die von der ersten Tacitusausgabe usw. ausgehen, aufbauen soll: da müßten die Verbindungslinien wenigstens gleichmäßig Pfeilspitzen aufweisen (wie jetzt nur auf Blatt 227a und 227b) und in der Bedeutung ihrer verschiedenen Form (ob massiv oder nicht) erläutert werden. Überhaupt genügen zuweilen die Texte nicht, um die Zeichen des graphischen Bildes zu deuten, es stimmt auch der Tatsächengehalt zwischen beiden Teilen nicht durchweg überein (z. B. 23a, 25, 227a, 449a), und die gewählten Zeichen heben sich nicht so deutlich voneinander ab, daß sie erlaubten, in dem Gewirr das Zusammengehörige aussondernd zusammenzuschauen, wie etwa auf 276a beim Schräg- und Steildruck der Ortsnamen, und ähnlich bei 73, 77, 79, 144, völlig mißglückt bei 96.

Als besonders origineller Versuch, die Fülle der Erscheinungen zu bändigen, erscheinen etwa die Blätter 39 und 186. Hier werden die Ungarngefahr im Mittelalter und die Türkengefahr von 1520—1720 in den Rahmen eines Koordinatensystems gespannt, bei dem in der Horizontalen der Zeitablauf, in der Vertikalen die räumliche Erstreckung der kriegerischen Stöße und Gegenstöße erfaßt sind. Punkte, Linien und Flächen, Namen, Zahlen und Zeichen in Schwarz und Orange ordnen sich zu einer Überschau, bei deren Reichtum man an des Dichters geheimnisvollen „Teppich des Lebens“ denken könnte. Was dabei immerhin dem Betrachter zugemutet wird, erhellt aus dem Satze der Erläuterung: „Die Fläche Ungarns und seiner benachbarten Gebiete erscheint also um Belgrad als Scheitelpunkt kreisförmig zur Linie zusammengerollt.“

Leichter zugänglich sind allgemein diejenigen Blätter, auf denen sich der Raum als Schauplatz der Tatsachen, Verbindungen und Bewegungen im geographischen Kartenbilde darstellt. Die im Plane liegende Wohlfeilheit der Herstellung bedingt es, daß dies Kartenbild nur sehr schlicht sein kann; es beschränkt sich auf Küstenlinien und Flußnetz. Zwei- und dreifarbiges Zeichengebung schafft dennoch oft recht eindrucksvolle Illustrationen zu den Texten. Freilich sollte die Meeresfläche überall schraffiert sein, um das Land plastisch hervortreten zu lassen (also auch auf Nr. 37, 227a und b). Ein Mißgriff ist die Verwendung plumper Faustskizzen (185). Schwere wiegt die unzulässige Willkür bei Beschneidung der geographischen Raumfelder; sie beeinträchtigt häufig das ganze beabsichtigte Bild. Zu Fischarts Leben (243) ist allein das rheinische Flußnetz gezeichnet, während die weiteren Zielpunkte seines Lebensweges (London, Paris, Siena) nur behelfsmäßig angedeutet sind. Hier scheint doch die Bedeutung des Raumes und des Horizontes für das geistige Leben verkannt zu sein. So auch bei Luther (214a), wo Rom fehlt, bei Opitz (245, ohne Siebenbürgen und Paris), bei Kleist usw. Der Tatsache, daß die deutsche Kulturgeschichte sich im europäischen oder in noch weiterem Raume abspielt, nicht innerhalb der Grenzen des heutigen Reiches, wird hier und in vielen anderen Fällen nicht genügend Rechnung getragen. Richtig ist bei 3 (Kunst der Eiszeit), 29 (Völkerwanderung), 48 (Arianismus) außer ganz Europa sogar Nordafrika einbezogen, bei 26 (Kimbernzug), 32 (Merowingerreich) die atlantische Küste. Aber beim Deutschen Ritterorden (96), den ersten deutschen Druckorten (144), der Barockoper (279a) zersprengt der geographische Umfang des dargestellten Gegenstandes den zu eng gewählten Kartenrahmen nach allen Seiten. Die Handelsstraßen des frühen Mittelalters (47) dürften ebenfalls nicht am Rande Deutschlands mit Pfeilen ins Leere ihr Ende finden. Gerade in den Verbindungslinien mit der Fremde liegen Probleme der deutschen Kulturgeschichte, für deren Würdigung und Erhellung das Kartenbild noch Bedeutendes leisten könnte.

Hier erhebt sich ein weiterer Wunsch. Flußnetz und Küste geben eine in vielen Fällen ausreichende Vorstellung der Lage- und Entfernungsverhältnisse. Für manche Kulturerscheinungen aber ist das Bodenrelief ausschlaggebend, und erst die Vergewärtigung der plastischen Landschaftsformen bringt den Schlüssel zum Verständnis der Zusammenhänge. Auch Klima, Wirtschaftsform usw. gehören zu den aus der Landschaft heraus die Kulturerscheinungen bestimmenden Gewalten, und die nebenhergehende Benutzung des geographischen Atlas bleibt somit unerläßlich. Für viele der Blätter, wie sie jetzt vorliegen, würde aber schon ein durchsichtiges Deckblatt mit dem Aufdruck der Höhenstufen eine dankenswerte Ergänzung bringen, wenn es

nicht möglich sein sollte, in Zukunft von vornherein die Karten entsprechend anzulegen. Besonders für Tafeln wie 10 (Bergbau), 12a (Handelswege) usw. ist wegen der Natur des Gegenstandes, dessen Dasein und Entfaltung gezeigt und erklärt werden sollen, solche Ergänzung geradezu unentbehrlich.

In der technischen Lösung jeder angepackten Einzelaufgabe hat das Unternehmen seine eigentliche Vollendung zu suchen, und hier sind die Möglichkeiten, namentlich der Graphik und Kartographik, auch innerhalb des gesteckten Rahmens, noch nicht ausgeschöpft.

Wie das Beispiel des schon fertig gewordenen 1. Bandes zeigt, bieten für die Auswertung der Blätter in dem geplanten Sinne die schließlich beigegebenen Verzeichnisse willkommene Hilfe: eine weitgehend ausgefüllte Zeittafel, die Register der Orts-, Länder-, Personen- und Völkernamen und ein Sachverzeichnis; einen Mangel vieler Einzeltafeln tilgt hier der umfangreiche Quellen- und Schriftennachweis. Auf die Gestaltung des bunten Inhalts im Gesamtwerk wird später einzugehen sein. Trifft man bei der Verfolgung bestimmter Fäden auf Lücken in der Kette, so wird über allen etwaigen Wünschen doch nie zu vergessen sein, daß ja außer der oben angenommenen Voraussetzung auch die Rücksicht auf die Wirtschaftlichkeit des Unternehmens die Durchführung mitbestimmt. Dankbar wird man anerkennen, daß die hier bereitgestellte Sammlung mit all ihrer subjektiven Akzentuierung wohlbeschaffen ist, vielen Benützern gute Dienste zu leisten, und wird mit Freuden jeden weiteren Fortschritt des gedankenreichen und zu fruchtbarer Arbeit anregenden Werkes begrüßen.

Berlin-Friedenau.

Erich L. Schmidt.

Jahrbuch des Archivs für Volkskunde (Anuarul Arhivei de Folklor) I, hrsg. von Ion Muşlea. Cluj (Klausenburg), Cartea Românească 1932. 254 S. (rumänisch mit kurzer französischer Inhaltsangabe der Artikel). — Die Rumänische Akademie begann im Jahre 1880 mit der Herausgabe volkskundlicher Sammlungen und Monographien und schuf 1908 für die Veröffentlichung volkskundlichen Quellenmaterials auch eine besondere Schriftenreihe unter dem Titel „Aus dem Leben des rumänischen Volkes“ (Din viaţa poporului român); diese Sammlung umfaßt 40 Bände. Auf Grund einer Denkschrift von Muşlea, die von dem führenden Philologen Rumäniens, S. Puşcariu befürwortet wurde, beschloß im Jahre 1930 die Akademie die Errichtung eines volkskundlichen Archivs. In Verbindung mit dem „Museum der rumänischen Sprache“ in Klausenburg nahm dies Forschungsinstitut unter der Leitung Muşleas seine Tätigkeit auf. Seine Aufgabe sieht es zunächst in der systematischen Sammlung und Erforschung des rumänischen Folklore, der Herausgabe eines Jahrbuchs, der Schaffung einer volkskundlichen Bibliographie und Bibliothek; die gesammelten Materialien und sonstigen Hilfsmittel sollen allen Forschern der rumänischen Volkskunde zugänglich gemacht werden. Die Schaffung eines volkskundlichen Atlas steht gleichfalls auf dem Programm, wird aber — mit Recht — einer späteren Zeit vorbehalten.

Unter Folklore wird in Rumänien nach finnischem Vorbild grundsätzlich nicht die gesamte, sondern nur die „geistige“ Volkskunde verstanden, und es ist bezeichnend, daß das romanische Land seinen ersten systematischen Vorstoß auf dies Gebiet lenkt, während sich z. B. die junge estnische Bewegung zunächst mit besonderem Nachdruck der sachlichen „Ethnographie“ der Heimat zuwendet. Das Handwerkszeug ist freilich in beiden Fällen das gleiche, nämlich der von Laien ausgefüllte Fragebogen, während die Tätigkeit fachlich vorgebildeter Exploratoren mehr als vertiefende und berichtigende Instanz gedacht ist.

Das zu Bericht stehende Jahrbuch legt nach einem allgemein orientierenden Einführungsartikel von Muşlea die ersten Früchte der frisch angegriffenen Arbeit vor. Von den bisher versendeten Fragebogen verzichten die ersten drei auf eine ins Einzelne gehende Fragestellung und fordern mehr allgemein zur Äußerung über die Stoffgebiete: Volkskalender des Januar und Februar, Sommerbräuche, Tiere im Volksglauben

und in der Volksliteratur auf, während ein vierter Fragebogen dazu bestimmt ist, Volkserzählungen über das Thema „Die ungetreue Frau“ einzusammeln. Angesichts der Schwierigkeit, kompliziertere mündliche Überlieferungen vermittels des Fragebogens zu sammeln, muß man auf den Erfolg dieser Rundfrage besonders gespannt sein. Die Arbeitsfreude der Beantworter wird durch Verleihung von Geldpreisen für besonders tüchtige Leistungen befeuert; die Liste der solchermaßen Ausgezeichneten zeigt, daß auch in Rumänien die Lehrer die Kerntuppe der Sammler stellen.

Das Jahrbuch enthält außer dem erwähnten Aufsatz von Muşlea über Geschichte und Ziele des Unternehmens Arbeiten von A. Gorovei über die 1892 begründete und bis 1929 erschienene volkskundliche Zeitschrift „Şezătoarea“ (Spinnstube), von V. Bogrea über die als Geißel der Viehherden gefürchtete Golubutzer Stechmücke (*Simulia Columabacensis*) in der Volksüberlieferung, sowie einige volkskundliche Miscellen, von P. Caraman über die Chronologie rumänischer Volksballaden, von Paşca über die Taufnamen und die damit zusammenhängenden Gebräuche im südsiebenbürgischen Altgebiet (Țara Oltului). Besonders umfangreich ist der Aufsatz des Herausgebers Muşlea über die Volkskunde der Țara Oaşului, eines im Nordwesten Rumäniens zwischen Szamos und oberer Theiß gelegenen, zum Kreise Satu-Mare gehörigen Gebietes. Hier fußt Muşlea auf eigenen Forschungen, die er 1930/31 an Ort und Stelle unternahm. Die Einleitung behandelt Lage, Geschichte, Dorfanlagen, Bevölkerung, Beschäftigung, Wohn- und Ernährungsverhältnisse, Kleidung und Volksart usw. des bezeichneten Gebietes; man sieht, daß auch eine prinzipielle Beschränkung aufs Folkloristische solcher allgemeinen Grundlagen nicht entraten kann. Der Hauptteil des Aufsatzes behandelt dann Volkslied, Tanzlied, Weihnachtslieder (*Colinde*), Sagen, Märchen, Rätsel, Klagelieder (*Bocete*), Wiegenlieder, Kinderspiele, Aberglauben und Bräuche im Ablauf des Jahres und des menschlichen Lebens. Diesem darstellenden und zusammenfassenden Teil, der trotz der Beschränkung aufs Notwendigste eine Fülle lebendigen Volksgutes ausschüttet, folgt eine große Anzahl von mundartlichen Texten in poetischer und prosaischer Form, ein Glossar und schließlich eine Folge vorzüglicher Abbildungen. Den Abschluß der Beiträge bildet eine gleichfalls von Muşlea zusammengestellte Bibliographie der rumänischen Volkskunde für das Jahr 1930, 121 Nummern umfassend; die Erforscher der rumänischen Volkskunde werden für diese Übersicht besonders dankbar sein. Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, daß Muşlea auch an der vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde herausgegebenen großen Bibliographie für sein Heimatland mitarbeitet. Auch dadurch soll dokumentiert werden, daß der rumänischen Volkskunde und dem volkskundlichen Archiv im besonderen an der Einreihung in die allgemeine volkskundliche Forscherarbeit und der Pflege internationaler Beziehungen sehr viel gelegen ist. Diesem Zweck soll auch ein möglichst weitgehender Schriftenaustausch dienen, der sehr zu begrüßen wäre. Überhaupt wünschen wir dem neuen Institut, seinem rührigen Leiter und allen seinen Mitarbeitern eine günstige Entwicklung der aufgenommenen Arbeit und eine ungehinderte Fortsetzung seiner mit diesem Jahrbuch begonnenen Schriftenreihe.

Berlin-Pankow.

Fritz Boehm.

Schwarz, Ernst: Die Ortsnamen der Sudetenländer als Geschichtsquelle. Mit 13 Abbildungen im Text, einer Grundkarte und 10 z. T. mehrfarbigen Deckblättern. München und Berlin, Oldenbourg 1931. XV, 522 Seiten. Geh. 36.— RM.

Mehr denn je steht heute das Schicksal der deutschen Kultur im Osten und ihrer Träger im Mittelpunkt der allgemeinen Anteilnahme. Im Streit der Meinungen um den geschichtlichen Anspruch auf bestimmte Gebietsteile, die heute unter fremder Herrschaft stehen, ist das vorliegende Werk, das als zweiter Band der zweiten Folge (Quellenforschung) der „Forschungen zum Deutschtum der Ostmarken“ (im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Dr. Hans Witte) erschienen ist, infolge der erfreulich reinen wissenschaftlichen Objektivität eine muster-gültige Handhabe für den Forscher wie den interessierten Laien. Der Verfasser, der

als Germanist an die Arbeit herangeht, ohne jedoch in fachwissenschaftliche Einseitigkeit zu verfallen, will durch sein Werk zum Verständnis der im Mittelalter beginnenden Auseinandersetzung von deutschem und slawischem Volkstum beitragen.

Die Einleitung bringt neben der Erörterung über Zweck und Ziel des Buches, wodurch zugleich der besondere Wert desselben unterstrichen wird, die Stellungnahme zu der bisher erschienenen einschlägigen Literatur. Als vorläufiges Endziel wird im Vorwort bezeichnet, „die Aussagen der Ortsnamen bis etwa 1300 möglichst genau für die Geschichte verwertbar zu machen, die deutsche Wiederbesiedlung im Lichte der Namen darzustellen und die allmähliche Herausbildung der Sprachgrenze anzuzeigen. Die Sudetenländer werden bewußt in den gleichzeitigen Ablauf der deutschen Kolonisation des Ostens hineingestellt.“ Dem Germanisten stehen hier für den angegebenen Zweck die Methoden seiner Wissenschaft zur Seite, die, wie der Verlauf der Untersuchungen zeigt, von bedeutendem Wert für die Geschichtsforschung sein können.

Der erste Teil der Arbeit befaßt sich eingehend mit der Bildung und Veränderung der Ortsnamen, beginnend bei den vorlawischen Namen, die zum Teil die Annahme einer illyrischen Besiedlung des bearbeiteten Gebietes beweiskräftig stützen. Die tschechischen wie die deutschen Ortsnamen werden weiterhin untersucht, wobei besonders die mundartliche Entwicklung der Namen berücksichtigt wird. Ein Abschnitt ist der modernen tschechischen Namengebung gewidmet; der Verfasser weist hier auf die Schwierigkeiten hin, die die amtliche Umbenennung der objektiven Erforschung bereitet: „Auch Namen sind Denkmäler von geschichtlichem Wert, die unter das Denkmalschutzgesetz gestellt werden sollten, statt daß sie von der Regierung als vogelfrei erklärt werden.“

Im zweiten Teil „Ortsnamen als Geschichtsquelle“ folgt die Nutzenanwendung der bei der Untersuchung der Ortsnamen geübten sprachwissenschaftlichen Methode für die Geschichte. Auf Grund des Urkundenmaterials wird dargelegt, inwiefern sich aus der wechselseitigen Übernahme der deutschen Ortsnamen von den Slawen und der slawischen Ortsnamen von den Deutschen auf den Verlauf der deutschen Wiederbesiedlung schließen läßt. Die Schlüsse, die der Verfasser aus der Bedeutung der Ortsnamen für die Mundartengeographie zieht, verdienen besondere Beachtung. Nach seiner Ansicht ist es möglich, durch die Untersuchung der Namen Aufschluß über die Herkunft der Siedler zu erlangen. Mit Recht fordert er zu diesem Zweck eine vollständige Flurnamensammlung. Die sprachwissenschaftliche Untersuchung der Ortsnamen zeigt damit den Weg zur Erforschung nicht nur der Mundart, sondern auch ganz besonders zur Erforschung der Geschichte der Besiedlung überhaupt. Die dem zweiten Teile angeschlossenen Beispiele zeigen klar die Vorteile dieser Methode: a) „Die slawische Besiedlung des Egerer Bezirkes auf Grund der Ortsnamen“ und b) „Die Bildung der Schönhengster Sprachinsel im Lichte der Ortsnamen und Mundart.“

Eine besonders wertvolle Beigabe — abgesehen von den Abbildungen im Text — sind die Kartenblätter und Pausen, die aufschlußreiche Vergleiche und schnelle Übersicht über das im Text Ausgeführte ermöglichen. Sie werden, wie in der Einleitung hervorgehoben wird, „erst dann richtig ausgenützt werden, wenn sie mit ähnlichen, z. B. der Dorf-, Flur-, Hausformen kombiniert werden können. Der derzeitige Stand der Arbeiten auf diesen Gebieten gestattete nicht, diese notwendigen Verknüpfungen hier vorzunehmen.“

Das ganze umfangreiche Werk darf mit gutem Recht als Vorbild für gleichartige Untersuchungen angesehen werden. Es gibt den Anreiz, sich auf den hier gewiesenen Wegen mit der Erforschung auch der anderen ostdeutschen Siedlungsgebiete zu befassen.

Berlin-Pankow.

Heinz Schmidt.

Im folgenden werden einige sprachwissenschaftliche Neuerscheinungen angezeigt, aus denen das Herausgehoben werden soll, was den Volkskundler daran besonders angeht:

Wilhelm Havers: Handbuch der erklärenden Syntax. Ein Versuch zur Erforschung der Bedingungen und Triebkräfte in Syntax und Stilistik. Heidelberg, Winter 1931. XVIII, 292 S. 11 RM., geb. 13 RM. (Indogermanische Bibliothek, hsg. von M. Hirt und W. Streitberg †, 1. Abteilung, 1. Reihe Nr. 20). — Zur Erklärung syntaktischer Möglichkeiten der Sprache zieht Verfasser heran, was bisher als von Einfluß auf die Sprachgestaltung in der Sprachwissenschaft bekannt geworden ist. Die ungeheure Fülle satzgestaltender Faktoren gruppiert er in „Bedingungen“ und „Triebkräfte“ und erörtert unter ersteren gründlich und feinsinnig in einem ausführlichen Kapitel „Die durch die Volkssprache gegebenen Bedingungen“. Aber auch Kapitel wie „Individueller und genereller Sprachgebrauch“, „Einwirkungen von Volk auf Volk“, „Syntaktische Erscheinungen in ihrem Zusammenhang mit primitiver Kultur“, „Der soziale Triebkreis“ und manche andere fordern den Volkskundler geradezu heraus, die volkskundlichen Parallelen zu ziehen. Oft genug freilich zieht Verfasser selbst diese Parallelen, z. B. S. 175, wo er in der Häufung von Riten und Zaubermitteln eine Entsprechung sieht zu der Häufung der Synonyma in der Sprache des Zaubers. — Ein reiches Buch, das jedem vieles gibt!

Hennig Brinkmann: Sprachwandel und Sprachbewegungen in althochdeutscher Zeit. Jena, Frommann 1931. VII, 236 S., geh. 13,50 RM. (Jenaer Germanistische Forschungen, hsg. von A. Leitzmann, 18). — Der schier unübersehbare Reichtum der althochdeutschen Mundarten, von W. Braunes Meisterhand deskriptiv dargestellt, fordert immer gebieterischer eine historische Erklärung. An die Ergebnisse von Wrede—Frings—Wagner anknüpfend, unternimmt Verfasser den kühnen Versuch, Sprachgegensätze der althochdeutschen Zeit mit Sprachbewegungen zu erklären und diese Sprachbewegungen wiederum mit Kulturströmungen zu verknüpfen. „Sprachliche Beziehungen sind nur ein Sonderfall im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen überhaupt, die zugleich im Staats- und Volksleben, Kultur und Kunst sichtbar werden“: dieser Satz steht am Anfang seines Abschnittes „Der geschichtliche Zusammenhang“ (dieser Abschnitt macht rund ein Fünftel des Buches aus). Staatsgeschichtliches, Kirchengeschichtliches, Siedlungsgeschichtliches, Handelsgeschichtliches, Vorgeschichtliches, Kunstgeschichtliches, Bildungsgeschichtliches — um alle diese Erscheinungen bemüht sich darin der Verfasser und will ihre raumzeitliche Verflechtung mit der Sprache der althochdeutschen Zeit dartun. Den Nachweis dieser Verflechtung an den einzelnen Sprachbesonderheiten der althochdeutschen Zeit hat er nicht durchgeführt — das dürfte eine der schwierigsten Aufgaben der zukünftigen deutschen Sprachgeschichte werden! — Er hat sich mit dem allgemeinen Aufriß begnügt. So wirkt das Ganze mehr anregend als abschließend, was aber, nach dem Titel des Buches und der letzten Seite zu urteilen, vom Verfasser wohl auch nicht anders gewollt ist. Trotzdem gebührt ihm der Dank der Wissenschaft für einen Vorstoß in schwierigstes Gelände.

Die deutsche Mundartenforschung ist um zwei Bände bereichert, die, vom älteren Schema der Mundartendarstellung abweichend, die Abhängigkeit von soziologischen Faktoren berücksichtigen:

Erich Kuntze: Studien zur Mundart der Stadt Saarbrücken (Lautlehre). Mit einer Karte. Marburg, Elwert 1932. VIII, 109 S., geh. 7 RM. (Deutsche Dialektgeographie, hsg. von F. Wrede, XXXI). — Verfasser begnügt sich allerdings, in der ausführlichen Einleitung die Stadt Saarbrücken als sprachliches „Energiesammelbecken“ in den sprachlichen „Vibrationsraum“ der umgebenden Orte hineinzustellen und gleichzeitig auf die sprachliche Vibration innerhalb der Stadtmundart einzugehen, läßt aber dann die Lautlehre der Mundart der Stadt Saarbrücken ungestört von den vorher theoretisch erörterten Stadtmundart-Problemen sich abrollen. (Weitere Teile der Arbeit über das Fremdwort in der Saarbrücker Mundart, über ihre Wort- und Satzlehre, bleiben ungedruckt). Ganz anders wird

Alfred Schirmer: Beiträge zur nordthüringischen Dialektgeographie. Mit 8 Karten. Marburg, Elwert 1932. VI, 116 S., geh. 9 RM. (Deutsche Dialektgeographie,

hsg. von Ferd. Wrede, XXVI) der Aufgabe gerecht, prinzipielle Neuerkenntnis auf die hergebrachte Grammatik anzuwenden. Das von ihm untersuchte Gebiet umfaßt 200 Orte, darunter die Städte Frankenhausen und Sondershausen. Eine vergleichende Grammatik der Stadtmundarten dieser beiden Orte eröffnet die Untersuchung. Berücksichtigt wird darin die Struktur der Mundart: drei Generationen der Sprecher und drei soziale Schichten werden unterschieden. Die Untersuchung verfolgt dann die Besonderheiten der beiden Stadtmundarten über die 200 weiteren Orte des vom Verfasser bereisten Gebietes, um zu einer Einteilung des Sprachraumes zu gelangen. Als Ergebnis kann er buchen, daß die thüringischen Territorienengrenzen für die Erklärung der Sprachlinien keine wesentliche Rolle spielen. Vielmehr ist das Gebiet von jeher Mischgebiet, Durchgangslandschaft gewesen. Eine Nordsüdrichtung und eine Ostwestrichtung des Verkehrs wirkt sich auf die Mundarten des Gebietes aus: von Osten her ist ein obersächsisches Gebiet mit dem Kernpunkt Leipzig wirksam. Als systematisches Ergebnis darf eine Reihe von Beobachtungen darüber gelten, wie im einzelnen die Umgestaltung der Sprachlandschaft vor sich geht. — Die Arbeit bedeutet einen wesentlichen Schritt nach vorwärts für die Darstellung der Landschaftsgrammatik.

Berlin.

Anneliese Bretschneider.

Notizen.

Bauerhorst, Kurt: Bibliographie der Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur. Berlin, W. de Gruyter & Co. 1932. XVI, 118 S. 8,55 RM. — Als Einleitung zu den seit 1929 von P. Merker und G. Lüdtke herausgegebenen Monographien zur Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur tritt uns eine umsichtig gegliederte, fleißige Übersicht der Literatur, auch kurzer Zeitungsartikel, entgegen, die jeder Literaturfreund als ein Hilfsmittel der wieder auflebenden stoffgeschichtlichen Forschung willkommen heißen wird. Die 12 Abteilungen umfassen Geschichte, Geistesgeschichte, Legende, Sage, Märchen, die Überwelt, Natur, das menschliche Leben und das Nachleben weltliterarischer Werke; dazu Verfasser- und Sachregister. Ausgeschlossen sind leider Arbeiten, die nur Volksliteratur behandeln, also rein sagen- und märchengeschichtliche Schriften. Wir vermissen aber auch manche Sagenstoffe, die von Kunstdichtern ausgenutzt wurden, wie z. B. die erweckte Scheintote, den Grafen im Pfluge, die zahlreichen Märchendramen und in der Abteilung K die Geschwisterehe.
J. B.

Benfey, Theodor: Die Reise der drei Söhne des Königs von Serendippo, aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und Register, hrsg. von R. Fick und A. Hilka. Helsinki 1932 (F F Communications Nr. 98). 178 S. — Von dem italienischen 1557 von Michele Tramezzino in Venedig gedruckten Märchenroman „Peregrinaggio“, der bereits 1583 durch J. Wetzel verdeutschte ward (Neudruck 1895 durch H. Fischer und Bolte), fand sich in Benfey's Nachlaß bei der Hundertjahrfeier seiner Geburt eine neue Übersetzung. Diese bietet uns der Orientalist R. Fick mit höchst wertvollen Beigaben. Daß das Werk direkt aus dem Persischen durch einen sonst unbekanntem Armenier Christoforo übertragen sei, bezweifelt er; vielmehr hält er diese durch eine Rahmenerzählung zusammengehaltene Sammlung persischer, arabischer und indischer Märchen für die Kompilation eines Venezianers, vielleicht des Druckers Tramezzino. Sorgfältig geht er in Fußnoten und einem Motivregister der Herkunft der Stoffe (Scharfsinnsproben, Einhornjagd, Rätselfragen usw.) nach.
J. B.

Bernard, Walter: Das Waldhufendorf in Schlesien. Ein Beitrag zur Siedlungsgeographie Schlesiens. Breslau, Marcus 1931. 8, 128 S. u. 8 Taf. 8 RM. (Veröffentlichungen d. Schles. Ges. f. Erdk. u. d. Geogr. Instituts d. Univ. Breslau, hrsg. von M. Friederichsen, Heft 12). — Überraschend schnell ist dem Buche von Schlenger über die Formen ländlicher Siedlungen in Schlesien (oben N. F. 3, 95) eine ergänzende Untersuchung von Bernard über das Waldhufendorf gefolgt. Die Bedeutung dieser Kolonialform, die als einheitliches Schema eine besonders intensive Bewirtschaftung fand, geht aus ihrer weiten Verbreitung hervor — gerade in den Gebieten, in denen stark gerodet wurde. Es ist dies zwar ein einheitlicher Vorgang, aber er ist nicht ein einmaliges, schnell verlaufendes Ereignis, sondern verteilt sich — für Schlesien wenigstens — über mehrere Geschlechter. Die letzten Anlagen dieser Art ziehen sich sogar bis zum Beginn der Hussitenkriege hin. Doch sind nicht diese die Ursache des Stillstandes der Kolonisation, sondern der Mangel an geeigneten Siedlern. Die Beobachtung, daß die kleinere flämische Hufe auf ebenem und anbaufähigerem Boden, die größere fränkische aber auf Wald- und Ödlandboden ausgemessen wurde, mahnt zur Vorsicht, die Hufenart als Beweis für die Herkunft der Siedler zu verwenden. Auffallend für Schlesien ist die große Anzahl von Hufen, die dem Lokator bewilligt wurden. Für die wirtschaftliche Struktur ist bemerkenswert, daß nach dem 30jährigen Kriege

die reinbäuerlichen Siedlungen durch Aufkommen der Leinenweberei wirtschaftlich gestärkt wurden, und daß dadurch der Einfluß der Gutsherrschaft zurückgedrängt wurde.

Robert Mielke.

Bink, Hermann: Alt-Königsberger Sagen und Geschichten, gesammelt und herausgegeben. Königsberg i. Pr., Gräfe u. Unger 1932. 54 S. 1,50 RM. — Eine ansprechende kleine Sammlung, zusammengestellt aus älteren z. T. schwerer zugänglichen Büchern und Zeitschriftenartikeln; die im Anhang gegebenen Quellennachweise lassen es leider an Genauigkeit und Vollständigkeit der bibliographischen Angaben empfindlich fehlen. Namen und Sprichwörtliches, Wahrzeichen, Teufel- und Hexensagen, geschichtliche Überlieferungen u. a. m. werden in charakteristischen Beispielen vorgeführt, die auch außerhalb der Grenzen der Ostmark großen Interesses sicher sein dürften.

F. B.

Blumer, Josef: Sammlung mundartlicher Wörter und Redensarten der nordwestböhmischen Mundart, besonders von Brüx und Umgebung. Komotau, Deutsche Volksbuchhandlung 1929. 98 S. 4 RM. (Beiträge zur Heimatforschung Nordwestböhmens, hsg. von R. Wenisch, II). — Nicht planmäßig, aber mit viel Liebe zusammengetragenes Laienmaterial von Wörtern und Redensarten aus der Nähe von Brüx, mit einer lautbeschreibenden Einleitung. Diese Probe aus dem deutsch-böhmischen Wortschatz soll uns Werber sein für ein deutsch-böhmisches Wörterbuch in Art und Umfang der jetzt bestehenden deutschen Mundartwörterbücher, um so mehr, als diese deutschen Gebiete hinter tschechischen Grenzpfählen sprachlich gefährdet sind.

A. Bretschneider.

Creangă, Ion: Contes populaires de Roumanie (Povești). Traduction et notes par Stanciu Stoian et Ode de Chateaufieux Lebel avec une préface de Mr. N. Iorga. Paris, Maisonneuve Frères 1931. XVII, 249 S. 30 Fr. — Unter den rumänischen Märchensammlern, die Schullerus in seinem „Verzeichnis der rumänischen Märchen“ (FFC 78, 1928) sorgfältig aufzählt, nimmt der Volksschullehrer und Schriftsteller Creangă (1837—89), der vielen als der größte Prosaiker Rumäniens gilt, eine besondere Stellung ein. Er gibt die Märchen nicht getreu mit den Worten seiner Gewährleute wieder, sondern erzählt sie auf seine Weise ausführlich und ist darauf bedacht, viele Redensarten, Sprichwörter und Gebräuche des Volkes einzuflechten. Die beiden Übersetzer der vorliegenden 14 Zauber- und Teufelmärchen und Dorfgeschichten (contes paysans) sind darauf bedacht, seine Ausdrucksweise wörtlich wiederzugeben und alles Fremdartige in ausführlichen Anmerkungen zu erläutern, während sie der eigentlichen Märchenforschung keine Beachtung widmen. Verbreitete Stoffe finden wir in Nr. 1 Der Gatte als Schwein (Schullerus Nr. 425a, Bolte-Polívka 2, 255). — 2. Die beiden Stiefswestern (Sch. Nr. 480, B.-P. 1, 216). — 3. Der falsche Prinz (Sch. Nr. 403 D, B.-P. 3, 24). — 5. Der Wolf und die drei Geißlein (Sch. Nr. 123, B.-P. 1, 39). — 6. Der Schmied und der Teufel (Sch. Nr. 330, B.-P. 2, 181). — 7. Hans im Glück; Wettstreit zwischen Mensch und Teufel (Sch. 1415. 1060, B.-P. 2, 200. 1. 15f.). — 8. Teufel hilft dem Helden zu Reichtum und kuriert seine Frau. — 10. Der Faulpelz (Sch. Nr. 1698, B.-P. 3, 211). — 13. Einigkeit macht stark (Pauli, Schimpf und Ernst c. 861).

J. B.

Čyževský, D.: Folkloristisches zu Dostojewskij. S.-A. aus: Dostojewskij-Studien. Reichenberg, Stiepel (Veröffentlichungen der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität Prag, 8. Heft). — Im Anschluß an eine Erzählung D.s im „Tagebuch eines Schriftstellers“ (1873) werden Belege zu dem Thema „Schuß auf die Hostie“ beigebracht, die die Verbreitung dieses Aberglaubens auch für Weißrußland und die Ukraine erweisen. Für Großrußland beweist dagegen das Vorkommen bei D. nichts, da literarische Herkunft möglich oder sogar wahrscheinlich ist.

F. B.

Diehm, Friedrich: Luther als Kenner deutschen Volksbrauchs und deutscher Volksüberlieferung. Diss. Gießen 1930. 76 S. — Über Luther als Bewahrer volkskundlichen Gutes, auch des Volksaberglaubens haben bereits A. Götzte und E. Klingner gehandelt (vgl. ZfVk. 20, 120 und 23, 429). Auf Behaghels Anregung hat nun Diehm eine umfassendere Untersuchung unternommen, die nicht bloß für die Volkskunde des 16. Jahrhunderts, sondern auch für die Erkenntnis der Persönlichkeit Luthers wertvolle Ergebnisse erzielt. Der erste Teil der umsichtig gegliederten Untersuchung

behandelt des Reformators Stellung zum Volksbrauch im Alltagsleben und bei festlichen Gelegenheiten, z. B. Äußerungen über Gruß, Kinderspiele, Krankheit, Unglücksfälle, Zunftleben, Stammesneckereien, Rechtsbräuche. Im zweiten Teile wird sein Verhältnis zur Volksüberlieferung (Märchen, Sage, Schwank, Lied) dargestellt; besonders reichhaltig sind die in den Tischreden und sonst angeführten Schwänke (S. 43 bis 63), zu denen Diehm auch manche Parallelaufzeichnungen nachweist. Bedauerlich ist nur, daß der Verfasser sich öfter mit Verweisen auf die bereits von seinen beiden Vorgängern behandelten Gegenstände und mit Nachträgen dazu begnügt. Für den Benutzer wäre es bequemer, alle Äußerungen Luthers beisammen zu haben.

J. B.

Eckardt, Andreas O. S. B.: Koreanische Erzählungen, zwischen Halla- und Paktusan. Mit Originalzeichnungen von Tanwon und Songtjop. Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern (1929). VII, 135 S. 3,90 RM. — Hallasan und Paktusan sind zwei erloschene Vulkane im Süden und Norden der Halbinsel Korea, die 1910 von den Japanern annektiert wurde, aber eine eigene Sprache und eine alte Literatur besitzt. Von den zahlreichen im Volk umlaufenden Märchen gab bereits P. Dom. Enshoff 1911—12 in unsrer Zeitschrift Proben. Im vorliegenden, schmuck ausgestatteten Bande veröffentlicht P. Eckardt 38 historische Sagen, Fabeln, Märchen und Gedichte, die er während eines 19jährigen Aufenthaltes im Lande aus alten Schriftwerken und aus dem Volksmunde gesammelt hat. Darunter finden sich mehrere Parallelen zu europäischen Märchen: Nr. 3. Der Mann ohne Beine; aus einem vor 1700 geschriebenen Werke (Polyphem; vgl. Bolte-Polivka, Anmerkungen 3, 378). — 4. Wie die Kobolde ihre Goldschlegel verloren, und 31. Der geschwollene Backen (Der Gutherzige hat Gewinn von der Geisterbelauschung, der Böse erhält Prügel. Vgl. Bolte-P. 2, 481). — 9. Der böse Spiegel (jeder Hineinblickende glaubt darin einen Fremden zu sehen). — 12. Die graue Prinzessin (Benfey, Panschatantra 1, 373. R. Köhler, Kl. Schr. 2, 50. ZfVk. 16, 149; 22, 244.). — 21. Der kranke Tiger (Der Fuchs verordnet ihm Wolfsleber, Ysengrimus ed. Voigt S. LXXX). — 23. Die drei Kranken (Kratzwette, ZfVk. 19, 310. Bijdragen van Nederlandsch-Indië 68, 612 usw.). — 28. Das geheimnisvolle Kästchen (Geschenk des Fisches, ähnlich B.-P. 1, 147. Von Hund und Katze geholt: B.-P. 2, 458). — 37. Das Urteil des Hasen (über den vom Mann aus der Falle befreiten Tiger. B.-P. 2, 420. J. Pauli, Schimpf und Ernst c. 745). — Dankbare Tiere erscheinen in Nr. 13 und 18, andre Tierfabeln sind Nr. 14, 17, 19. Die 16 beigegebenen Bilder stellen das tägliche Leben der Koreaner dar.

J. B.

Enäjärvi-Haavio, Elsa: The game of rich and poor. A comparative study in traditional singing games. Helsinki 1932. 343 S. (F F Communications Nr. 100). — Unter unsern Kinderspielen gibt es mehrere, deren eigentlicher Sinn und Ursprung noch im Dunkeln liegt. Dazu gehört das Singspiel vom Reichen und Armen, dessen internationale Verbreitung Frau Dr. Haavio eingehend nach der an Volksmärchen erprobten geographisch-historischen Methode der finnischen Schule untersucht. In Deutschland besitzen wir eine Schilderung dieses Gesellschaftsspieles vom Jahre 1757, wo zuerst der Reiche ein Mädchen aus der Gesellschaft nach dem andern herüber führt, indem er singt: „Ich bin ein reicher Vogel, viel Jungfern hab' ich“, worauf der Arme sie zu sich holt mit den Worten: „Ich bin der arme Habicht, wenig Reichtum hab' ich“. Im Kindermunde ist das Spiel oft entstellt worden (zu den 20 Varianten bei E.-H. füge ich Wehrhan, Frankfurter Kinderleben 1931, Nr. 3183—86): Der Reiche erhält zum Schluß Schläge, oder seine Rolle ist ganz weggefallen; Böhme bezeichnet das Spiel nur als „Auflösen des Kreises“, Wehrhan als „Das arme Liebchen“. Auch ist vom Nest, von Kindern, einer Linde, die Rede. Besser erhalten ist das Spiel in Dänemark (Oehlenschläger, Andersen), Norwegen, Schweden (wo der Reiche Vogel bisweilen Rika Erik oder Rikemån heißt), Finnland, Estland, Lettland. Doch heißen die beiden Personen in Finnland der arme und der reiche Vouti (Vogt, Amtmann; in Estland Vouli), was auf einer Verwechslung der schwedischen Worte fågel und fogde beruhen könnte. Die Verfasserin weist aber diese Vermutung ab und glaubt, daß es schon in Deutschland eine Fassung „Ich bin ein reicher Vogt“ gegeben habe. Den Ursprung aller Varianten sucht sie in einem französischen Spiele des späten Mittelalters, von dem noch ein Nachklang in belgischen und vlämischen Varianten „Riche et pauvre“ vorliegt. Hier wirbt der Arme jedoch um eine Tochter des Reichen und erhält sie nach längerer Wechselrede. Zu solchen Brautwerbungen gibt es natürlich noch manches Seitenstück (wie Hruschka 1891, S. 445, Nr. 393), und die gelehrte Verfasserin, deren stattliche Arbeit würdig das erste Hundert der F F Communications abschließt, geht auch auf solche näher ein.

J. B.

Fischer, Karl R.: Doktor Kittel, Sagen und anderes Volksgut des Isergebirges. 2., teilweise veränderte Auflage. Gablonz a. N., Franz Lutz 1932. 48 S. 10 Kc. — Über den Arzt Josef Kittel in Schumburg (1704—83), der in Nordböhmen zum Mittelpunkt eines faustischen Sagenkreises wurde, hat F. bereits 1923 gehandelt. Hier fügt er Ortssagen über die Buschmännchen, den wilden Jäger, den Wassermann hinzu; S. 38 auch eine Variante zum Schrätel und Wasserbär (ZfVk. 33, 33). J. B.

Fluck, Hanns: Skurrile Riten in griechischen Kulte. Diss. Freiburg i. Br. 1931. Endingen, E. Wild. 71 S. — Im Ritual mehrerer antiker Feste, besonders der Demeter und des Dionysos, findet sich der eigenartige Gebrauch, daß sich die Feiernden an bestimmten Örtlichkeiten und Zeitpunkten des Festverlaufes mit mehr oder weniger derben, oft obszönen Worten oder Versen verspotten oder beschimpfen; am bekanntesten sind die „Brückenschelten“ (γεφυρισμοί) bei der eleusinischen Festprozession und die schon im Altertum sprichwörtlich gewordenen „Wagenneckereien“ (ἐκ τῶν ἀμαθῶν σκώμματα) bei den Dionysien. Der Verfasser der vorliegenden, nicht eben glücklich betitelten Arbeit, ein Schüler O. Immischs, stellt alle darauf bezüglichen antiken Zeugnisse zusammen und interpretiert sie gründlich, bisweilen mit einiger Breite, von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Er will, wie sein Vorwort besagt, diese — zweifellos dankenswerte — Musterung der Quellenbelege selbst nur als Vorarbeit für eine religionswissenschaftliche Untersuchung dieser Bräuche angesehen wissen. Eine solche dürfte dem Vergleich mit verwandten Erscheinungen bei anderen Völkern nicht so ängstlich aus dem Wege gehen, wie der Verfasser, der nur gelegentlich und nur mit vorsorglicher Reserve einen Blick in das „folkloristische Material“ zu werfen wagt. Zum kultischen Lachen vgl. noch Fehrlé, ZfVk., N. F., 2, 1, zu dem ganzen Vorstellungskreis Ed. Hahn, Demeter und Baubo (1896) 57f. F. B.

Gottschald, Max: Deutsche Namenkunde. Unsere Familiennamen nach ihrer Entstehung und Bedeutung. München, Lehmann 1932. VI, 435 S. Geh. 13 RM., geb. 15 RM. — Das umfangreiche Werk behandelt in zwei Hauptteilen die deutschen Familiennamen. Wenn der Verfasser im Vorwort sagt, daß es eine bedenkliche Sache sei, ein deutsches Namenbuch zu schreiben, so wird man ihm wohl recht geben müssen. Auf der anderen Seite wird man seinem Unternehmen die verdiente Anerkennung nicht versagen, wenn man sich in dieses fleißige und aufschlußreiche Buch vertieft. Ein ungeheures Material — rund 50 000 Namen — ist hier zusammengetragen und verarbeitet. Ein hervorragendes Zeugnis für deutschen Gelehrtenfleiß! Dem eigentlichen Namenbuch geht eine ausführliche Namenkunde voraus. Sie enthält einen Überblick über die Geschichte der Namenforschung und geht näher auf die indogermanischen, wie auf die lateinischen und semitischen Personennamen ein. Ein großer Abschnitt behandelt die altdeutschen Namen mit ihren Kurzformen, Verkleinerungen und Mischformen, die kirchlichen und die literarischen Namen, sowie die Entstehung der Familiennamen. Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit den heutigen Familiennamen, geordnet nach Namen von Wohnstätte und Herkunftsort, von Stand und Beruf, Übernamen, Satznamen, Judennamen usw. Ein Sachverzeichnis erleichtert die Benutzung der Namenkunde. Der zweite, größere Teil des Werkes enthält das eigentliche Namenbuch, in dem die rund 50 000 Namen nach dem Abc angeordnet sind. Der Verfasser hat durchaus recht, wenn er zu den Deutungen des Namenbuches grundsätzlich bemerkt: So kann der Name, nicht so muß er gedeutet werden. Dieser Hinweis ist gerade in der Namenkunde, und nicht nur bezüglich der Personennamen, stets am Platze, da auf diesem Gebiete das Verlangen nach Klärung und Erklärung immer noch leicht übers Ziel schießen läßt. Mit dieser „Deutschen Namenkunde“ hat der Verfasser nicht aus zehn Büchern ein elftes gemacht, sondern durch die Art der Darstellung und Behandlung des Stoffes etwas Neues und Wertvolles geschaffen.

Heinz Schmidt.

Haavio, Martti: Kettenmärchen-Studien II: Hahn und Henne. Helsinki 1932. 160 S. (F F Communications Nr. 99). — Der oben S. 66 besprochenen Studie über zwei verbreitete Kettenmärchen läßt der Verfasser eine ebenso fleißige Untersuchung über das Märchen vom Tod des Hühnchens (Grimm 80) folgen. Wenn in der Urform (S. 136) Hahn und Henne ausziehen, Körner zu suchen, gehen sie in Finnland zum Bade, was als ein Mißverständnis des schwedischen Textes erwiesen wird (S. 81). Vielfach sind Katze, Maus, Floh und andere Tiere an die Stelle getreten, und die Episoden wechseln. In diesen möchte H. Reste eines einstigen Quellenkultes und Baumopfers vermuten. In Lettland und Estland ist das Märchen unbekannt. Zu den außereuropäischen Fassungen trage ich nach Lorimer, Persian tales, Nr. 4 u. 45, und Parsons, Sea Islands. Nr. 173. J. B.

Hallgarten, Paul: Rhodos, die Märchen und Schwänke der Insel gesammelt. Zeichnungen und Aquarelle von Maria Elisabeth Wrede. Vorwort von Helmut von den Steinen. Frankfurt a. M., Societätsdruckerei, Abt. Buchverlag 1929. 228 S. — Das anziehende, elegant ausgestattete Buch, das die einstige Lieblingsinsel des Sonnengottes auch in einigen zarten Zeichnungen mit Aquarellen vorführt, soll wohl mehr der Unterhaltung als dem wissenschaftlichen Studium dienen. Es enthält 75 Schwänke und Märchen, die H. bei Griechen, Türken und Juden gesammelt hat, aber in freier und z. T. gekürzter Wiedergabe und ohne Quellennachweis oder vergleichende Anmerkungen. Auch die Einleitung weist nur auf den Spott der Griechen über die eigenen Geistlichen wie über die Andersgläubigen hin, während den Türken die Freude an Narrenstreichen und an orientalischer Phantastik eigen ist. Einige Parallelen mögen den bunten Inhalt vergegenwärtigen: S. 25 Kaiser und Abt (Bolte-Polivka, Anmerkungen 3, 227. Poggio, *Asinus perditus*). — 28 Ehebrecher im Koffer (V. Schumann, *Nachtbüchlein* 1899, S. 412). — 30 Frauen-Meisterschaft (Pauli, Schimpf und Ernst c. 753). — 31 Die beiden Königskinder (BP. 2, 521). — 37 Heilige auf Besuch (Boccaccio, Dec. 4, 2). — 39 Der dankbare Tote (BP. 3, 501); Katzen im katzenlosen Lande (BP. 2, 70). — 43 Zeichendisput (Pauli c. 32). — 46 Alle beide? (Montanus, *Schwankbücher* S. 611, 73). — 55 Hundes Testament (Pauli c. 72). — 71 Wesselski, Nasr-eddin c. 1. — 71 Der Ehemann als Ratgeber des Liebhabers (ZfVk. 15, 60). — 77 Ziege statt des Liebhabers eingesperrt (Wesselski, Nasr-eddin 2, 187). — 83 Rätselreden gedeutet (BP. 2, 362). — 84 Das tapfere Schneiderlein (BP. 1, 157). — 91 Die törichte Frau (BP. 1, 523). — 92 Drei Frauen im Wettstreit (Liebrecht, *Zur Volkskunde* 1879, S. 124). — 95 Der Gevatter Tod (BP. 1, 385). — 105 Das Bürle (BP. 2, 12). — 117 Das kluge Gretel (BP. 2, 130). — 117 Wolf und Fuchs (BP. 2, 111). — 125 Geldgans verkauft (Pauli c. 326). — 125 Fisch lacht über die Königin (BP. 4, 181: *Straparola* 4, 1). — 127 Drei Pfaffen verbrüht (V. Schumann, *Nachtbüchlein* Nr. 19. Pillet, *Trois bossus ménestrels* 1901, S. 87). — 128 Der Zaubrerlehrling (BP. 2, 67). — 138 Eselin im Bett (Montanus S. 628). — 147 Lügengeschichte (BP. 2, 508). — 148 Verkehrte Begrüßungen (BP. 3, 148). — 152 Pferdeei (BP. 1, 317). — 156 Belauschung der Ehebrecherin (BP. 2, 18). — 158 Drei schadhafte Gesellen (BP. 3, 116). — 159 Esel wiedergefunden (Poggio, *Circulator*. Frey, *Gartengesellschaft* c. 23). — 160 Die drei Zaubergaben (BP. 1, 354). — 164 Aufheben für den Winter (BP. 1, 523). — 172 Der alte Hildebrand (BP. 2, 379). — 174 Der Knecht mit verschiedenen Namen (ZfVk. 15, 74). — 177 Traumbrod (BP. 4, 139, Nr. 106). — 179 Meisterdieb, Pechkessel (BP. 3, 402). — 191 Urteil des Schenjaka (R. Köhler, *Kl. Schriften* 1, 578. 2, 578). — 195 Duft mit Klang bezahlt (Pauli c. 48). — 202 Esel lernt lesen (Wesselski, Nasr-eddin 2, 249). — 206 Durch leckere Speisen blind machen (BP. 3, 126). — 207 Diebesstreiche (BP. 3, 390f.). — 209 Doktor Allwissend (BP. 2, 404). — 211 Kampf der Tiere (BP. 1, 425). — 214 Fuchs im Brunnen (BP. 3, 192). — 219 Drei Liebhaber getötet (oben zu S. 127). — 222 Teilung des Huhns (BP. 2, 360). — 223 Zornwette (BP. 2, 293). J. B.

Haufe, Helmut: Die geographische Struktur des deutschen Eisenbahnverkehrs. Mit 17 Karten und Diagrammen sowie 2 Tabellen. Langensalza, Beltz 1931. VIII, 152 S. 10 RM. (Veröffentlichungen des Geographischen Seminars der Universität Leipzig, hsg. von W. Volz, Heft 2). — Angesichts der großen Bedeutung der Verkehrswege für die Dynamik volkswundlicher Erscheinungen wird der Volkskundler diese geographische Darstellung des deutschen Hauptbahnnetzes nach Linienführung und Verkehrsgestaltung gewiß willkommen heißen. Besonders der Abschnitt über die geologisch-morphologische Struktur Deutschlands und den deutschen Straßenverkehr vor dem Bau der Eisenbahnen läßt die großen Linien klar hervortreten. Doch auch die ins Einzelne gehende Behandlung der verschiedenen Bahnstrecken kann für detaillierte Untersuchungen volkswundlicher Probleme von großem Nutzen sein. F. B.

Helm, Rudolf: Deutsche Volkstrachten aus der Sammlung des Germanischen Museums in Nürnberg. Mit 118 Trachtenbildern auf 48 schwarzen und 8 farbigen Tafeln. München, J. F. Lehmann 1932. 20 S. Kart. 4 RM. — Der reichen Sammlung vorzüglich ausgefallener Trachtenbilder, die den Hauptteil des Heftes ausmachen, schickt der als Konservator am Germanischen Museum beamtete Verfasser eine Einleitung voraus, die knapp aber eindringlich die wichtigsten Probleme der Trachtenkunde erörtert, wie Tracht und Heimat, Tracht und Mode, Städter und Bauerntracht, formende Kräfte, Männer- und Frauentracht in ihren eigentümlichen Entwicklungslinien, selbständige Fortbildung übernommener Elemente, Schwund und Neubildung u. v. a. Besonders wertvoll scheinen uns die Ausführungen über die

geographische Verbreitung von Trachten, die Entstehung von „Trachtengebieten“, die, wie die Sprachräume, vor allem durch ältere territoriale, z. T. auch landschaftliche Grenzen bestimmt werden; der Verfasser hat die Betrachtungsweise bekanntlich in früheren Arbeiten mit großem Erfolg angewendet. Über das Weiterleben der Trachten im Zeitalter der Maschine denkt der Verfasser ziemlich pessimistisch; vielleicht darf man angesichts der Vertiefung und Verlebendigung der heutigen Trachtenbewegung doch hoffnungsvoller urteilen. Dem trefflichen und billigen Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen, besonders möchte man es den praktischen Trachtenpflegern und — nicht zuletzt — den Schulen empfehlen, in denen wohl kein Gebiet der Volkskunde so vernachlässigt wird, wie die Tracht, trotz ihrer so fruchtbaren Beziehungen zur Heimatkunde und Heimatpflege. F. B.

Henßen, Gottfried: Volksmärchen aus Rheinland und Westfalen, gesammelt und erzählt. Wuppertal-Elberfeld, E. Martini u. Grüttemann 1932. 171 S. 2,75 RM. — Daß in mecklenburgischen, holsteinischen, pommerschen, ostpreußischen Dörfern die Kunst des Märchenerzählens noch immer blüht, haben fleißige Sammler der letzten Jahrzehnte dargetan. Nun erhalten wir auch aus dem deutschen Westen ein ebenso erfreuliches Zeugnis. Herr Studienrat Dr. Henßen hat auf Sammelreisen in Westfalen gegen 1100 Erzählungen und im Rheinlande 700 aus dem Volksmunde zusammengebracht und Proben davon in der Z. f. rhein.-westf. Volkskunde 25, 27, 28 veröffentlicht. Wichtig ist dabei, daß dies Material nicht nur den einfachen Bauernhöfen und kleinen Dörfern Westfalens und des niederrheinischen Flachlandes, sondern auch den Industriestädten des Ruhr- und Wupperegebietes entstammt. Als Vorläufer einer wissenschaftlichen Ausgabe legt H. hier eine für die Jugend bestimmte Auswahl von 30 Nummern vor, bei denen sich Schlichtheit und Klarheit des Aufbaus mit Geschlossenheit der Form verbinden. Statt der Mundart erscheint die Schriftsprache, Derbheiten sind gemildert. Anmerkungen am Schlusse des Buches dienen der Märchenforschung. Ausdrücklich wird dort bemerkt, daß das Märchen von der in eine Ratte verzauberten Braut (Nr. 30) aus einer schwedischen Fassung stammt. Zu Nr. 15, „Das Schloß an der Berghalde“, verweise ich noch auf Bolte-Polivka 2, 331 und Baader, Volkssagen 1851 Nr. 116. J. B.

Honti, Hans: Volksmärchen und Heldensage. Beiträge zur Klärung ihrer Zusammenhänge. Helsinki 1931. 61 S. (FF Communications Nr. 95). — Panzers Ableitung germanischer Heldensagen aus älteren Märchen hat von vielen Forschern Widerspruch erfahren. Daher stellt Honti die Grundfrage, ob das Märchen als eine abenteuerliche Erzählung mit dem Ziele einer glücklichen Heirat des von einem Helfer unterstützten Helden geeignet sei, Stoff für die Heldensage abzugeben, und versucht ein Bild von der Entwicklung desselben zu entwerfen. Aus einer geglaubten Wundererzählung (Mythenmärchen bei Wundt), der eine spannende Handlung und erotische Elemente fehlten, entstand das Urmärchen (z. B. das ägyptische Brüdermärchen), in dem der Zauber herrscht, und dann das durch planmäßigen Aufbau, einheitliche Handlung und Abstufung der Spannung ausgezeichnete Neumärchen (v. d. Leyens Kunstmärchen). Die märchenhaften Elemente der Heldensage waren zuerst noch lebendiges (Glaubensgut oder Einschub im Geist der heidnischen isländischen Renaissance im 15. Jahrh. oder einfache Steigerung der Wirklichkeit, endlich spielmännische Novellenmotive. Wirkliche Urmärchen dienten wohl als Vorbilder für Beowulf, die Drachenhortfabel, die Erweckung Brünhilds und ihre Bändigung durch den Werber sowie die Schwanjungfrau-Episode der Völundarkviða; in den Sagen von Hilde, von Sigfrids Drachenkampf und Tod und von Wielands Herbeischaffung des Siegesteins liegen nur allgemeine Märchenzüge vor. „Das Heroische verträgt sich eben nicht mit dem naiv Mythischen; Abenteuer und Heldentat sind grundverschiedene Dinge“ (S. 57). Der Verfasser empfiehlt schließlich, die Untersuchung auch auf die Heldensagen nicht-germanischer Völker auszudehnen. J. B.

Huber, Ernst: Die Flurnamen von Hildmannsfeld im Amt Bühl. Mit 1 Karte. Heidelberg, Winter 1932. 22 S. Geh. 1,70 RM. — Mit dieser Veröffentlichung liegt das 2. Heft des 1. Bandes der im Auftrage des Badischen Flurnamenausschusses von Eugen Fehrle herausgegebenen „Badischen Flurnamen“ vor. Die Arbeit hat den gleichen Rahmen und Aufbau wie die des 1. Heftes (K. S. Bader, Die Flurnamen von Gutmadingen, s. o. S. 192) und bearbeitet 110 Flurnamen mit Belegen und Mundartformen in klarer und übersichtlicher Anlage. Eine ausführliche Einleitung gibt den notwendigen Aufschluß über die Geschichte des Ortes und der Markung. Die beigegebene Flurnamenkarte trägt, wie schon die des 1. Heftes, den Vermerk des Karten-

maßstabes (1 : 25000), was um so mehr zu begrüßen ist, als die Notwendigkeit der Angabe des Maßstabes in Veröffentlichungen, die mit Karten arbeiten, noch immer hier und da außer acht gelassen wird.

Heinz Schmidt.

Humbert, Gabriele: Literarische Einflüsse in schottischen Volksballaden. Versuch einer kritischen Variantenvergleichung. Halle, M. Niemeyer Verlag 1932. VIII, 117 S. 4,50 RM. (Studien zur englischen Philologie 74). — Die fleißige, aber bisweilen weitschweifige Untersuchung gilt der 1925 von A. Keith herausgegebenen Sammlung, die 125 aus der mündlichen Überlieferung der letzten 70 Jahre in Aberdeenshire aufgezeichnete schottische Balladen enthält, und will ihr Verhältnis zu den früheren gedruckten Fassungen feststellen. Die Verfasserin prüft die Abhängigkeit von sieben bemerkenswerten Nummern: von der Kunstballade (Michael Bruce 1768), von den in Flugblättern verbreiteten Straßenballaden und von literarischen, durch die Herausgeber (W. Scott, P. Buchan u. a.) überarbeiteten Texten, und zwar scheidet sie dabei Überlieferung, Fabel, Sprache und Stil, Metrik. Ihre „Ergebnisse“ sind sehr vorsichtig verklauliert. Angehängt sind zwei Stücke aus Buchans auf der Harvard Library befindlichen Handschrift. Als Seitenstück zum deutschen Ulinger-Liede (Erk-Böhme 41) interessiert die S. 91 besprochene Ballade „May Colvin“. Für den Gegensatz von Motivattraktion und Motivverwertung (S. 24) hätte sich wohl ein besserer Ausdruck finden lassen.

J. B.

Ittenbach, Max: Mehrgesetzlichkeit. Studien am deutschen Volkslied in Lothringen (Schriften des Wiss. Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt. N. F. 4). Frankfurt a. M., Selbstverlag des Instituts 1932. X, 140 S. 4^o. 4,50 RM. — Der Verfasser, der an der schönen lothringischen Volksliedersammlung Pincks mitarbeiten und die Liederhefte der jüngeren Generation an Ort und Stelle studieren durfte, geht der romantischen Theorie Uhlands und seiner Nachfolger von einem bestimmten Stil des Volksliedes, der auch durch spätere Entstellungen hindurchschimmere, energisch zu Leibe, indem er an Goethe, der im Wunderhorn den Widerstreit von Kunst und Natur gewährte, und an John Meier, der die Entwicklung des Volksliedes aus dem Kunstliede verfolgte und von der ästhetisierenden Liederbetrachtung absah, anknüpft. Scharf prüft er die Ansichten der volkskundlichen Forscher — wie Reuschel, Götzke, Naumann, Spamer, Schwietering usw. — und entwickelt an den verschiedenen Gestalten des Liedes „Ich hört ein Sichlein rauschen“ die fortwährende Umschmelzung des formelhaften Gutes der Tradition durch die Einbrüche reiner Primitivität und den Einfluß der Kunstdichtung. Ähnliche Umwandlungen hat der aus einem Volkslied erwachsene „Jungfernkranz“ in Webers Freischütz erlebt, der schließlich zu einem Marienliede geworden ist. Weitere Belege für die Mehrgesetzlichkeit und den dauernden Wandel des Stils liefert die Untersuchung von elf lothringischen Liederheften, die einen Wirrwarr von Altem und Neuem, Dichterischem und Minderwertigem, z. T. eine Neigung zum Sentimentalen zeigen. Ein junger Schreiner notiert sich zugleich viele Reimsprüche, um sie in seinen Liebesbriefen anzubringen.

J. B.

Jacke, Hedwig: Die rheinische Sage von den feindlichen Brüdern in ihrer von der Romantik beeinflussten Entwicklung. Wuppertal-Elberfeld, Martini & Grüttefien 1932. 131 S. 2,70 RM. (Beiträge zur rhein. u. westfäl. Volkskunde, Heft 7). — Die gewissenhafte, wenn auch etwas weitläufige Untersuchung liefert ein lehrreiches Beispiel für den von Zaunert (1924) beklagten Mißbrauch, der im vorigen Jahrhundert mit der rheinischen Volkssage getrieben wurde. Schon im 16. Jahrhundert erzählte das Volk von der Fehde zweier Brüder auf den gegenüber Boppard gelegenen Burgen Sternberg und Liebenstein und von der Kirchengründung ihrer Schwester in Bornhofen. 1806 aber schrieb Niklas Vogt eine romantische Novelle, in der beide Brüder in Leidenschaft für eine schöne Griechin entbrennen, und verarbeitete den Stoff noch viermal, auch als Drama und Ballade. Und nun folgte eine lange Reihe von „Kunstsagen“, die den Stoff durch willkürliche Zutaten erweiterten und umbogen und ihrerseits wieder z. T. die Volksüberlieferung beeinflussten: Schreiber, Geib, Agnes Franz, Bulwer, Reumont u. a.; freier gestaltend Heine, Wolfgang Müller und 1914 Wilh. Schäfer. Die Verfasserin hat ihre Motivwandlungen, -erweiterungen, -übersteigerungen und -zutaten sorgsam notiert.

J. B.

Jahrbuch für Volksliedforschung, im Auftrag des Deutschen Volksliedarchivs mit Unterstützung von H. Mersmann, H. Schewe und E. Seemann herausgegeben von John Meier. 2. Jahrgang. Berlin und Leipzig, W. De Gruyter & Co. 1930.

176 S. — 3. Jahrgang. ebd. 1932. 185 S. — Der oben ZfVk. 39, 221 angezeigten schönen Veröffentlichung des Volksliedarchivs sind zu unserer Freude zwei weitere Bände gefolgt, deren Erscheinen wiederum durch eine Unterstützung seitens des preußischen Kultusministeriums und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ermöglicht wurde. Den zweiten Band eröffnet eine musterhaft gründliche Untersuchung O. Baslers über die Geschichte und Verbreitung des Volksliedes „Es zogen drei Regimenter wohl über den Rhein“. Die 1688 in den Niederlanden erfolgte Erschießung eines hessischen Fähnrichs, der ein Mädchen vergewaltigt hatte, wird als Grundlage der beliebten Ballade festgestellt. — Wichtig sind die Beobachtungen E. Seemanns über textliche und melodische Varianten im Vortrage desselben Sängers, die sich auf Zeugnisse von J. Meier, Pinck, Schönemann, E. Mincoff und andern berufen. Charlotte Lehner sucht die Singzeile der Kinderliedchen als eine Wurzel der Entwicklung des Volksliedes nachzuweisen. G. Brandsch entdeckt in einer Reihe finnischer Volksweisen Melodien deutschen Ursprungs oder Gepräges. R. Zoder, der sich um eine Klassifikation der Volkstänze bemüht, zeigt an dem Beispiel der Judentänze (-Polka, -Walzer) die Variabilität der Melodien und Tanzgebärden. — Kleinere Beiträge lieferten E. Seemann, Zur unglücklichen Nachtfahrt (Erk.-B. 157); J. Bolte, Findlinge (aus dem 15., 16., 19. Jahrhundert); Ch. A. Williams, Die welt die hat ain thummen mut (16. Jahrh. zu Erk.-B. 127); A. Hübner, Ein Volksliedfragment aus dem 16. Jahrh. (Er nam sie by der wysen hand); H. Schewe, Ein Lied auf Robert Blum; A. Meiche, Volksliedzeugnisse aus archivalischen Quellen; H. Schewe, Eine Arie Stoppes im Volksmunde; K. Klier und E. Seemann, Kunstlieder im Volksmunde; V. Schirmunski, Das deutsche Volksliedarchiv in Leningrad. Den Beschluß machen Bibliographien der Volkslied- und Volkstanzliteratur i. J. 1928 und Besprechungen.

Der dritte Band bringt umfangreiche Untersuchungen über Balladenstoffe und -melodien, die als Vorarbeit für das große Deutsche Volksliedwerk dienen sollen. John Meier erweist in der „Frau von Weißenburg“ (Erk.-B. 102), deren Grundtext er aus den seit 1544 aufgezeichneten Fassungen rekonstruiert, den in der Sage umgestalteten Reflex der 1085 erfolgten Ermordung des Pfalzgrafen Friedrich von Goseck, dessen dichterische Gestaltung er einem Spielmann aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. zuschreibt. W. Heiske sieht in den „Königskindern“ und der Elsleinstrophe (Erk.-B. 83—85) zusammengehörige Teile einer in Oberdeutschland entstandenen und später nach Skandinavien gewanderten und mehrfach entstellten Ballade. G. A. Megas weist die von Lesky 1925 versuchte Ableitung der Ballade von der Losgekauften (Erk.-B. 78) aus der Alkestis-Sage zurück und vermutet, daß das Lied im Nordwesten Deutschlands zur Zeit der normannischen Raubzüge entstanden sei. Dieser Ansicht tritt F. Quellmalz z. T. entgegen; aus einer Betrachtung der 35 Melodien der „Losgekauften“ zieht er den Schluß, daß ihr Aufbau in Chormelodie und Rezitativ auf Entstehung aus einem Reigenspiele deute, wofür auch Nachrichten aus Virginia, den Färöern und Island sprechen. Lehrreich ist der Überblick, den Seemann über die aus den Zeitungsliedern des 16.—17. Jahrh. hervorgegangenen Volkslieder von der erweckten Scheintoten, der hartherzigen Schwester, den ungezogenen Kindern, Mordtaten usw. gibt, mag auch der ästhetische Wert dieser Lieder meist gering sein. Neue Wege zu den Quellen des Wunderhorns entdeckt H. Schewe in dem kürzlich nach Heidelberg gelangten Lieder- und Briefmaterial und in der Berliner Varnhagen-Sammlung; dabei ergeben sich manche Einwände gegen K. Bodes „Vorlagen des Wunderhorns“ (1909) und auch gegen R. Steigs Publikationen. J. Bolte berichtet über eine Liederhandschrift des Grafen Hans Gerhard von Manderscheid (16. Jahrh.) und Jenaer Studentenlieder des 18. Jahrh. L. Lambrechts teilt 18 flämische Volkslieder aus neuerer Zeit mit, während Seemann und O. Stückrath wiederum mehrere Kunstlieder im Volksmunde nachweisen. Eine Bibliographie über 1929—30 und Besprechungen sind angehängt. J. B.

Jutz, Leo: Die alemannischen Mundarten (Abriß der Lautverhältnisse). Mit einer Karte. Halle a. S., Niemeyer 1931. 289 S. Geh. 16 RM. — Eine sehr umfangreiche Beschreibung der Lautverhältnisse eines umfanglichen Gebietes; das beschriebene Gebiet erstreckt sich von den romanischen Sprachgrenzen im Westen und Süden bis zu Inn und Lech im Osten und im Norden bis zu einer Grenze, die sich von Weißenburg über Bruchsal und Dinkelsbühl nach Weißenberg ziehen läßt (nach der beigegebenen Karte). Man findet in Jutz' Buch zahlreiche Einzeluntersuchungen zusammengefaßt, die, bisher schwer zugänglich, nun für einen größeren Zusammenhang

nicht verloren sind. Das wertvolle Nachschlagewerk wird wegen seiner etwas monotonen Darstellung und seinem Verzicht auf moderne Forschungs- und Erklärungs-bemühungen kaum zahlreiches Leserpublikum finden. A. Bretschneider.

Kittredge, George Lyman: *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1929. 641 S. (Für den Vertrieb in Europa: Oxford University Press, Amen House, Warwick Square, London, E. C. 4, Deutsche Zweigstelle: Milford, Leipzig C. 1, Markt 8). 6 § = 27 Sh. — Das umfangreiche Werk des bekannten Anglisten der Harvard-Universität ist eine überaus erwünschte Bereicherung der quellenmäßigen Darstellungen des Hexenwesens, unter denen die Werke deutscher Forscher wie Soldan, Heppe, Hansen, Riezler u. a., an erster Stelle stehen. Gestützt auf eine Fülle von Aktenmaterial und literarischen Zeugnissen, besonders des 16. und 17. Jahrhunderts, gibt K. einen Überblick über die verschiedenen den Hexen zugeschriebenen Malefizien, wie Bild-, Liebes-, Krankheits-, Milch- und Wetterzauber, Giftmischerei, Verwandlungskünste, Kristallsehen und andere Wahrsagungen; der Wasserprobe und dem Hexensabbat sind besondere Abschnitte gewidmet. Den Schluß bilden zwei apologetische Kapitel: In dem einen wird König Jakob I., der Nachfolger Elisabeths, selbst Verfasser einer Dämonologie, von dem Vorwurf besonders grausamer Hexenverfolgung gereinigt. In dem anderen wird nachgewiesen, daß die Hexenverfolgungen in den Neuenglandstaaten, besonders die in Salem, Mass., im Jahre 1692 plötzlich einsetzende und über 20 Opfer fordernde keineswegs auf das Schuldkonto der puritanischen Einwanderer zu setzen sind. Hier, wie in dem ganzen Werk, strebt K. nach einer möglichst besonnenen Beurteilung des Hexenwahns, dessen schauerliche Auswüchse man nicht vom Standpunkte heutiger Moral und Rechtsprechung beurteilen dürfe, sondern aus der gesamten Geisteshaltung der Zeit heraus erklären müsse. Er führt aus, wie tief auch die Gegner des Hexenwahns, Weier, Scot, Webster u. a., noch im Dämonenglauben steckten; erst Balthasar Bekker (De betoverde wereld, 1691) machte sich völlig von ihm frei. Für den Hexenglauben ist keine bestimmte Zeit, Rasse oder Religion verantwortlich zu machen; er ist ein allgemeines Erbteil der Menschheit, unausrottbar und immer wieder unversehens, wie eine Pest, zum Ausbruch kommend. — Die den einzelnen Kapiteln beigegebenen Anmerkungen, über 200 Seiten füllend, bergen eine überwältigende Menge von Einzelbelegen und ziehen zahlreiche bisher so gut wie unbekannte Quellen ans Licht. Nicht allein für den Spezialfall des Hexenwahns, sondern für die Erforschung des Aberglaubens im Mittelalter und den nächstfolgenden Jahrhunderten überhaupt ist das Werk ein Hilfsmittel, das in Zukunft kein Forscher unbenutzt lassen darf. F. B.

Krieg, Hans: *Schleswig-Holsteinische Volkskunde aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. 1. Teil: *Landschaftliche und wirtschaftliche Grundlagen*. Lübeck, Westphal 1931. 127 S. 3,20 RM. — Als Hauptquelle benutzt der Verfasser die „Schleswig-Holsteinischen Provinzialberichte“, die in ihren Anfängen auf die im Jahre 1786 begründete Zeitschrift der „Schlesw.-holst. patriotischen Gesellschaft“ zurückgehen; die Auszüge verteilen sich auf den Zeitraum 1787—1834. Die Berichte wollten „Beiträge zur näheren Kenntnis unseres Vaterlandes sammeln und eine vollständige Topographie der Herzogtümer verfassen“; sehr tüchtige Mitarbeiter, vor allem Pastoren, lieferten ausgezeichnete Berichte über ihre engere Heimat. Auf die volkskundliche Bedeutung solcher Quellen hat Lauffer oben S. 185 mit Recht hingewiesen. Darum muß man dem Verfasser für die Erschließung dankbar sein, die eine überraschende Fülle von wichtigen Nachrichten ans Licht fördert. Nach einer Schilderung des Landschaftsbildes jener Zeit behandelt er die Landwirtschaft und das Gewerbe, während er die übrigen sachlichen und geistigen Brauchtümer einer — hoffentlich gesicherten — Fortsetzung seiner Arbeit vorbehält. Da uns gerade für die hier zu nächst behandelten Gebiete quellenmäßige Darstellungen nur zu sehr mangeln, begrüßen wir das Buch mit besonderer Dankbarkeit. Die große Zahl der mitgeteilten volkstümlichen Benennungen für Geräte und Verrichtungen ist auch für die Wort- und Mundartenkunde von Bedeutung. F. B.

Krohn, Kaarle: *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*. Helsinki 1931. 184 S. (F F Communications Nr. 96). — Es war ein prächtiger Gedanke Krohns, der selber auf eine 50jährige fruchtbare Tätigkeit als Forscher und Organisator der Märchenkunde zurückblicken kann, einmal die Ergebnisse der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiete zusammenzufassen. Auf die Zeit der großen Theorien der Grimms, Benfeys, Langs über Ursprung und Wanderung der Märchen und den

Agnostizismus Bédiers ist eine Periode der Kleinarbeit, des emsigen Sammels und Registrierens und der Monographien gefolgt, die jene Theorien am einzelnen Beispiel prüften. Und daran hat die sogenannte finnische Schule seit Krohns Untersuchung über die Tiermärchen (1889), Aarnes Typenverzeichnis (1911) und der jetzt auf nahezu 100 Hefte gediehenen Publikation der F F Communications einen ganz hervorragenden Anteil. Im vorliegenden Hefte bespricht Krohn in einer kurzen Einleitung die bisherigen Theorien, wobei er auch auf abweichende Anschauungen C. W. von Sydows und Wesselskis eingeht, und wendet sich dann zu 32 Märchen (von Tieren, vom dummen Teufel, asiatisch-europäischen und europäischen Zaubermärchen, Legenden und Sagen, Novellen und Schwänken), über die Einzeluntersuchungen vorliegen. Wir erhalten sorgfältige Wiedergaben von deren Gang und eine durchweg vorsichtige Kritik, wo es sich um die oft schwierige Feststellung der Urform, der Urheimat und des Wanderweges handelt. Krohn sieht im Märchen ein Kulturprodukt, wenn auch kein „literarisches“, und unterscheidet in historischer Zeit zwei Zentren der Verbreitung, Indien und Westeuropa. Er betont die indische Herkunft des Märchens vom singenden Knochen (S. 79 gegen Mackensen), des getreuen Johannes (S. 85 gegen Rösch), der klugen Bauerntochter (S. 155 gegen de Vries); er erhebt Bedenken gegen die urindogermanischen Lokaltypen der Tobiasgeschichte (Liljeblad S. 89), sieht im König Drosselbart eine ursprünglich französische, nicht germanische Erzählung (gegen Philippon S. 148), während er dem Märchen vom Fuchs und Wolf (S. 21, 178) jetzt eher deutschen als skandinavischen Ursprung zubilligen möchte. Volle Zustimmung findet Andersons umfassende Untersuchung über Kaiser und Abt (S. 162). Das Schlußwort weist auf das Absterben der Erzählungskunst in einzelnen Ländern und verlangt vollständige Variantenverzeichnisse und intensivere Sammelarbeit nicht bloß in Vorderasien und Indien, sondern auch in Frankreich und Schweden.

J. B.

Lauffer, Otto: Heimat und Vaterland. Hamburg 1932. 24 S. — In dieser zur Reichsgründungsfeier an der Hamburgischen Universität gehaltenen Rede zeigt L. prächtig, wie vielfältig sich die Heimatliebe und das Heimweh seit dem frühen Mittelalter bei den Deutschen äußert, und wie lange sie dem Vaterlandsgedanken im Wege stand, der bei den Humanisten und Reformatoren auftaucht, aber erst in den Freiheitskriegen des 19. Jahrhunderts wahrhaft lebendig wurde.

J. B.

Laugaste(-Treu), Eduard: Die estnischen Vogelstimmendeutungen. Helsinki 1931. 96 S. (F F Communications Nr. 97). — Seit Wackernagel sein schönes Buch „*Variae voces animantium*“ (1868) schrieb, hat man eifriger auf die Deutungen geachtet, die das Volk den Rufen der Tiere unterlegt. Unter den 40 bei L. verzeichneten Vögeln ist bei den Esten der Schwalbengesang am häufigsten in menschliche Rede übertragen worden. Die Schwalbe singt wie in Rückerts Lied: „Als ich wegzog . . .“; sie berichtet, daß sie der Mutter Maria Zwirn gestohlen hat; sie erzählt, dem Märchen vom Machandelboom entsprechend, von einer grausigen Familientragödie (S. 38, 58) usw. Von den Hühnern, Krähen, Elstern gibt's ganze Dialoge.

J. B.

Lehmann-Nitsche, Rob.: *Astronomia popular española II. Los tres bordones. Palma de Mallorca 1929.* 6 S. (aus: *Miscellanea filológica dedicada a D. A. M. Alcover*). — Die drei den Gürtel des Orion bildenden Sterne werden 1680 von Francisco de Fausto 'bordones' genannt. Dies stimmt mit der französischen Benennung 'les trois bourdons' (Hummeln) überein, obwohl die heutige Bedeutung von bordone „Pilgerstab“ ist, und die drei Sterne heute mehrfach so oder Petersstab, Aronsstab, Jakobsstab heißen.

J. B.

Loorits, Oskar: Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten. Tartu 1932 (Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1930, 47—121). — L. untersucht sehr gründlich 16 Varianten des Märchens, in dem der Teufel dem schlafenden Donnergotte sein Instrument stiehlt, und dieser verkleidet es bei einem Feste des Teufels wiedergewinnt (Krëutzwald Nr. 9—10; A. v. Löwis Nr. 66). Er unterscheidet drei Redaktionen und läßt es ungewiß, ob der nordische Göttermythus von Thors gestohlenem Hammer oder eine christliche (russische) Legende zugrunde liegt, da die Fassungen Krëutzwalds recht unzuverlässig sind.

J. B.

Lutz, Joseph Maria: Bayerisch. Mit vielen Zeichnungen von Karl Arnold und Paul Neu. München, Piper & Co. 1932. 255 S. Kart. 3,20 RM., geb. 4,50 RM. — Das Buch erscheint als 3. Band einer Sammlung „Was nicht im Wörterbuch steht“.

ein Titel, der im großen Publikum, für das diese Plaudereien bestimmt sind, den Anschein erwecken muß, als ob es sich hier um lauter Entdeckungen in einer terra incognita handle. Davon ist selbstverständlich keine Rede. Von dem freilich, was der Verfasser an Betrachtungen zur Wort- und Lautlehre, zum Wesen und zur Verbreitung der Mundarten vorbringt, steht das meiste mit Fug und zum Glück in keinem Wörterbuch. Doch enthält das Buch daneben noch vieles andere über Trank und Speise, Arbeit und Feste u. dgl., was man mit Freude über die frische, aus dem Leben gegriffene Schilderung und sicher auch nicht ohne Belehrung lesen wird. F. B.

McCartney, Eugene S.: Folklore Heirlooms. Aus: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, Vol. XVI, p. 105—210 (1931). Published 1932. — Der Verfasser gibt eine reichhaltige Lese abergläubischer Vorstellungen und Gebräuche, die in Amerika, England, Deutschland und vielen anderen Ländern noch heute gelten und mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit als indogermanisches, speziell antikes Erbgut anzusehen sind. Den Nachweis solcher Herkunft Fall für Fall zu führen, ist nicht die Absicht des Schriftchens, und so kommt nicht viel mehr heraus, als eine fleißige und gefällige Zusammenstellung von volkskundlichen „Items“. Der Inhalt der zahlreichen Einzelabschnitte wird durch die Hauptpunkte des Menschendaseins, Geburt, Hochzeit, Tod, bestimmt; der Vergleich mit Samters danach benanntem Buch liegt nahe und wird gewiß nicht zu dessen Nachteil ausfallen; es ist dem Verfasser leider ebenso unbekannt geblieben, wie das Handwörterbuch des Aberglaubens. Gleichwohl wird man die Abhandlung als Ergänzung zu jenem Werk Samters wie auch zu verwandten Übersichten über das „Erbeil der Antike“ (Stemplinger, Corso u. a.) zu schätzen wissen. Wertvoll sind besonders die Parallelen aus gleichzeitiger amerikanischer und englischer Unterhaltungsliteratur. In der allgemeinen Einleitung werden die Schwankungen der Begriffe Deisidaimonie, Superstitio, Aberglaube usw. nicht beachtet, auch wird sich das Verhältnis von „Wissenschaft“ und „Aberglaube“ nie so klar und einfach gestalten, wie der Verfasser es darstellt (science and superstition are still running side by side). Einige Einzelheiten seien noch vermerkt: S. 126: Als früheste Belegstelle für den Gedanken „Wen die Götter lieben, der stirbt jung“ sollte Menander Fr. 125 K. genannt werden. S. 127: Bei der Stelle Petron. 29,8 handelt es sich nicht um gewöhnliche Haarabschnitzel, sondern um den feierlich den Göttern geweihten Bart Trimalchios. S. 191: „De mortuis nil nisi bene“, nicht bonum ist die übliche Fassung des durch lateinische Originalstellen freilich unbelegten Ausspruches. F. B.

Mahnke, Georg: Die Schlawer Mundart. Sprachgeschichtliche und dialektgeographische Untersuchung. Greifswald, L. Bamberg 1931. 109 S. und eine Karte. Geh. 3,60 RM. (Vorarbeiten zum Pommerschen Wörterbuch, hsg. von Wolfgang Stammler, 3). — Die „Schlawer“ Mundart bedeutet die des Kreises Schlawe. Eingehend behandelt ist aber nur die Ortsmundart von Rötzenhagen, wie der Leser erst ziemlich am Ende der Abhandlung erfährt. Neun Seiten macht der „dialektgeographische“ Text aus, der nur ein erläuternder Text zu der beigegebenen, etwas dürftigen Karte ist. Die Sprache der kleinen Städte des Gebiets ist von der Untersuchung ausgeschlossen; hochdeutsche Einflüsse sind als nichtorganisch außerhalb der Mundart stehend behandelt (Verfasser vermag in einer geschichtlichen und geographischen Untersuchung den Zusammenhang zwischen Hochdeutsch als Eindringling und Hochdeutsch als gewordenem Bestandteil der Mundart jedoch nicht zu erkennen: so erscheint § 42 das Reflexivum sich ohne Hinweis darauf, daß es Import ist). Wenn Verfasser allerdings glaubt, ohne den Sprachatlas auszukommen (die § 82 angeführten Gründe erweisen ihn als rechten Anfänger!), dann kann er so etwas allerdings nicht wissen; es steht in keinem unserer veralteten Handbücher. Die geschichtliche Darstellung Mahnkes beschränkt sich auf einen mechanischen Vergleich mit dem Mittelniederdeutschen und ist dabei im einzelnen unzuverlässig. Der Wert der Abhandlung liegt nicht in Deutung oder Erklärung, sondern in der Sammlung: als Vorarbeit zum Pommerschen Wörterbuch liefert sie manchen schönen Beitrag.

A. Bretschneider.

De Meyere, Victor: In Memoriam Max Elskamp. Antwerpen, Volkskunde 1932. 24 S. — Der Herausgeber der Nederlandsch Tijdschrift voor Volkskunde weihet seinem am 10. Dezember 1931 verstorbenen Freunde diese Erinnerungsblätter. Elskamp, aus nordischem Blute stammend, war einer der bekanntesten französisch schreibenden flämischen Dichter. Aus Proben seiner schlichten, an volkstümlichen Gestalten und Motiven reichen Verse, aus persönlichen Erinnerungen (darunter interessante Berichte

über Besuche Verlaines und Mallarmés in Antwerpen), aus Wiedergaben von volkstümlichen Blättern des auch als Holzschnneider tüchtigen Meisters baut sich hier das Bild des Mannes auf, der sich als Begründer des Folklore-Museums in Antwerpen um die Volkskunde Flanderns hoch verdient gemacht hat. Sein Tod bedeutet für sie nach dem Hinscheiden von Pol de Mont und Emiel H. Van Heurck einen neuen schweren Verlust.

F. B.

Mörch, Andreas: Frå gamla dagar. Folkminne frå Sigdal og Eggedal. Oslo 1932. 132 S. (Norsk Folkminnelag Nr. 27.) — Volksüberlieferungen aus den nordwestlichen von Oslo gelegenen Orten: Koblode, Drachen, Teufel, Schatzgräber, Mordtaten, Pfarrer und andere bekannte Männer, Anekdoten.

J. B.

Mulertt, Werner: Der wilde Mann in Frankreich (Z. f. französische Sprache 56, 69—88). — Um 1200 erscheint die aus alten Frühlingsfeiern stammende Figur des wilden Manns, der bei Regenwetter jauchzt und lacht, bei den südfranzösischen Troubadours. Aus dem Yvain Crestiens drang er auch in die mhd. Epik. Abgebildet wurde er auf Wappen und Hauszeichen.

J. B.

Nachrichtenblatt für deutsche Flurnamenkunde. Im Auftrage des Deutschen Flurnamenausschusses herausgegeben von Hans Beschorner-Dresden, Eugen Fehrle-Heidelberg, Johannes Leipoldt-Dresden, Ernst Schwarz-Prag, Hermann Strunk-Danzig. Nr. 1. Dresden 1932. Bezugspreis RM. 2 jährlich für 3 Hefte zu je $\frac{1}{2}$ Bogen und je $\frac{1}{2}$ Bogen Flurnamenbibliographie. — Eine Zeitschrift, die sowohl der Flurnamensammlung wie -forschung des gesamten deutschen Kulturgebietes dienen will. „Es gilt“, wie im Geleitwort des ersten Heftes gesagt wird, „allen denen, die sich mit Flurnamen beschäftigen, das wissenschaftliche Gewissen zu schärfen und die Flurnamenkunde nach allen Seiten methodisch zu heben, damit den von seiten der Sprachwissenschaft gegen die Flurnamenkunde erhobenen Vorwürfen der Boden entzogen wird“. Das ist so gedacht, daß regelmäßig und ausführlich über Forschung und Fortschritt, Erfahrungen und Erfolge berichtet wird. Weiter erscheinen Abhandlungen über einschlägige Gebiete, wie Quellenkunde, Mundartkunde, Flurkarten usw. Eine Rundfragenecke gibt allen Lesern Gelegenheit, Einzelfragen aus dem Fachgebiet zur Diskussion zu stellen und zu besprechen. Als regelmäßige Beilage bringen die Hefte die fortlaufende Bibliographie der deutschen Flurnamenkunde im Anschluß an das Handbuch der deutschen Flurnamenliteratur. Das vorliegende erste Heft enthält außer dem Geleitwort der Herausgeber eine Aufstellung von Richtlinien für die Veröffentlichung großer Flurnamensammlungen. Es ist zu wünschen, daß diese Richtlinien auch besonders für Flurnamendissertationen benutzt werden, da hier ein einheitlicher Aufbau wenigstens der Flurnamenliste die spätere Benutzung wesentlich erleichtern würde. Der Aufsatz „Geschlechternamen als Flurnamen“ von J. Miedel befaßt sich in der Einleitung mit der „Kunst des Fragens“. Hierüber wird noch manches zu sagen sein, wozu das Nachrichtenblatt ja nun Gelegenheit bietet. Das Heft schließt mit Besprechungen. Es hat als Beilage den 1. Anschlußbericht zu dem Handbuch der deutschen Flurnamenliteratur bis Ende 1926.

Heinz Schmidt.

Olsvanger, J.: Rosinkess mit Mandlen. Aus der Volksliteratur der Ostjuden: Schwänke, Erzählungen, Sprichwörter und Rätsel. 2. völlig veränderte und vermehrte Auflage. Basel, Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 1931. LIV, 317 S. (Schriften zur jüdischen Volkskunde 1.) — Die erste Auflage des Buches vom Jahre 1920 wurde in der ZfVk. 30, 99 ausführlich charakterisiert. In der sorgsam neuen Bearbeitung ist die Zahl der Schwänke, Märchen und Sagen von 316 auf 385 vermehrt, die Rätsel und Sprichwörter sind geblieben, die Lieder aber fortgelassen. Für das Verständnis ist durch reichliche Fußnoten und ein gutes Wörterverzeichnis gesorgt; die Einleitung orientiert über das Alltags- und Festleben der Ostjuden und gibt nützliche grammatische Bemerkungen. Auch auf die Verbreitung einiger Erzählungsstoffe wird auf S. VII (wo Nr. 339 und 337 zu verbessern ist in 349 und 347) hingewiesen; andere Parallelen sind in unserer früheren Anzeige zu finden. Von den neuen Stücken berichtet Nr. 28 von der Erweckung der scheintoten Frau und ihrem zweiten Begräbnis (ZfVk. 20, 354. 21, 285), Nr. 157 ist das Märchen vom Armen und Reichen (Bolte-Polivka, Anmerkungen 2, 217); Nr. 329—334 beziehen sich auf Einsteins Relativitätstheorie.

J. B.

Perlick, Alfons: Der Handwerker in der oberschlesischen Volkskunde. Oppeln, Der Oberschlesier 1932. 60 S., 5 Taf. (Schriftenreihe der V. f. oberschles. Heimat-

kunde 3). — In bunter Reihe marschieren hier zwanzig kleine Beiträge verschiedener Verfasser zur Geschichte des Handwerks in Oberschlesien auf, die teilweise aus alten Akten, aus den Museen zu Beuthen und Oppeln und aus dem Volksliedarchiv geschöpft sind und für die rege Heimatliebe Zeugnis ablegen: über die Schmiede, Kürschner, Bäcker, Seiler, Schneider, Schuster, Töpfer, Wurzelflechter, die Bräuche beim Meisterwerden, Begräbnis, Lichtabend, Lieder (auch slawische in Übersetzung), Tänze, Sagen, Märchen u. a. — Oberschlesische Volkskunde (aus dem Handbuch: Das Deutschland in Polnisch-Schlesien, S. 79—144). Behandelt Hausbau, Speise, Tracht, Pflanzen und Tiere, Sprichwort, Sage, Brauch, Frömmigkeit. J. B.

Peuckert, Will-Erich: Schlesiens deutsche Märchen. Breslau, Ostdeutsche Verlagsanstalt 1932. XIV, 660 S. (Schlesisches Volkstum, Quellen und Arbeiten der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hsg. von Th. Siebs, Bd. 4). — Der stattliche Band mit mehr als 307 nach Aarnes Typenverzeichnis geordneten Nummern ist, wie der Herausgeber bemerkt, das umfangreichste deutsche Märchenwerk, und gewiß muß man ihm dankbar sein, daß er mit unermüdetem Fleiß dies Material aus entlegenen Quellen und Zeitungen zusammengebracht hat. Allein man darf sich nicht verhehlen, daß der Gewinn für einen größeren Leserkreis nicht allzu groß ist. Für den Forscher allerdings hat es um so mehr Interesse, hier 11 Varianten des Erdmännchens (Nr. 39—49), vier der Prinzessin im Sarge mit der Schildwache (51—54) oder ebenso viele des Däumlings (150—153), des Löweneckerchens (81—84), der Drei Vügelkens (157—160), der sieben Raben, des singenden Knochens usw. nebeneinander zu finden; auch kümmerliche Bruchstücke wie des Brotes Qual (70; vgl. Bolte-Polivka, Anm. 1, 331), die Totenwacht (116—118), die Zaubergeige (138), das Gasthaus der Prinzessin (164) werden gewiß durch die verheißenen Anmerkungen in die richtige Beleuchtung gerückt werden. P. selbst beklagt, daß es keine rechten Erzähler mehr gebe, daß der Schlesier nüchtern und prosaisch geworden und die Märchenzeit für Schlesien vorüber zu sein scheine. Der Stil ist recht verschiedenartig, bisweilen dichterisch (Nr. 61 nach Eichendorff) oder novellistisch ausgeschmückt, wörtlich anklingend an Bechstein (66) oder Andersen (252), sonst meist trocken berichtend. Es begegnet uns auch die äsopische Fabel vom Fuchs und Raben (4), die geistliche Ausdeutung des Kartenspiels (266, vgl. ZfVk. 11, 376), ferner mehrere Lieder (19, 27—29, 300; vgl. Erk-Böhme Nr. 1747, 164, 163, 1103). Auch 228 ist eine prosaische Nacherzählung von Erk-B. 1637). Einen großen Raum nehmen endlich die Schwänke ein, die P. geradezu als Ersatz der Märchen bezeichnet; zahlreich erscheinen Stoffe aus Paulis Schimpf und Ernst (243f., 263, 264, 286, 287f., 291, 296) und Montanus Schwankbüchern (229, 230, 231). Wenn von den beiden Wanderern (140) der gute Karl, der böse Franz heißt, so gehen diese Namen offenbar auf Schillers Räuber zurück. Erwähnt sei noch, daß P. im zweiten Bande die slawischen Märchen Schlesiens sammeln und im dritten eine Übersicht und Anmerkungen geben will. J. B.

Plein, Lujo: Gesammelte Gespräche aus Gassen der Osijeker Peripherie, H. 4. Osijek-Esseg, Eigen-Verlag, Buchdruckerei J. Noll. 17 S. — Wir machten oben S. 273f. auf ein eigentümliches Kulturdokument aus Südslawien aufmerksam: die Wiedergabe eines deutschen Dialektes in serbokroatischer Schreibweise. Eine merkwürdige Erscheinung, die uns bisher unbekannt war, haben wir dadurch kennengelernt. Jetzt hat L. Plein den ersten Hefen, in denen er diese Mundart von Esseg zu Worte kommen ließ, ein weiteres folgen lassen. Die spezielle Mundart von Esseg wird sich als Stadtmundart von der Mundart der deutschen Landgemeinden Kroatien-Slawoniens dadurch unterscheiden, daß sich hier (durch Militär u. a.) vor dem Kriege der Einfluß von Wien und Budapest geltend gemacht hat.

Gottfried Fittbogen.

Reupke, Willm: Das Zerbster Prozessionsspiel 1507. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1930. VI, 65 S. 6 RM. (Quellen zur deutschen Volkskunde, hrg. von V. v. Geramb und L. Mackensen, 4. Heft). — Während in den deutschen Fronleichnamspielen des 15. Jahrhunderts der ursprüngliche Zweck, die Bedeutung des Maßopfers, hinter die Fülle der alt- und neutestamentlichen und legendarischen Darstellungen immer mehr zurücktrat, ist das Zerbster Prozessionsspiel, das 1507 nach einem Stadtbrande und einer Pest als eine große Bitt- und Bußleistung veranstaltet wurde, von jener Realistik gereinigt. Bekannt wurde es bereits 1842 durch einen Aufsatz von F. Sintenis ZfdA. Jetzt hat R., ein Schüler Stammers, die sämtlichen auf das Spiel bezüglichen Urkunden, die Ausgaberegister, die lateinische Beschreibung, die Regiebücher und den zur Erklärung der einzelnen „Figuren“ dienenden, aber keinen Dialog enthaltenden

Text (399 Verse) mit sämtlichen Varianten der verschiedenen Handschriften mit großer Sorgfalt veröffentlicht und eine sehr dankenswerte Arbeit geliefert. Bedauerlich ist, daß er nur die Verse und nicht auch die Figuren numeriert hat. Neuerdings hat Sengpiel (Die Bedeutung der Prozessionen 1932, S. 47—57, s. u. S. 312) das Zerbster Spiel mit anderen Fronleichnamprozessionen verglichen, ohne auf Reupkes Veröffentlichung Rücksicht zu nehmen.

J. B.

Rosenbaum, Maria-Elisabeth: Liebe und Ehe im deutschen Volksmärchen. Diss. Jena 1929 (gedruckt 1932). 71 S. — Die verständig angelegte Arbeit betont, daß die Darstellung von Liebe und Ehe nicht Selbstzweck des Märchens ist, sondern daß sie als episches Motiv um der Handlung willen auftritt. Im Aufbau des Märchens scheidet sich die mit der Hochzeit des Helden abschließende eingliedrige Form desselben von der zweigliedrigen, die eine Trennung und Wiedervereinigung der Ehegatten hinzufügt. Weiter wendet sich die Betrachtung zu den typischen Charakteren, zu der ganz dem bäuerlichen Erzählerkreise entsprechenden sittlichen Haltung und zu den Resten alter Sitten (Brautraub, Frauenkauf, Eheschließung, Schuhprobe, Strafen usw.), die sich aus rechtshistorischen Schriften belegen lassen. Im Gegensatz zu einer ihr unbekannt gebliebenen Vorgängerin (M. L. Becker, Die Liebe im deutschen Märchen. 1901) beschränkt sich die Verfasserin nicht auf die Grimmsche Sammlung, sondern zieht eine größere Zahl anderer Aufzeichnungen heran. Die Schwänke, die öfter einen Ehebruch erwähnen, schließt sie grundsätzlich von der Betrachtung aus und weist zum Schluß auf die verschiedene Auffassung der Ehe im russischen Märchen hin.

J. B.

Scheidt, Walter: Rassenkunde. Leipzig, Ph. Reclam jun. 1930. 77 S. Geh. 0.40 RM., geb. 0.80 RM (Reclams Universalbibliothek Nr. 7076). — Angesichts des Interesses für Rassenfragen, das mit dem für Volkskunde nicht selten Hand in Hand geht, ist eine wissenschaftlich einwandfreie und zugleich volkstümlich gehaltene Darstellung der Grundbegriffe sehr erwünscht. Daher ist die vorliegende kleine Schrift des bewährten Rassenforschers lebhaft zu begrüßen. Sie enthält sich jeder speziellen Rassenkunde, da deren Probleme für eine gemeinverständliche Darlegung noch zu ungeklärt sind, und beschränkt sich auf die allgemeinen und unentbehrlichen Grundlagen, wie Rassenbegriff, Erblichkeit, Anpassung, Gesundheit und Krankheit, Siebung und Auslese, Bildung, Mischung und Erforschung der Rassen, Rassenhygiene und Kulturpolitik. Den Schluß bildet eine sorgsam ausgewählte Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zum tieferen Eindringen. Hoffen wir, daß das Büchlein dazu beitragen wird, die heute in Laienkreisen so weit verbreitete heillose Verwirrung in Rassedingen zu beheben.

F. B.

Schirmunski, Viktor: Volkslieder aus der bayrischen Kolonie Jamburg am Dnjepr. Wien, Dt. Volksgesang-Verein 1931. 72 S. Quer 8°. — Die Kolonie Jamburg in der Südukraine ist 1793 von katholischen Nordbayern, die bereits 1765 nach Rußland gekommen waren, angelegt. Dort hat Prof. Schirmunski, dem wir bereits höchst wertvolle Kunde über die deutschen Bauernsiedlungen Rußlands verdanken, 1929 den alten, aber durchaus lebenskräftigen Volksliederschatz aufgezeichnet; er bietet hier eine Auswahl von 35 Stücken mit den Melodien, unter denen die 17 alten Balladen besondere Beachtung verdienen. Da Balladen aus der Zeit der Empfindsamkeit in Jamburg ganz fehlen, glaubt S. der bekannten „Reise nach Jütland“ (hier Rigau) ein höheres Alter als Erk-Böhme (Nr. 1429: 1849) zuschreiben zu müssen. Zu Nr. 30 vergleiche man das „Hausgesinde“ bei Bolte-Polivka, Anm. 3, 129. Die Verweise auf Erk-Böhme bei Nr. 8, 23, 27 müssen lauten: 93, 895, 757.

J. B.

Schmidt, Arno: Wilhelm Mannhardts Lebenswerk. Danzig, Kafemann 1932. 24 S. (Heimattbundvorträge, hrsg. von H. Strunk, Nr. 1). — Das auf einem Vortrag vom Jahre 1928 beruhende und diesen erweiternde Heft bringt außer einer Bibliographie von Mannhardts Werken vor allem die von ihm selbst verfaßte, bis zum Jahre 1877 reichende Lebensbeschreibung, die sich in der Danziger Stadtbibliothek befindet und hier zum erstenmal vollständig und wörtlich abgedruckt wird. Ein nach einem gleichfalls der Danziger Bibliothek gehörenden Lichtbild hergestelltes Porträt vervollständigt diesen wertvollen Beitrag zur Erkenntnis der fesselnden Persönlichkeit des weitblickenden Forschers und liebenswerten Menschen. F. B.

Schwab, Hanns: Das Bauernhaus in der Schweiz. Basel, Helbing & Lichtenhahn 1931. 16 S. 1,80 RM. (S.-A. aus Schweiz. Archiv f. Volkskunde XXXI). — Den Besuchern der für das Jahr 1934 in Bern geplanten (inzwischen verschobenen) Inter-

nationalen Volkskunstausstellung soll eine möglichst lückenlose Gesamtschau der Schweizer Volkskunde vorgelegt werden. Das Material hierfür gedenkt man durch planmäßige unmittelbare Bestandsaufnahmen und durch Fragebogen hereinzubringen; die letzten Hefte des Schweizer Archivs für Volkskunde brachten in deutscher und französischer Sprache das grundlegende, über 1500 Fragen enthaltende Fragebuch und Aufsätze zur Ergänzung und Erklärung. Derlei Begleittexte zu dem knappen Formular des Fragebogens sind für die Hausforschung mit ihren kniffligen Fragen technischer Art besonders notwendig, und der vorliegende, besonders gedruckte Aufsatz des Baseler Architekten wird sich gewiß als nützlicher Leitfaden und Ratgeber bewähren. Er bringt einen kurzen Überblick über die Haupttypen des Schweizer Bauernhauses mit besonderer Hervorhebung der konstruktiven Elemente, erläutert von vorzüglichen Abbildungen. Der angehängte Sonderfragebogen, eingeteilt nach den Verbreitungsgebieten, stellt freilich sehr hohe Anforderungen an den Beantworter. Die auch sonst gemachte Erfahrung, daß von den volkskundlichen Sachgebieten der Hausbau durch die indirekte Methode des Fragebogens besonders schwer zu erfassen ist und der unmittelbaren Aufnahme durch Fachleute nicht entraten kann, wird sich hier wiederum erweisen.

F. B.

Seibt, Walter: Zur Dialektgeographie der hessischen Bergstraße. Gießen, v. Münchow 1930. 77 S. 3,20 RM. (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, hsg. von O. Behaghel, XXVII). — Der Titel verspricht mehr als der Inhalt hält. Verfasser gibt eine Ortsgrammatik der Mundart von Heppenheim nach herkömmlichem Schema und mit Erklärungen, die oftmals keine sind (§ 177 Anm.: Durch (!) Synkope ist *k* geschwunden . . .). Wirklich wertvoll sind einige Hinweise auf die Verknüpfung von Wortinhalt und Lautgestalt, die auch die Einleitung heraushebt.

A. Bretschneider.

Sengpiel, Oskar: Die Bedeutung der Prozessionen für das geistliche Spiel des Mittelalters. Breslau, M. & H. Marcus 1932. 144 S. (Germanistische Abhandlungen 66). — Auf den Zusammenhang zwischen den kirchlichen Prozessionen und den älteren geistlichen Dramen hat schon Creizenach hingewiesen. S. richtet sein Augenmerk auf die Umzüge und Spiele, die an dem 1264 vom Papst eingeführten Fronleichnamsfest stattfanden und das Leben des Heilands bis zu seiner Auferstehung vorzuführen strebten, aber bald auch alttestamentliche „Vorbilder“ und legendarische Figuren einführten. Die Anzahl der meist von einzelnen Zünften gestellten Gruppen war 1516 in Freiburg 12, 1574 in München 55. Ihre Bedeutung wurde entweder durch Spruchbänder oder an den einzelnen Haltestellen des Zuges durch besondere Sprecher erklärt. Ein weiterer Schritt war der Übergang der stummen Personen zu mimischer Handlung und Dialog. Die überlieferten Texte teilt der Verfasser (S. 114) in zwei Gruppen: beim Innsbrucker Fronleichnamspiel von 1391 ist der Text das Ursprüngliche, während beim Künzelsauer vom Jahre 1479 ein gewisser Einfluß der Prozessionsgruppen sichtbar wird; ganz in den Bildern der Prozession wurzeln die Freiburger und Münchner Aufführungen. Anhangsweise (S. 118) wird die Einwirkung der prozessionalen Aufführungsart auf das Alsfelder Passionsspiel behandelt und auf Darstellungen am Kreuzerfindungs-, Johannis- und Dreikönigstage hingewiesen. Anerkennung verdient die Sorgsamkeit der Untersuchung, wenn auch die Darstellung oft umständlich und breit wird und ein Blick auf die Nachbarländer und spätere Praxis (z. B. die Bußprozession in Veurne, Festschrift für Ed. Hahn 1917, S. 269) zu größerer Anschaulichkeit verholfen hätte.

J. B.

Storaker, Joh. Th.: Sygdom og Forgjørelse i den norske Folketro (Storakers Samlinger V) ved Nils Lid. Oslo, Norsk Folkeminnelag 1932. 130 S. — Der erste Band der großen, vor 60 Jahren von verschiedenen Lehrern und Seminaristen angelegten Storakerschen Sammlung norwegischen Volksglaubens wurde ZfVk. 30, 104 besprochen. Jetzt ist der von Nils Lid besorgte Druck, dessen Fortsetzung mir unbekannt blieb, bis zum 5. Bande fortgeschritten. Dieser enthält 676 kurze Zeugnisse über Volkshelkunde bei Krankheiten von Menschen und Tieren in sorgfältiger Gruppierung und über Hexenglauben. Vieles davon, besonders in Segensformeln, in der Hexenfahrt zum Blocksberg, der Diebsstellung, entspricht unserm deutschen Volksglauben; zu dem Liebeszauber mit Haaren Nr. 662 vgl. Pauli, Schimpf und Ernst c. 150. Doch hat der Herausgeber auf Heranziehung der skandinavischen und deutschen Parallelen verzichtet.

J. B.

Stránská, D.: Illustrierter Führer durch das Ethnographische Museum in Prag. — Die Leiterin des Prager Ethnographischen Museums hat einen neuen Führer

durch die genannte Sammlung herausgegeben, der in bezug auf Text und Bilder gleich ausgezeichnet ist. Das Büchlein bringt keine tote Aufzählung und Beschreibung des Inventars, sondern einen aus reichem Fachwissen heraus geschriebenen Abriss der tschechischen Volkskunde an der Hand der Sammlungen. Sehr willkommen sind die jedem Kapitel angeschlossenen Literaturangaben. Dieser wirklich gute Führer verdient eine Übertragung ins Deutsche. E. Schneeweis.

Stückrath, Otto: Nassauisches Kinderleben in Sitte und Brauch, Kinderlied und Kinderspiel, gesammelt, geordnet und herausgegeben. 1.—2. Lieferung. Wiesbaden-Biebrich, Verlag des Volksliedausschusses. 160 S. 5 RM. (Veröffentlichungen des Volksliedausschusses für das Land Nassau, die Stadt Frankfurt a. M. und den Kreis Wetzlar, Bd. 2.) — Dem trefflichen Werke Wehrhans über das Frankfurter Kinderleben, das wir ZfVk. 39, 329 begrüßen konnten, folgt als zweite Veröffentlichung des Frankfurter Volksliedausschusses Stückraths lange vorbereitete Sammlung, die der Volksüberlieferung der Großstadt die des platten Landes gegenüberstellt. Auf E. Wolframs Anregung vor 25 Jahren begonnen, war sie 1911 dem Abschluß nahe, doch wurde der Druck durch den Krieg verhindert. Mag auch, wie das Vorwort andeutet, manche Änderung und Beschränkung nötig geworden sein, so dürfen wir uns doch der Reichhaltigkeit der beiden bereits 1002 Nummern nebst verschiedenen Varianten enthaltenden Lieferungen freuen. Neu sind z. B. die Abschnitte über die werdende Mutter und das Neugeborene im Volksglauben und über die Ankunft des Kindes. Bekannte Typen unter den Kinderreimen sind z. B. der Jockel (887), die Lügenmärchen (918), der Dialog „Das war gut, das war nicht gut“ (937). Den Kinderscheuchen (Butzemann, Kornmutter, Nachtjäger usw. 284f.) gesellt sich einmal sogar Bismarck (359) als eine Reminiszenz an die Ereignisse von 1866 hinzu. Anmerkungen hat sich der Herausgeber wohl für den Schluß aufgespart. J. B.

Treutlein, Wolfgang: Das Arbeitsverbot im deutschen Volksglauben. Bühl-Baden, Konkordia A.-G. 1932. 166 S. Kart. 3,50 RM. (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, hrsg. v. E. Fehrle, Heft 5.) — Der Verfasser hat das gewaltige Material der totalen oder partiellen Arbeitsverbote nach allen Richtungen hin fleißig durchgearbeitet, nach Anlässen geordnet und die verschiedenen Möglichkeiten einer Erklärung dargelegt. Er beschränkt sich grundsätzlich auf das deutsche Sprachgebiet und zieht Außerdeutsches nur gelegentlich zur Erklärung heran. Auf die geographische Ausbreitung und die Frage nach dem heutigen Bestand einzugehen, verbot ihm die Fülle des Stoffes; man muß hoffen, daß wenigstens einige der hier berührten Fragen (z. B. die Glücks- und Unglückstage) durch die Aufnahmen des Volkskundeatlas geklärt werden. Für diese Untersuchungen wie auch als Ergänzung zum Handwörterbuch des Aberglaubens wird man das reichhaltige und zuverlässig gearbeitete Buch, das im Sinne seines Herausgebers nichts anderes als „Bausteine“ beibringen will, mit großem Nutzen zu Rate ziehen. F. B.

Zimmer, Norbert: Die deutschen Siedlungen in der Bukowina. Mit 1 Karte und 3 Plänen. Plauen i. V., Wolff 1930. 42 S. 4 RM. — Auf einer Studienreise im Jahre 1927 hat der Verfasser den Stoff gesammelt, von dem er hier eine erste knappe Zusammenfassung vorlegt; eine ausführlichere Darstellung stellt er in Aussicht. Angesichts der verhältnismäßig spärlichen Literatur über das Buchenland wird auch der Volkskundler die statistischen Angaben, die Ausführungen über die Geschichte und landschaftliche Verteilung der ländlichen Siedlungen und Städte, besonders auch die über die Haus- und Dorfanlagen, dankbar entgegennehmen. F. B.

*

Verleihung des Dankzeichens für Verdienste um die Volkskunde.

Das im Jahre 1916 von Geheimrat Dr. Georg Minden gestiftete Dankzeichen (s. oben 26, 427) wurde dem Herausgeber der Zeitschrift für Volkskunde und erstem Vorsitzenden des Vereins für Volkskunde, Dr. Fritz Boehm, anlässlich seiner 20jährigen Tätigkeit für die Zeitschrift verliehen und in der Oktobersitzung des Vereins in Gegenwart der Witwe des Stifters, Frau Franka Minden, durch den zweiten Vorsitzenden, Geheimrat Dr. Johannes Bolte, überreicht. Das Dankzeichen ist eine von dem Bildhauer Hugo Kaufmann modellierte Bronzeplakette mit der Darstellung einer schlesischen Spinnstube, über der das Reliefbildnis von Karl Weinhöhl angebracht ist.

Nachrufe.

Heinrich Lohre †

Am 1. Juli 1932 starb im Alter von 56 Jahren Prof. Dr. Heinrich Lohre. Vom Jahre 1905 bis zu seinem Tode an der Robert-Zelle-Realschule tätig, fand er trotzdem noch Zeit, sich wissenschaftlichen Fragen zuzuwenden. So verdanken wir ihm, dem Schüler Erich Schmidts, eine sorgfältige Untersuchung zur Geschichte der Volksliedforschung, „Von Percy zum Wunderhorn“. Seinem engeren Heimatkreise, der Mark Brandenburg, gehört seine erfolgreiche Sammlung brandenburgischer Sagen und die Abhandlung über das märkische Volkslied in der großen Landeskunde von Friedel-Mielke an. Längere Zeit beschäftigte ihn auch die ihm vom Verband deutscher Vereine übertragene, später von J. Koepp übernommene Sammlung der märkischen Volkslieder. Kurz vor seinem Tode veröffentlichte Heinrich Lohre noch eine umfangreiche Arbeit über Wilhelm Müller als Kritiker und Erzähler, in der er sich wieder der Literaturgeschichte zuwandte und die ein letztes Zeugnis seines stillen Gelehrtenfleißes ist. Die Zeitschrift für Volkskunde verdankt ihm den ausgezeichneten Aufsatz über die Entstehung von Nicolais „Feynem kleynem Almanach“ (25, 147—154) und zahlreiche Buchbesprechungen.

Berlin.

Wilhelm Hansen.

Boris Sokolov †

Am 30. Juli 1930 starb einer der größten russischen Volkskundler, Professor der Moskauer Universität und Direktor des Zentralen Museums für Völkerkunde in Moskau Boris Sokolov. Er wurde am 7. April 1889 als Sohn eines Professors der russischen Literatur am Nežiner Historisch-Philologischen Institut geboren. Er absolvierte das Moskauer Gymnasium und die Historisch-Philologische Fakultät in Moskau. Zusammen mit seinem Bruder Jurij wurde er noch als Student von den Moskauer Gelehrten Gesellschaften ins Gebiet von Belosersk entsandt, und als Frucht dieser Forschungsreise erschien im Jahre 1915 seine große Arbeit: „Märchen und Lieder von Belosersk“. In den Jahren 1919—1923 war er Professor an der Universität Saratov, wo er eine Reihe von ethnographischen Expeditionen zur Erforschung des Landes organisierte und die Museumsarbeit einleitete. Vom Jahre 1926 bis zu seinem Tode war er ein tatkräftiges Mitglied des Redaktionskollegiums der Zeitschrift „Etnografija“, welche in Moskau erscheint.

Sokolov war nicht nur ein Stubengelehrter, sondern auch ein Feldethnograph, unermüdlich im Sammeln von folkloristischem Material an Ort und Stelle. Unter seiner Leitung wurde eine Reihe von ethnographischen Studienreisen ausgeführt, z. B. in das Gebiet von Mari, nach Karelien, ins Gouvernement Saratov, ins Gouvernement Twerj usw.

Der Feder Sokolovs entstammen mehr als 50 gedruckte Arbeiten über die russische Sprache, die Geschichte der russischen Literatur, die Museumskunde und an erster Stelle über das russische Volksepos und Märchen. Sehr anregend sind seine Forschungen auf dem Gebiet der germano-russischen Beziehungen in den epischen Volksdichtungen (in den Memoiren [Zapiski] der Universität Saratov 1,

Nr. 3, 1923), seine Artikel über die Arbeiten ausländischer Forscher zur russischen epischen Volksdichtung (in der Zeitschrift „Chudožestvennyj Folklor“ [Das künstlerische Folklore] 2—3, 4—5) u. a. Der größte Teil von Sokolovs Arbeiten liegt nach seinem Tode in völlig druckfertigen Manuskripten vor, darunter verdient die große Monographie „Das Epos des russischen Mittelalters“ (30 Druckbogen), das Resultat seiner 20jährigen Forschungen, besonders hervorgehoben zu werden, ebenso seine „Epischen Volksdichtungen aus dem Onegagebiet“ (ein 40 Druckbogen umfassendes Sammelwerk).

In Sokolov hat die Wissenschaft nicht nur einen hervorragenden Gelehrten und Organisator verloren, sondern auch einen Mann, der Sinn für das öffentliche Wohl hatte. In den Jahren 1921—1922 nahm er an der Bekämpfung der Hungernot im Wolgagebiet lebhaften Anteil, war Vertreter der Professur im Nansen-Komitee zur Unterstützung der Gelehrten und Mitglied des Redaktionskollegiums der Gewerkschaft der Arbeiter der Volksaufklärung.

Leningrad.

Eugen Kagarow.

Register.

(Die Namen der Mitarbeiter sind *kursiv* gedruckt.)

- Aarne, A. 65.
Aasknochen 73.
Aberglaube: Begriff 72,
vgl. Einzelstichwörter.
Abruzzen 83.
Abzählvers 211.
Achenwall, G. 185, 287.
Ackerbau 113.
Adam 236.
Adonis 208.
Adoption 188.
Advent 132.
Affe 235.
Ägypten: Märchen 98,
172f., 281ff.
Alemannen 84.
Alkestis 305.
Allerheiligen 115, 132.
Alp 267.
Alpen 101ff., 200f.
Alphabet 68.
Altar 75f.
Alte Jungfern 73f.
Altersklassen 188.
Altertum s. Antike.
Altrichter, A. 190.
Ameise 76.
Amulett 68f., 83, 221.
Amundsen, L. 93.
Analogiezauber 58.
Anderson, W. 177, 190f.,
200.
Andersson, O. 204.
Anfangszauber 252.
Anhalt 211.
Anna, Hl. 76.
Anschließen 249.
Anthropologie 90.
Antike: Märchen 64, 210.
Antonius, Hl. 126.
Apennin 83.
Apfel 219, 232.
Apokalypsen 68.
Apostelwettlauf 97.
Apotropäa 57.
Aprilscherz 76.
Aquilinus Caesar 120.
Arabien 207, Aberglaube
58, Märchen 64.
Arbeitsverbote 313.
Armbruster, L. 82.
Arme Seelen 74.
Ärmel 76.
Arndt, E. M. 184f.
v. Arnim, A. 175.
Arsch 61.
Arthaber, A. 82.
Arzt im Märchen 261.
Atlas der deutschen Volks-
kunde 1, 75, 94, 103,
110, 187, 194, 196, 199,
205, 210.
Attila 202.
Aufhocker 75, 267.
Aufklärungszeit 205.
Augendiagnose 69.
Augustinus, Hl. 195.
Auslanddeutschtum 86, 90,
241, 294f., 313.
Auswanderung 109.
Bach, A. 191f.
Bächtold-Stäubli, H. 71,
74.
Bad 59ff.
Baden: Flurnamen 192,
303.
Bader, K. S. 192.
Ballade: Dänemark 88,
204. Rumänien 294.
Schottland 304. Ed-
ward 208.
Ballhaus 50.
Balztanz 38f.
Bandltanz 28.
Bannungsorte 67, 70.
Bär 75.
Bartholomäus, Hl. 76.
Basilikum 218, 231, 239.
Basilius, Hl. 208.
Basler, O. 305.
Bast 147ff.
Baubrauch 180.
Bauchgesicht 10.
Bauer 262.
Bauerhorst, K. 298.
Baumhauer, F. Gebild-
brote im Kr. Osterode
(Ostpr.) 252—258.
Baumkultus 189.
Baumrinde 147ff.
Baur Schmid, E. 194.
Bayern: Mundart 307.
Bayreuth: Mundart 85.
Bebel, H. 192.
Bebermeyer, G. 192.
Becker, A. 82. Der Speye-
rer Domnapf 43—46.
Zum Nobiskrug 46—47.
Begräbnis 188.
Beitl, R. Bespr. 71—77.
Not. 209.
Beleuchtung 118.
Belgien: Sagen 56ff.
Belomantie 143.
Benediktionen 139f.
Benfey, Th. 298.
Beowulf 19.
Berchtelwabe 201.
Bergens, Th. 82.
Berggeist 74.
Bergleute: Aberglaube 58.
Bernard, W. 298.
Bernhard, Hl. 98.
Berthold v. Regensburg
192, 198.
Berufskunde 182f.
Beschneidung 69, 83, 188.
Beschorner, H. 309.
Beth, K. 76, 186.
Bettermann, W. Das Los in
der Brüdergemeine 274
bis 287.
Bibliographie 209, 294, 298,
305.
Bielenstein, A. 147ff.
Bielenstein, M. Bast und
Rinde an der Kleidung
der alten Letten 147
bis 156.
Biene 67, 82, 234.
Bink, H. 299.
Birne 232.
Birke 267.
Birkenfeld 201.
Bittgang 139.
Blei 22.
Bleuer 116.
Bleyer, J. 86.
Bloch, P. J. 26ff.

- Blumer, J. 299.
 Blut, 69f., 266.
 Bode, K. 305.
 Boggs, R. S. 65f.
 Bogrea, V. 294.
Boehm, F. 313. Bespr. 293 bis 294. Not. 82—97, 192—212, 299—313.
 Böhmerwaldlied 91.
 Bohne 125f.
 Bohnenberger, K. 79.
Bolte, J. 64f., 305. Eierlesen im 16. Jhdt. 47. Wahrheit und Lüge, ein altägyptisches Märchen 172—173. Hebels „Kannitverstan“ und seine Vorläufer 173 bis 178. Das Lied von der Hobelbank 177—180. Pol de Mont † 100. O. Knoop † 212. A. von Löwis of Menar † 212. Bespr. 64—68. Not. 82 bis 100, 190—211, 298 bis 313.
 Boot im Totenkult 18.
 Böser Blick 83.
 Böten 210.
 Boette, W. 186.
 Bozen 194.
 Brandenburg 203.
 Brandsch, G. 193, 305.
 Brandt, O. H. 192.
 Brandwirtschaft 113.
 Brauch s. Einzelstichworte.
 Brautbett 248. —schau 243. —werbung 241f.
 Brecheln 132f.
 Breede, E. 193.
 Brennessel 72.
 Breslau 203.
Bretschneider, A. Bespr. 79—81, 191ff., 296 bis 297. Not. 85f., 88, 200f., 299, 305f., 308, 312.
 Brinkmann, H. 296.
 Brøndum-Nielsen, J. 204.
 Brombeere 232.
 Brüdergemeine 284ff.
 Brugel, P. 190.
 Bryk, F. 83.
 Buchmalerei 10f.
 Buchweizen 121.
 Buck, M. R. 83.
 Buddhismus 17.
 Bugge, S. 91.
 Bukowina 313.
 Burgenland: Lied 100. Sage 85, 202.
 Busse 209.
 Butz 76.
 Butzemann 250.
 Byloff, F. 83.
 Canziani, E. 83.
 Caraman, P. 294.
 Caravaglios, C. 84.
 Cardanus, H. 69f.
 Caesarius v. Heisterbach 21.
 Castle, E. 197.
 von Chamisso, A. 88.
 Chaucer, G. 67.
 Chlupacek, L. 85.
 Christiansen, R. Th. 204, 281f.
 Christkind 76, 249.
Christmann, E. Von den Jahresfeuern in der Pfalz 48ff.
 Christophorus, Hl. 14ff., 70.
 Chunkle 74.
 Colerus, M. 126.
 Coloman, Hl. 76.
 Corso, R. 84.
 Creangă, I. 299.
 Custine, A. Th. 173f.
 Čyževskýi, D. 299.
 Dach 121ff.
 Dämonen 58.
 Dänemark: Aberglaube 66. Ballade 88, 204. Lied 87f., 204. Märchen 204. Sage 204. Tanz 38.
 Dankzeichen für Volkskunde 313.
 De Cock, A. 100.
 Defreggen 52f.
 Dehio, G. 2.
 De Meyere, V. 308.
 De Mont, P. 100.
 Detmold 61f.
 Deutschrussen 311.
 De Witt Huberts 202.
 Dialektgeographie 79ff., 296f.
 Dibdin, Ch. 176.
 Diehl, E. 206.
 Diehm, F. 299.
 Dinkelsbühl 59.
 Dithmarsen 84.
 Doktor Kittel 301.
 Dölsach 53.
 Domnapf 43ff.
 Dömötör, S. 194.
 Donnergott 307.
 Dorfformen 96, 298. —tier 74.
 Dörner, L. 85.
Dörner, A. 194. Die alten Tanzhäuser und Spieltennen in Tirol 50—56.
 Dostojevskij, F. 299.
 Drache 135, 220, 267.
 Dreifaltigkeitstag 129.
 Dreikönige 139ff., 209, 252.
 Dreizahl 23.
 Dreschen 116f., 127.
 Drescherbrauch 75. —mahl 119.
 Dumont, J. 85.
 Düngung 113, 116.
 Eber 75.
 Eckardt, A. 300.
Eckstein, F. Öffentliche Anfrage zur Pemmatologie 56.
 Edwardballade 208.
 Egarten 113.
 Ehe 76.
 Ei 68, 133, 139, 250.
 Eichelhäher 234.
 Eierlesen 47.
 Einladungsreden 244f.
 Eisenbahn 302.
 Eitrem, S. 93, 206.
 Ek, S. 204.
 Ellekilde, E. 66. — H. 66, 204f.
 Elsaß 91.
 Elskamp, M. 309.
 Enäjärvi-Haavio, E. 300.
 Engel 76, 236. —namen 68f.
 England: Hexenwesen 306.
 Ente 234, 239.
 Erbse 75.
 Erbsenbär 75.
 Erdbeere 232.
Erich, O. A. Der Anteil der Kunstgeschichte an der Erforschung unseres Volkstums I—14.
 Erixon, S. 204.
 Erl 54f.
 Erlösungsmotiv 86.
 Erman, A. 172.
 Ernte 116. —brauch 56, 73ff., 91, 188. —dankfest 139.
 Ertrunkene 202.
 Esch 92.
 Eselskinnbacken 201.
 Esseg 310.
 Essenwein, A. 289.
 Estland: Lied 190. Märchen 66, 307. Sage 91. Vogelstimmen 307.
 Eule 76.
 Eulenspiegel 195.
 Euphemismus 61.
 Faden 143.
 Fahne 91.
 Falke 219, 234, 239.

- Familiennamen 46.
 Faeröer: Lied 204. Mär-
 chen 204. Sage 204.
 Fasching 51, 131.
 Fastenfeuer 48.
 Fastnacht 75f., 211.—spiel
 51, 97.
 Feder 222.
 Federbusch 222.
 Fehmarn 84.
 Fehrle, E. 192.
 Feige 76.
 Feilberg, H. F. 66.
 Felderweihe 140f.
 Festfeuer 249.
 FFCommunications 65ff.,
 298, 300ff.
 Fick, R. 298.
 Fiebersegen 73.
 Filipović, M. S. 89.
 Findeisen, H. 71.
 Fink, H. 85.
 Finnland: Lied 305. Mär-
 chen 66, 210. Sage 210.
 Fischel, O. 55.
 Fischer, A. 194.
 — E. 84.
 — K. R. 301.
Fittbogen, G. Not. 310.
 Flachs 130.
 Flandern 66, 82f., 100.
 Flieder 232.
 Fliege 57.
 Fluchen 59, 265.
 Fluchttafel 67.
 Flucht, magische 65.
 Fluck, H. 301.
 Flurnamen 61, 83, 192, 303,
 309.
 Fragebogen 71, 73, 75, 91,
 293f., 312.
 Frank, Chr. 186.
 — E. 86.
 Frau Faste 76.
 Freiheitsbaum 45.
 Freimaurer 284.
 Freudenfeuer 50.
 Frevert, G. 62.
 Friedhofskröten 56f.
 Frings, Th. 191.
 v. Friesen, O. 204, 273f.,
 277.
 Frieß, E. 194.
 Fritz, A. 182.
 Fronleichnam 139, 194.
 Frosch 57.
 Fruchtbarkeitszauber 56,
 70, 73, 76, 252.
 Fruchtwechsel 113.
 Frühlingsbrauch 48.
Fuchs, H. M. Der Acker-
 bau im Sulmtal 113 bis
 141.
 Fürnstein, A. 198.
 Fußspur 194.
v. d. Gablentz, O. 181. Be-
 spr. 182f.
 Gallus, Hl. 115.
 Garbe, letzte 73, 75f.
 Garbenstand 116f.
 Gardiner, H. 172.
 Gaster, M. 68ff.
Gauder, A. Not. 86f.
 Gebet 202.
 Gebildbrote 56, 252ff.
 Geburt 188.
 Geiger, P. 173ff.
 Geißlerlied 196.
 van Gennep, A. 188, 208.
 Georg, Hl. 116.
 v. Geramb, V. 102.
 Geräusche 74.
 Germanen: Märchen 210.
 Totenkult 18.
 Gerste 121.
 Geschenke 244, 249.
 Geschwisterehe 188.
 Gespensterorte 266.
 Gesten 76.
 Gewicht der Geister 23.
 Gierach, E. 90.
 Glieder: Anzahl 70.
 Glockenläuten 131.
 Glöcklerlaufen 28.
 Glücksgreifen 256ff.
 Göbel, S. 192.
 Goehrtz, E. 194.
 Gold 221, 235, 240. —im
 Stock 70. —schmuck
 83.
 Goldschmidt, A. 9.
 Golubatzter Mücke 294.
 Görner, O. 89.
 Gorovei, A. 294.
 Goethe, J. W. 176, 198,
 201, 304.
 Göttling, H. 86.
 Gottschald, M. 301.
Goetz, L. K. (†) Koseworte,
 Scherz- und Schimpf-
 worte für die Liebenden
 im Volkslied der Kroa-
 ten und Serben 213 bis
 241.
 Grabpflanzen 239.
 Graeber, F. D. 274, 278.
 Gral 70.
 Grau, W. 182.
 Griechenland 301.
 Grierson, G. A. 141ff.
 Grimm, Brüder, 64f., 184,
 206, 210.
 Groningen 197.
 Großmutterbrei 188.
 Grudde, H. 87, 259.
 Grujić, R. 89.
 Gründonnerstag 70, 131.
 Grundtvig, S. 88.
 Grüner, J. S. 198.
 Grüner Nielsen, H. 87f.
 Grußformeln 93f.
 Grütze 188.
 Gryse, N. 184.
 Günther, A. 101ff.
 Gutmadingen 192.
 György, L. 195.
 Haavio, M. 66, 301.
 Habergeis 12.
 Haberlandt, A. 102.
 — M. 102.
 Hackfrüchte 124ff.
 Hafer 120.
 Hagel 67, 139.
 Hahn 73, 220, 234.
 Hahn, E. 158f.
 — I. 159.
 Hahnrei 10, 224.
 Hallgarten, P. 302.
 Handgift 198.
 Handschlag 243.
 Handwerker 309.
 Handwörterbuch des deut-
 schen Aberglaubens
 71ff.
 Hanf 135, 233.
Hansen, W. H. Lohre †314.
 Hardanger 92.
 Harmsen, H. 181.
 Hartmann, R. 195.
 Hartauer, A. 91.
 Hauer, J. W. 95.
 Haufe, H. 302.
 Hauffen, A. 183.
 Hausformen 111, 194f.,
 311.
 Havers, W. 296.
 Heanzen 87.
 Hebamme 188.
 Hebel, J. P. 173.
 Heegard, P. 93.
 Heerfahne 91.
 Hegar, W. 188.
 Heidelberg, P. 96.
 Heimatblätter 71. —ka-
 lender 88.
 Heinke, H. 71.
 Heirat durchs Los 285.
 Heiske, W. 305.
Helbok, A. Zur Soziologie
 und Volkskunde des Al-
 penraums 101—112.
 Heller, B. 64.
 Helm, R. 302.
 Henßen, G. 195, 303.
 Herakles 16f.
 Hermesdorfer Weihnachts-
 spiel 94.

- Heß, J. 196.
 Hessen 88, 93, 95, 100, 312.
 Hexe 73, 83, 306.
 Hexenfeuer 49.
 Hildebrand 190.
 Hildmannsfeld 303.
 Hilka, A. 298.
 Hillebille 180.
 Himbeere 232.
 Himmelfahrt 139, 194.
 Himmelsbrief 211.
 Hirsch 235, 240.
 Hirse 121.
 Hobelbanklied 178ff.
 Hobby-horse 203.
 Hochacker 93.
 Hochzeitsbrauch 188, 241ff., 246.
 Hoffmann-Krayer, E. 71f., 102.
 Höfler, M. 56.
 v. Hofmann, A. 182f.
 Hofmann, R. 184.
 Holzpredigt 203.
 Honig 216.
 Honti, H. 66, 303.
 Horoskop 93.
 Hostie 299.
 Höttges, V. 88.
 l'Houet, A. 186.
 Höwing, E. 62.
 Huber, E. 303.
 Hübner, A. 1, 196, 305.
 — L. 185.
 Huckup 23.
 Hufeisen 274.
 Huizenga-Onnekes, E. J. 197.
 Humbert, G. 304.
 Hummel, D. 197.
 Hund 225.
 Hunke, H. 197.
 Hure 226f.
 Husicka 29.
 Huß, K. 198.
 Huttler 28.
 Hyazinthe 231, 238.

 Iglau 190.
 Immortelle 239.
 Indiculus superstitionum 56.
 Indien: Erzählungen 141ff.
 Märchen 64ff., 210, 281f.
 Indigitamenta 74.
 Initiationsbrauch 188.
 Inka 56.
 Irrlicht 59, 74.
 Isbert, O.-A. Bespr. 182f.
 Isergebirge 301.
 Island: Lied 204. Märchen 67, 204. Sage 204.

 Italien 83f., 298.
 Ittenbach, M. 304.

 Jacke, H. 304.
 Jacob I. v. Schottl. 306.
 Jacobus, Hl. 135.
 Jacobus a Voragine 15f.
 Jacoby, A. 73, 76, 89, 186, 196, 206. Friedhofskröten 56f. Bespr. 68—71.
 Jahn, L. 184f.
 Jahrbuch des (rum.) Archivs für Volkskunde 293. —für Volksliedforschung 304.
 Jahresfeuer 48ff., 70.
 Jamburg 311.
 Jasmin 232.
 Jean Paul 175.
 Jekel, P. 86.
 Joca Monachorum 46.
 Johann, Erz. 185.
 Johannes d. T. 138.
 Johannisfeuer 50. —tag 70, 251.
 Jolles, A. 89, 210.
 Josef, Hl. 119.
 Judasverbrennen 48f.
 Juden 202, 262, 284. Lied 66. Magie 68ff. Märchen 64. Sagen 68ff. Schwank 309. —verbrennen 49.
 Judentanz 305.
 Jugendbewegung 50.
 Julien, R. 187.
 Jungbauer, G. 76, 183ff., 197f. Erwiderung 287f.
 Jütland 66.
 Jutz, L. 305.

 Kagarow, E. Materialien zur Volkskunde der Wolga-Deutschen 241 bis 251. B. Sokolow † 314. Bespr. 188f.
 Kahle, P. 207.
 Kaiser, K. Bespr. 71.
 Kalenden 70.
 Kalender 88, 115.
 Kals 52.
 Kannitverstan 173ff.
 Kapuziner 140.
 Karmazin, G. 99.
 Kärnten 200.
 Karsamstag 131. —woche 135.
 Kartenspiel 90.
 Kartoffel 124f., 128, 203, 256.
 Kartographie 80f., 187, 199, 205, 289ff.
 Katharina, Hl. 130.

 Katze 267.
 Keil, E. W. 198.
 Keinath, W. 79.
 Kerbholz 83.
 Kettenmärchen 66, 301.
 Keuperfranken 84.
 Keyser, E. 198.
 Kiefer 233.
 Kienspan 118.
 Kiewewald 90.
 Kinderlied 305, 313. —reim 82, 211. —schreck 74ff., 135. —spiel 300, 313.
 Kirmes 50, 75, 251.
 Kirsche 232.
 Kittredge, G. L. 306.
 Klabaftermann 91.
 Klausen 194.
 Klausenbaum 194.
 Klee 136.
 Klenck, W. 84.
 Klier, K. M. 100, 305.
 Knappe, A. 90.
 Knoop, O. 212.
 Knöbl, A. 90.
 Knüpfzauber 83.
 Kohl 129.
 Koidula, L. 190.
 Kommerell, H. 199.
 Konfirmation 203.
 König Lear 141ff.
 Königsberg i. Pr.: Sagen 299.
 Konkurrenz 107.
 Konstantinopel 57.
 Kontrafaktur 99.
 Kónyi, J. 195.
 Koepp, J. Not. 90f., 98f., 100.
 Kopten 69.
 Korea 300.
 Korndämonen 73ff.
 Korrelation 201.
 Koseworte 213ff.
 Köslin 194.
 Kosmologie 89.
 Krähen 58.
 Krankheiten 67, 136, 312.
 Kranzmayer, E. 200.
 Krause, F. 75.
 Kraut 129.
 Krieg, H. 306.
 Kristensen, M. 88.
 Kroaten: Lied 213ff.
 Krohn, K. 307. Zum neugefundenen ägyptischen Märchen 281—283.
 Kronfuss, K. 90.
 Kronos 70.
 Kröte 56f.
 Krumbiegel, J. 201.
 Kubitschek, R. 91.
 Kuckuck 225, 234.

- Küfertanz 211.
Kügler, H. Politische Deutung des Münzbildes 284.
 Kulttanz 27, 35ff.
 Kulturatlas 289ff.
 Kulturgut und Gemeinschaftsgut 1ff., 26ff.
 Kulturraumlehre 101ff. —strömungen 302.
 Kummer, B. 76.
 Kunstgeschichte 1ff., 209.
 Kuntze, E. 296.
 Kunze, F. 199.
Künzig, J. Bespr. 77—79.
 Kürbis 125f.
 Kuß 86, 243.
 Kutzer, E. 64, 89.

 Laienspiel 206.
 Lambrechts, L. 305.
 Lamm 221, 234.
 Ländler 29, 39ff.
 Laport, G. 66f.
 Lappland: Märchen 66.
 Lätare 44, 82.
 Lauchert, F. 99.
 Lauenburg 93.
 Lauf b. Altdorf 59.
Lauffer, O. 287f., 306f. Bespr. 183ff.
 Laugaste, E. 307.
 Lebenskreise 103, 105. —rute 76.
 Lefftz, J. 91.
 Legenda aurea 15f.
 Legende 14ff., 89, 206.
Lehmann-Nitsche, R. 201, 307. Die Sternbilder Harke-Dreschflegel und Rechen-Sichel 156 bis 163.
 Lehner, Chr. 305.
 Leinöl 134.
 Lengler, K. 201.
 Lenore 202.
 Leonhard, Hl. 252.
 Leonhardi, F. G. 185.
 Lettland 147.
 Leviten 202.
 Lévy, H. 201.
Lewy, H. 202. Zum Verbot des Pfeifens 58ff.
v. der Leyen, F. Bespr. 64f.
 Lichtputzschere 178ff.
 Lid 91.
 Liebeszauber 208.
 Liebleitner, K. 100.
 Liebstöckel 231.
 Lied: Begriff 98, 201. Bibliographie 197. Forschung 98, 186, 304f. Stil 304. Typik 213ff.
 Lied: Vortrag 305. Weisen 180.—Deutschland allg. 98. Burgenland 100. Deutschrussen 311. Mecklenburg 211. Niederösterreich 90, 197. Siebenbürgen 193. —Albanien 79. Balten 79. Dänemark 87f., 204. Estland 190. England 78. Färöer 204. Finnland 305. Frankreich 79. Griechenland 79. Island 204. Italien 79. Juden 66. Kelten 78. Kroaten 213ff. Lettland 148ff. Niederlande 179. Nordamerika 78. Norwegen 204. Rumänien 79, 209. Rußland 77. Serbien 213ff. Skandinavien 79. Slawen 79. Spanien 79. Tschermessen 99. Ungarn 79, 179. —Geißler-196. Kinder-178ff., 305, 313. Studenten-305. Zauber-286. Zeitungs-305. —Drei Regimente 305. Frau von Weißenberg 305. Hobelbank 178ff. Königskinder 190, 199, 305. Lippe-Detmold 61ff. Losgekaufte 305.
 Lienz 52.
 Liestøl, K. 204.
 Lilie 219, 231, 238.
 Linde 194.
 Lindemann, F. 202.
 Lippe 197.
 Livland: Märchen 66. Sage 91.
 Litauen 67.
 Löger, E. 202.
 Lohre, H. 314.
 Loorits, O. 91, 307.
 Los 284ff. —tage 116, 250.
 Löwe 220.
 v. Löwis von Menar, A. 212.
 Lubentius, Hl. 24.
 Lublin 194.
 Lüdtke, G. 289.
 Lügen 126. —märchen 281ff. —wetten 172ff.
 Luther, M. 299.
 Lutz, J. M. 307.
 Luxemburg 67, 196.

 Mackensen, L. 72ff., 289.
 Mädchenkrone 152f. —markt 208.
 Magie 68ff.
 Magische Flucht 65.
 Mahnke, G. 308.
 Mähren 90.
 Maien 250.
 Maifeuer 49. —kur 49.
 Mailly, A. 202.
 Majolika 83.
 Majoran 232.
 Mais 113f., 125.
 Mandel 232.
 Mandelkalender 115.
 v. Manderscheid, H. G. 305.
 Manichäer 68f.
 Männerbünde 203.
 Mannhardt, W. 73f., 91, 311.
 Mansikka, V. J. 67.
 Märchen: Theorien 92, 205, 210, 303, 306f. Typen 204f., 210, 259ff. —Altertum 64. Brüder Grimm 64f., 91, 96, 206. Mittelalter 64, 95. Ketten-66, 301. Lügen-281ff. Verwandlungs-269. —roman 298. Brüder-98. Starker Knabe 95. Wahrheit und Lüge 172ff., 281. —Liebe und Ehe im M. 311. Moral im M. 263. Stände im M. 261. M. und Heldensage 303. M. und Volkscharakter 66, 259ff. —Melodien im M. 87. —Elsaß 91. Germanen 210. Hessen 100. Iglau 190. Ostpreußen 87, 259ff. Rheinland 195, 303. Schlesien 310. Schleswig-Holstein 91. Siebenbürgen 97. Westfalen 195, 303. —Ägypten 98, 172f., 281ff. Antike 210. Arabien 64, 207. Dänemark 204. Estland 66. Färöer 204. Finnland 66, 210. Flandern 66. Japan 65. Indien 64f., 210, 281f. Island 67, 204. Italien 298. Juden 64. Korea 300. Lappland 66. Livland 66. Norwegen 66. Palästina 207, Rhodos 302. Rumänien 299. Schweden 66, 204. Spanien 65f. Ungarn 66.
 Marko Kraljević 215, 222, 227.
 Markus, Hl. 139.
Martin, A. Ins Bad schlagen, rufen, blasen. Gang zum Bad 59ff.

- Martin, B. 81.
 — N. 178.
 Martinsfeuer 50.
 Marzell, H. 76. Der Wider-
 ton als Zauberpflanze
 163—171.
 Masken 28, 75f., 98, 208, 211.
 Massenpsychologie 102.
 Matri 52.
 McCartney, E. S. 308.
 Maulad, T. 202.
 Maurer, F. 191.
 Mazurka 40ff.
 Mecklenburg 211.
 Medardus, Hl. 129, 131.
 Megas, G. A. 305.
 Meier, J. 43, 61, 304f.
 Mennicke, C. 182f.
 Menuett 42.
 Merk, W. 187.
 Mersmann, H. 304.
 Meschke, K. 76, 202.
 Metrik 89.
 Metscher, G. 203.
 Meyer, H. 91.
 Miedel, J. 309.
 Miesbach 84.
 Mielke, R. Not. 92f., 95f.,
 194f., 197f., 203f.,
 205f., 299.
 Miller, S. 194.
 Mincoff-Marriage, E. 176.
 Minden, F. 313.
 — G. 313.
 Miniaturmalerei 10ff.
 • Mittagsgeister 74.
 Mittelalter: Märchen 64, 95.
 Mittlerschicht 104f.
 Mitzka, W. Not. 93.
 Mohn 130, 135f.
 Möller, H. 77ff.
 Mond 115, 120f., 126, 128f.,
 131, 136, 223, 236, 240.
 Montafon 109.
 Mörch, A. 309.
 Morgenröte 236.
 Möser, J. 184, 287.
 Motivgeschichte 298.
 Mulertt, W. 298.
 Müllenhoff, K. 91.
 Müller, E. 203.
 — G. 275.
 Müller-Blattau, J. 87, 259.
 v. Münchhausen, K. 272f.
 — L. 272, 278.
 Mundarten 296, 305. Bay-
 ern 307f. Bayreuth 85.
 Böhmen 299. Esseg 310.
 Hessen 312. Jütland 66.
 Lauenburg 93. Pom-
 mern 93, 308. Würt-
 temberg 79ff. —for-
 schung 191f.
- Münzbild 284.
 Muşlea, I. 293f.
 Museum: Germanisches
 302. Prag 313.
 Mutter Erde 202.
 Mutterkorn 115f. —recht
 188, 202.
 Mysterienspiel 194.
 Mythos 90.
- Nachbarschaft 107.
 Nachgeburt 202.
 Nachtigall 220.
 Namen: —gebung 188.
 —kunde 301. —zauber
 265. Engel- 68f. Fa-
 milien- 46. Flur- 61,
 83, 192, 303, 309. Orts-
 294. Spott- 118. Stra-
 ßen- 61. Teufel- 76.
- Narath, R. 92.
 Narzisse 232.
 Nassau 191, 313.
 Naumann, H. 103, 105, 108,
 187.
 Neapel 57, 84.
 Nebelkappe 20.
 Neckel, G. 273ff.
 v. Negelein, J. Zur Kennt-
 nis des ostpreußischen
 Volkstums 259—271.
 Nelke 218, 231, 238.
 Neujahrsbrauch 209, 249.
 Niederlande: Lied 179.
 Sage 197.
- Niedersachsen 84.
 Nikolaus, Hl. 22, 75, 194.
 Nobiskrug 46f., 202.
 Nolte, R. 92.
 Noricum 106.
 Norlind, T. 41.
 Norwegen: Lied 204. Mär-
 chen 66. Volksglaube
 94f. Volkskunde 92,
 202, 309. Volkstanz
 33f., 38ff.
- Nossag, O. 205.
- Oberschlesien 309.
 —schwaben 84.
 Odenwald 100.
 Odin 19, 21.
 Ohrt, F. 67.
 Ölfrüchte 130. —opfer 140.
 Orlík, A. 88.
 Olsen, M. 204.
 Olsvanger, J. 309.
 Opedal, H. O. 92.
 Orakel 208, 253.
 Orange 232.
 Orion 156ff., 307.
 Ortsnamen 294. —neckerei-
 en 197.
- Osterbrauch 208, 250. —ei
 250. —feuer 48, 70.
 —hase 250. —spiel 97.
 Ostermann, K. 92.
 Osterode, Ostpr. 252ff.
 Österreich: Lied 90, 197.
 Ostmettingen 79.
 Ostpreußen: Gebildbrote
 252ff. Märchen 87,
 259ff. Sage 299. Volks-
 tum 259ff.
- Palästina 207.
 Palm 139.
 Pankratius, Hl. 126.
 Pantschatantra 144.
 Panzer, F. 303.
 Päonie 238.
 Pappel 233.
 Papyri 93, 206.
 Paradiesflüsse 68. —spiel
 97.
 Parodie 46.
 Parr, A. 202.
 Passionsspiel 53f.
 Paten 188, 243.
 Pelagius 56.
 Pemmatologie 56.
 Perchten 28, 201.
 Peregrinusspiel 97.
 Perle 221, 236.
 Perlick, A. 309.
 Pessler, W. 205.
 Peters, E. 99.
 Petrikau 194.
 Petsch, R. 93.
 Peuckert, W.-E. 75, 206,
 310.
 de Peyssonel, Ch. 174.
 Pfahlbauten 89.
 Pfalz 82, 212. Jahresfeuer
 48ff.
 Pfau 220, 234, 239.
 Pfeifen 58f.
 Pfeilwahrsagung 143.
 Pfingstbrauch 50, 250.
 —quack 82.
 Pflanzen im Zauber 267.
 Pflaume 232.
 Pflug 208.
 Philippus, Hl. 116, 131.
 Physiognomie 84.
 Physiologus 99.
 Pickel 76.
 Pirk, K. 93.
 Plein, L. 310.
 Plejaden 159f.
 Plenzat, K. 91, 100.
 Polivka, G. 64f.
 Polka 40ff.
 Polonäse 42.
 Polska 40ff.
 Polterabend 244.

- Pommern: Heimatblätter
 71. Mundart 93, 308.
 Pontifex 89.
 Portorico 94.
 Pöschl, A. 90.
 — F. 90.
 Prag 312.
 Praesent, W. 93.
 Prause, K. 93.
 Predigt 192, 198.
 Pregraten 52.
 Preisendanz, K. 206.
 Preuss, A. E. 185, 287.
 Pries, J. Fr. 194.
 Prinzhorn 2.
 Prokopios 19.
 Prozeßmotiv 97.
 Prozessionsspiel 139, 194,
 310, 312.
 Puppe 83.
 Puppenspiel 82f., 209.
 Puşcariu, S. 293.

 Quatember 140.
 Quellmalz, F. 305.

 Rad 280.
 Räderrollen 48.
 Ramirez de Arellano, R.
 94.
 Ranke, F. 74, 76.
 Rassenkunde 84, 90, 92,
 108, 311.
 Rätsel 90.
 Räuber Madej 85.
 Rauchstube 194.
 Rauhnacht 141.
 Rebhuhn 234, 239.
 Rechtsbrauch 43ff., 91.
 Regenzauber 208.
 Reh 221.
 Reichenau 84.
 Reicher und Armer 300.
 Reisighaufen 203.
 Rekrutierung 251.
 Reupke, W. 310.
 Reuschel, K. 183.
 Rheinland: Märchen 195,
 302f. Sage 304.
 Richtfest 180.
 Richter, K. 15.
 — L. 92.
 Ried, H. A. 84.
 Riehl, W. H. 182ff., 212,
 287.
 Riesenspielzeug 88.
 Riffel 131.
 Ringelblume 232.
 Robigalia 139.
 Roggen 114ff.
 Roland 91.
 Römheld 57.
 Rose 218, 230, 238.

 Rosenbaum, M.-E. 311.
 Rosenmüller, E. 190, 199.
 Rosmarin 231, 238.
 Röstad, A. 94.
 Rotes Meer 70.
 Rotter, F. C. 94.
 Rübe 128, 256.
 Rumänien 68ff. Ballade
 294. Brauch 208. Mär-
 chen 66, 299. Volks-
 kundearchiv 293f.
 Rummelpott 211.
 Runen 272ff., 279ff.
 Runze, M. 63.
 Rußland: Lied 311. Volks-
 kunde 70, 314. Wolga-
 deutsche 241ff.

 Saarbrücken 296.
 Saatgebräuche 115, 126,
 207.
 Sage: Entstehung 61ff. We-
 sen 90, 93. — Feindl.
 Brüder 304. Gral- 70.
 Helden- 303. Riesen-
 spielzeug 88. Über-
 fahrts- 14ff. Zwergen-
 19f. S. und Märchen
 303. — Burgenland 85,
 202. Iglau 190. Königs-
 berg 299. Luxemburg
 67. Rheinland 304. —
 Belgien 66f. Dänemark
 204. Färöer 204. Finn-
 land 210. Island 204.
 Juden 68ff. Nieder-
 lande 197. Schweden
 204. Wallonien 66f.
 Salier 208.
 Saller, K. 84.
 Samson, H. 95.
 Sartori, P. 76.
 Saturei 231.
 Sauerkraut 129.
 Schabbock 135.
 Schabrechen 122.
 Schandmaien 251.
 Schatten 69.
 Schaukeln 70.
 Schaumann, A. F. H. 272.
 Scheidt, W. 84, 311.
 Scheller, W. 95.
 Schembartlaufen 51.
 Scherb, H. 95.
 Schewe, H. 304f.
 Schiffsbegräbnis 19.
 Schimpfworte 213ff.
 Schirmer, A. 296.
 Schirmunski, V. 305, 311.
 Schlachtfest 251.
 Schlange 220.
 Schlangenkuß 86.
 Schlawe 308.

 Schlehe 232.
 Schlenger, H. 95.
 Schlesien: Dorfformen 298.
 Märchen 310. Siedlung
 95f.
 Schleswig-Holstein: Mär-
 chen 91. Volkskunde
 306.
 Schlichtern 93.
 Schlüter, O. 205.
 Schmidt, Arno 206, 311.
Schmidt, E. L. Bespr. 289
 bis 293.
 Schmidt, Exp. 55.
 — Hans 207.
 — *Heinz*, Bespr. 294f. Not.
 83, 192, 301, 303, 309.
 — Julius 186.
 — Kurt 206.
 — Mich. 59.
 Schmied im Märchen 261.
Schneeweis, E. Not. 194,
 207f., 312f.
Schnippel, E. 256. Sieg-
 runen 279—281.
 Schnitzelbank 178ff.
 Schömer, R. 66.
 Schoof, W. 96.
 Schottland: Ballade 208,
 304.
 Schreiber im Märchen 262.
 Schröder, B. 16f.
 — E, 273, 277.
 Schuhe 147ff., 247.
 Schuhplattler 29, 39f.
 Schuller, A. 97, 186, 193. ●
 Schuster, F. W. 193.
 Schüttpelz, O. 97.
 Schwab, H. 311.
 Schwäbische Türkei 195.
 Schwalbe 234, 239.
 Schwan 221, 234.
 Schwank: Chaucer 67. De-
 mocritus 195. Eulen-
 spiegel 195. Hildebrand
 190. Juden 309. Pa-
 lästina 207. Rhodos 302.
 Ungarn 195. Zigeuner
 194.
 Schwarz, E. 294.
 Schweden: Märchen 66,
 204. Sage 204. Volks-
 tanz 33f., 38.
 Schwein 75, 228.
 Schweiz: Haus 311.
 Schwendtag 115, 138.
 Schwert des Moses 68.
 Schwertinschriften 279.
 — tanz 28, 202f., 208.
Schwickert, Th. Die Chri-
 stophoruslegende und
 die Überfahrtssagen 14
 bis 26.

- Secretum secretorum 68.
 Sedansfeuer 50.
 Seelengeister 19f. —tier
 57.
 Seemann, E. 304f.
 Segen 206. Fieber- 73.
 Kräuter- 67. Wetter- 67.
 Seibt, W. 312.
 Seiler, F. 208.
 Sengpiel, O. 312.
 Sense 161f.
 Serbien: Lied 213ff.
 Seuffer, F. 83.
 Sichel 116.
 Siebenbürgen 86. Lied 193.
 Märchen 97. Volks-
 kunde 294.
 Siebenschritt 29. —sprung
 29.
 Siedlung 92, 95f., 101ff.,
 197, 313.
 Siegrunen 279ff.
 Silber 235, 240.
 Silvester 249, 252.
 Simson 201.
 Sisinniosformel 69.
 Skoplje 89.
 Slijepčević, P. 89.
 Sokolov, B. 314.
 Sommersonnenwende 138.
 —tag 44, 48, 82.
 Sonne 222, 240.
 Sonnenrad 280.
 Sonnleithner, J. F. 197.
 Sonnwendfeuer 50.
 • Soziologie 101ff.
 Spamer, A. 183f.
 Spangeis 118.
 Spanien 65f.
 Spargo, J. W. 67.
 Sperren des Brautzuges
 246.
 Speyer 43ff.
 Spiegel 222, 236.
 Spiel: Dreikönigs- 209.
 Kinder- 300, 313. Pro-
 zessions- 310. Puppen-
 209.
 Spieltenne 50ff.
 Spiess, K. 186.
 Spinnerei 130f., 154.
 Spinnrocken 74. —stube
 90, 208.
 Spotttriten 301.
 Sprachatlas 191, 199.
 Sprachbewegungen 191f.,
 200f., 296. —insel 190.
 —schichten 200f.
 Sprichwort 82, 90, 208.
 Starker Knabe 95.
 Statistik 105, 185, 287.
 Steiermark 113ff., 200f.
 Steig, R. 305.
 Stein im Rechtsbrauch
 43ff.
 v. den Steinen, H. 302.
 Steinmetz, S. R. 97.
 Sternbilder 156ff., 307.
 Sterz 128.
 Sterzing 51.
 Stolz, A. 192.
 Storaker, J. Th. 312.
 Strack, W. 272.
 Stránská, D. 207, 312.
 Straschak 29.
 Straßenrufe 84.
 Strohdach 121ff. —klei-
 dung 75. —puppe 75.
 Strothmann, F. W. 97.
Strunk, H. Die Verfeine-
 rung volkstümlich der-
 ber Flurnamen 61.
 Strzygowski, J. 2, 7.
 Stückrath, O. 305, 313.
 Studentenlied 305.
 Stumpfl, R. 55, 98.
 Südafrika 92.
 Sudetendeutsche 90, 294f.
 Suhrkamp, P. 182.
 Sulmtal 113ff.
 Süntel 272.
 Sveinsson, E. O. 67, 204.
 v. Sydow, C. W. 98, 204.
 Syntax 296.
 Talisman 57, 221, s. Amu-
 lett.
 Talmud 202.
 Tanne 233.
 Tanz 26ff., 50ff., 131, 247.
 Juden- 305. Küfer- 211.
 Schwert- 28, 202f., 208.
 —haus 50ff.
 Taube 220, 234f., 239.
 Taufe 188.
 Taufnamen 294.
 Taylor, A. 76, 208.
 Ter Laan, K. 197.
 Teudt, W. 272.
 Teufel 8, 11f., 21f., 76, 98,
 223, 237, 261, 267f.
 Thor 23f., 307.
 Thorn 206.
 Thüringen 296ff.
 Tierkreiszeichen 115, 120f.,
 126, 128f., 135f.
 Tietze, H. 2.
 Tirol 50ff., 194.
 Todesvorzeichen 69.
 Topf 188.
 Totenbrauch 188. —fähr-
 mann 21ff. —hochzeit
 188. —kult 18. —land
 18f. —tanz 47, 193.
 Toter Mann 203.
 Tracht 83, 302.
 Trauerbrauch 202.
 Trauring 243.
 Trester 28.
 Treutlein, W. 313.
 Trier 11f.
 Truchelka, C. 89.
 Tscheremissen 99.
 Tschervjak, K. 188f.
 Tulpe 231.
 Überfahrtsagen 14ff.
 Überschär 96.
 Umzug 208, 211.
 Ungarn: Deutschtum 86.
 Lied 179. Märchen 66.
 Schwank 195.
 Unkräuter 137f.
 Ursula, Hl. 115.
 Van't Hooft, B. H. 98.
 Veilchen 231, 238.
 Vergil 57.
 Verlobung 243f.
 Verschleierung 245.
 Verwandlungsmärchen 269.
 Vila 234, 236.
 Virgen 52f.
 Visio Godescalci 24.
 Vogelscheuche 249ff.
 —stimmen 307.
 Volksbotanik s. Pflanzen.
 Volksbrauch s. Einzelstich-
 wörter.
 Volksfeste dgl.
 Volksglaube dgl.
 Volkskunde: Begriff 102,
 199. Bibliographie 294.
 Geschichte 183ff., 287f.
 Name 185, 287. System-
 atik 187. religiöse 186.
 —archiv 293f. —atlas
 s. Atlas d. dt. Vkke.
 — und Berufskunde
 182f. — und Geistlich-
 keit 186. — und Ge-
 schichtswissenschaft
 198f. — und Karto-
 graphie 187. — und
 Kunstgeschichte 102,
 177. — und Literatur-
 geschichte 102. — und
 Soziologie 101ff., 182f.
 — und Statistik 105,
 185f., 287. — und Vor-
 geschichte 102. — und
 Völkerkunde 104.
 Volkskunst 1ff.
 Volkslied s. Lied.
 Volksmärchen s. Märchen.
 Volksschauspiel s. Spiel.
 Volkstanz s. Tanz.
 Volkstumsgographie 205.

- Vorarlberg 209.
 Vorgeschichte 102, 151f.
 Votive 57, 252f.
 Vulpesco, M. 208.
- Wachtel 234, 239.
 Wahrzeichen 206.
 Waidhofen a. Ybbs 194.
 Waldhufendorf 298.
 Wallonien 66f.
 Walzer 39ff.
 Wanderbursche im Mär-
 chen 262.
 Wanderstab 83.
 Waschgler, H. 209.
 Wasserweihe 140.
Weber, E. Die Runenbild-
 tafeln vom Süntel 272
 bis 279.
Wehrhan, K. Wie Sagen
 entstehen 61—63. Hil-
 lebille 180.
 Weigert, J. 186.
 Weihnachtsbrauch 70, 194,
 249. —spiel 94.
 Weihwasser 140.
 Weinhold, K. 184, 287.
 Weinkauff 241. —straße
 201. —traube 232.
 Weisweiler, J. 209.
 Weizen 120.
 Wellmann, M. 99.
 Wenzel, W. 80.
 Werbetanz 39.
- Werwolf 99, 266.
 Wesselski, A. 210, 281f.
 Wessman, V. 210.
 Westfalen 195, 303.
 Wettersegen 67. —zauber
 58.
 Wetzlar 80.
 Wichmann, Y. 99.
 Widerton 163ff.
 Wiese 113f.
 Wiege 135.
 Wikman, K. 99.
 Wilder Mann 309.
 Wilke, K. A. 202.
 Will, H. 191.
 Williams, Ch. A. 305.
 Winckelmann, J. 2.
 Wind im Korn 75.
 Wind machen 58.
 Winter verbrennen 48.
 Wirth, A. 211.
 Witz 90.
 Wolf 220.
 Wolf, J. W. 100.
Wolfram, R. Volkstanz —
 nur gesunkenes Kultur-
 gut? 26—42. Not 202f.
 Wolgadeutsche 241ff.
 Wölsungasaga 19.
 Wopfner, H. 102.
 Wortatlas 80f.
 Wossidlo, R. 211.
 Wrede, A. 75f.
 — F. 80, 191.
 Wunderhorn 305, 314.
- Zachariae, Th.* Indische
 Parallelen zu König Le-
 ars Fragen an seine
 Töchter 141—147.
 Zahl: Drei 23. mystische
 70.
 Zauber: Alphabet- 68. Ana-
 logie- 58. Anfangs- 252.
 Fruchtbarkeits- 56, 70,
 73, 252. Knüpf- 83.
 Liebes- 208. Namens-
 265. Regen- 208. Wet-
 ter- 58, 67. — Zaubер-
 bücher 89. —gesang
 266. —kräuter 67. —pa-
 pyri 93, 206. —pflanzen
 163ff. —quadrat 68.
 —runen 277f. —spruch
 s. Segen. —wort 68.
 —im Märchen 264.
 Zerbst 310.
 Ziesemer, W. 87, 259.
 Zigeuner 194.
 Zimmer, N. 313.
 Zink, Th. 212.
 v. Zinzendorf, N. L. Graf
 284ff.
 Zips 86.
 Zoder, R. 100, 305.
 Zucker 216.
 Zwergensagen 19f.
 Zwiebel 250.
 Zwölfen 250.
 Zukovskij, V. A. 177.
 Zypressen 233.

Zeitschriftenschau.

- Blätter für Heimatkunde, hrsg. vom Histor. Verein für Steiermark, Schriftl. K. Wutschnig, 8, 1—6. Graz, Leuschner & Lubensky 1930.
- Brandenburgia, Monatsblatt der Gesellschaft für Heimatkunde und Heimatschutz in der Mark Brandenburg, 40, 4—10. Nauen, Freyhoff 1930.
- Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, hrsg. von K. Liebleitner, R. Zoder, G. Kotek, K. M. Klier, 33, 3—6. Wien, Verlag des Deutschen Volksgesang-Vereins 1931.
- Der Bauberater. Merkblatt des Bayerischen Landesvereins für Heimatschutz, hrsg. von K. Erdmannsdorffer, 2—3. München, Seyfried & Co. 1931.
- Deutsch-Ungarische Heimatsblätter, Vierteljahrsschrift für Kunde des Deutschtums in Ungarn, hrsg. von J. Bleyer, Schriftl. F. Basch, 3,2. Budapest 1931.
- Heimatblätter „Vom Bodensee zum Main“, hrsg. vom Landesverein Badische Heimat Nr. 13: F. Schneider, Heidelberg. 2., umgearbeitete Auflage. Karlsruhe, C. F. Müller 1931.
- Heimatgaue, Zeitschrift für oberösterreichische Geschichte, Landes- und Volkskunde, hrsg. von A. Depiny, 11, 3—4. 12, 1. Linz, Pirngruber 1930/31.
- Hessische Blätter für Volkskunde, hrsg. von H. Hepding, 29. Gießen, Selbstverlag der Hessischen Vereinigung für Volkskunde 1930.
- Mein Heimatland, Badische Blätter für Volkskunde, hrsg. von H. E. Busse, 18, 3—6. Karlsruhe, G. Braun 1931.
- Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, hrsg. von L. Bouchal, 61, 3—5. Wien, Selbstverlag 1931.
- Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins, hrsg. von H. Martin, 48, 1—3. Berlin, Mittler & Sohn 1931.
- Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen, hrsg. v. W. Wostry, 69, 1—2. Prag, Selbstverlag des Vereins 1931.
- Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, hrsg. von F. Karg, F. Krause, P. Kröber und P. Zinck, 6, 2. Leipzig, Broedel & Co. 1931.
- Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1930, 3—4. Berlin, Weidmann.
- Nachrichtenblatt des Vereins für die Geschichte Berlins, hrsg. von F. Hasselberg, 1, 3—6. Berlin, Verlag des Vereins 1931.
- Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, hrsg. v. E. Grohne und H. Tardel, 9, 1—2. Bremen, Winter 1931.
- Niederlausitzer Mitteilungen, Zeitschrift der Niederlausitzer Gesellschaft für Anthropologie und Altertumskunde, hrsg. von R. Lehmann, 20, 1. Guben, Koenig 1930/31.
- Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, hrsg. von E. Fehrle, 5, 1. Bühl i. B., Konkordia A.-G. 1931.
- Prussia, Zeitschrift für Heimatkunde und Heimatschutz, hrsg. im Auftrage der Altertumsgesellschaft Prussia, hrsg. von W. Gaerte, 29. Königsberg, Gräfe & Unzer 1931.
- Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Vierteljahrsschrift, hrsg. von E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli und J. Roux, 31, 1—2. Basel 1931.
- Schweizer Volkskunde, Korrespondenzblatt der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, hrsg. v. E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli und J. Roux, 21, 1—5. Basel 1931.
- Sudeta, Zeitschrift für Vor- und Frühgeschichte, hrsg. von E. Gierach, geleitet von L. Franz und E. Schwarz, 7, 1—2. Reichenberg, Kraus 1931.

- Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, hrsg. von G. Jungbauer, 4, 2—3. Prag, Calve 1931.
- Ungarische Jahrbücher, hrsg. von J. von Farkas, 11, 1—3. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1931.
- Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum in Innsbruck 10. Innsbruck, Wagner 1930.
- Vierteljahrs-Schrift (früher Korrespondenzblatt) des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, hrsg. von K. K. Klein, 54, 1—2. Hermannstadt, Kraft & Drotleff 1931.
- Volk und Rasse, Illustrierte Vierteljahrsschrift für deutsches Volkstum, hrsg. von O. Reche und B. Schultz, 6, 2—3. München, C. F. Lehmann 1931.
- Volkstum und Kultur der Romanen, hrsg. von W. Küchler und F. Krüger, 4, 1—3. Hamburg, Friederichsen, Walter de Gruyter & Co. 1931.
- Wiener Zeitschrift für Volkskunde (vormals Zeitschrift für österreichische Volkskunde), hrsg. von M. Haberlandt, 36, 3—4. Wien, Verlag des Vereins für Volkskunde 1931.
- Württemberg, Monatsschrift im Dienste von Volk und Heimat. Schriftl.: A. Lämmle, 3, 3—8. Stuttgart, Klett 1931.
- Zeitschrift für Deutschkunde, hrsg. von W. Hofstaetter und H. A. Korff, Jahrgang 1931, 4—9. Leipzig und Berlin, Teubner 1931.

-
- Arquivos do Seminario de Estudos Galegos 3. Sant-Jago de Compostela 1929. Brage årsskrift 21—25 (1928—1930). Helsingfors, Brages Förlag.
- Budkavlen, Organ för Brages sektion för folklivsforskning och Institutet för nordisk etnologi vid Åbo Akademi, red. G. Nikander, 10, 1—2. Åbo Akademi 1931.
- Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat 6. Tartu 1930.
- Ethnographia (Népélet). A magyar néprajzi társaság közlönye, szerk. S. Soly-mossy & L. Madarassy, 42, 1. — Értesítője, szerk. Zs. Batky, 23, 1. Budapest 1931.
- Il Folklore italiano, Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane diretto da R. Corso, 6, 1—2. Catania, Libreria Tirelli di F. Guaitolini 1931.
- Folkminnen och Folktankar, red. av D. Arill, H. Celander, W. Liungman, C. W. von Sydow, 18, 1—2. Göteborg, Elander 1930.
- The Journal of American Folk-Lore, ed. R. Benedict, Vol. 43 (Nr. 168/9). New York, Stechert 1931.
- Lares, Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari, dir. P. Toschi 2, 1. Firenze, Centro di Alti Studi 1931.
- Lud Słowiański. Pismo poświęcone dialektologii etnografji słowian, wyd. K. Nitsch i K. Moszyński 2, 1. Kraków, Gebethner & Wolff 1931. — Biblioteka Ludu Słowiańskiego, red. J. St. Bystrón 2. ebda. 1931.
- Meddelelser om Danmarks Antropologi, udg. af den Antropologiske Komité, 3, 2. Kopenhagen, Gad 1931.
- Nederlandsch Tijdschrift voor Volkskunde, red. J. de Meijere, 36, 1—3. Antwerpen und Deventer, Kluwer 1931.
- Portucale, Revista ilustrada de cultura literária, científica e artística, dir. por A. Martins, C. Basto, P. Vitorino, 4, 19—21. Porto 1931.

Diesem Heft liegt je ein Prospekt der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf., des Verlages B. Oldenbourg, München, und des Verlages B. G. Teubner, Leipzig, bei.

Druck von C. G. Böder A.-G., Leipzig.