

Berlin, im Dezember 1911.

An die Leser der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Die Übernahme einer neuen Stellung ausserhalb Berlins, die seine volle Arbeitskraft in Anspruch nimmt, zwingt Herrn Dr. Hermann Michel, bereits nach Ablauf eines Jahres die Leitung unserer Zeitschrift niederzulegen. Er sagt allen Mitarbeitern des 21. Bandes von Herzen Dank und bittet die Freunde und Gönner der Volkskunde, seinem Nachfolger, Herrn Oberlehrer Dr. Fritz Boehm, das gleiche Wohlwollen wie ihm entgegenzubringen.

Der Vorstand des Vereins schliesst sich dieser Bitte an. Er sieht Herrn Dr. Michel mit grossem Bedauern scheiden, legt aber die Leitung der Zeitschrift mit vollem Vertrauen in die Hände seines Nachfolgers.

I. A.: Johannes Bolte.

Den ehrenvollen Antrag des Vorstandes, die Herausgabe dieser Zeitschrift zu übernehmen, habe ich annehmen zu dürfen geglaubt, nachdem mir der Herr 1. Vorsitzende und besonders der langjährige frühere Herausgeber, Herr Prof. Dr. Bolte, ihre Unterstützung freundlichst zugesagt haben. Mit ihrer Hilfe werde ich mich bestreben, die Zeitschrift in den durch ihre bisherige Entwicklung gegebenen und bewährten Bahnen weiterzuführen. Auch ich bitte alle Leser und Mitarbeiter um ihr Wohlwollen und ihr Interesse.

Fritz Boehm,
Berlin-Pankow, Parkstr. 12d.

ZEITSCHRIFT
des
Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben

von

Hermann Michel.

21. Jahrgang.

1911.



Mit vierzehn Abbildungen im Text.

BERLIN.

BEHREND & C^o.

1911.

1911:1259



Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

	Seite
Tannhäuser und die Tannhäusersage. Von Richard M. Meyer	1— 31
Weiteres über Rübezahl im heutigen Volksglauben. Von Richard Loewe 31—44.	126—151
Die altgermanische Wirkgrube auf slawischem Boden. Von Karl Rhamm (mit Abbildung) 44—52.	112
Katholische Überlebsel beim evangelischen Volke. Von Richard Andree . .	113—125
Etwas vom Messen der Kranken (der rohe Faden). Von Theodor Zachariae	151—159
Die Erkenntnis des heutigen Volkslebens als Aufgabe der Volkskunde. Von Eduard Hahn	225—233
Das Hickelspiel in Frankfurt a. M. Von Karl Wehrhan	234—243
Brummshagensch und Vater Bümke, zwei pommersche Sagengestalten. Von Alfred Haas.	243—248
Das Hungertuch von Telgte in Westfalen. Von Karl Brunner (mit Ab- bildung).	321—332
Die Taufe totgeborener Kinder ist noch heute üblich. Von Richard Andree	333
Alte Zigeunerwarnungstafeln. Von Richard Andree (mit Abbildung)	334—336
Ein papierener Irrgarten. Von Franz Weinitz (mit Abbildung)	336—338
Zwei Segen. Von Franz Weinitz	339—340
Die Volkstracht des Riesen. Von Ludwig Mussgnug (mit vier Abbildungen)	341—344
Schlesische Terra sigillata. Von Karl Brunner (mit vier Abbildungen) . . .	345—351
Der Chiemgauer Schiffsumzug vom 28. Februar 1911. Mitgeteilt von Robert Eisler (mit zwei Abbildungen)	352—355
Koreanische Erzählungen (1—19), gesammelt von Dominicus Enshoff	355—367

Kleine Mitteilungen.

Der Spruch der Toten an die Lebenden (1—147). Von W. F. Storck	53—63.	89— 91
Sylter Lieder. Von Theodor Siebs		63— 74
Zum deutschen Volksliede (36—42). Von Johannes Bolte.		74— 84
Zum Volksliede vom Tod zu Basel. Von Marie Schulz		84— 85
Les contes populaires dans le Livre des rois de Firdausi. Von Victor Chauvin		85— 86
Ludwig Katona zum Gedächtnis. Von Robert Gragger		86— 88
Eine Gesellschaft für Volkskunde in Chile. Von Joh. Bolte		88— 89
Zum Liede 'Was braucht man im Dorf'. Von Arthur Kopp		91
Vom Notfeuer. Von Rudolf Reichhardt		91
Heilkraft der Totenhand. Von Emil Schnippel		91
Gereimte Märchen und Schwänke aus dem 16. Jahrhundert (I. H. Sachs, Der Ritter mit der verzauberten Nadel. 2. Die Feindschaft zwischen Hunden,		

	Seite
Katzen und Mäusen. 3. Ein Lied von einem ehlichen Volk. 4. L. Wessel, Der Wanderer mit dem Hasen. 5. A. Meyer, Der Landsknecht mit den Hühnern). Von Johannes Bolte	160—173
Albanesische Volkslieder (1—7). Von Franz Sättler	173—176
Ein altisländisches Rechenrätsel. Von August Gebhardt	177—178
Klabautermann. Von Eduard Hahn	178—179
Das Borenleihen (Bärenführen). Von Erich Weitland	179
Segen wider die Rose aus Masuren. Von Emil Schnippel	179
Jacob Grimm an Emmanuel Cosquin. Von Johannes Bolte	249—251
Deutsche Volksbräuche aus Galizien (1—4). Von Raimund Friedrich Kaindl Volkskundliches aus dem Isartale. Von Max Hoefler	251—255 256—259
Sprichwörter und Redensarten aus Vorarlberg (1—447). Von † Adolf Dörler	259—273
Zum Fangsteinchenspiele. Von Elisabeth Lemke und Johannes Bolte	274—276
Volkstümliche Obst- und Speisennamen im Braunschweigischen. Von Otto Schütte	276—278
Der Teufel im Glase. Von Paul Beck	278—279
Ein altnordisches Bärensohnmärchen. Von † Bernh. Kahle	280—281
Nachtrag zum Spruch der Toten an die Lebenden. Von Max Roediger	281—282
Zur Sage von der erweckten Scheintoten. Von Johannes Hertel, Johannes Bolte, August Andrae	282—285
Sagen aus Dürrenogleina (Thüringen). Von Hans Schache	286—287
Amulette und Gebete aus Salzburg. Von Johannes Bolte	287—289
Zur Rumpelmette. Von E. Haslinghuis	290—291
Sizilianische Gebäcke. Von Elisabeth Lemke	291—292
Ein russischer Schutzbrief wider den Kometen Halley. Von August v. Löwis of Menar	292—293
Eine Warnung vor den Künsten der Hexen auf einem Flugblatte v. J. 1627. Von Adolf Jacoby	293—297
Henning Frederik Feilberg. Von Johannes Bolte	297—298
Eine Gesellschaft für Volkskunde in Kanada. Von Hermann Michel	298
Zum 'Letzten geben'. Von Friedrich Schön	298—299
Der Peterstag im Volksbrauch. Von Rudolf Reichhardt	299
Zur Entwicklungsgeschichte des Volks- und Kinderliedes 1: Schlaf, Kindchen, schlaf. Von Georg Schläger	368—377
Verschwiegene Liebe. Von Elisabeth Lemke	377
Ein Lied auf Turennes Tod (1675). Von Otto Stückrath	377—378
Fränkische Vierzeiler (1—45). Von Georg Rauch	378—382
Wie zeichnet man Volkstänze auf? Von Raimund Zoder	382—388
Schlangensegen und Fuchsbeschwörung. Von Leopold Bein	389
Der Regenbogen im Glauben und in der Sage der Provinz Posen. Von Otto Knoop	390—392
Wie man in Erlangen spricht. Von Joseph Gengler	392—399
Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpathengebietes (7—9). Von Raimund Friedrich Kaindl	399—403
Zum topographischen Volkshumor aus Schleswig-Holstein. Von August Andrae	404
Volksspiele aus der Kufsteiner Gegend (1—3). Von Karl Brunner-Inns- bruck	404—405
Eine indische Parallele zu Schillers 'Gang nach dem Eisenhammer'. Von Johannes Hertel	406—407
Der Soldatenhimmel. Von Johann Lewalter	407—408
Zum 70. Geburtstage von Giuseppe Pitre. Von Johannes Bolte	408—409

Berichte und Bücheranzeigen.

	Seite
Neuere Märchenliteratur. Von Johannes Bolte	180—198
Neuere Arbeiten zur slawischen Volkskunde 1. Polnisch und Böhmisches. Von Alexander Brückner	198—208
Bäumker, W. Das katholische deutsche Kirchenlied, 4. Band (A. Wrede) . .	429—430
Berthold, O. Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen (E. Fehrle)	415—417
Bertsch, H. Weltanschauung, Volkssage und Volksgebrauch (R. M. Meyer) .	100
Birt, Th. Aus der Provence (J. Hirsch)	216
Bolte, J. und M. Breslauer, Acht Lieder aus der Reformationszeit (A. Kopp)	425
Bugge, S. Der Runenstein von Rök (A. Heusler)	212—214
Edge-Partington, J. Certain obsolete Utensils in North-Wales (R. Andree)	425
Fehrle, E. Die kultische Keuschheit im Altertum (F. Böhm)	302—304
Franz, A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (A. Wrede)	305—306
Friedel, E. und R. Mielke, Landeskunde der Provinz Brandenburg, 2. Bd. (K. Beucke)	214—215
v. Frisch, E. Kulturgeschichtliche Bilder vom Abersee (M. Andree-Eysn) . .	216
Fuhse, F. Beiträge zur Braunschweiger Volkskunde (R. Andree)	101
Hahne, H. Das vorgeschichtliche Europa (S. Feist)	208—210
Hästesko, F. A. Die westfinnischen Zauberlieder gegen Krankheiten (R. Karsten)	426—427
Hoede, K. Das Rätsel der Rolande (Curt Müller)	424
de Jong, K. H. E. Das antike Mysterienwesen (E. Samter)	93—96
Kelemina, J. Untersuchungen zur Tristansage (F. Ranke)	420—421
Kemmerich, M. Prophezeiungen (R. M. Meyer)	417—418
v. Klinckowström, Graf C. Bibliographie der Wünschelrute (L. Weber) . .	418
Knappert, L. Geschiedenis der Nederlandsche hervormde Kerk (H. F. Wirth)	427—429
Kossinna, G. Die Herkunft der Germanen (S. Feist)	419—420
Kretzschmar, H. Über Volkstümlichkeit in der Musik (C. Sachs)	100—101
Kropp, Ph. Latènezeitliche Funde an der keltisch-germanischen Völkergrenze (A. Kiekebusch)	433—434
Levy, P. Geschichte des Begriffes Volkslied (H. Lohre)	421—423
Lütjens, A. Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters (R. M. Meyer)	308
Marett, R. Die Anthropologie und die Klassiker (E. Samter)	210—212
Merker, M. Die Masai (S. Feist)	304
Samter, E. Geburt, Hochzeit und Tod (E. Goldmann)	410—415
Schrader, O. Die Indogermanen (A. St. Mágr)	300—302
Schulte, J. Chr. Martin von Cochem, sein Leben und seine Schriften (A. Wrede)	99
Seefried-Gulgowski, E. Von einem unbekanntem Volke in Deutschland (F. Treichel)	432
Seiler, F. Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des deutschen Lehnworts 3, 1 (H. Michel)	431—432
Stengel, P. Opfergebräuche der Griechen (E. Samter)	96—97
Vian, R. Ein Mondwahrsagebuch (Helene Meyer)	97—98
Weinreich, O. Der Trug des Nektanebos (R. M. Meyer)	306—307
Wesselski, A. Die Schwänke und Schnurren des Pfarrers Arlotto (J. Bolte)	308—309
Wilke, G. Spiral-Mäander-Keramik und Gefäßmalerei (S. Feist)	92
Wörterbuch der Elberfelder Mundart (J. Asen)	424

	Seite
Notizen (Basler Studentensprache, Brandstetter, de Cock, Dohse, Gerdes, Gotthelf, Hoerber, Höfler, <i>Λαογραφία</i> , Lorrain, Mann, A. Schrader, O. Schrader, Teubners Künstler-Steinzeichnungen, Vasconcellos, Werner, Wiedemann. — Evangelien van den Spinrocke, Junk, Kittredge, Kortum, Kühnau, Ranke. — Baragiola, Beyer, Bronner, de Cock en Teirlinck, Dittmann, v. Gennep, Goldziher, Höfler, Kerler, Loewe, Marzell, Messikommer, Piper, Sahr, Spies, Stettiner, Violet, Zenker. — Crooke, Dobbeck, Friedwagner, Garbe, Günther, Hennig, Heyden, Hilka, v. Hörmann, Knortz, Krohn, Leskien, Loosli, Meinhof, Neubaur, Schott, Schuchardt	434—436
101—105. 217—218. 309—312.	
Entgegnung. Von Wolfgang Schultz.	105—106
Zur Besprechung von Robert Eisler	106
Bernhard Kahle †. Von Max Roediger.	219
Delegiertentag in Einbeck. Von Max Roediger.	318
Aufruf zur Sammlung volkstümlicher Pflanzennamen. Von Heinrich Marzell	318—320
An unsere Mitglieder.	320
Schönbachs Segensammlung. Von Max Roediger.	436
Aus den Sitzungsprotokollen des Vereins für Volkskunde. Von Karl Brunner	
107—112. 219—224.	313—317
Register	437—442

ZEITSCHRIFT
des
Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben

von

Hermann Michel.

21. Jahrgang.



Heft 1. 1911.

Mit einer Abbildung.

BERLIN.
BEHREND & C^o.
1911.

Die Zeitschrift erscheint 4 mal jährlich.

Inhalt.

	Seite
Tannhäuser und die Tannhäusersage. Von Richard M. Meyer	1—31
Weiteres über Rubezahl im heutigen Volksglauben. Von Richard Loewe	31—44
Die altgermanische Wirkgrube auf slawischem Boden. Von Karl Rhamm (mit einer Abbildung)	44—52. 112

Kleine Mitteilungen:

Der Spruch der Toten an die Lebenden. Von W. F. Storek S. 53. 89. — Sylter Lieder. Von Th. Siebs S. 63. — Zum deutschen Volksliede (36—42). Von J. Bolte S. 74. — Zum Volksliede vom Tod zu Basel. Von M. Schulz S. 84. — Les contes populaires dans le Livre des Rois des Firdausi. Von V. Chauvin S. 85. — Ludwig Katona zum Gedächtnis. Von R. Gragger S. 86. — Eine Gesellschaft für Volkskunde in Chile. Von J. Bolte S. 88. — Zum Liede 'Was braucht man im Dorf'. Von A. Kopp S. 91. — Vom Notfeuer. Von R. Reichhardt S. 91. — Heilkraft der Totenhand. Von E. Schnippel S. 91.

Bücheranzeigen:

G. Wilke, Spiral-Mäander-Keramik und Gefässmalerei (S. Feist) S. 92. — K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen (E. Samter) S. 93. — P. Stengel, Opferbräuche der Griechen (E. Samter) S. 96. — E. Vian, Ein Mondwahrsagebuch (H. Meyer) S. 97. — J. Chr. Schulte, P. Martin von Cochem (A. Wrede) S. 99. — H. Bertsch, Weltanschauung, Volkssage und Volksgebrauch (R. M. Meyer) S. 100. — H. Kretzschmar, Über Volkstümlichkeit in der Musik (C. Sachs) S. 100. — F. Fuhse, Beiträge zur Braunschweiger Volkskunde (R. Andree) S. 101.

Notizen:

Basler Studentensprache, Brandstetter, Cock, Dohse, Gerdes, Gotthelf, Hoerber, Höfler, *Λαογραφία*, Lorrain, Mann, A. Schrader, O. Schrader, Teubners Künstler-Steinzeichnungen, Vasconcellos, Werner, Wiedemann S. 101 - 105.

Entgegnung. Von W. Schultz	105
Zur Besprechung von R. Eisler	106
Aus den Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde (K. Brunner)	107—112

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf Quartblättern mit Rand gebeten wird, Mitteilungen im Interesse des Vereins, Kreuzbandsendungen beliebe man an den Herausgeber Dr. Hermann Michel, Berlin NW. 52, Spenerstr. 35, zu richten.

Bücher zur Besprechung in der Zeitschrift wolle man an die Verlagsbuchhandlung Behrend & Co., Berlin W. 64, Unter den Linden 10, senden.

Beitrittserklärungen zum Verein nehmen der 1. und 2. Vorsitzende Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Max Roediger, Berlin W. 62, Bayreutherstr. 43, und Prof. Dr. Johannes Bolte, SO. 26, Elisabethufer 37, sowie der Schatzmeister Dr. Max Fiebelkorn, NW. 21, Dreysestr. 4, entgegen.

Der Jahresbeitrag, wofür die Zeitschrift an die Mitglieder gratis und franko geliefert wird, beträgt 12 Mk. und ist bis zum 15. Januar an den Schatzmeister zu zahlen, am besten auf das Konto „Dr. Max Fiebelkorn und Geheimrat Dr. Roediger“ bei der Depositenkasse K der Deutschen Bank in Berlin. Nach diesem Termine wird er von den Berliner Mitgliedern durch die Paketfahrtgesellschaft eingezogen werden.

Tannhäuser und die Tannhäusersage.

Von Richard M. Meyer.

So lang es eine vergleichende Mythen- und Sagenforschung gibt, ist sie an umstürzenden Überraschungen vielleicht noch nie so reich gewesen als in den letzten Jahren. Alles scheint vertauscht; was alt war, soll neu sein, was neu schien, alt. Für die Merseburger Zaubersprüche, die als sicherste „Überreste germanischen Heidentums“ galten, will soeben Edward Schröder (Zs. f. d. Alt. 52, 180) christliche Vorlagen annehmen, und die so verdächtige Welteseche der Edda kann nach Robert Eisler (Himmelszelt und Weltenmantel 1910) aus uralten Mythen entsprossen sein. Für den 'Mythus' von Beowulf aber hat Panzer in seinem neuen Werk ein Märchen als eigentliche Grundlage erwiesen, während umgekehrt für weite Strecken der französischen Heldensage nicht volkstümliche Überlieferung, sondern nach Bédier und Ph. Aug. Becker bewusste literarische Ausgestaltung angenommen werden soll. Wiederum Bilder und Ausdrücke bei Rienzo und Dante, die als deren persönliches Eigentum galten, stellen Burdach (Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation. Sitzungsber. der Berl. Akad. 1910) und Kampers (vgl. Internat. Wochenschrift 4, 181f.) auf eine tiefe und breite volkstümliche Basis, während Roethe (Nibelungias und Waltharius) das Volksepos von den Nibelungen auf eine individuelle Nachahmung des Waltharius durch den Schreiber Konrad zurückführt und Singer (Mittelalter und Renaissance; Die Wiedergeburt des Epos. 1910 S. 41) die Entstehung des Tierepos für die persönliche Tat eines einzelnen Mönchs erklärt. Ein so spezifisch französisches Stück wie Rostands 'Chantecler' will man auf deutsche Anregung zurückführen (vgl. Vossische Zeitung 1910, 17. September) und eine Sage, die so durchaus für urdeutsch galt wie die von Tannhäuser, soll völlig Italien angehören!

Nun versteht es sich ja von selbst, dass diese verschiedenen Entdeckungen methodisch und prinzipiell ungleich geartet sind. Ich glaube, dass die neue Bewertung absichtlicher literarischer Einwirkung auf die

flüssige 'Sage' von grosser allgemeiner Bedeutung ist. Ich stehe mit Bewunderung vor der Umsicht, mit der Burdach, Kampers, Singer volkstümliche Anschauungen und individuelle Absichten, uralte Vorstellungen und momentane Stimmungen zusammenwirken lassen. Ich halte die Bereicherung unseres Materials durch die Funde von Gaston Paris und Söderhjelm für ungemein wichtig; aber ich bin geneigt, anzunehmen, dass der Eindruck überraschender neuer Tatsachen sowohl Edward Schröder bei dem Problem der Zaubersprüche als auch Kristoffer Nyrop bei der Frage der Tannhäuserlegende zu einer überstarken Umkehrung der bisherigen Anschauungen veranlasst hat. Wobei freilich Schröder mit ganz anderer Stoffbeherrschung und namentlich mit viel gründlicherer Methode arbeitet als Nyrop in seinem ja auch nur populär gemeinten Schriftchen. Aber eben wegen der volkstümlichen Haltung und des hübschen Vortrags scheint mir das geistreiche Büchlein (Kr. Nyrop, Fortids Sagn og Sange, Bind 6: Tannhäuser i Venusbjerg, København, Nordisk Forlag 1909) so gefährlich. Wir haben es in neuerer Zeit wieder, wie in früheren Epochen, allzuoft erlebt, dass auf mittelalterliche Legenden sich moderne, auf volkstümliche Sagen sich wissenschaftliche aufgebaut haben; die Entschiedenheit, mit der der berühmte dänische Gelehrte Sätze aufstellt, die meines Erachtens teils unbeweisbar sind, teils nachweislich unrichtig, könnte leicht eine ganz neue 'Tannhäuser-sage' zu rascher Verbreitung bringen.

Der status controversiae liegt, kurz berichtet, wie folgt: Wir haben früher alle angenommen, die Tannhäusersage sei ein rein deutsches Gebilde. An die Person des historischen Minnesängers, der im 13. Jahrh. dichtete, hätte sich eine Legende geheftet wie an andere seinesgleichen auch: an Neidhart (zu dessen Gruppe der Tannhäuser gehört), an Heinrich von Morungen, Gottfried von Neifen, Reinmar von Brennenberg. Diese Legende wäre ebenso zustande gekommen wie insbesondere die umfanglichste und (neben der Tannhäusersage) dauerhafteste dieser Dichtersagen, indem an eine interessante Persönlichkeit, die auch in ihren Dichtungen gern und viel von sich sprach, allerlei unhistorische Angaben anschossen, teils aus dem umlaufenden Sagenvorrat (Brennberger und Herzmäre; Möringer und Heimkehr des vermissten Gatten), teils aus den missverstandenen biographischen Angaben der Dichter selbst (wie besonders bei dem von Riuwental; vgl. meinen Aufsatz 'Die Neidhartlegende', Zeitschrift f. d. Alt. 31, 64; sonst vgl. Allgem. d. Biog. 23, 396; Erich Schmidts Charakteristiken 2, 25). Natürlich können auch beide Formen zusammenwirken, wie etwa in der Sage von den Sieben Meistern der Singschule, in gewissem Sinn auch in der vom Wartburgkriege. Auf jeden Fall sahen wir in der Tannhäuserlegende eine zwar besonders merkwürdige, aber keineswegs vereinzelt erscheinende Erscheinung innerhalb einer zusammenhängenden Bewegung, die an den Untergang des Minnesangs an-

knüpft und die man geradezu die 'Dichterheldensage' nennen könnte. — Diese Anschauungen fasst z. B. meine Darstellung (AdB. 37, 385; wieder abgedruckt in meinen 'Deutschen Charakteren' S. 60f.) zusammen.

Sie erschien 1894. Drei Jahre später kamen die allerdings 'bahnbrechenden Untersuchungen' von Gaston Paris und Verner Söderhjelm (vgl. Kluge, Bunte Blätter S. 28 Anm.). Sie wirkten sehr langsam auf die deutsche Auffassung der Sage ein. Allerdings führte Fr. Kluge (Der Venusberg; Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1898, 123, 24. März, wieder abgedruckt in seinen 'Bunten Blättern' 1908 S. 28f.) im unmittelbaren Anschluss an die beiden Romanisten die Untersuchung sofort in einem wichtigen Punkt (Verhältnis des Sibyllenbergs zum Venusberg) weiter, und Erich Schmidt (Tannhäuser: Charakteristiken 2, 24f. 1901) sowie Karl Reuschel (Die Tannhäusersage. Neue Jahrbücher 13, 653f. 1904) vermittelten den heimischen Kreisen die fremde Anschauung, wobei sie jedoch (wie später Ernst Elster, Tannhäuser in Geschichte, Sage und Dichtung. Bromberg 1908) ihr Hauptinteresse der späteren Entwicklung zuwandten, wie sie vor allem durch die Namen Tieck, Heine, Wagner bezeichnet ist. Aber eigentlich brennend ward die Frage erst durch die verdienstvolle Untersuchung von Heinrich Dübi in dieser Zeitschrift (17, 249f. 1907) und durch den Vortrag von Fridrich Pfaff auf der Baseler Philologerversammlung (1907. Kurzes Referat in den Verhandlungen der 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner S. 104f.). Die Jahre 1897 und 1907 können als kritische Tage der Tannhäuserlegende bezeichnet werden. — Mit zum Teil ganz neuen Ansichten schritt endlich (in dem angeführten Werkchen) Nyrop, wie ich glaube, aus der Bahn der Forschung heraus, die nach den Früheren G. Paris, Söderhjelm, Kluge, Dübi, Pfaff festgelegt haben; bis sich dann P. S. Barto (Journal of English and Germanic Philology 9, 293) ganz vom Wege verlor. (Wertlos ist nach Boltes freundlicher Mitteilung Wattez, De legende van T., Verslagen der k. vlaamsche Academie te Gent 1909, S. 127f.).

Wir müssen nun Tatsachen und Hypothesen unterscheiden.

1. Festgestellt ist durch die angeführten Forscher:

a) In Italien gab es früh die Ortssage von einem Berg der Sibylle. Von ihm erzählte zuerst (nicht, wie Pfaff S. 106 meint Pietro Bersuire gest. 1362, vgl. Kluge S. 32, sondern) Andrea dei Magnabotti in seinem Roman Guerinio il Meschino (vgl. Kluge S. 46f., Dübi S. 250, Nyrop S. 66f.) und besonders eingehend Antoine de la Sale (geb. 1387) in seiner Salade „einer Erziehungsschrift für Johann von Anjou, den Sohn des Königs René“ (vgl. Kluge S. 37f., Dübi S. 252f., Nyrop S. 46f.). Dieser hat 1420 seine Forschungsreise auf den Monte della Sibilla gemacht und 1438—1442 sein Werk niedergeschrieben (Kluge S. 43, Nyrop S. 46). Beide erzählen, dass in der Grotte dieses 'Paradieses der Sibylle', wie de la Sale sagt (Dübi S. 253; vgl. Nyrop S. 53f.), die Sibylle mit ihren

Frauen in grosser Pracht lebt. Dorthin kommt der Romanheld Guerino; aber durch einige Einsiedler gewarnt, lässt er sich nicht verführen ein ganzes Jahr dort zu bleiben — dann hätte er ewig bleiben müssen und wäre am Jüngsten Tage verdammt worden. „Und bald beobachtet er, wie die Bewohner des Feenreiches sich alle Samstage in Schlangen und Nattern wandeln und erst Montags früh, wenn der Papst in Rom seine Messe endet, wieder ihre menschliche Gestalt annehmen“ (Kluge S. 48). Antoine de la Sale berichtet von einem deutschen Ritter, der eindrang; „man darf 9 oder 30 oder 330 Tage bleiben. Wer den letzten Termin verstreichen lässt, muss ewig im Berge bleiben“ und würde verdammt werden. „Jeden Freitag um Mitternacht werden die Königin Sibylle und ihre Frauen zu Ottern und Schlangen und bleiben so 24 Stunden lang“. Am letzten erlaubten Tag entflieht der Ritter, dem seine Dame eine vergette d'or (goldenes Stäbchen nach Kluge S. 44 und Erich Schmidt S. 29, Ring nach Gaston Paris) mitgibt. Er pilgert zum Papst; nach dem einen wäre dies Innocenz VI. v. J. 1352, nach dem andern Urban V. v. J. 1362 oder VII. v. J. 1377 gewesen.“ Der Papst, obwohl erfreut über die Reue, verweigert, „um ihn noch mürber zu machen“, die Absolution und jagt ihn fort. Der Ritter, von seinem Knappen noch verhetzt, kehrt ins Sibyllenparadies zurück und meldet dies Hirten, die er trifft und denen er einen Brief an den Papst mitgibt (Dübi S. 254f.).

Spätere Zeugen wie Luigi Pulci (1488) im 'Morgante Maggiore' und Bernardino Bonavoglia erzählen nur allgemein von Besuchen in der Sibyllengrotte (Dübi S. 257, vgl. S. 57), worauf auch Ariosto, Arctino und andere anspielen (ebd. S. 258). Von solchen Besuchen zeugen auch die durch de la Sale (Dübi S. 255, Erich Schmidt S. 28, Nyrop S. 60) aufgezeichneten Felsinschriften, worunter die eines Her Hans Waubanburg (Msc.) oder Waubranburg (Druck). Man dünke gern an einen Hans von Brandenburg — ja wenn Johann der Alchemist (geb. 1403, gest. 1464; vgl. Hirsch, AdB. 14, 153) je in Italien gewesen wäre! — Einige dieser Besucher sollen nicht wiedergekehrt sein. In Deutschland wird die Kunde von der Sibylle im Berg durch den Wartburgkrieg (Ende 13. Jahrh.) vorausgesetzt, der erwähnt, dass Felicia, Sibyllen Tochter, mit Juno und Artus im hohlen Berg lebe (Dübi S. 250, vgl. S. 263 Anm.; Nyrop S. 117, Barto S. 312f.).

In keinem dieser Berichte werden Tannhäuser oder Frau Venus genannt; wodurch ihre Identität mit dem deutschen Ritter oder der Sibylle natürlich noch nicht prinzipiell ausgeschlossen ist.

Eine Bearbeitung dieser Sage mit offenbar persönlichen Zutaten gibt Fra Leandro Alberti 1550 (Dübi S. 258), der von der Grotte, dem schönen Freudenreich, den Abschiedsgeschenken wie andere berichtet, aber *a*) die Frauen jede Nacht in Schlangen verwandelt und *β*) eine Art von Reminiszenz an das Labyrinth einflicht: „Keiner ist gezwungen, über ein

Jahr zu bleiben, nur dass jedes Jahr einer von den Eingetretenen bleiben muss“ (ähnlich Bersuire beim Pilatusberg: Kluge S. 32). Schon der Satz, dass „diejenigen, welche das Königreich betreten, sich zuerst die Liebkosungen dieser scheusslichen Reptile gefallen lassen müssen“, läuft dem Geist der Sage völlig zuwider und ist rein märchenhaft.

Wir wiederholen als charakteristisch die Stichworte: Grotte im Berg — Sibylle und Paradies — Ritter — Schlangen — Erlösung am letzten Tage der Frist.

b) Gleichfalls in Italien, im Herzogtum Spoleto im Gebiet von Norcia, unmittelbar dem Sibyllenberg benachbart (Kluge S. 38), ist ein sagenreicher „Berg des Sees der Königin Sibylle“ oder „Berg des Pilatussees“. Von diesem berichtet zuerst jener Benediktinermönch Pierre Bersuire (Kluge S. 32). Auch diesen Berg hat de la Sale besucht (Dübi S. 59); später 1497 will ihn der kölnische Patrizier Arnold von Harff besucht haben (Kluge S. 35; vgl. Dübi S. 60, Nyrop S. 60). Auf ihm treiben Nekromanten ihr Wesen; noch Goethe im Faust II (v. 10 439) spielt auf diese Nekromanten von Norcia an (Kluge S. 33 Anm.). Hier kann man mit dem Teufel seinen Pakt schliessen, oder auch schon früher elend untergehen. Aber mit Tannhäuser und Venus oder Sibylle hat dieser Berg nichts zu schaffen, den übrigens von Harff in Wirklichkeit so wenig besucht hat (Kluge S. 137 Anm.) wie Pulci die Sibylle (Dübi S. 252). — Spätere Zeugnisse stammen aus dem 17. Jahrh. (Del Rio: Kluge S. 51), auch aus Deutschland (1677: Dübi S. 63).

c) Drittens ist aber auch in Italien ein Venusberg bezeugt. Das wichtige erste Zeugnis hat Dübi (S. 251) hervorgeholt: der Züricher Chorherr Felix Hemmerlin erzählt 1497 zunächst ebenfalls vom Pilatussee und dem Sibyllenberg; fährt aber dann fort: „dieser Berg heisst gemeinlich Venusberg, weil Venus hier ihr Wesen treibe. In den Grotten sind dämonische Wesen, Incubi und Succubi, in der Gestalt schöner Weiber, die von irgend woher gekommene Männer betören.“ Ein einfältiger Mann aus Schwyz hat bekannt, in diesen Bergen bei den unsaubern Geistern ein Jahr in Wollust zugebracht zu haben. Dort war er in einem paradiesischen Garten in vollem Jubel. „Aber ein wohlmeinender Greis warnt beim Eintritt den Schwyzer und seine Gefährten, nicht über ein Jahr zu verweilen, sonst müssten sie immer in dem Berge bleiben. Er wiederholt die Warnung nach einem Jahre, das den Erschrockenen wie ein Monat verflossen ist.“ (Diese doppelte Warnung ist offenbar ein später Zug: nach Ablauf eines Jahres war der Berggast verloren). — Der arme Mann war sehr zerknirscht, weshalb Hemmerlin ihm Absolution vermittelte. Wahrscheinlich war es aber wohl nur solch ein 'vindaere wilder maere' von der Art derer, 'die mit den ketenen liegen und stumpfe sinne triegent', wie Hans Wohlgestanden, der 1599 in Luzern in den Turm gelegt wurde, weil er im Venusberg gewesen sein wollte (Dübi S. 260),

oder die Fahrenden, die sonst damit renommierten wie Herigers propheta mit dem Aufenthalt im Himmel (vgl. Kluge S. 67). Dennoch ist zu beachten, dass der Schwyzer mit zwei Gefährten aus Alemannia eingedrungen sein will (Dübi S. 252). — Hemmerlins Buch ist seit 1456 handschriftlich, seit 1497 allgemein verbreitet (ebd.), geht aber auf die Jahre 1410—1413 zurück.

Es folgt angeblich ein erlauchter Gewährsmann: Enea Silvio Piccolomini, später Papst Pius II. (Kluge S. 31, Erich Schmidt S. 29, Dübi S. 256, Nyrop S. 83). Ein kursächsischer Leibarzt hatte angefragt, 'an Veneris montem apud Italiam sciret; nam ibi magicas artes tradi.' Aber er weiss nichts davon und denkt nun an den Sibyllensee bei Norcia, wo Nekromantie getrieben wird. Und so ist er eigentlich ein Zeuge gegen den italienischen Venusberg. — Dagegen berichtet der Zürcher Dominikaner Felix Faber in seinem Evagatorium (nach 1483; Kluge S. 57, Dübi S. 259, Nyrop S. 84), nach dem Muster eines ersten Venusberges auf Paphos sei unter andern auch von einem solchen in Toskana gefabelt worden, „in welchem die Frau Venus mit Männern und Frauen den Lüsten fröhne“. Von ihm vielleicht abhängig erklärt 1486 Bernhard v. Breitenbach, nur auf Cypern sei die wahre Venusgrotte und der Venusberg, Tusciem habe Venus nie gesehen (Kluge S. 134), und ganz ebenso der Luzerner Junker Melchior Zurgilgen noch 1519, der wieder den hohen Frau-Venusberg für Paphos reklamiert: „wan da hat sy gewonet und das lant Tustraam (lies Tusciam) also genant nie gesehen“ (Dübi S. 260).

Hemmerlin, Breitenbach, Zurgilgen erwähnen Tannhäuser nicht, wohl aber Faber, der ausdrücklich „ein Volkslied, das allgemein in Deutschland gesungen werde“, auf den italienischen Venusberg bezieht und hierbei den Helden für einen schwäbischen Ritter, Danhuser von Danhusen bei Dünkelsbühl, erklärt (Dübi S. 259). Erst hier also haben wir den Anschluss der italienischen Legende an die Tannhäusersage erreicht.

d) Früher als Faber Tannhäuser in den italienischen Venusberg bannt, wird dieser in Deutschland (Dübi S. 257; Barto S. 302) ohne Lokalisierung erwähnt, ohne Verbindung mit Tannhäuser schon 1357, in Verbindung mit ihm zuerst 1453 in der 'Mörin' Hermanns von Sachsenheim (vgl. Nyrop S. 13), wo 'der Tanhuser uss Frankenlant' als Gemahl der Königin Venus im Paradies des verzauberten Berges lebt und der treue Eckhart, „der eigentlich die Treue verteidigen sollte, die Untreue verteidigt“ (W. Menzel, Deutsche Dichtung 1, 379). Die Lokalisierung fehlt gleichfalls (Dübi; Barto S. 305) in dem Meisterlied von Tannhäuser, „wo dieser seine Reue darüber ausspricht, dass er in den Venusberg gegangen sei, und erzählt, der Papst Urban IV. habe ihm die Absolution verweigert, er hoffe aber auf die Gnade Gottes.“ Das Meisterlied hat Goedeke ins 15. Jahrh. verlegt; Bolte hält dies aber (nach freundlicher

Mitteilung) für irrig. „Dasselbe Lied ‘Frau Venusin wie hastu mich’ steht nämlich in einer anderen Meisterliederhs. des 17. Jahrh. mit dem Datum 1549 d. 26. Mai (Nürnberger Stadtbibl. Will III, 782 fol. S. 1128: ‘Der Danhäuser im Venusberg. Im langen Ton Bangratz Danhäusers’), leider ohne Verfassernamen. Dass es aber nicht von Hans Sachs herrühren kann, zeigt das alphabetische Register im letzten Bande von Keller-Goetzes Ausgabe. Man darf also nicht mit Goedeke das Meisterlied als ein Zeugnis für ein frühes Stadium der Tannhäusersage ansehen, sondern für eine Schöpfung des 16. Jahrh., die das Volkslied in ähnlicher Weise ausnutzt wie der Dialog bei Keller.“ Dieser Dialog „der Tanhauser der gibt eyn gut ler“ (Fastnachtspiele, Nachlese 1858, S. 47), auf den mich Bolte freundlich aufmerksam machte, hat zum Gegenüber Tannhäusers nicht Venus, sondern Frau Welt. „Venus erscheint gesellt mit Welt und Asterot wie in der bekannten mittelalterlichen Trias Mundus, Caro, Daemonia (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 141), und die Hervorhebung der hier allein das Wort führenden Welt entspricht nicht bloss der von Wirnt von Gravenberg geschilderten Gestalt der Frau Welt, sondern noch mehr den dramatischen Dichtungen (Zs. f. d. Phil. 21, 479f.), in denen nicht Venus, sondern (Herr oder Frau) Mundus als Wirt in dem verderblichen Hause der irdischen Lüste erscheint; in dem ‘Irdischen Pilger’ des Joh. Heros (1562) tritt Venus als eine Tochter der Welt auf, und der Held ist eine Art Tannhäuser“.

So sicher hier auch Bolte den späten Ursprung der beiden Gedichte nachweist, gute Tradition möchte ich doch nicht ganz in Abrede stellen. Das Gedicht ‘Tanhäuser und die Welt’ besitzt nicht nur auffallend altertümliche Formeln (v. 20: ‘das hat mich in ein traueren bracht’: Minnesangs Frühling 35, 22), sondern die Situation selbst, Tannhäusers Abschied von der Welt (bes. v. 21f.) scheint noch eine Erinnerung an die eigentliche Wurzel der historischen Tannhäusersage (nach unserer Auffassung), an das Busslied des Minnesängers zu bewahren. (Eine direkte Bezugnahme auf das ihm zugeschriebene Lied der Weltflucht, v. d. Hagens Minnesinger 3, 48, ist selbstverständlich nicht vorhanden.) — Ebenso könnte in dem Meisterlied der Hinweis auf die Tafelfreuden (v. 15 auch find man da nach luste freudenreiche den lust in aller speis gemein) einen Nachklang an des Sängers Freudenliste (MSH. 2, 96; XIV Str. 3) enthalten; freilich ist auch im Sibyllenberg des Wartburgkrieges für reichliche Bewirtung gesorgt. Im übrigen enthält die Schilderung der Freuden in beiden Gedichten nur formelhafte Züge (Ähnlichkeiten in der Blumenpracht Tannhäuser und Welt v. 14: MSH. 2, 84; III Str. 3) sind zufällig. Aber immerhin stehen auch sie noch in der Tradition; und dass der Venusberg noch nicht lokalisiert ist (Tannhäuser und Welt v. 27; vgl. im Meisterlied v. 10 „im Venusberg“) spricht besonders für eine ältere Vorlage des Dialogs. Ebenso mangelt die Annahme eines bestimmten Venusberges

dem Volksliede (Nachträge bei Erich Schmidt S. 31f.), um 1515 aufgezeichnet.

e) Später finden sich dagegen in Deutschland verschiedene Venusberge (Elster S. 7, Pfaff S. 105); zu Uffhausen bei Baden soll die Sage noch fortleben (Dübi S. 26; vgl. Pfaff S. 109). Dagegen ist der Hörselberg wahrscheinlich erst später in die Tannhäusersage gebracht worden (Nyrop S. 115f.; vgl. S. 99, Elster S. 7).

Zwei besondere Bestandteile der Sage müssen noch eigens betrachtet werden: der treue Eckart und der Stab.

f) Eckart (vgl. Erich Schmidt S. 30, Kluge S. 54 und bes. S. 45, Elster S. 10) wird zuerst von Hermann v. Sachsenheim ausdrücklich genannt, später auch von Hans Sachs. Im Volkslied bezieht man auf ihn (Kluge S. 45 Anm.) mit grosser Wahrscheinlichkeit den Vers 15, 4 (bei Uhland, Volkslieder Nr. 297a).

Danhauser, ir sölt urlob han,
 mein leb das sölt ir preisen,
 und wa ir in dem land um fart,
 nemt urlob von dem greisen!

oder noch deutlicher in der Fassung von 1550 (ebd. Nr. 297b, 16, 2):

Danhuser, gi wilt orlof haen,
 nemet orlof van dem grisen!
 wor gi in den landen varen,
 unse loff dat schölle gi prisen.

Immerhin ist die Beziehung nicht sicher, und die Verschiebung liesse die Frage offen, ob nicht erst die spätere Interpretation aus dem Greisen in die Welt draussen den im Berg gemacht hat. An eine allgemeine Weisheitsregel wie Parzival 127, 21 wird man ja nicht denken, wo dem in der Welt fahrenden jungen Ritter Ehrfurcht vor den Greisen, die er draussen treffen wird, anempfohlen wird. Wohl aber könnte ursprünglich der Papst gemeint sein, auf den ja in der nächsten Strophe Tannhäuser seine Hoffnung setzt. Der ursprüngliche Sinn von Str. 15 wäre dann: „Ich verabschiede euch, Tannhäuser, damit ihr mein Lob verkündet, wo ihr auch in der Welt umherfährt, und von dem Greis draussen (Euphemismus) euch wieder verabschiedet.“ Oder es könnte an einen Begleiter Tannhäusers gedacht werden, wie denn de la Sale (vgl. Dübi S. 254) von einem Knappen des Ritters erzählt, der im Berg zurückbleiben möchte. Ich gebe aber gern zu, dass die Beziehung auf den Warner im Berg, von dessen Warnen wir freilich nichts erfahren, viel ungezwungener ist. Aber dass es der getreue Eckart sei, wird jedenfalls nicht gesagt; so wenig wie der Wilde Alexander in seiner schönen Elegie den Namen des warnenden waltweisen (MSH. 3, 30b Lied 5, Str. 3) nennt. [Vgl. auch Wickram, Werke 5, XLVIIIff.] — Die Eremiten, die den Guerino warnen

(Kluge S. 46, Dübi S. 250, Nyrop S. 67), dürfen eben ihrer Mehrzahl wegen mit dem Eckart der deutschen Sage nicht gleichgesetzt werden.

g) Der grünende Stab (vgl. Erich Schmidt S. 34, Elster S. 8, Pfaff S. 107) fehlt bei de la Sale (Kluge S. 43) und kann mit der goldenen vergette vielleicht (ebd. S. 44) verknüpft, jedenfalls nicht identifiziert werden. Für die deutsche Tannhäusersage ist er zum besondern Kennzeichen geworden, während er allen italienischen oder auf Italien bezüglichen Berichten mangelt. (Dass er dem Meisterlied fehlen muss, ist etwas ganz anderes; vgl. u. S. 27).

Diese sieben Tatsachenbündel enthalten, soviel ich sehe, alle literarischen Fakta, die bis jetzt zur Entwicklung der Tannhäusersage vorgebracht sind. Zur bequemeren Übersicht lasse ich noch ein chronologisches Verzeichnis der Belege folgen, wobei ich von den späten und unzweifelhaft „gelehrten“ Aussagen des 17. Jahrh. (vgl. Kluge S. 51, Dübi S. 63) ebenso absehe wie natürlich von den dichterischen Bearbeitungen im 19. Jahrh. (vgl. Nyrop S. 40 Anm.).

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 1. Tannhäuser lebt etwa 1268. | 9. Tannhäuser und die Welt? |
| 2. Wartburgkrieg, Ende des 13. Jahrh. | 10. Felix Faber 1480—83. |
| 3. Pietro Bersuire, gest. 1362. | 11. Bernhard v. Breitenbach 1486. |
| 4. Guerino il Meschino 1391. | 12. Luigi Pulci 1488. |
| 5. Felix Hemmerlin 1410—13. | 13. Arnold v. Harff 1497. |
| 6. Antoine de la Sale 1438—42. | 14. Tannhäuserlied 1515. |
| 7. Die Mörin 1453. | 15. Zurgilgen 1519. |
| 8. Vorlage des Meisterliedes von
Tannhäuser? | 16. Alberti 1550. |
| | 17. Wohlgestanden 1599. |

Das 'Nichtzeugnis' des Enea Silvio fällt ins Jahr 1431.

2. Wir kommen zu den Vermutungen, die man an diese Berichte und Tatsachen geknüpft hat. Es sind zwei Hauptgruppen zu scheiden.

a) An dem deutschen Ursprung halten insbesondere Erich Schmidt (S. 30) und Elster (S. 7) fest. Erich Schmidt „vermutet trotz G. Paris mit Söderhjelm und Kluge Lokalisierung der vorhandenen Tannhäusersage durch deutsche Reisende, nicht Verpflanzung aus Italien“. Doch ist sein Standpunkt mit dem Kluges nicht identisch:

α) Erich Schmidt und Elster halten sowohl die Tannhäusersage als auch den Venusberg für autochthon.

β) Kluge hält die Tannhäusersage für alt, den Venusberg aber (vgl. S. 50) für Entlehnung; ähnlich, wie es scheint, Pfaff (S. 106f).

b) Dagegen halten Dübi und Nyrop die gesamte Sage für gelehrtes Lehngut, doch wieder mit verschiedenen Nuancen:

α) Dübi meint, dass die Tannhäusersage aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland gewandert sei (S. 264) unter Anknüpfung an den in der Schweiz vorkommenden (Luzernischen) Geschlechtsnamen Tannhuser (S. 261).

β) Nyrop glaubt an dieselbe Wanderung, hält jedoch den Namen Tannhäuser für einen rein äusserlichen Zufall (S. 76). Übrigens sucht er über Italien noch weiter nach Frankreich und zu der keltischen Sage zurückzugehen (S. 91; „für mich steht das über allem Zweifel“ S. 99), worauf wir hier nicht einzugehen haben.

γ) Nur anhangsweise erwähne ich die dritte Nuance: Barto (bes. S. 318f.) leitet die gesamte Tannhäusersage in der willkürlichsten Weise von der Grallegende ab, eigentlich nur, weil auch in dieser (wie so oft sonst) die Bergentrückung vorkommt: nach Dietrich von Niem (1410) ist nahe bei Puteoli (im Neapolitanischen) ein Berg der hl. Barbara zu sehen, ‘quem delusi multi Alemani in vulgari appellant der Gral, asserentes, prout etiam in illis regionibus plerique autumant, quod in illo multi sunt homines vivi et victuri usque ad diem iudicii, qui tripudiis et deliciis sunt dediti, et ludibriis diabolicis perpetuo irretiti’. Barto selbst nimmt (S. 316) Vermischung von Venus- und Gralberg an und behauptet (wie wir) mit ganz guten Gründen gegen Kluge (S. 307) den deutschen Ursprung der Sage (S. 310). Seine Nachweise des Zusammenfliessens von Arthur und Tannhäusersage etwa bei Fischart (S. 319) bringen nichts Neues, da diese Tatsache ja längst durch den Wartburgkrieg (vgl. Barto S. 312) bezeugt ist. Ein Versuch, das Eindringen Tannhäusers in den Venusberg oder das Aufkommen des Namens Venusberg überhaupt zu erklären, wird nicht gemacht. Es bleibt also von Bartos Behauptungen nichts übrig als die Möglichkeit, dass Arthurs Entrückung in den Berg auf die italienischen Sagen Einfluss ausgeübt haben kann: denn für diese ist das lustige Treiben einer Masse bezeichnend, für die deutsche Tannhäusersage der Aufenthalt des einzelnen Ritters in Venus’ Armen. Somit dürfen wir von Barto absehen und uns auf jene vier Hypothesen (Erich Schmidt-Elster, Kluge-Pfaff, Dübi, Nyrop) beschränken.

Es ergeben sich somit zwei Hauptfragen: 1. Geht unsere Tannhäusersage auf die Person des Dichters zurück? 2. Ist der Venusberg deutschen oder italienischen Ursprungs?

1. Tannhäusersage.

Es ist noch die Vorfrage zu beantworten, welche Bestandteile denn die Tannhäusersage ausmachen? Hierauf antwortet Pfaff (S. 105): drei Grundstoffe: Erlebnisse des Tannhäuser, Sage vom Venusberg, Legende vom Stabwunder. Allein diese Fassung, obwohl sie das Richtige meint, setzt doch bereits voraus, dass biographische (oder pseudobiographische) Motive aus dem Leben des Dichters verarbeitet sind; wir müssen deshalb anders formulieren. — Die Tannhäusersage ist nach dem allgemeinen Urteile vor allem in dem Volkslied enthalten. Auf dies gehen ebensowohl die späteren Ortssagen wie die neuere Dichtung zurück; und schon Felix Faber bezieht die Sage auf das Lied. Für dessen Inhalt

nun sind drei Motive wesentlich: die Erlebnisse des Ritters, der Venusberg, das Wunder des grünenden Stabs. Dies letztere vor allem gibt, mit Paul Heyse zu reden, der 'Novelle' ihren 'Falken': wie der dürre Stab ausschlägt, während der reuige Sünder schon wieder, verstossen, in das Sündenparadies zurückgekehrt ist.

Hingegen dürfen wir den getreuen Warner nicht als gleich wesentlich ansehen; er ist nur für die Frage der Filiation unserer Berichte wichtig. Aber er ist in dem Lied nur eben angedeutet und hat übrigens auch bei den späteren Dichtern, die wir als Interpreten der Legende nicht gering schätzen dürfen, keine besondere Bedeutung errungen. Auch ist zu bedenken, dass die Figur lange schwankt: Hemmerlins zweimalige Warnung ist so sonderbar wie die Mehrzahl der warnenden Einsiedler bei de la Sale; der Name taucht spät auf und ist nicht auf die Tannhäusersage beschränkt.

Ebensowenig dürfen wir die antipäpstliche Tendenz des Liedes (Erich Schmidt S. 83, R. M. Meyer S. 387) für einen integrierenden Bestandteil erklären, mag sie auch alt sein (Kluge S. 46); noch weniger werden wir sie freilich mit Pfaff (S. 106) durch den Mythos vom verderblichen Anblick des Heiligen wegerklären wollen.

Es bleibt also die Formel: ein Ritter weilt unter Freuden im Venusberg; ihm packt die Reue; er zieht zum Papst, der die Absolution verweigert, weil sein Verbrechen so wenig zu sühnen sei, wie der dürre Stab in der Hand des Stellvertreters Christi wieder blühen könne. Der Ritter kehrt in den Berg zurück, und zu spät zeugt die blühende Gerte für Gottes Milde.

Diese Formel passt unverändert auf das Volkslied; mit leisen Modifikationen auf de la Sales deutschen Ritter (Dübi S. 254; vgl. Nyrop S. 65). Hier sind allerlei Erweiterungen vorhanden: der Knappe; die Bedingung einer bestimmten Frist (auch bei Guerino, ebd. S. 250); die Verwandlung in Schlangen; der goldene Talisman; endlich des Papstes Absicht, den Ritter zu absolvieren. Diesen letzteren Zug hat man wohl unzweifelhaft so aufzufassen, wie er von den Forschern aufgefasst worden ist: als einen (ungeschickten) Versuch, den Papst zu exkulpien. Die antipäpstliche Tendenz wird vorausgesetzt, denn ohne ihr Vorhandensein wäre dieser ganze Intrigenroman von der missglückten Absicht des Papstes, der Intervention des Kardinals, der betrügerischen List des Knappen; der Begegnung mit den Hirten und dem Brief an den Stadthauptmann von Monte Monaco überflüssig; aber sie soll beseitigt werden. — Auch die andern Züge widerstreiten dem Inhalt des Volksliedes nicht; es sind nur eben epische Zusätze zur Ballade. Der Ritter ohne Knappen erscheint nicht mehr denkbar; der Abscheu des frommen Verfassers vor der Verführung muss so stark wie in Wirnt von Gravenbergs Bild der Frau Welt akzentuiert werden; die Frist als Ersatz der seelischen Regung könnte sogar leicht ursprünglicher sein als diese (vgl. auch Meisterlied II v. 1f.). Es verbleiben also nur zwei, wie es

scheint, unwesentliche Differenzen: der Name des deutschen Ritters bleibt ungenannt, und statt Frau Venus treffen wir die Sibylle. — Wir können daher an einem Zusammenhang zwischen dieser Erzählung und dem Tannhäuserlied allerdings nicht zweifeln. Aber auf eine Vergleichung dieser beiden Berichte hat sich die Sagenkritik auch fast ausschliesslich zu stützen. Denn

1. Alberti (Dübi S. 258) gibt den gleichen Bericht, mit einigen geringen Modifikationen (oben S. 12), wenn auch Nyrop S. 70 diesen Bericht für 'ganz unabhängig' erklärt!

2. Hemmerlins (Dübi S. 251) Gewährsmann setzt ebensolche Berichte voraus und scheint durchaus abgeleitet.

3) Andrea da Barberino oder dei Magnabotti gibt ein absichtliches Gegenstück „zu einem Helden, der in den Freuden des unterirdischen Paradieses aufgeht und schliesslich dafür die ewige Seligkeit verwirkt“ (Kluge S. 48; ebenso Nyrop S. 69; vgl. Dübi S. 251).

Man darf also nicht mit der Masse der auf Italien weisenden Berichte operieren; wir kennen vielmehr nur eine Version der italienischen Tannhäusersage, die bei de la Sale ziemlich rein, bei Alberti und Hemmerlin wenig modifiziert, im Guerino wie in Spiegelschrift geschrieben vorliegt. Die übrigen Berichte aber, der Vers des Wartburgkriegs, die Mörin, Arnold v. Harff usw. kommen wohl für den Ursprung des Venusbergs in Betracht, nicht aber für die Tannhäusersage als solche. Im wesentlichen ist also aus de la Sale (und Andrea) einerseits, dem Volkslied andererseits die Frage zu beantworten, ob der Ritter von vornherein „Tannhäuser“ ist.

„Von vornherein“ — aber auch hier ist auf diesem Pfad, wo überall sagenvergleichende Fussangeln liegen, eine Verwahrung nötig. Wir sprechen nur von der Tannhäusersage als solcher, wie unsere Formel sie in nuce enthält. Nicht einzugehen ist auf ihre Vorgeschichte. Da kann man über Nyrops *lai au Guingamor* (S. 94—108) und dessen keltische Quellen (S. 99) noch weit zurückgehen, wie der dänische Forscher (S. 103) auch selbst andeutet. Das Motiv des in seliger Gefangenschaft sich verlegenden Helden ist uralt. Böhme (Altdeutsches Liederbuch S. 84) erinnert gut an Odysseus bei Kalypso; aber in der Odyssee selbst wird das gleiche Motiv bei den Lotophagen noch einmal gestreift. Wir finden es in der heroischen Novellistik als Sieg der Zauberin über den Helden: Herakles bei Omphale, Ingjald bei der Sachsenprinzess, Rinaldo bei Arniden; es mag auch in der Überlistung des Zeus durch die mit Aphrodites Gürtel ausgerüstete Hera mitklingen. In anderer Gestalt liegt es in der Verzauberung des Ritters vor, der ins Elfenland gerät, und so in manchen Volksliedern, die Uhland (Schriften 4, 263f.) dem Tannhäuserlied angenähert hat. Aber eben: dies sind uralte Sagenschemata, die in die Tannhäusersage als Elemente eingegangen sind; genau wie das Motiv der blühenden Gerte. Wo also die „Verzauberung in den Berg der

Wonne“ oder das Stabwunder isoliert oder auch in anderer Verbindung vorliegen, da haben wir die Tannhäusersage nicht. Unsere Frage meint also nur: Ist in der Erzählung von dem Ritter im Berg der Wonne, der zum Papst vergeblich pilgert, aber dem Gott das Zeichen seiner Gnade mit der blühenden Gerte gibt, ist in dieser Erzählung der Ritter von vornherein Tannhäuser, oder ist sie erst später (sei es auf den Dichter, sei es auf einen andern, z. B. schweizerischen) Tannhäuser übertragen worden?

Dass der Dichter des 13. Jahrh. gemeint sei, nehmen die meisten Forscher als selbstverständlich an; so Erich Schmidt (S. 26), Elster (S. 3. 9), Pfaff (S. 108); selbst Nyrop scheint (S. 1f.) ursprünglich von dieser Anschauung ausgegangen zu sein. Mit dieser Annahme ist aber, wie mir scheint (obwohl Pfaff diese Folgerung nicht sieht), über den Ursprung entschieden; denn von dem Minnesinger wusste man nach einem Jahrhundert, wenn er eben nicht in die Volkssage übergegangen war, gewiss nicht genug, um eine um 1391 (wo Andrea die wahrscheinlich frisch auftretende Sage parodiert) oder jedenfalls nicht lange vor 1350 entstandene fremde Sage auf ihn zu übertragen. (Selbst Nyrop S. 66 setzt die italienische Legende nicht früher an). Wenn der Minnesinger der Träger der Fabel ist, dann, scheint mir, ist ihr deutscher Ursprung sicher — wenn auch damit noch keineswegs der einheimische Ursprung des ‘Venusbergs’.

Was spricht nun für und was gegen die Identität des Sagenhelden mit dem Minnesinger?

a) Für die Identität glaube ich in meinem Aufsatz in der Allgem. deutschen Biographie (37, 387) starke, ja durchschlagende Gründe angeführt zu haben. Freilich ist diese Arbeit nirgends beachtet worden, auch nicht von Nyrop, der doch bei seiner radikalen Ansicht am sorgfältigsten die Gegengründe hätte prüfen sollen. Aber wäre er ein Deutscher, hätte er diese literarische ‘Walhalla’ wahrscheinlich auch nicht aufgesucht, die ebenso berühmt ist und ebenso sehr aus dem Weg gelegen scheint wie die bei Regensburg!

Dass das Nebeneinander von sehr lockeren, epikureischen Liedern und einem (echten oder unechten) Busslied vortrefflich (besonders auch zu dem Dialoggedicht, siehe oben S. 7) stimmt, ist oft hervorgehoben worden, am schönsten von Erich Schmidt (S. 28): „So erscheint er als romantischer Herkules auf dem Scheideweg zwischen niederer und hoher, höllischer und göttlicher Minne, zwischen der heidnischen Buhle, die allen sündhaften Reiz, und der [im Liede angerufenen] christlichen Himmelskönigin, die alle sühnende Reinheit und emporflügelnde Heiligkeit des Ewig-Weiblichen verkörpert.“

Aber dieser Gegensatz war immerhin auch bei Neidhart vorhanden; nur dass bei diesem die bäurische Minne eine bestimmte Entwicklungstendenz der Sage vorzeichnete. Beim Tannhäuser gehen die Berührungen

mit unserm Sagenhelden weit über dies — an sich entscheidende — Grundmotiv hinaus. Er hat mit der beliebten Formel der 'unmöglichen Frist' gern gespielt: die Dame will den Ritter erhören, wenn er den Apfel des Paris bringt, oder den Gral (vgl. Elster S. 4). Er erzählt von seinen Abenteuern im Walde; er erwähnt den Apfel der Venus.

Ferner: das Lied nennt Urban IV., der tatsächlich 1261—1264 regierte und keineswegs so berühmt war, um hinein erfunden zu werden. Dass de la Sale andere, spätere Päpste nennt, entkräftigt natürlich nicht das Argument, wenn das Volkslied Urban IV. nenne, müsse es bald nach Tannhäusers Zeit entstanden sein (so z. B. Erich Schmidt). Nur Nyrop hat (S. 76) mit recht seltsamer Logik diese Folgerung zu erschüttern, ja ganz zu leugnen gesucht. Erst meint er allgemein, solche Angaben seien oft ganz zufällig oder willkürlich. Aber wenn sie gut stimmen, ist doch einfacher anzunehmen, sie seien motiviert! Oder soll mit dem 'Prinz Eugen' vor Belgrad nur gerade der von Savoyen nicht gemeint sein? Ja, es stimmt aber auch nicht, fährt Nyrop fort; denn Tannhäuser ist um 1205 geboren und wäre also 1261—1269 zu alt gewesen, um vom Venusberg nach Rom zu pilgern: „unzweifelhaft würde das Abenteuer zu einem bedeutend jüngeren Mann besser passen“. Das heisst denn doch recht vorurteilsvoll im ersten Satz Willkür zulassen und im zweiten Pedanterie fordern. Tatsächlich liegt doch aber die Sache sehr einfach. Der Dichter ist um 1268 gestorben, und die Sage ist natürlich nicht vor seinem Verschwinden entstanden, aber in einer Periode, in der man sich des Papstes noch erinnerte, der zu seiner Zeit gelebt hatte — während Urbans Regierungszeit hätte man das Lied kaum mit seiner Verdammnis zu schliessen gewagt. Möglich ist ja auch, dass Tannhäuser selbst einmal den Namen des Papstes erwähnt hat; lieben doch die Fahrenden mit Fürstennamen zu prunken.

Statt einer so einfachen Erklärung meint Nyrop, der Name Urbans habe sich 'schon' in Italien mit der Sage verbunden, und 'zufällig' sei in Deutschland aus de la Sales Urban V. oder VII. Urban IV. geworden (S. 77). Der Zufall ist, wie bei der Erklärung des Namens Tannhäuser (S. 76), eine recht gewaltsame Erklärung. Warum sollte das Lied nicht einen jener beiden Urbane beibehalten, warum überhaupt einen genannt haben? Wogegen es sich leicht begreift, dass de la Sale den Namen auf einen ihm zeitlich näher stehenden Urban umdeutete, neben denen er ja in seiner Vorsicht noch einen Innocenz nennt. Auf den alten gleich gewaltsamen Versuch, den Namen 'Urban' als den des 'Stadtmenschen' aus dem Gegensatz zu dem Waldbewohner 'Tannhäuser' abzuleiten (und warum dann Urban der Vierte?) brauche ich nicht einzugehen.

Weiter: Sagen über Minnesinger sind, wie schon erwähnt, so zahlreich vorhanden, dass auch unter diesem Gesichtspunkt die herkömmliche Auffassung eine grosse Wahrscheinlichkeit besitzt.

Endlich: die fremden Berichte sprechen durchweg von einem Deutschen im Venusberg; so de la Sale, der seine Tannhäusersgeschichte von einem deutschen Ritter erzählt, nachdem er schon vorher von zwei Deutschen berichtet hatte, die vor der ehernen Tür umkehrten (Dübi S. 254); ähnlich der Simplicianus des Hemmerlin, der selbst aus Schwyz ist, aber „mit zwei Gefährten aus Alemannia“ in die Grotte eingedrungen sein will (ebd. S. 252). Man sucht das aus dem Nationalcharakter zu erklären: die Deutschen sind auf solche Abenteuer besonders erpicht (Dübi S. 254 nach de la Sale) und überhaupt besonders reiselustig (Nyrop S. 7). Ist es nicht einfacher und methodisch richtiger, die Nennung des deutschen Mannes damit zu erklären, dass die Sage eben ursprünglich von einem solchen erzählt wurde?

Somit spricht vieles mit triftigen Gründen dafür, dass die Tannhäusersage ursprünglich von dem deutschen Ritter Tannhäuser erzählt wurde. Was spricht dagegen?

b) Nyrop, der radikalste Gegner der Tannhäuser-Hypothese, hat nur einen guten Grund vorgebracht, über den gleich zu handeln: das späte Auftauchen der Sage. Dagegen kann in seiner Manier mit dem 'Zufall' des Namens Tannhäuser, und dem 'Zufall' des Namens Urban und dem 'Zufall' ihres Zusammentreffens nicht gerechnet werden. Wohl aber bleiben zwei Einwände:

α) Tannhäuser wird verschiedenen Landschaften zugeschrieben. Allerdings äussert Felix Faber (Dübi S. 259) wohl nur seine persönliche Vermutung, wenn er das Volkslied auf einen schwäbischen Ritter von Danhusen deutet. Aber Hermann von Sachsenheim nennt 'Tanhuser us Frankenlant' (ebd. S. 257), und auch bei Hans Sachs (1557) ist Herr Danhauser aus Frankenland geboren (Erich Schmidt S. 30). Indes schmelzen zunächst wieder beide Angaben in eine zusammen, da der fränkische Meistersinger im 'Hoffgesindt Veneris' selbst von dem schwäbischen Ritter abhängig ist (ebd.). Diesem aber wird man wohl keine Quellenkunde zuschreiben: er hielt, mit gut mittelalterlicher Philologie, wie Erich Schmidt bemerkt, den Minnesinger für einen Franken, weil dem 'fränkische Städte wohlvertraut' waren. Übrigens ist auch Neidhart von Riuwental, über dessen bayrische Heimat kein Zweifel herrscht, später zu einem 'edeln Franken' geworden. Auch scheint es wie in Luzern (s. u.) in Franken Geschlechter gegeben haben, die seinen Namen führten: die Nürnberger Handschrift nennt den Ton des Meisterliedes ja nach „Pankraz Tannhäuser“. Tannhäuser gehört wohl sicher dem bayrisch-österreichischen Gebiet an¹⁾, aber er hat das nicht, wie der von Riuwental, durch zahllose lokale Anspielungen beglaubigt.

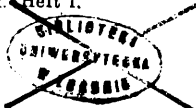
1) [Eine andere Ansicht vertritt jetzt Kluckhohn, Zs. f. d. Alt. 52, 153 Anm. 1.]

β) Es bleibt ein gewichtiges Bedenken: dass die deutsche Sage erst 1515 in vollentwickelter Form, erst 1453 in Andeutung auftaucht. Hierauf legt Nyrop (S. 75) grösstes Gewicht; obwohl er selbst für die italienische Sage höheres Alter fordert, als die Belege ergeben (vgl. S. 66). Dübi (S. 257) sagt gar betreffs Urbans IV.: „Jedenfalls ist diese Angabe spät und vereinzelt, beweist also nichts für deutschen Ursprung der Sage.“ — Das Bedenken hat Gewicht, und wen lockte es nicht zunächst, die Anspielung von 1453, das Meisterlied und die weitere Entwicklung an Andrea da Barbarino (1391) und de la Sale (1438—1442) sowie den Deutschen Hemmerlin (1410—1413; verbreitet seit 1456, im Druck seit 1497; Dübi S. 252) anzuschliessen? — Indes ist doch gegen die Loslösung des Tannhäusers im Meister- und Volkslied von dem Minnesinger zu viel vorzubringen, als dass wir uns diesem Bedenken gefangen geben dürften. Haben wir uns doch längst von der Anschauung frei gemacht, als sei alle Sage sofort literarisch; dürfen wir doch ruhig eine längere mündliche, prosaische Überlieferung annehmen. Dann aber ist zu bedenken, dass die Tannhäusersage vielleicht von Anfang an (so z. B. Elster S. 6), jedenfalls aber seit lange eine antipäpstliche Tendenz erhält, die zur Vorsicht bei der Verbreitung zwang. Wie ängstlich hält sich de la Sale! Was um 1515 gedruckt werden konnte, liess sich hundert Jahre früher nicht ohne Gefahr handschriftlich verbreiten. Überdies darf hier immer noch mit grösserem Recht von 'Zufall' gesprochen werden. Wie spät taucht nach jahrhundertlangem Schweigen das Hildebrandslied auf! Wie lange sind die italienischen Zeugnisse selbst, um die es sich in unserm Fall handelt, unentdeckt oder unbemerkt geblieben!

Wir dürfen demnach, glaube ich, mit Bescheidenheit die erste Hauptfrage (vgl. oben S. 29) dahin beantworten: die Tannhäusersage geht allerdings auf die Person des Minnesingers zurück. Die Entwicklung haben wir uns so vorzustellen, dass der Dichter noch bei Lebzeiten, wie Neidhart, oder bald nach dem Tode, wie im Norden Bragi der Alte, der Held sagenhafter Vorstellungen wurde, die an seine eigenen Erzählungen anknüpften, wie bei Neidhart, wie bei François Villon, wie bei Lord Byron. Diese 'älteste Form der Sage' (vgl. Elster S. 6) enthielt jedenfalls folgende Elemente: der Ritter ist im Venusberg. (Von seiner Ankunft wird nichts berichtet; er mag verlockt worden sein, den Berg des Paradieses aufgesucht haben oder durch Zufall hineingeraten sein. Das letzte, wie in den Liedern von Oluf u. dgl., ist das wahrscheinlichste, lässt auch seine Sünde am ehesten als sühnbar erscheinen). Hier geniesst er alle Freuden des Gatten, alle Ehren des Königs. Nach längerer Zeit aber treibt es ihn in die Ferne. (Das Motiv kann die Reue und Angst allein gewesen sein; oder wie bei de la Sale und Andreas Ritter die Furcht vor einem bestimmten Termin, der den Aufenthalt unwiderruflich macht. Für die erste Fassung spricht die wahrscheinliche Anknüpfung an Tann-

häusers Busslied, für die zweite die Analogie ähnlicher Fabeln, die den Aufenthalt unwiderruflich machen, wie z. B. der Granatapfel der Persephone). Er pilgert, von Frau Venus ungern entlassen, zum Papst und beichtet. Der Papst hält einen Stab in der Hand. (Nach Kluge S. 43 ist das Stabwunder ein sekundärer Zuwachs, ähnlich scheint Pfaff S. 108 zu denken, der es nur für ein sagenhaftes 'Zeichen der Erwählung' erklärt, während Kluge S. 44 und Nyrop S. 74 den Stab höchstwahrscheinlich aus der vergette d'or ableiten, die doch nimmer blühen könnte. „Es ist immer schon aufgefallen“, sagt Kluge (S. 44), „wie der Papst im Volkslied dazu kommt, bei der Beichte einen dürrer Stab in der Hand zu halten“. Aber noch heut hält der Poenitentiar in der Peterskirche einen solchen bei der Beichte in der Hand und berührt damit den Absolvierten, wie ich selbst den Kardinal-Grosspoenitentiar habe tun sehen. Somit erklärt sich diese crux höchst einfach; indes ist wohl zu begreifen, wie bei de la Sale aus dem Stab des Papstes, der exkulpiert werden soll, die goldene Rute der Venus wird (Dübi S. 254, vgl. oben S. 9), nicht aber das Umgekehrte. An sich wäre deshalb auch bei dem Tannhäuserdialog und dem Meisterlied ein späteres Fortlassen des antipäpstlich mindestens klingenden Schlusses denkbar. Aber die Situation, die den Tannhäuser noch vor der Pilgerfahrt ('Tannhäuser und die Welt') oder aber unmittelbar nach der Rückkehr in den Berg, der Frau Venus gegenüber, die er anredet (Meisterlied) zeigt, liess beidemale eine Erwähnung des Stabwunders gar nicht zu; so dass in dieser Hinsicht die beiden Gedichte weder für noch gegen das Alter des Stabwunders in der Tannhäusersage zeugen können. Der Papst erklärt, Tannhäusers Sünde sei unsühnbar, und drückt das in einer Formel aus, die an Tannhäusers beliebte 'unmögliche Fristen' (AdB. 37, 388) anklingt; da der Sänger seine Motive gern wiederholt (ebd. S. 387), konnte er sogar in einem verlorenen Lied diese Wendung selbst gebraucht haben: „Eh grünt ein dürrer Stab“. — Tannhäuser verzweifelt und kehrt zurück; aber der Stab blüht auf und bezeugt Gottes unermessliche Milde. (Dieser Ausgang, von de la Sale wieder wegen seiner als antipäpstlich empfundenen Tendenz beseitigt, braucht deshalb noch nicht von vornherein mit den antipäpstlichen Schlussworten des Volksliedes ausgedrückt worden zu sein).

Ich glaube in dieser umständlichen Formulierung mit aller möglichen Vorsicht das einigermassen Sichere und das nur Wahrscheinliche unterschieden zu haben. Im übrigen wiederhole ich (vgl. oben S. 12), dass selbstverständlich auch diese 'Urform der Tannhäusersage' noch ihre Vorgeschichte hat. Die Literatur- und die Sagengeschichte treffen die Elemente so selten rein und unverarbeitet an wie die Chemie. Jedes Motiv der Sage hat seine eigene Vorgeschichte: der glückselige Berg in jenen Träumen von einem glücklichen Land (Nyrop S. 101f.), die von den



grobmateriellen Formen des altirischen Schlaraffenlandes (Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland S. 126f.) über das mohammedanische Paradies der Huris bis zu dem reinen Idealismus des christlichen Himmels führen; der wunderbare Stab in all jenen Mythen von Wiederbelebung der toten Natur von Aarons Gerte an (ebd. S. 73). Vereinigt sind biographische Elemente (Tannhäusers Hand, sein Busslied) und literarische (die 'unmöglichen Fristen'), ethische Momente (die Warnung vor der Verführung) und theologische (die Rettung durch Gnade). Aber gerade solche Verschmelzung beweist das organische Werden. Denn all diese disparaten Elemente sind zwanglos und zwingend zugleich zusammengeschlossen. Sie finden ihre Einheit eben in dem Bild Tannhäusers.

Carl Spitteler wirft (in seinen 'Lachenden Wahrheiten') einmal die spöttische Frage auf, worin denn eigentlich das 'Hamlet-Motiv' bestehe: ob in der Unentschlossenheit, oder dem geistreichen Pessimismus, oder der Liebe zu Ophelia. Worauf einfach zu antworten ist, dass wir eben nicht von einem Hamlet-Motiv zu sprechen brauchten, wenn es mit einer appellativischen Bezeichnung genügend ausgedrückt wäre. Durch seine Gestalt schafft der Dichter eben einen neuen 'Begriff', psychologisch so fest wie der des Geizes oder der Rachsucht. Diese Wirkung der künstlerischen Anschaulichkeit pflegt in der Sagen- und Literaturgeschichte bedeutend unterschätzt zu werden. Man sieht Hamlet, man sah Tannhäuser oder Odysseus oder David mit einer Deutlichkeit, mit einer Handgreiflichkeit, die eben eine blosser Allegorie nie erreicht. Will man aber umschreiben, so kann man sagen, Tannhäuser sei im Christentum, wie Prometheus in der Antike, der erste Vertreter eines Typus, der für die Literaturgeschichte von grösster Bedeutung werden sollte: des edlen Sünders. Deshalb darf er nicht untergehen, weil er den Erzählern sympathisch ist. Er sündigt aus der Vornehmheit seiner Natur heraus, und „die göttliche Vorsicht“, wie Lessing von Faust sagt, „kann dem Menschen nicht den edelsten der Triebe gegeben haben, um ihn ewig unglücklich zu machen.“

Natürlich hat auch dieser Typus seine Evolution, in der Tannhäuser einen wichtigen Wendepunkt bedeutet. Vor ihm liegen die freigesprochenen Büsser: die grosse Buhlerin Magdalena, Gregorius, der die heiligsten Bande der Ehe und Familie brach. Sie haben büssen dürfen. Dem Ritter, der das Christentum bei der heidnischen Zauberei verleugnet hat, bleibt (dies ist die eigentliche Grausamkeit des Papstes nach der späteren Auffassung) die Busse versagt — er wird gerettet durch Gnade. Dies ist wirklich eine Führung der Handlung, die an Goethes Faust erinnert. Tannhäuser wird gerettet, weil er stark genug war, sich solcher Erden-seligkeit reuig zu entreissen. Modern ausgedrückt: Rettung und Sünde fliessen bei ihm aus der gleichen Quelle, sind Bekundungen der gleichen starken einsamen Natur. So wird er zum Vorläufer der 'Zerrissenen' im

19. Jahrh., und von Tannhäuser schlingt sich ein unsichtbares Band zu Byrons Manfred, wie ein sichtbares Maria Magdalena mit Dostojewskis Sonja verbindet.

Tannhäuser muss also gerettet werden; das liegt in der poetischen Logik, das folgt aus seinem Bild, wie es nun einmal sich gestaltet hatte. Gerettet, und wenn auch durch ein Wunder. Nun aber muss man sich meines Erachtens vor der Auffassung hüten, als liege darin von vornherein eine 'protestantische' oder gar eine bewusst kirchenfeindliche Tendenz. Vielmehr ist der theologische Gedanke zunächst nur der der unerschöpflichen Gnade Gottes: Gott kann selbst den Sünder lossprechen, dessen Sündenschwere seinen Vicarius zwingt, ihn zu verstossen. Das entspricht durchaus der herkömmlichen katholischen Bussordnung. Ganz leichte Sünden kann jeder Beichtvater absolvieren; schwerere sind dem Bischof reserviert; die schwersten dem Papst. Und so erfindet die Sage schliesslich auch 'reservierte Fälle', in denen nur Gott selbst lösen kann. Aber schon dies ist allerdings ketzerisch, wenn auch unbewusst. Und sobald sich Gegensätze gegen den Papst geltend machten, musste allerdings die latente antipäpstliche Tendenz sich zur offenen auswachsen:

Do was er widrumb in den berg
und het sein lieb erkoren,
des mus der vierde bapst Urban
auch ewig sein verloren.

Wenn der Papst wirklich die Gewalt hätte, von Sünden loszusprechen, sagte Luther, dann verdiente er den schlimmsten Tod, falls er nur Eine arme Seele in die Hölle gelangen liesse — eine Auffassung, der schon das Meisterlied (Dübi S. 257) nahe kommt.

So glaube ich denn allerdings, dass die literarische Gestaltung der Sage mit einer starken geistigen Bewegung zusammenhängt — mit derselben national-christlichen Stimmung, die den Wartburgkrieg erzeugt hat. Die Opposition gegen das ausserdeutsche asketische Ideal der heiligen Elisabeth, die zur Ermordung des ersten und glücklicherweise einzigen deutschen Inquisitors, des Konrad von Marburg, führte (vgl. AdB. 37, 387) und der Kampf der einheimischen Dichter gegen die fremden, französisierenden Gäste auf der Wartburg, das geht Hand in Hand, wie in der Zeit Ludwigs II. von Bayern der Kampf gegen die 'protestantischen Nordlichter' Geibel, Heyse, Sybel zugleich konfessionell und partikularistisch gefärbt war. Heinrich von Ofterdingen, der wahrscheinlich doch historische Dichter, wird zum Anwalt der thüringischen Dichterschule; Tannhäuser wird zum Vertreter der altheimischen Frömmigkeit. Ich möchte deshalb das Lied am liebsten auch in Thüringen entstanden denken, oder dort wenigstens den 'antipäpstlichen Schluss' angesetzt, den es nach Elster (S. 8) erhielt; freilich möchte ich nicht mit ihm sagen, die ältesten Be-

standteile seien im päpstlich-pfäffischen Sinn gehalten, denn der Bannspruch gegen die sündhafte Minne ist doch allgemein christlich. Den Hörselberg darf man freilich dafür nicht anrufen, der, wie erwähnt, in der Sage erst jung ist (Dübi S. 249f.). — Aber manche Spuren weisen auch auf fränkischen Ursprung; was denn zu jenem 'Tannhauser von Frankenland' beigetragen haben könnte.

Alles scheint sich somit hier glatt und einfach zu fügen. Die Sage dringt später, durch das Lied vermittelt (wie schon Hemmerlin meint) nach Italien und wird dort lokalisiert.

Doch halt! da sind wir schon im Bereich unserer zweiten Hauptfrage (vgl. oben S. 10):

2. Venusberg.

Auch wenn die Tannhäusersage an den deutschen Ritter und Fahrenden anknüpft, auch wenn sie deutschen Ursprungs ist, kann noch immer der Venusberg aus Italien stammen. Wir müssen hier wieder zweierlei Möglichkeiten scheiden; a priori sogar drei:

1. Eine autochthone italienische Sage vom Venusberg und dem Ritter kann sich mit der deutschen Tannhäusersage vereinigt haben;
2. die deutsche Tannhäusersage kann Venus und den Venusberg übernommen haben;
3. sie kann beides besessen, aber nach italienischen Quellen den Venusberg benannt haben.

Die zuerst angeführte Möglichkeit ist aber doch zu gering; an der Identität der 'Tannhäuserlegenden' bei Andrea da Barbarino und de la Sale mit der deutschen ist ja gar nicht zu zweifeln (vgl. oben S. 12). Es bleiben also die beiden andern; wobei ich meine Meinung gleich dahin formulieren möchte, dass nicht der Berg der Venus entlehnt ist, vielleicht aber der Venusberg.

Das klingt spitzfindig; aber es enthält eine notwendige Unterscheidung, die man bisher nicht hätte unterlassen sollen. Es ist zweierlei, ob von vornherein der Berg der Wonne da war, und nur später mit einem italienischen Venusberg gleichgesetzt wurde, oder ob dieser für die ganze Konzeption der Sage wesentlich war.

Die erste Möglichkeit, dass nämlich Venus erst später ihren Einzug in die Sage gehalten habe, scheint Elster (S. 5f.) zu begünstigen. Er greift auf alte Sagen vom Bund mit den Elbinnen zurück; erinnert an Gottheiten, die wie Holda und Berchta mit stattlichem Hofstaat im Innern der Berge hausen, und für Venus an ihre Wiederbelebung durch die Vagantenpoesie. Allerdings schreibt er schon der ältesten Fassung die Verbindung Tannhäusers mit Venus zu, scheint aber doch eine Tannhäusersage vor Tannhäuser und mit einer einheimischen Freudenkönigin anzudeuten. Hiergegen wendet Nyrop (S. 83) ein, dass Berchta und Holda

beide von spätem Ursprung seien (aber doch wohl älter als das Tannhäuserlied) und nichts mit Venus zu schaffen hätten — was aber die von ihm empfohlene Sibylle noch viel weniger zu tun hat. — Aber jedenfalls ist festzuhalten: wo wir Tannhäuser genannt finden (in der Mörin, in den Liedern und später), da ist er auch mit Venus verbunden. Nur in den Formen der Sage, die ihn nicht nennen (Guerino, de la Sale) ist es die Sibylle (Dübi S. 250, wo er irreführend 'Sibylle-Venus' sagt, und S. 259), die den Ritter lockt und zieht.

Danach bleibt das Wahrscheinlichste, dass in der Tat in dem glückseligen Berg, den Tannhäuser betrat, von allem Anfang an Frau Venus sass.

Und was spricht dagegen? Sie ist nicht volkstümlich, antwortet man. Das aber ist die Sibylle auch nicht, die Nyrop und Dübi, Kluge und Pfaff für echt volkstümlich zu halten scheinen; bemerkt doch Kluge selbst, der Name sei kein altes volkstümliches Erbwort: das müsste 'Sevella' oder 'Sevolla' lauten (S. 52): „das Wort ist eine gelehrte Erneuerung aus dem Altertum“. Dann wäre der Name Venus sogar echter volkstümlich, der nach Pfaff (S. 106) als der einer alten Abgöttin erhalten geblieben wäre, so dass man auf sie die Eigenschaften der Holda, Berchta usw. hätte übertragen können, — was ich nicht vertreten will. Vielmehr scheint es mir bei Sibylla im Gebiet von Norcia, bei Frau Venus in Deutschland um denselben Grad von Volkstümlichkeit zu handeln. Man muss nämlich durchweg im Mittelalter mit verschiedenen Graden der Volkstümlichkeit rechnen. Es gibt eine Volkspoese der Ungebildeten, eine gelehrte Volkspoese der Vaganten, eine höfische Volkspoese, die alle drei mit einem bestimmten Schatz von Motiven, Voraussetzungen, Formeln, Mitteln arbeiten; man könnte, englische Ausdrücke uneigentlich verwendend, von broad church, low church, high church sprechen. Sibylla gehört der Volkspoese und Volkssage der Vaganten an, wie Kluge schön und reichlich (vgl. auch Bunte Blätter S. 61f.) gezeigt hat; dass das eigentliche Volk von ihr mehr gewusst hätte, als die Fahrenden ihm erzählten, ist nicht nachzuweisen. Ganz dasselbe gilt aber auch nach Kluges eigenen Nachweisen (S. 59f.) von Venus. Die Namengebung 'Monte della Sibilla' hat ihr Gegenbild in deutschen Venusbergen, bei denen zum Teil auch erst die gelehrte Volksetymologie tätig war (Kluge S. 29) wie sie ähnlich sich auch beim Pilatus versucht hat (Dübi S. 67). Was Sibyllen recht ist, ist Frau Venus billig; „eine gelehrte Benennung“ (Nyrop S. 82) ist 'Venusberg' aber noch weniger als 'Berg der Sibylle'.

Und Tannhäuser selbst erwähnt Frau Venus, aber nicht die Sibylle; und in dem Umkreis seiner eigenen gelehrttuenden und doch volkstümlichen Poesie müssen wir uns Sage und Lied entstanden denken, wie die Neidhartlegende unter den Neidhartianern. Die breite Volkstümlichkeit erwarb dem Lied wohl erst die 'urreformatorische' Tendenz; und sie ist durch die Nennung der Frau Venus keineswegs gehemmt worden.

Die deutsche Tannhäusersage hätte also Venus und ihren Berg bereits zu eigen gehabt. Und dennoch könnte der Venusberg italienischer Anregung verdankt werden. Dies ist die Meinung von Pfaff (S. 106): „Reisende hatten die Erzählung vom Sibyllenberg aus Italien mitgebracht. Dieser ferne zauberhafte Berg ward nun in der deutschen Überlieferung mit allen Eigenschaften des Venusbergs ausgestattet.“ Und so wäre denn der italienische Berg der Sibylle zu dem ersten wirklich geographisch fixierten Venusberg geworden, während das Tannhäuserlied und Hermann von Sachsenheim den hohlen Berg noch nicht lokalisieren (Dübi S. 257).

Mir geht es hier wie bei der Vergleichung Guerinos und der Salade mit dem Tannhäuserlied: eine Beziehung scheint mir auch diesmal unzweifelhaft vorhanden, aber auch diesmal führt sie meines Erachtens nicht von Italien nach Deutschland, wie Dübi und Nyrop meinen, sondern umgekehrt von Deutschland nach Italien.

a) Die frühesten italienischen Berichte wissen nur von dem Pilatus- oder Sibyllenberg. Den Venusberg kennt weder Pierre Bersuire (1362) noch Facio degli Uberti (1367); auch viele spätere Gewährsmänner bei Kluge (S. 32f.) und Dübi (S. 256f.) wissen nichts vom Venusberg. Kluge (S. 34) nennt allerdings den Nekromantenberg den ‘Venusberg der fahrenden Schüler’; aber das ist er jedenfalls nicht von vornherein. Die Nekromanten wenden sich an die Sibylle, die von Cumä nach Norcia gewandert ist (Magnabotti bei Dübi S. 250) und deren prophetischer Charakter sich erst allmählich verwischt (ebd. S. 252).

Wir geben Nyrop nochmals seine Frage zurück: was hat die Sibylle mit Venus zu schaffen? Ferner aber scheinen mir folgende Erwägungen zwingend, die uns kein Verfechter der transalpinischen Hypothese angestellt zu haben scheint. Wenn es in Italien von vornherein oder mindestens um die Wende des 14. Jahrh. eine ausgebildete Sage von Tannhäuser im Venusberg gab, wie z. B. Dübi (S. 253) behauptet, wie kommt es, dass de la Sale und Alberti und gar der in seiner Erfindung völlig freie Andrea da Barbarino sie in den Sibyllenberg verlegen? Und wenn die ältesten italienischen Zeugnisse, wie gesagt, Tannhäuser nicht im Venusberg, sondern nur im Sibyllenberg kennen, wie ist es dann möglich, dass die aus Italien eingeführte Sage in Deutschland gar nichts von Tannhäuser im Sibyllenberg weiss, sondern nur von Tannhäuser im Venusberg? Mir scheint diese Tatsache schon allein Nyrops zuversichtliche Behauptung umzustossen, an der Tannhäusersage sei nichts germanisch als der Name des Helden (S. 44) ein Satz, der wie seine Behauptungen vom ‘Zufall’ in den deutschen Texten fast mit einer gewissen Schadenfreude vorgebracht wird.

b) So muss er sich denn (S. 117) auch selbst berichtigen, wenn er erklärt hat, deutsche Dichter hätten den Namen der römischen Göttin

für die 'unbekannte Sibylle' eingeführt (S. 82). Denn man kannte in Deutschland nicht nur die Sibylle (die ja auch der Tannhäuser selbst, und zwar bald nach der Venus, erwähnt MSH. 2, 85; IV, 7), sondern sogar den Sibyllenberg. Darauf bezieht sich doch unzweifelhaft die 'höchst rätselhafte Stelle' im Wartburgkrieg:

Felicia, Sibillen kint,
Und Juno, die mit Artus in dem berge sint.

Felicia, Sibillen Tochter, und Juno sind Wesen von Fleisch und Bein, sagt das Gedicht (ed. Simrock Str. 83); sie leben mit Artus im Berg und die Massenie wird wohl gepflegt; es fehlt nicht an Trank und Speise, Ross und Rüstung. Das hat St. Brandan verkündet (Str. 86). Auch ein Geistlicher ist bei ihnen im Schloss des Berges (Str. 84). Das passt alles vortrefflich zum Sibyllenberg; und so liegt denn auch (Dübi S. 263 Anm.) in der Nähe des italienischen 'Venusberges' ein Castellum Felicitatis, in der Nähe eines Schweizer Venusbergs eine Ruine Freudenberg. Die Glückseligkeit im Sibyllenberg ist in Felicia verkörpert; und nicht einmal hier erscheint neben Sibylla Venus, sondern Juno.

Jedenfalls aber beweist der Wartburgkrieg, den sogar Dübi (S. 250) in seinem Unmut über das störende Zeugnis 'ein poetisch fast wertloses Produkt des ausgehenden Minnesingertumes' schilt, dass Sibylla und der Berg in Deutschland Ende des 13. Jahrhunderts nicht unbekannt waren. Und dennoch ging Tannhäuser nicht in den Sibyllenberg ein, wo er bei Artus und Felicia so gut hätte leben mögen?

c) Nun aber folgen jene Zeugen für die Tannhäusersage in Italien, und alle lokalisieren sie gerade da, wo sie kein Deutscher lokalisiert: in den Sibyllenberg. Der von den Eremiten (vgl. den unterirdischen Abt des Wartburgkrieges!) gewarnte Guerino, der deutsche Ritter des de la Sale, und noch des Fra Leandro Alberti Grottenbesucher (Dübi S. 258) sind in diesem Berg. Weshalb, wenn der Venusberg in Italien der Ursitz der Legende ist?

d) Aber weiter: es wird ausdrücklich gegen den italienischen Venusberg protestiert, und zwar nicht im Sinn des Rationalismus, der einen solchen überhaupt leugnet (was natürlich auch geschah, vgl. Kluge S. 35 Anm.), sondern aus besserer Kenntnis. Man hat aus Deutschland bei Aeneas Sylvius angefragt, ob es in Italien einen Venusberg gebe (Dübi S. 250). Der sächsische Astronom, der fragt, weiss also jedenfalls von einem Venusberg. Piccolomini weiss durchaus nichts davon; er rät herum, ob Porto Venere, oder ein der Venus in Sizilien geweihter Berg Eryx (von dem sonst in diesem Zusammenhang nirgends die Rede ist) oder endlich der Hexenberg bei Norcia (d. h. der Sibyllenberg) gemeint sei. Und diesen Beleg hat man als Zeugnis für den italienischen Venusberg verwandt!

Dasselbe tat merkwürdigerweise sogar Kluge (S. 34) mit der Aussage Bernhards v. Breidenbach. Dieser aber spricht von dem Venusberg auf Cypren und leugnet den in Italien: „denn da (in Cypren) hat sie gewohnt und das Land Tusciam genannt nie gesehen, da etlich Leut sie vermeinen in einen Berg verstossen sein und grosse Lust und Freud darin haben, da es doch nichts ist“. Da kann man doch wirklich nicht sagen, der gelehrte Antiquar „bestätige den verbreiteten Glauben, dass in Tuscia, d. h. in Italien unser Venusberg liege“. Ganz im Gegenteil; Breidenbach, der Italien durchreist hat, erklärt den Glauben der Deutschen an einen Venusberg in Italien für irrig; es sei nichts damit. Ganz wörtlich (wie schon bemerkt) wiederholt das Melchior Zurgilgen (Dübi S. 260), nur dass er den Venusberg bei Paphos weiss. Und auf den Venusberg im Orient bezieht sich auch die Schwindelei des Hans Wohlgestanden (Dübi S. 260), der im Venusberg gewesen, im Roten Meer gebadet und im Jordan gewesen sein wollte.

Keins von diesen Zeugnissen von 1431 (Enea Silvio), 1486 (Breidenbach), 1519 (Zurgilgen), 1599 (Wohlgestanden) beweist für einen Venusberg in Italien. Am deutlichsten aber spricht Breidenbachs Fahrtgenosse Felix Faber. Auf Cypren bei Paphos liegt der Venusberg. „Nach dem Beispiel dieses ersten Venusberges und seiner Grotten seien dann in heidnischer Zeit überall Venusberge gesehen und in ‘Historien’ genannt worden. Auch in ‘moderner’ Zeit fable das ungebildete Volk von einem Berg in der Toskana, unweit Rom, in welchem die Frau Venus mit gewissen Männern und Frauen den Lüsten fröhne“. Auf diesen soll sich das in Deutschland gesungene Tannhäuserlied beziehen (Dübi S. 259). Unmöglich kann ich in dieser wichtigen Stelle mit Dübi „Andeutungen über das, was wir heute den Zusammenhang der Venus- mit der Sibyllensage nennen würden“, erblicken. In Deutschland wird das Lied gesungen, das sich auf einen Berg in Tusciem bezieht, der in Wirklichkeit gar kein Venusberg sei. Deutsche also, wie jener sächsische Leibarzt, haben den Venusberg nach Italien verlegt.

e) Es sind denn auch nur Deutsche, die den Sibyllenberg mit dem Venusberg gleichsetzen. Das tut zuerst 1497 Felix Hemmerlin (Dübi S. 251). Er erzählt von dem Sibyllenberg und fährt fort: „der Berg heisst gemeiniglich Venusberg“; dann erzählt er seine simplicianische Tannhäusersage (vgl. oben S. 5). Und im selben Jahr hört Arnold v. Harff von Frau Venus Berg bei Norcia (oder Nocera? Kluge S. 35). Das sind die einzigen, die in Italien von einem Venusberg wissen. Kein italienischer Zeuge ist dafür aufgebracht! Und Harff ist der denkbar unzuverlässigste Zeuge (AdB. 10, 599, vgl. Kluge S. 37 Anm.).

f) Nun beachte man noch folgendes. Hermann von Sachsenheim, der in der ‘Mörin’ Tannhäuser zuerst mit Frau Venus gesellt, steht in Beziehungen zur Erzherzogin Mathilde in Rottenburg (Vogt in Pauls

Grundriss 2. Aufl. 2, 345). Zu deren geistigem Hofhalt gehört aber auch Niklas von Wyl, der seinerseits mit Felix Hemmerlin und Aeneas Sylvius Piccolomini befreundet ist. Hier treffen wir drei Namen, die für unsere Frage wichtig sind: Enea Silvio, Hemmerlin, Sachsenheim.

Breidenbach (AdB. 3, 285) seinerseits ist von Jerusalem ab mit Felix Faber (AdB. 6, 490) zusammen gereist. Faber stammt aus Zürich, und in Zürich hab ich schon früh ein besonderes Interesse für unsern Minnesinger vermutet, vielleicht durch die besondere Andacht der Zürcher zu dem von Tannhäuser gefeierten Thomas a Becket von Canterbury vermittelt (ADB. 36, 387), und Felix Hemmerlin lebt in Zürich und stellt somit zwischen den beiden 'Tannhäusergruppen' eine Verbindung her. Sie umfassen zusammen alle für unsere Fragen in Betracht kommenden deutschen Namen mit der einzigen Ausnahme Arnolds v. Harff, der dafür aber literarisch abhängig scheint. Was bedeutet diese merkwürdige Tatsache?

Zunächst, dass wiederum die Zahl der Zeugnisse einschrumpft, wie vorhin (oben S. 12) die der Belege für die Schlangenweiber im Sibyllenberg. Es handelt sich bei den Reisegenossen Faber und Breidenbach wesentlich um ein gemeinschaftliches Zeugnis, dem aber auch der Zürcher Chorherr Hemmerlin und der spätere Papst nicht fern stehen. Aber mir scheint überhaupt diese bisher übersehene Gruppenbildung noch weiteres Licht auf die ganze Entwicklung der Sage zu werfen. Man bedenke, dass zu dem Kreis der Erzherzogin Mathilde auch Jakob Püterich von Reicherzhausen (gest. um 1470) gehört. Dieser Name 'spricht Bände'. Püterich ist nur der eifrigste Vertreter des neu erwachten, in Freiburg und München zentralisierten Interesses für die ältere deutsche Dichtung. Diese Sammlertätigkeit muss auch für die alte Tannhäuserdichtung neue Teilnahme erweckt haben. Jedenfalls wurde dadurch Hermann von Sachsenheim darauf gebracht, halb ironisch den edlen Tannhäuser aus Frankensland mit seiner Gattin Venus und dem treuen Eckart in seiner 'Mörin' eine Hauptrolle spielen zu lassen; etwa wie Dr. Faustus in Arnims 'Kronenwächtern' travestiert auftritt. Die gelehrteren Mitglieder des Kreises aber begeben sich auf die Quellensuche. Felix Hemmerlin wird in Italien auf einen Pseudo-Tannhäuser im Sibyllenberg aufmerksam. Das erregt weiterhin Aufmerksamkeit; aus Sachsen her fragt man bei Enea Silvio an; gerade bei ihm, weil er der Korrespondent jenes 'altdeutschen' Kreises in Italien geworden war. Aber Enea weiss nichts von einem Venusberg in Italien. Es ist irrig, wenn Kluge (S. 31) oder Pfaff (S. 105) meinen, „er habe gehört, dass der Venusberg bei Norcia liege“; er hat gar nichts von einem Venusberg in Italien gehört.

Aber inzwischen müssen die deutschen Nachfragen doch ihre Wirkung getan haben. Wie man etwa in Trimberg über den Minnesinger Süsskind Dinge aus den Leuten herausgefragt hat, die auch ich gläubig annahm (Zs. f. d. Alt. 38, 201f.; vgl. Roethe, AdB. 36, 336f.) oder wie man die

Siegfriedsquelle im Odenwald glücklich erfragt hat, so setzte man von Deutschland aus auch einen Venusberg in Italien durch. Solche Gerüchte finden Hemmerlin, Faber, Breidenbach vor; worüber gleich mehr.

Diese Lokalisierung hatte Enea Silvio an die Hand gegeben; und sie war geboten, weil tatsächlich die deutsche Tannhäusersage des 13. Jahrh. im 14. Jahrh. im Sibyllenberg lokalisiert worden war. Nun zog sie zurück und kehrte, wie Tannhäuser, in den deutschen Venusberg heim.

Schon Felix Hemmerlin fand im Sibyllenberge einen Pseudo-Tannhäuser vor. Denn bereits hatte der Sibyllenberg den Namen Venusberg erhalten (Dübi S. 251), — wir zweifeln nicht, dass es durch die vielen Besucher 'de Alemannia' geschah, von denen er und de la Sale (Dübi S. 255) u. a. berichten. In Deutschland war es längst üblich, dass Fahrende behaupteten, im Venusberg gewesen zu sein — nämlich im deutschen Venusberg, den Crusius 1544 und Hans Sachs 1556 (Kluge S. 63) doch gewiss meinen. Nun setzt der simplicianus aus Schwyz das Geschäft bei der neu errichteten Tannhäuser-Filiale im Herzogtum Spoleto erfolgreich fort; gerade wie es schon früher auch dort in der Sibyllengrotte solche Betrüger gegeben hatte (Dübi S. 256).

Aber die literarische Bemühung um die Heimat der Frau Venus dauert fort. Den wahren Venusberg entdecken die Reisegenossen Felix Faber und Bernhard v. Breidenbach: er ist nur auf Cypern. Es ist also nichts mit dem in Tusciem, von dem ungebildete Leute, nun auch schon in Italien selbst, fabeln. Und der Züricher Dominikaner setzt (Dübi S. 259) hinzu: das Tannhäuserlied beziehe sich ebenfalls auf diesen falschen Venusberg. Der Anschluss an die moderne Hypothese ist erreicht: Kluge, Dübi, Pfaff, Nyrop schliessen sich Felix Faber an. Und ebenso ist schon für die späteren Gelehrten des 16. und 17. Jahrh. der italienische Venusberg zur Tatsache geworden: für Paracelsus (1588) oder Del Rio (1606; vgl. Kluge S. 31).

Dies scheint mir eine einfache, in ihren Hauptpunkten, vor allem durch Enea Silvios Brief deutlich bezeugte Entwicklung. Der 'Venusberg der Deutschen' (Kluge S. 50) und besonders der deutschen Fahrenden (ebd. S. 31. 33) ist ursprünglich einfach der 'Berg der Venus' gewesen: der unbekannt wo liegende Berg, in dem Tannhäuser und Venus noch in der 'Mörin' oder den Tannhäuserliedern leben, er wird allmählich mit dem Sibyllenberg identifiziert, durch gelehrte Nachfrage identifiziert — wir haben kein direktes volkstümliches Zeugnis für den Venusberg in Italien, wie wir solche für den italienischen Sibyllen- und Pilatusberg oder für den deutschen Berg der Venus besitzen. Nicht, wie Nyrop meint, die Venus der deutschen Sage, sondern der Venusberg der italienischen ist gelehrtes Machwerk.

g) Man wird jenen langgestreckten Bemühungen des 15. Jahrh. aber noch eine andere Wirkung zuschreiben müssen.

Dass die Tannhäusersage gleich an das Leben des Dichters anschliesst, hoffen wir erwiesen zu haben. Dass sie noch im 14. Jahrh. literarisch ward, ist mindestens sehr wahrscheinlich. Nun aber regt sie sich von neuem, sei es, dass die Sammler auf die Dichtung wirkten, sei es, was ich eher glaube, dass ihnen ein neues Leben der Sage entgegenkam. Nun entsteht etwa gleichzeitig mit der 'Mörin' das Meisterlied von Tannhäuser (Germania 28, 44): ein Monolog des heimgekehrten Ritters in der Form des Selbstberichtes, an die Tradition des Tageliedes (II, 11f.) angeknüpft. Es setzt das Tannhäuserlied durchaus voraus, das es seltsam entstellt: aus jenem Vers „nemt urlob von dem greisen“ wird (III, 4):

wo ir seit in dem lant, das merket zware,
so habt euch urlaub von dem grünen reise.

Es gehört zu den wunderlichen Entgleisungen, an denen die Tannhäuserforschung nicht arm ist, dass der Herausgeber Karl Goedeke bemerkt: „Das Meisterlied scheint von allen das älteste zu sein, da es nur Sünde und Reue kennt, aber noch nicht das Wunder des grünenden Stabes, das die Verzeihung, die hier nur erhofft wird, verbürgen sollte“ (Germ. 28, 44), was ihm vielfach nachgesprochen worden ist. Aber der Tannhäuser, der im Venusberg Gott anfleht, kann ja doch noch gar nicht erlöst sein! Es wäre ja gegen alle Logik, wenn er schon von dem Wunder in Rom wüsste!

Nun kommt auch endlich (1515) das alte Volkslied zum Druck und gewinnt eine weite Verbreitung, von der vorreformatorischen und reformatorischen Stimmung der Zeit gefördert. Aber auch hier fliesst keine Andeutung ein, die auf das Land Tuscia, auf Norcia oder sonst auf Italien wiese; Frau Venusberg im Volkslied bleibt wie der Venusberg im Meisterlied ein mythisches Irgendwo, so wenig lokalisiert wie 'Elfenhöh' oder der 'dunkle Tann' der Edda (vgl. meine Altgermanische Religionsgeschichte S. 469, 10). Der Venusberg der Tannhäusersage ist niemals anders als durch den Glauben gelehrter Forscher in das Land jenseits der Alpen versetzt worden. —

Unsere Untersuchung hat also auf beide Hauptfragen zu übereinstimmenden Antworten geführt: die Tannhäusersage bezieht sich auf den Minnesinger und ist in Deutschland entstanden; der Venusberg gehört ihr von Anfang an und ist erst spät durch gelehrte Forschung (und Charlatanerie der Fahrennden) mit dem Sibyllenberg gleichgesetzt worden. Wie der Venusberg über die Alpen getragen wurde, glauben wir erklärt zu haben; aber es bleibt noch ein Punkt aufzuhellen. Die Identifizierung war möglich, weil in dem Sibyllenberg schon längst, zur Zeit des Magnabotti, des de la Sale, die deutsche Tannhäusersage eine zweite Niederlassung hatte (oben S. 26). Aber wie ist sie dahin gekommen?

‘Das frühe Auftreten der Sage vom deutschen Ritter im Sibyllenberg’ (Kluge S. 51) ist ja das Hauptmotiv für diejenigen Forscher, die die ganze Sage von Italien nach Deutschland wandern liessen. Dass es für diese Route nicht zeugt, glaube ich dargetan zu haben. Aber merkwürdig ist es ja doch, wie die Sage nach Welschland gelangte, ehe sie auch daheim deutliche Spuren hinterlassen hatte. Doch führten wir schon Gründe an, die das lange Schweigen der deutschen Quellen erklärlich machen helfen (oben S. 15).

Das wichtigste ist, dass in der Verherrlichung von Gottes Gnade gegenüber der Strenge des Papstes doch eben gleich eine, wenn auch zunächst latente, Ketzerei lag. Die Sage von dem Ritter, den Gott erlöst, obwohl er sich der Frau Venus ergeben hatte, war in dieser Form für die Orthodoxie im Lande des Papstes unmöglich. Es musste ein viel stärkerer Ausdruck des Abscheues gegenüber der Sünde gefordert werden. Frau Venus kommt in den Tannhäuserliedern viel zu gut fort. Wohl ist sie ‘eine Teufelin’; aber von ihrem roten Mund und ihrem stolzen Leib ist doch mehr die Rede als von ihrer Abscheulichkeit. Ganz anders in den italienischen Tannhäuserberichten. Da wird sie samt ihren Frauen jeden Freitag (de la Sale bei Dübi S. 254) oder Samstag (Guerino, ebd. S. 251) oder gar jede Nacht (Leandro Alberti, ebd. S. 258) eine greuliche Schlange. Eben dieser Zug kehrt nun in der St. Gallischen Version wieder:

Tanhuser war ein wundrige Knab,
Gross Wunder geht er zu schauen,
Er gell woll uf Fru Vrenes Berg
Zu den dri schöne Jungfraue.

Die sind die ganze Woche gar schön,
Mit Gold und Side behange,
Händ Halsgeschmeid an und Maienkron —
Am Samtig sind Otre und Schlange.

Von seinem Standpunkt aus musste Kluge (S. 53) hier ‘den alten Zug mit bewunderungswürdiger Treue gewahrt’ sehen, Dübi ebenso (S. 263) besonders ‘deutliche Spuren der italienischen Legende’ als Beweis der Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland auffassen, Nyrop (S. 72) hier die ursprüngliche und vollständige Fassung der Sage entdecken. Auch ist ja hier wiederum der Zusammenhang, um Nyrops Lieblingswort (S. 44, 99 u. ö.) zu gebrauchen, ‘unzweifelhaft’. Aber nicht so wieder die Interpretation.

Sieht man von den Beziehungen zu den drei (oder zwei) italienischen Versionen ab, so wäre wohl kaum jemand auf den Gedanken gekommen, gerade die St. Gallische Fassung für besonders alt zu erklären. ‘Romantisch helldunkel und sprunghaft’, sagt Erich Schmidt (S. 36), künden diese Schweizerlieder, Altes und Neues mischend, die Geschichte des Helden —

man denke nur an die rhetorische Anapher der vorletzten Strophe im Entlibucher Lied! Dass Tannhäuser zu den drei schönen Jungfrauen geht, stimmt weder zu den andern Berichten (auch nicht zu Felicia und Juno bei der Sibylle im Wartburgkriege!), noch ist es mit der Sage als solcher in Übereinstimmung zu bringen, die überall eine grosse Vertreterin der Weltlust in den Vordergrund stellt. (Auf die Verschiebung des Schlangentages leg ich wenig Gewicht, da auch schon Andrea und de la Sale differieren; immerhin liegt auch hier ein Missverständnis vor, da der Sonntag durch des Papstes Messe den Unholdinnen gerade Freiheit gewährt). Die mannigfachen späten Beziehungen, die Dübi (S. 263) aufzählt, beweisen auch eben nur, dass die Tannhäusersage hier wie an andern Orten (vgl. ebd. S. 261; Elster S. 7) lokalisiert worden war. Und vor allem nun: was beweist jener wichtige Zug selbst?

Auch hier hat man die Frage aufzuwerfen, ob das Weglassen so leicht zu erklären wäre wie der Zusatz. Ich glaube: nein. Wir verstehen, dass jener sagenhafte Zug eingefügt wurde, um das Grauen vor den höllischen Gestalten zu vermehren. Die erbauliche Tendenz im Guerino (Kluge S. 48) hat die Ottern vielleicht erst in den Liebesgarten gebracht; 'latet anguis in herba'. — Weshalb aber sollte das Lied sie ausscheiden, wenn es sie vorfand? Sie hätten den Eindruck der unsühnbar-sühnbaren Sünde ja nur gesteigert!

Wir glauben also: wie in der Vorgeschichte, die die Berichte vom Sibyllenberg bringen müssen, während die deutschen Lieder die sagenhafte Situation voraussetzen können, so liegt auch hier ein fremder Zusatz vor. Die schweizerische Lesart beweist nichts für die Heimat, aber viel für die Wege der Sage.

Die Schweiz ist der natürliche Vermittler, und andere Sagen, die diesen Weg eingeschlagen haben, sie vielleicht wirklich in südnördlicher Richtung, fehlen nicht (Dübi S. 48). Wir können aber vielleicht die Umschlagstelle noch genauer bezeichnen. In Zürich beweist die starke Vertretung Tannhäusers in der Heidelberger Handschrift, die denn doch wohl die Manessische ist, für ein besonderes Interesse an dem Minnesinger (vgl. oben S. 25). In der Schweiz ist das Lied mehrfach verbreitet, die Sage mehrfach lokalisiert (Dübi S. 260f.); in Luzern liegen Hans Wohlgestanden (ebd. S. 260) und Hans Sager (S. 261) wegen angeblicher Venusbergfahrt im Turm. In Zürich ist Hemmerlin Chorherr, Faber, aus altem patrizischem Geschlecht der Schmied (dem später der von C. F. Meyer besungene Komthur angehört), Dominikanermönch. Aus Luzern stammen der Junker Zurgilgen (Dübi S. 260f.) und die Entlibucher Fassung; die beiden andern aus St. Gallen und Aargau. In der deutschesten Ecke der Schweiz haben wir das Verbreitungsgebiet der Tannhäusersage — um den Vierwaldstättersee, im Aargau, St. Gallen, weniger schon im Bernischen. In Luzern wird, wie wir nun sagen dürfen, der Name des

Helden zu einem Geschlechtsnamen (Dübi S. 261). Aber in demjenigen Teile der Schweiz, der nach Italien neigt, finden wir keine Spuren der angeblich von dort nach der Schweiz eingeführten Sage; schon das romanischem Einfluss zugängliche Baselland fällt aus. Das schweizerische Zentralgebiet der Tannhäusersage schliesst an das süddeutsche (mit Freiburg im Breisgau) unmittelbar an.

Nun wird man sagen: da doch die Schweiz jedenfalls vermittele, beweise diese Sage nichts für die Richtung der Übermittlung. Aber das trifft keineswegs zu. Jenseits der Alpen haben wir nur vereinzelte Spuren der Tannhäusersage — derartig vereinzelt, dass sie bis auf Gaston Paris und Söderhjelm völlig übersehen werden konnten. Solche spärlichen 'Spritzer' konnten durch jede beliebige Anregung vermittelt werden. Diesseits haben wir eine starke und breite Vertretung in zahlreichen Liedern, Anspielungen, Lokalisierungen. Wäre diese reiche Saat aus den Körnern erwachsen, die in der italienischen Heimat auf steinigem Boden fielen (was an sich ja nicht undenkbar wäre), so müssten wir auf dem Weg diesseits der Grenze mehr Anzeichen der Wanderung finden, als Dübis Fleiss aufspüren konnte.

Ich glaube, wir dürfen daran festhalten, dass die Hauptstadt der 'deutschesten Schweiz' die Tannhäusersage an Italien abgegeben hat. In Zürich lebte schon zur Zeit des Manesse ein besonderes Interesse für den Sänger; aus Zürich kommen im 15. Jahrh. die ersten 'Tannhäuserforscher' und insbesondere Felix Faber begründet die (sit venia verbo) Venusbergphilologie, in deren Nebenzweig, die Forschung über den Sibyllenberg, übrigens sogar Goethe eingetreten ist: im Anhang zum 'Cellini' verweist er zu des Künstlers nekromantischen Abenteuern auf „ein italienisches Märchen, Guerin Meschino, und ein altes französisches Werk“, jedenfalls de la Sale (Weimarer Ausg. 44, 359; vgl. Kluge S. 53 Anm.). — Zwischen Rüdiger Manesse und Felix Faber wird sich wohl noch irgend ein Zürcher gefunden haben, der ein Augenmerk auf Tannhäuser hatte, oder sonst jemand de Alemannia. Dem fiel bei dem obligatorischen Besuch des Sibyllenbergs (und des für die Urkantone besonders interessanten Pilatusbergs) der Venusberg ein: Dämonen und Zauber hier und dort, hier und dort gefährlicher Eintritt, weil unsicherster Ausgang. Und Andrea dei Magnabotti aus Barbarino, maestro di canto und Vielschreiber (Gaspary, Gesch. der ital. Lit. 2, 262), der von überall her Kuriositäten aufrafft, „die Sitten der Einwohner, die Pflanzen und Spezereien, die Ungeheuer“ (ebd. S. 265), griff das auf. Und so pflanzte er vielleicht das erste Reis der Tannhäusersage in welscher Zunge; doch sollte dieser dürre Stab keine Blüten tragen. Denn wenn auch Nyrop von der Sage nur den Namen des Helden für germanisch hält — den er dann auch noch mit dem treuen Aventin (Erich Schmidt S. 31) aus 'Thanauses' hätte ableiten mögen — die Erfahrung der Jahrhunderte hat doch gezeigt,

dass diese Legende nur dem germanischen Geist entspricht. Selbst die germanischen Nachbarländer haben sich dieser tief sinnigen Sage verschlossen, — das Lied ward „von den Dänen unerfreulich bearbeitet, in Holland frei umgetauft, mit Bewahrung manches alten Zuges umgestaltet in der Schweiz“, urteilt ein Kenner wie Erich Schmidt (S. 31). Ich denke, schliesslich beweist auch dies nicht wenig für die Ursprungsfrage. Gewiss, auch Sagen können adoptiert werden, und ein deutscher Tondichter hat aus der spanischen Don Juan-Fabel, ein deutscher Poet sogar aus der antiken Legende von Amphitryon das Letzte und Tiefste herausgeholt. Dass aber den Kern einer Sage nur die Entlehnenden fühlen und erhalten, die Nation dagegen, der sie entsprungen sein soll, nur Spuk und Zauberschein damit zu verbinden weiss, das wäre denn doch gar zu paradox. Nein, Heinrich Heine und Richard Wagner sind auch Zeugen für den deutschen Ursprung der Tannhäusersage, wie es Goethe trotz Theophilus für den der Faustsage und Schiller trotz Eigil für den der Tellsage sein könnte.

Doch solche Argumente soll man nur als Schlussstein bringen. Ich bin absichtlich so umständlich und mit pedantischen Wiederholungen, breiten Analysen nicht sparsam vorgegangen. Der Pfad, den Meister der Methode wie Ludwig Uhland, Gaston Paris, Erich Schmidt freigelegt, den Forscher wie Werner Söderhjelm, Friedrich Kluge, Heinrich Dübi, Ernst Elster, Fridrich Pfaff mit Glück weiter gebahnt haben, soll nicht durch das tumultuarische Vorgehen einer allzu populären Schrift unwegsam gemacht werden. Gerade weil Nyrop temperamentvoll und geistreich schreibt, mag er viel Schüler in den Sibyllenberg locken; im Venusberg aber ist er nie gewesen.

Berlin.

Weiteres über Rubezahl im heutigen Volksglauben.

Von Richard Loewe.

(Vgl. oben 18, 1. 151.)

Mein früherer Bericht über die heutigen volkstümlichen Anschauungen und Erzählungen über Rubezahl konnte wegen der Kürze der Zeit, die mir für meine Sammlungen zu Gebote gestanden hatte, nur ein sehr unvollständiger sein, weshalb ich im Juli und August 1909 — und zwar diesmal auf mehr als fünf Wochen — abermals eine Reise in das Riesengebirge unternahm. Meinen Plan, möglichst in allen Teilen dieses Gebietes Sammlungen vorzunehmen, konnte ich freilich auch diesmal nicht

vollständig durchführen, wie ich denn in dessen östlichem Striche un Landeshut überhaupt nicht gewesen bin; dagegen habe ich, um der geographischen Verbreitung der Rübezahlsage nachzugehen, die Grenzen des eigentlichen Riesengebirges überschritten, und zwar westlich desselben fast das ganze Isergebirge durchquert, östlich davon aber wenigstens noch das kleine Rabengebirge besucht; ausserdem aber habe ich zufällig noch ein Rübezahlmärchen, das noch viel weiter östlich, im Eulengebirge, erzählt wurde, in einem Riesengebirgsdorfe gehört und anderwärts auch noch über Rübezahl geltende Anschauungen aus dem nördlich vom Riesengebirge liegenden Bober-Katzbachgebirge und wieder anderwärts solche aus dem weit nördlich vom Eulengebirge gelegenen Zobtengebirge erfahren. Im übrigen ist es mir noch besonders wichtig erschienen, möglichst in der Nähe der Hauptlokalisierungsstätte Rübezahls auf dem Brunnberg, d. h. in den zur Gemeinde Petzer (Gross-Aupa III) gehörigen Häusergruppen des Riesengrundes, des Stumpengrundes, des Blaugrundes und der Richterbauden Material zu gewinnen.

An meiner Absicht, meine Forschungen im Riesengebirge fortzusetzen, hatte mich auch der Angriff nicht irremachen können, den Prof. Dr. Theodor Siebs, Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Heft XX S. 128 ff., gegen den Wert meiner Sammlungen gerichtet hat. Siebs behauptet, es sei von vornherein höchst unwahrscheinlich, dass „einem Sommerfrischler, sobald er ins Riesengebirge hineinschaut, in Hülle und Fülle die Sagen zuströmen sollten, wo sie den besten Kennern, die im Gebirge heimisch sind, verborgen blieben“. Nun, ich habe meine zweite Riesengebirgsreise, die des Jahres 1907, keineswegs als Sommerfrischler, sondern lediglich zum Zwecke der Rübezahlforschung unternommen, wenn ich auch, durch Regell und Cogho irreführt, ursprünglich nur die Absicht hatte, mich über die Lage der Punkte, an denen die Erzählungen von Rübezahl spielen, genauer zu orientieren. Auch sind mir die Sagen keineswegs in Hülle und Fülle zugeströmt, sondern ich habe mir dieselben bei den Leuten, die noch über Rübezahl zu erzählen imstande und zugleich willens sind, mühsam zusammensuchen müssen. Ich habe aber auch Regell und Cogho nicht kurzweg 'gute Kenner', wie Siebs mich zitiert, sondern 'gute Kenner des Riesengebirges' genannt, womit ja nicht gesagt ist, dass ich sie auch für gute Kenner der Riesengebirgsbewohner halte. Was speziell Cogho betrifft, so hätte er sehr wohl von zwei Leuten, die, wie sie mir erzählten, ihm Auskunft über Sagen gaben, von Gottlieb Leder in Agnetendorf, den ich 1907 (vgl. oben 18, 15) und von Robert Fleiss in Krummhübel, den ich 1909 befragt habe, erfahren können, dass das Volk sehr wohl von Rübezahl spricht.

Freilich soll nun die Äusserung, dass das Volk von Rübezahl nichts wisse, jetzt in dem Sinne gemeint sein, dass „die Forscher sowie auch die Leute im Gebirge, die als Träger echten und wertvollen Sagenstoffes

gelten können, die sichere Empfindung haben, dass es sich hier eben nicht um altes echtes Gut handle“. Von dieser Empfindung habe ich allerdings bei Leder und Fleiss, die doch Cogho als Träger echten Sagenstoffes angesehen hat, nichts bemerkt; Cogho scheint überhaupt zu seiner Ansicht, wie später auch Siebs, nur durch Regell gebracht worden zu sein, vor dem kein Forscher je behauptet hat, dass das Volk von Rubezahl nichts wisse. Regell beruft sich in einem an Siebs gerichteten und von diesem S. 130f. veröffentlichten Briefe auf einen jetzt verstorbenen Mann namens Rose aus Klein-Aupa, der, selbst ein gläubiger und eifriger Vertreter des Volksglaubens, das Vorhandensein eines solchen Berggeistes und irgendwelchen Glauben an ihn sehr entschieden geleugnet habe; das gleiche behauptet er auch von seinen andern Gewährsmännern, die er nicht mit Namen nennt. Da ich diesen „wurzelechten Vertretern unseres Volksglaubens“ bisher „keine gleichwertig erprobten Zeugen gegenübergestellt“ hätte, so habe er alle Veranlassung, an seiner bisherigen Überzeugung festzuhalten und nehme an, dass die von mir „ausgekundeten Rubezahlmärchen nicht auf heimischem Boden gewachsen, sondern von aussen, wahrscheinlich auf literarischem Wege, angeflogen sind“.

Warum freilich die von mir ausgefragten Riesengebirgsbewohner nicht auch als „wurzelechte Vertreter unseres Volksglaubens“ gelten sollen, vermag ich nicht einzusehen. Es befinden sich darunter solche, die wie Carolina Buchberger aus dem Riesengrunde (1908 S. 4) und Augustin Braun¹⁾ aus Gross-Aupa (1908 S. 3) des Lesens und Schreibens unkundig und überhaupt nur im Dialekt zu sprechen imstande sind. Es befindet sich darunter auch ein eifriger Schatzsucher und Kenner von Schatzsagen wie der oben genannte Gewährsmann Coghos, Gottlieb Leder aus Agnetendorf. Dazu kommt, dass mir von den verschiedensten Leuten aus dem Volke im Riesengebirge gesagt wurde, dass früher in ihrer Heimat sehr viel über Rubezahl, vielfach auch, dass dort von ihm mehr als von anderen Geistern gesprochen worden sei. Ist es aber bei solcher Lage der Dinge wirklich denkbar, dass einzelne stark wundergläubige Riesengebirgsbewohner nicht auch von Rubezahl gewusst oder aber eine Empfindung dafür gehabt haben sollen, dass der Rubezahl, von dem andere Leute ihres Gebirges erzählten, nicht eigentlich der Volkssage angehörte? Wenn wirklich der betreffende Rose und die übrigen Gewährsleute Regells „eine Gleichstellung ihrer Mitteilungen mit den Rubezahlsagen geradezu als eine perfide Kränkung, als einen Zweifel an ihrer eigenen Glaubwürdigkeit“ auffassten, so muss der Grund dafür in etwas anderem zu suchen sein als darin, dass die Rubezahlsage im Riesengebirge nicht bodenständig gewesen wäre.

Ich habe ja schon oben 18, 12 darauf hingewiesen, dass zu der Scheu, speziell von Rubezahl zu sprechen, schon die Schule beigetragen haben

1) Irrtümlich von mir Valentin Braun genannt.

wird, in der die von diesem erzählten Geschichten als 'Märchen' oder 'Sagen' bezeichnet werden, während von Geistern wie dem Nachtjäger oder dem grossen Leuchter doch in der Schule überhaupt nicht die Rede ist. Dazu kam gewiss, dass gerade die Fremden im Riesengebirge viel nach Rübzahl fragten oder wenigstens, wie mir ein Fremdenführer berichtete, ihren Kindern dort von demselben erzählen liessen, wobei sie sich in den meisten Fällen gewiss nicht gescheut haben werden, selbst über Rübzahl als einen Aberglauben zu lächeln. Gerade dadurch, dass die Rübzahlssage auf literarischem Wege in Deutschland so bekannt geworden ist, waren die Riesengebirgsbewohner überhaupt dem Spotte ausgesetzt; so sagte mir der 1839 in Wolfshau geborene, jetzt in Brückenberg wohnhafte Benjamin Wolf, dass beim Militär Leute, die wie er selbst aus dem Riesengebirge gebürtig waren, mit Rübzahl gehänselt wurden. Und als sich im Riesengebirge Bücher mit Titeln wie 'Märchen von Rübzahl' verbreiteten, mussten doch auch diese dazu beitragen, die Figur Rübzahls in noch höherem Grade als andere Geister, von denen man im Riesengebirge sprach, als einen Aberglauben empfinden zu lassen. Unter solchen Umständen ist es doch aber gewiss nicht zu verwundern, wenn einzelne Leute, die sonst aus ihrem Geister- und Wunderglauben keinerlei Hehl machten, doch gerade von Rübzahl durchaus nichts wissen wollten.

Ein Beispiel dafür, wie Leute, die mit Rübzahl sehr wohl Bescheid wussten, doch einem Fremden gegenüber nichts von ihm zu wissen behaupteten, während sie sonst ihren Wunderglauben nicht verbargen, habe ich ja schon oben 18, 12 angeführt. Dass dieser alte Mann — es war der jetzt verstorbene, damals vierundachtzigjährige Bradler aus St. Peter, der Schwiegervater von Vincenz Hollmann aus der Scharfbaude (18, 11) — in Wirklichkeit sehr wohl von Rübzahl wusste, beweist auch die Dialektform Rübzäl, deren er sich bediente (18, 158). Etwas Ähnliches, wohl noch Bezeichnenderes kann ich jetzt von meiner letzten Reise aus den Bradlerbauden berichten. Dort erzählte mir der daselbst 1836 geborene Gastwirt Vincenz Hollmann zunächst ganz unbefangen und gläubig vom Nachtjäger, vom Drachen und vom Wassermann; als ich ihn aber darauf nach Rübzahl fragte, wollte er zunächst nicht mit der Sprache heraus. Als ich dann weiter in ihn drang, sagte er, dass er von Rübzahl nur auf der schlesischen Seite des Gebirges gehört habe; dort hätte man behauptet, dass bei den Schnee gruben Rübzahls Kammer sein sollte, wo sich dieser in einer Schlucht des Felsens aufhielte. Nun ist aber eine Kammer Rübzahls bei den Schnee gruben sonst ganz unbekannt; wohl aber gibt es auf der böhmischen Seite des Gebirges am Pantschefalle, also ziemlich nahe bei den Bradlerbauden selbst, eine Schlucht, die von den Umwohnern 'Rübzahls Schatzkammer' genannt und als ein Aufenthaltsort Rübzahls gedacht wird. Offenbar hatte Hollmann diese Schlucht im Sinne, verlegte sie aber mit etwas verändertem Namen auf

die schlesische Seite, um die Bewohner seiner eigenen Heimat und besonders sich selbst nicht in den Verdacht zu bringen, an Rubezahl zu glauben. Er erzählte mir dann auch eine Geschichte (die ich weiter unten wiedergebe) von jemandem, der in den grossen Teich stieg, und nannte dabei den Betreffenden zunächst nur einen 'Mann', gab dann aber auf Befragen zu, dass es in Wirklichkeit Rubezahl war; die Erzählung deckt sich in der Hauptsache auch mit einem mir auf derselben Reise zuvor vom Schuhmacher Hertrampf in Arnsdorf berichteten Rubezahlmärchen. Auch wenn ich in Kiesewald und Petersdorf auf Leute gestossen bin, die mir sagten, dass dort zwar früher vom Nachtjäger usw., aber nicht von Rubezahl gesprochen worden sei (18, 17ff.), so führe ich das jetzt nicht mehr auf den Umstand zurück, dass manche Leute in diesen Dörfern wirklich mehr von anderen Geistern als von Rubezahl gesprochen haben, sondern vielmehr darauf, dass meine Berichterstatter in dem Glauben an Rubezahl, von dem ja in Wirklichkeit allerwärts im Riesengebirge und weit darüber hinaus (wenn auch in verschieden starker Masse) erzählt wurde, einen stärkeren Aberglauben als in den Vorstellungen von anderen Geistern sahen.

Bei solcher Sachlage kann ich allerdings Siebs' Rate nicht folgen, zu meinen früheren mir von Regell eingegebenen Zweifeln zurückzukehren. Siebs meint allerdings, dass Regell als Sohn des schlesischen Stammes für das Echte bei diesem ein ganz besonderes Gefühl hätte, das der Fremde bei allem Eifer sich niemals aneignen könnte. Nun, Karl Weinhold war doch auch ein Schlesier und über volkskundliche Dinge mindestens so urteilsfähig wie Regell und Cogho, hat aber im Gegensatz zu diesen und in Übereinstimmung mit Ulrich Jahn an der Bodenständigkeit der Rubezahl-sage im Riesen- und Isergebirge keinerlei Zweifel gehegt (oben 6, 332), wobei es gar nichts ausmacht, dass er wie letzterer dem Prätorius eine selbständige Übertragung einer grossen Menge von Sagen auf Rubezahl zuschreibt; verweist er doch auch ausdrücklich auf den von Jahn im Isergebirge gefundenen Namen Geigenfriedel oder Fiedelfritz für Rubezahl, und hat er auch selbst die von diesem Forscher dort gesammelten Rubezahlmärchen später (oben 11, 336f.) veröffentlicht. Gegenüber der Meinung Regells aber, der doch wohl nicht speziell aus dem Riesengebirge gebürtig ist, möchte ich mich hier noch weiter auf das Urteil einiger Lehrer berufen, die in diesem Gebirge selbst geboren sind und dort stetig oder grösstenteils gelebt haben. So sagte mir der 1858 in Trautenau geborene und seit 1889 in Gross-Aupa amtierende Oberlehrer Joseph Kohl folgendes:

„Ich habe den Eindruck, dass es sich bei Rubezahl um eine ganz volkstümliche Sage handelt, die nicht erst durch die Literatur in das Volk gekommen ist. Rubezahl ist den Bewohnern von Gross-Aupa sogar vertrauter als der Nachtjäger, der Feuermann und andere Geister. Bücher über Rubezahl waren im böhmischen Riesengebirge nur sehr selten zu finden; im letzten Jahrzehnt hat allerdings der Riesengebirgsverein solche verbreitet. Seit Anfang der 1880er Jahre gibt es Rube-

zählbücher in den Schulbibliotheken; einiges über Rübezahl steht auch in den Schullesebüchern. Doch besteht erst seit 1869 der Schulzwang in Österreich; vorher gingen viele Kinder im Riesengebirge gar nicht zur Schule, die anderen meist nur im Winter. Es gab daher sehr viele Analphabeten.“

Ferner sagte mir der 1866 gleichfalls in Trautenau geborene und jetzt gleichfalls in Gross-Aupa amtierende Lehrer Alfred Burger, dass er durchaus den Eindruck habe, dass es sich bei Rübezahl um eine durch und durch volkstümliche Sage ohne Einwirkung irgendwelcher Literatur handle, wozu er noch bemerkte, dass die Sage auch in Trautenau selbst noch lebendig sei. Das gleiche Urteil hörte ich auch von dem 1881 in Ober-Altstadt geborenen Rudolf Hofmann, der seit 1905 in Petzer Lehrer ist. Derselbe teilte mir im einzelnen noch folgendes mit:

„In Ober-Altstadt sprechen alte Leute jetzt noch von Rübezahl, und zwar mehr als vom Feuermann und vom Nachtjäger. Was man vom Nachtjäger erzählt, verlegt man immer südlich von Trautenau, wo früher die Ober-Altstädter Bauern nach Prag fuhren. Die Geschichten von Rübezahl lässt man dagegen entweder im Hochgebirge oder um Ober-Altstadt selbst spielen.“

Auf der schlesischen Seite des Riesengebirges berichtete mir der 1860 in Lomnitz geborene Kantor Prescher in Arnsdorf, der auch, durch mich angeregt, in seiner Klasse die Kinder fragte, ob sie etwas über Rübezahl wüssten, folgendes:

„Die geeignete Zeit, viel über Rübezahl zu erfahren, ist leider vorüber; vor ungefähr zehn Jahren lebten noch die alten Gebirgler, die an den sogenannten Lichtenabenden die Geschichten von ihm erzählten. Heute ist die Sache verschwunden; die Menschen haben die alten Sitten und Gebräuche abgelegt. Die Rübezahlerzählungen sind auf jeden Fall eine echt volkstümliche Angelegenheit; literarischen Einflüssen ist das hiesige Volk wenig zugänglich; auch würde dann die Sache keine solche Allgemeinheit erlangt haben. Die ältesten Rübezahlbücher habe ich bei meinen Schulkindern vor etwa fünfzehn Jahren gefunden; ich selbst habe als Kind solche Bücher nicht gelesen; Erwachsene lasen sie erst recht nicht. Bei einer Nachfrage in meiner Klasse meldeten sich fünf oder sechs Kinder, die als ihre Quellen Bücher über Rübezahl angaben. Dagegen erzählte die 1897 in Fellhammer geborene Martha Meier eine Rübezahlgeschichte, die sie von ihrer in Silberberg geborenen Grossmutter Emma Menzel hatte¹⁾. Ferner sagte die 1898 geborene Margarethe Seifert, eine Enkelin des vor einigen Jahren gestorbenen Teichbawdenwirts Häring, dass Rübezahl den Kräutersuchern am kleinen Teich erschienen sei.“

Dass an den Lichtenabenden viel von Rübezahl erzählt wurde, ist mir auch sonst mehrfach gesagt worden. Ferner berichteten mir auch auf der schlesischen Seite des Riesengebirges verschiedene alte Leute, dass es früher auch dort trotz des preussischen Schulzwanges viele Analphabeten gab, weil die Kinder im Sommer meist die Kühe hüten mussten, im Winter aber wegen der schlechten Wege nicht zur Schule gehen konnten.

Ausser den genannten Lehrern bezeichneten von Gebildeten, die im Riesengebirge aufgewachsen waren und sich für das Volksleben ihrer Heimat sehr interessierten, die Rübezahlsage als echt volkstümlich der in Krummhübel geborene Bergverwalter Teichmann (vgl. oben 18, 13. 159) sowie der 1864 als Sohn eines Arztes in Wurzelendorf geborene Kunstmaler Franz Rösler in Wien, der jetzt noch die Sommer in seinem Heimatdorfe zubringt. Letzterer sagte mir auch, dass Bücher über Rübezahl erst seit 25 Jahren im Riesengebirge verbreitet wären, und führte mich dann in Wurzelendorf zu Leuten, die mir vortreffliche Auskunft gaben.

1) Diese Geschichte steht gegen Schluss dieses Aufsatzes.

Aus eigener Erinnerung teilte er mir noch mit, dass Rübzahl mit Kräutern zu Heilzwecken hausiert und dass er Gewitter gemacht haben soll.

Auch die Leute aus dem Volke, welche mir über Rübzahl Auskunft erteilten, nannten fast durchweg die Erzählungen älterer Personen als die Quellen ihrer Kenntnis. Eine Ausnahme machten fast nur der Schneidermeister Bönsch in Marschendorf und der Uhrmacher Tschiedel in Weisbach, die beide über Rübzahl zugleich gehört und gelesen haben wollten. Doch schienen mir die Angaben des ersteren zum Teil selbständig von ihm vorgenommene Übertragungen auf Rübzahl zu sein, so, dass sich dieser auch in einen Hirsch oder Rehbock mit einem Kreuz auf der Stirn verwandeln könnte, der, wenn der Jäger auf ihn schiessen wollte, verschwinde; die Geschichte von Rübzahl als Gläubiger berichtete er so, dass sein Schuldner die Unterschrift mit Blut machen musste, das er sich aus dem Finger geritzt hatte. Bei Tschiedel fiel es auf, dass er auch über den Nachtjäger und die Buschweiber nicht nur gehört, sondern auch gelesen haben wollte. Der 1833 geborene Feldgärtner Mitlöhner in Gross-Aupa behauptete, schon im Alter von 20—25 Jahren ein Buch über Rübzahl, das ein anderer Gross-Aupaer besass, gelesen zu haben, bekannte aber, dass er nicht viel davon behalten hätte. Der 1827 in Niederhof geborene Johann Erben sagte mir, dass er etwa erst vor zehn Jahren ein Buch über Rübzahl, das sein Enkel aus der Schulbibliothek mitgebracht, gelesen habe, aus dem er mir aber nichts erzählte. Im übrigen berichtete mir von meinen Gewährsleuten nur noch der Klein-Aupaer Florian Klein, dass er ein Buch über Rübzahl gelesen hätte, das er seit etwa 30 Jahren im Hause hat (Rübzahl-Märlein für Klein und Gross von Ludwig Bowitsch, Wien 1877); doch setzte er hinzu, dass er die Geschichten des Buches nicht im Kopfe behalten hätte und mir nur nach den Erzählungen seines Vaters berichte; auch fände man sonst solche Bücher kaum in Klein-Aupa.

Wenn also die sonst so wundergläubigen Gewährsleute Regells sich der Rübzahlssage gegenüber 'durchaus ungläubig und ablehnend' verhalten haben, so kann der Grund dafür unmöglich der gewesen sein, dass sie die Rübzahlssage nur aus der Literatur kannten oder doch der Meinung waren, dass dies mit denjenigen Riesengebirglern, die von Rübzahl erzählten, der Fall war. Wären sie wirklich dieser Ansicht gewesen, so hätten sie auch schwerlich „eine Gleichstellung ihrer Mitteilungen mit den Rübzahlssagen geradezu als eine persönliche Kränkung, als einen Zweifel an ihrer eigenen Glaubwürdigkeit“ aufgefasst, wo das gedruckte Wort doch auch bei dem Manne aus dem Volke eher mehr als weniger Glauben als das gesprochene findet, zumal es doch auch Zauberbücher, Schatzsucherbücher und dergleichen gibt (dass solche auch im Riesengebirge nicht unbekannt sind, zeigte mir eine Mitteilung von Coghos Gewährsmann Leder, wonach er selbst ein Schatzsucherbuch, in dem auch von der Abendburg die Rede war, besessen hatte). Mindestens aber hätte zu der Entrüstung von Regells Gewährsleuten über die Zumutung, an Rübzahl zu glauben, in diesem Falle gar keine Veranlassung vorgelegen.

Wohl aber wird diese Entrüstung verständlich, wenn die betreffenden Leute irgendwelche Fremde über Rübzahl hatten spötteln hören oder doch in der Schule gelernt hatten, dass Rübzahl dem Aberglauben angehörte. An andere Geister, über welche weder die Fremden sprachen,

noch auf welche die Schule aufmerksam machte, konnten sie sehr wohl weiter glauben. Dass Wundergläubige einzelnes, was sonst Volksglaube ist, doch für Aberglauben halten können, dafür habe ich ja oben 18, 18 und 21 Beispiele angeführt.

Noch viel weniger würde sich die Stellungnahme von Regells Gewährsleuten daraus erklären lassen, dass die Rübezahlsage einmal in früheren Zeiten aus der Literatur in den Volksmund übergegangen wäre. Denn die Leute aus dem Volke können höchstens unterscheiden zwischen dem, was sie selbst gelesen, und dem, was sie selbst gehört, aber innerhalb des letzteren doch sicher niemals zwischen dem, was schon ihre Vorfahren gehört, und dem, was diese gelesen haben.

Aus den oben gegebenen Darlegungen geht auch soviel deutlich hervor, dass Rübezahl mindestens schon seit einigen Menschenaltern eine vollständig volkstümliche Sagenfigur des Riesengebirges bildet. Dass er dies nicht erst durch Musäus und seine Nachfolger geworden ist, darauf weist auch deutlich der Umstand, dass er in Abweichung von dieser jungen Literatur in der heutigen Volkssage bisweilen auch als böser Geist auftritt und mit dem Teufel identifiziert wird, so in der weit verbreiteten Sage von seiner Absicht, Schlesien zu überschwemmen; merkwürdig ist ganz besonders noch, dass die Auffassung von Rübezahl als einem überhaupt bösen Geiste gerade an seiner Hauptlokalisierungsstätte, im Riesengrunde, herrscht. Dafür, dass Rübezahl mindestens schon vor Musäus dem Volke im Riesengebirge durchaus bekannt war, spricht auch vor allem noch seine dort jetzt noch weit verbreitete, zu Prätorius stimmende Namensform Ribenzäl, deren „n“ der von Musäus und seinen Nachfolgern gewählten Form fehlt.

Wollte man nun aber aus irgendwelchen Gründen annehmen, dass Rübezahl in noch früherer Zeit aus der Literatur in die Volkssage des Riesengebirges übergegangen wäre, so ergibt sich dabei zunächst die Schwierigkeit, dass damals die Zahl der Analphabeten noch bedeutend grösser als im 19. Jahrhundert gewesen sein muss, und dass auch bei den wenigen Leuten, die etwa lesen konnten, die noch heute im Riesengebirge bestehende Scheu, Geld für Bücher auszugeben (von der mir dort wiederholt erzählt worden ist), gleichfalls schon bestanden haben wird. Ein wichtigeres Kriterium aber als diese Erwägung bieten wieder die volkstümlichen Namensformen für Rübezahl, und zwar in diesem Falle die Vokalverhältnisse des zweiten Bestandteils.

Die Form mit einem nach ö hinklingenden ä (Ribenzäl, Ribazäl) ist die im Südosten des Riesengebirges, d. h. im Riesengrunde, in Gross-Aupa, Johannisbad usw. volkstümliche entsprechend der dort geltenden Vertretung von mhd. age durch ein solches ä z. B. in trān 'tragen', wān 'Wagen', nāl 'Nagel'. Weiter westlich jedoch, in St. Peter und Spindelmühle sowie in Niederhof und Hackelsdorf, sagen die alten Leute Ribezäl entsprechend

der Vertretung von mhd. age durch ä, z. B. in trān 'tragen', wān 'Wagen', nāl 'Nagel'. Geht man weiter nach Westen, d. h. nach Witkowitz, Wurzelsdorf usw., so stösst man wieder auf Rūbezāl in Übereinstimmung mit den Dialektformen trān, wān, nāl usw. (nur mit dunklem ā). So lautet es auch noch nordwestlich hiervon in Klein-Iser im Isergebirge; geht man jedoch noch weiter nordwestlich nach Weisbach, so findet man dort die Form Rūbzōil neben trōin, wōin, nōil. Weiter nördlich, wie in Schönwald und Bullendorf, sagt man Rūbzōil, entsprechend troin, woin, noil und so auch wieder weiter östlich noch in Grunau im Bober-Katzbachgebirge Rūbezōil neben troin, woin, noil.

Wären die Dialektformen für Rūbezahls Namen nur aus der Literatursprache umgeformt worden, so hätte das einzig durch volksetymologische Anlehnung an zāl, zāl, zōil, zoil, das allerdings in der Bedeutung 'penis' noch vorkommt, geschehen können. Nun findet sich aber in der heutigen Gestalt der Volkssage, wenigstens im Riesengebirge selbst, kein einziger Zug, der den Bergegeist Rūbezah! irgendwie zum männlichen Gliede in Beziehung setzte. Aus dem Westen des Isergebirges, aus Raspenau und Mildenaу, gibt allerdings Ulrich Jahn, oben 11, 336, die Mitteilung wieder: „Ruft man ihn Rūbenzal, was Rūbenschwanz bedeutet, so hört er allerdings sofort, doch fühlt er sich schwer beleidigt.“ Hier dürfte es sich aber um eine Form Rūbenzōil oder Rūbenzōil, die nur dem Fremden gegenüber an die Literatur- und Schulform angeglichen wurde, handeln, da im nahen Weisbach dialektgemäss Rūbzōil herrscht. Die Form war hier den Worten 'Zahl, zählen' zu unähnlich, als dass sich hier die volksetymologische Sage von der Herkunft des Namens Rūbezah! vom Rūbenzählen hätte verbreiten können, so dass die alte Etymologie, die ja in dem Vorhandensein von zoil, zōil 'penis' (vielleicht auch noch allgemein 'Schwanz') eine Stütze behalten hatte, in der Volksvorstellung bestehen blieb. Dagegen bin ich nirgends mehr im Riesengebirge selbst auf ein Bewusstsein von der wirklichen Herkunft des Namens Rūbezah! gestossen. Vielmehr gehört dort die Sage, dass Rūbezah! nach dem Rūbenzählen benannt worden sei, zu den am weitesten verbreiteten (auch im Rabengebirge habe ich sie noch gefunden) und wird sowohl in dessen östlichem wie in dessen westlichem Teile, der mhd. age durch ā vertreten hat, aber auch in dessen mittlerem, in dem dafür ä steht, erzählt. Diese volksetymologische Sage zeigt ja deutlich, dass wenigstens im eigentlichem Riesengebirge die Identität des zweiten Bestandteils des Namens Rūbezah! mit zāl 'penis' entweder vergessen worden war oder doch unangenehm empfunden wurde. Eine lautliche Umformung ist freilich auf der böhmischen Seite des Riesengebirges (auf der schlesischen Seite desselben, wo ich zuerst gewesen bin, habe ich leider auf die Dialektformen noch nicht geachtet) nirgends durch die Sage hervorgerufen worden; denn auch im Gebiete von Spindelmühle und Niederhof, wo 'Zahl' zāl (ā nach ö hin

gesprochen) und 'zählen' zēlen (mit geschlossenem ē) heisst, ist die lautgesetzliche Form Rībezāl die bei alten Leuten aus dem Volke allein übliche. Hat aber die so weit verbreitete volksetymologische Sage keine Änderung der Wortform veranlasst, so würde das doch sicher erst recht nicht die Anlehnung an ein Wort vermocht haben, zu dem das Volk Rūbezahl von neuem hätte in Beziehung setzen müssen, wovon sich aber nirgends eine Spur in den heutigen Volksanschauungen des Riesengebirges selbst findet.

Aus den voranstehenden Erörterungen geht also hervor, dass Rūbezahl dem Volke des Riesengebirges schon zu einer Zeit bekannt war, als der zweite Bestandteil des Namens noch -zagel lautete. Da bereits Prätorius im Titel seines Hauptwerkes den Rūbezahl Ribenzalius nennt, so kann auch nicht er es gewesen sein, der den Berggeist im Riesengebirge bekannt gemacht hat; zeigen doch die Erwähnungen Rūbezahls im 16. Jahrh. bereits die Form auf -zāl. Rūbezahl wird also spätestens schon im 15. Jahrh. im Volksglauben des Riesengebirges existiert haben¹⁾.

Leider habe ich nicht mehr ermitteln können, wie weit sich Dialektformen für Rūbezahls Namen noch über das Riesengebirge hinaus erstrecken. Verschweigen darf ich hier allerdings nicht, dass mir aus Rogau-Rosenau im Zobtengebirge eine nicht zur Lautvertretung des Dialekts stimmende Form dafür mitgeteilt wurde. Danach spricht man dort wōin, trōin, nōil (mit offenem ō), aber Ribezāl (mit einem ā, das diesem ō fast gleicht) wie zāl 'Zahl'. Da mir indes diese Mitteilung nur von einem sehr jungen Manne gemacht wurde, so ist es nicht ganz sicher, ob nicht eine Form Rībezōil hier doch noch bei den alten Leuten existiert. Sollte jedoch Ribezāl hier von alters her gebräuchlich sein, so braucht die Form doch deswegen keineswegs erst aus der Literatur zu stammen, vielmehr wäre es in diesem Falle auch sehr wohl möglich, dass die Volkssage bei ihrem Vordringen das Zobtengebirge erst zu einer Zeit erreicht hätte, in der bereits in den einzelnen schlesischen Mundarten mhd. age in verschiedener Weise kontrahiert worden war. Auch die Sage vom Rūbenzählen, die meinem Gewährsmann bekannt war, könnte sich mit der Namensform zugleich vom Riesengebirge hierhin ausgebreitet haben; unbekannt war ihm ein Wort wie zōil oder zāl für 'penis' oder 'Schwanz'.

Jedenfalls hat sich aber die Rūbezahlsage schon sehr früh von ihrem Zentrum, dem Riesengrunde, aus nach allen Seiten hin verbreitet, wie besonders die übrigen von mir ermittelten mundartlichen Formen lehren.

1) Diese Feststellung schliesst freilich keineswegs die Richtigkeit von Regells Behauptung aus, dass es oberdeutsche und romanische Goldsucher gewesen sind, die zuerst im Riesengebirge von einem Rūbezahl gesprochen haben. Aber es ist doch gewiss auch schon an und für sich eine unwahrscheinliche Annahme, dass Rūbezahl aus den Vorstellungen der fremden Goldsucher des Riesengebirges in die allgemeine deutsche Literatur und erst aus dieser wieder in den Glauben der Riesengebirgler selbst übergegangen wäre. Viel einfacher ist es doch anzunehmen, dass die Bewohner des Riesengebirges ihren Glauben direkt von den in ihre Heimat gekommenen fremden Goldsuchern erhalten haben.

Bei der schon vor Jahrhunderten entstandenen kontinuierlichen Ausbreitung der Rubezahlsage im Volke wird man auch nicht mit Regell ohne weiteres behaupten dürfen, dass, wo sich eine Spur dieser Sage noch in der schlesischen Ebene findet, „ja wohl kein Zweifel sein kann, dass es sich um literarischen Flugsamen handelt“. Aber selbst wenn letzteres der Fall sein sollte, so bewiese das doch absolut nichts gegen die Bodenständigkeit der Sage im Riesengebirge selbst und könnte höchstens für die Richtigkeit der Annahme wenigstens eines literarischen Einflusses auf die schon bestehende Volkssage in das Gewicht fallen. Da aber Bücher über Rubezahl im Riesengebirge selbst früher kaum vorhanden waren, so glaube ich jetzt auch kaum noch irgend einen Einfluss der Rubezahl-Literatur auf die Rubezahlsage, wie sie sich im Volksmunde erhalten hat, annehmen zu dürfen.

Für verfehlt ist auch Siebs' Argument zu halten, dass die Rubezahlsagen der Literatur deshalb, weil sie eine so gewaltige Verbreitung wie wenige andere Sagen gefunden haben, doch nicht allein im Riesengebirge, wo sie doch spielen, unbekannt geblieben sein können. Denn durch die Literatur wurde Rubezahl im wesentlichen doch nur den Gebildeten und erst in neuerer Zeit auch den Schulkindern aus den unteren Volksschichten bekannt; diese wissen zwar von dem Berggeiste, aber erzählen doch kaum von ihm und glauben noch weniger an seine Existenz. Im Riesengebirge hat man aber noch vor wenigen Jahrzehnten im Volke nicht nur von Rubezahl viel erzählt, sondern auch vielfach an ihn als den Geist des Gebirges geglaubt. Bei dem schlechten Schulbesuche, der daselbst herrschte, wird man von ihm in früheren Zeiten dort im wesentlichen überhaupt nur in den Städten, d. h. in Hirschberg, Schmiedeberg, Trautenau und Hohewelbe gelesen haben; vielleicht aber bestand auch hier keine grosse Neigung, über Rubezahl noch etwas aus der Literatur zu erfahren, da man ja schon genug von ihm reden hörte.

Nach Siebs S. 128 würde freilich in Schlesien auch die Sage vom Kynast ein bekanntes Beispiel dafür bilden, dass eine literarisch überlieferte Sage in das Volk übergegangen wäre. Ob das Volk aber wirklich viel von dieser Sage erzählt, erscheint mir sehr zweifelhaft; wenigstens sagte mir der frühere Gebirgsführer Hermann Liebig aus Hermsdorf unterm Kynast, dass die Geschichte von der Prinzessin Kunigunde, die ihre Freier auf der Mauer der Burg auf dem Kynast herumreiten liess, nur für die Fremden erzählt wurde, während über Rubezahl auch von den Leuten in Hermsdorf selbst, und zwar mehr als über den Nachtjäger, die weisse Frau und den grossen Leuchter gesprochen worden sei.

Auch darin kann ich Siebs nicht zustimmen, wenn er S. 129 den „Rubezahlfiguren, mit denen die Industrie im Gebirge sich breitmacht“, einen stärkeren Einfluss auf die Anschauungen der Gebirgsbewohner über Rubezahl zuschreibt. Wer meine früheren und jetzigen Mitteilungen

genau durchliest, wird darin auch Vorstellungen über das Aussehen des Berggeistes finden, die nirgends bei den Rübzahlfiguren zum Ausdruck gekommen sind. Wenn aber diese Figuren doch denjenigen Vorstellungen über Rübzahl's Aussehen gleichen, welche die weiteste Verbreitung im Riesengebirge haben, so sind sie eben diesen Vorstellungen nachgebildet worden, nicht aber die Vorstellungen den Figuren, gerade so wie die griechischen Bildhauer die Attribute der von ihnen dargestellten Götter dem griechischen Volksglauben entnommen haben und nicht umgekehrt.

Siebs bemerkt freilich spöttisch im Hinblick darauf, dass in einem von mir mitgeteilten Volksmärchen sich Rübzahl Moos in die Pfeife stopft und so auch figürlich dargestellt wird, dass er doch „das Tabakrauchen nicht als ein notwendiges Kriterium echter Gestalten der deutschen Mythologie“ ansehen möchte. Als ob sich nicht jüngere Züge an eine alte Sagenfigur in der Volksvorstellung ganz von selbst ansetzen könnten! Merkwürdig ist auch, was Siebs vom „alten Bradler auf dem Tannenstein“ berichtet: „und einmal habe er [Bradler] ihn [Rübzahl] auch wirklich gesehen: er hatte einen langen grauen Bart wie Baumflechten und sah schrecklich aus, und er hatte eine Tabakspfeife im Munde, und man habe (so ging, glaube ich, die Geschichte weiter) ein Geldstück hineingesteckt — also es war wohl eine Art Automat, wie ihn auch Loewe (S. 24) erwähnt“. Es ist sehr bedauerlich, dass Siebs sich hier nicht mehr bestimmt an die Art der Aussage seines Gewährsmanns erinnert. Sollte derselbe wirklich gesagt haben, dass er „einmal wirklich“ Rübzahl, der „schrecklich aussah“, gesehen und dass man „ein Geldstück hineingesteckt“ habe, so hat er allerdings nicht im Ernst über Rübzahl gesprochen, wie denn ja auch Siebs selbst sagt, dass er über Rübzahl „im Ernst niemals“ habe reden hören. Aber mit aller Bestimmtheit muss ich darauf hinweisen, dass mein Gewährsmann, der mich zuerst auf den Automaten aufmerksam gemacht hat, Ernst Friedrich aus Petersdorf, diese von ihm gesehene Figur auf das allerschärfste von dem in den Bergen lebenden Rübzahl unterschied, von dem ihm alte Leute seines Heimatdorfes erzählt hatten. Und ebenso verwunderlich muss ich es finden, wenn Siebs an solchen Automaten lebhaft erinnert wird bei Erzählung der Carolina Buchberger, wie Rübzahl mit seinem Graubart so, wie er an den Fichten hängt, am Lichtenabend zu ihres Vaters Grossvater kam, dort seinen Hut von Rinde niederlegte, kein Wort sprach und nur Bewegungen machte, als ob er auch spänne, dabei aber wieder nur Graubart spann, während ringsum die Leute in stummer Furcht dasassen. Diese Erzählung muss doch wohl auf jeden Unbefangenen einen echt volkstümlichen Eindruck machen; um so mehr musste sie das aber auf mich, der ich die Buchberger, die nicht lesen und schreiben kann, nicht nur in ihrem reinen Dialekt habe zu mir sprechen hören, sondern sie dabei auch dem Rübzahl

die Bewegungen des Spinnens, die dieser aber nicht am Rocken, sondern in der Luft gemacht hätte, habe nachahmen sehen.

Es ist ferner wohl kaum ein Zufall, dass fast alle meine Gewährsleute, die entweder selbst den Rübzahl gesehen haben wollen oder einen bestimmten Fall dafür anzuführen wussten, dass ihn einer ihrer Vorfahren gesehen hätte, aus der nächsten Umgebung von dessen Hauptlokalisierungsstätte, d. h. aus dem Riesengrunde, dem Stumpengrunde, dem Blaugrunde oder Gross-Aupa gebürtig waren. Besonders möchte ich hierbei noch einmal auf Barbara Gleisner hinweisen, die, als sie mich im Logierhause der Frau Marie Gleisner (jetzt in zweiter Ehe Richter) den Handarbeiter Wilhelm Gleisner nach Rübzahl fragen hörte, ganz von selbst die Äusserung tat, dass sie Rübzahl oft auf den Bergen gesehen hätte, wie er eine Hucke trug, aber verschwunden sei, wenn er sich von ihr bemerkt sah, die aber, als sie wahrnahm, dass ich mir Notizen machte, nicht zu bewegen war, mir weitere Auskunft zu geben (vgl. oben 18, 7). Die aus dem so abgeschlossen liegenden und von Fremden früher kaum besuchten Blaugrunde gebürtige Maria Wimmer fing gleichfalls ganz von selbst an zu erzählen, wie sie Rübzahl gesehen hätte, als ich den im Hause ihres Mannes wohnhaften Augustin Braun nach diesem fragte; freilich legte sie sich keinerlei Zurückhaltung auf, als sie mich Notizen machen sah, sondern sprach in lebhafter Weise weiter (oben 18, 9).

Unter solchen Umständen habe ich es denn doch der Mühe für wert gehalten, dem 'Rübzahlswindel' noch einmal nachzugehen, um über die bekannteste Gestalt der deutschen Volkssage so viel zu erfahren, wie es nur irgend noch möglich war. Die mir gemachten Mitteilungen, die sich ja beinahe alle in denselben Anschauungen und Gedankenkreisen bewegen, haben auch fast durchweg den Eindruck voller Wahrhaftigkeit auf mich gemacht. Nur bei einem einzigen Manne wichen dieselben so sehr von den übrigen ab, dass ich hier bewusste Täuschung annehmen musste, weshalb ich auch seine Aussagen hier nicht mitanführen werde. Von meinen übrigen Gewährsleuten hat auch wohl nur ein einziger selbständige Übertragungen von anderen Sagenfiguren auf Rübzahl vorgenommen (vgl. S. 37). Sonst könnten mir einige falsche Angaben kaum noch aus einer anderen Ursache als infolge meiner Fragestellungen gemacht worden sein; wo mir dies nachträglich möglich schien, habe ich die betreffenden Antworten hier fortgelassen oder doch nur anmerkungsweise mit der nötigen Reserve wiedergegeben; etwas zahlreicher waren aber solche Möglichkeiten nur bei Stefan Trömer aus Krummhübel, der mir im übrigen sehr reiche Auskunft gab.

Meine Gewährsleute waren auf der schlesischen Seite des Gebirges diesmal zum Teil ehemalige Fremdenführer (darunter auch der eine erwähnte Gewährsmann Coghos, Robert Fleiss), wie denn in einigen Dörfern andere Leute, die über Rübzahl Auskunft geben konnten oder wollten, überhaupt

nicht mehr zu finden waren. Dass unter den Mitteilungen der früheren Gebirgsführer oder ihrer Kinder die ikonischen Sagen sowie kurze Angaben über bestimmte nach Rübzahl benannte Örtlichkeiten oder Steine eine besondere Rolle spielen, ist gewiss nicht zu verwundern. Es wäre auch nicht unmöglich, dass einiges hiervon auf Erfindung der Führer selbst beruhte: doch zeigen Übereinstimmungen zwischen mehreren solchen Mitteilungen, dass sich hier mindestens unter diesen selbst schon eine gewisse Tradition gebildet hatte. Dagegen kann nicht das geringste Bedenken obwalten, den Fremdenführern bei Erzählungen und Mitteilungen anderer Art über Rübzahl, die sich ja auch in den Rahmen seines sonstigen Bildes beim Volke fügen, zu misstrauen. Die Fremdenführer waren eben durch ihren Beruf dazu gekommen, Hüter der Rübzahl-Tradition zu werden, die auf der schlesischen Seite des Gebirges sonst im allgemeinen noch viel mehr als auf der böhmischen verblasst ist.

In meiner nun folgenden Einzeldarstellung habe ich wieder die geographische Anordnung gewählt sowie Alter, Name und Herkunft meiner Gewährsleute angegeben, womit ja für jedermann nicht nur eine Kontrolle ermöglicht, sondern auch der philologischen Forderung nach genauer Quellenangabe auch bei einer Sammlung aus dem Volksmunde entsprochen wird.

(Schluss folgt.)

Die altgermanische Wirkgrube auf slawischem Boden.

Von Karl Rhamm.

Unter den dürftigen Nachrichten, welche die Römer uns über die Bauten unserer Vorfahren hinterliessen, sind die eingehendsten und verständlichsten noch diejenigen, welche die Wirkgrube (Dung) betreffen, die in besonderem Grade ihre Aufmerksamkeit rege gemacht hatte. Schon aus diesem Grunde geht es nicht an, den 'Dung' mit Erdgruben zusammenzuwerfen, wie sie auch im Altertum bei anderen Völkern nicht selten vorkamen. Ebensowenig aber ist es zulässig, mit Stephani in dem Dung eine veraltete Form des Wohnhauses selbst zu sehen, die erst infolge der Entwicklung und Aufstockung des letzteren zu einem Nebenzweck abseits gestellt ward. Vielmehr war der Dung von dem Augenblicke seines Bestehens an ein Nebengebäude des altgermanischen Hofes, über dessen ursprüngliche Einrichtung und Bestimmung die Nachrichten der

Alten, ergänzt durch spätere Hinweise, keinen Zweifel lassen. Da meine Ausführungen über die germanische Wirkgrube nur als Einleitung zu ähnlichen Einrichtungen auf slawischer Seite gelten sollen, verweise ich auf die sprachliche Untersuchung von Rautenberg (Sprachliche Nachweise zur Kunde des germ. Altertums S. 15 ff.), und die sachliche von Stephani (Der älteste deutsche Wohnbau I, 92f.).

In bezug auf die Verbreitung schreiben die römischen Quellen die Wirkgrube allgemein den Germanen zu, wobei man freilich zunächst an die ihnen benachbarten zu denken hat, in bezug auf die Benennung scheiden sich die Stämme; tunc althochdeutsch, tunc, dunc mittelhochdeutsch gilt zunächst für Oberdeutschland, wie denn heute noch in Nürnberg und Augsburg tung und dung eine kellerartige Weberwerkstatt bedeuten; dazu kommen die unten folgenden Zeugnisse für Thüringen; für Skandinavien ist dyngja in derselben Bedeutung aus Island bezeugt; bei den Franken und Friesen tritt ein anderes Wort ein: screona, noch später französisch e(s)craigne¹).

Von dem Ausdruck dung ist soviel sicher, dass er mit unserem dung (stercus) und düngen zusammenhängt; darüber lässt die Angabe des Tacitus, nach der das Wesen der Wirkgrube, das sie von andern Gruben unterscheidet, in ihrer Bedeckung oder Umhüllung mit Mist, fimus, besteht, keinen Zweifel. Alles weitere, was man für die Herleitung beigebracht hat, bleibt unsicher, und wenn z. B. Rautenberg für eine allgemeinere Bedeutung wie 'Anhäufung einer weichen, schmierbaren Masse' (nach einer im Sanskrit, Griechischen und Lateinischen wiederkehrenden Wurzel dih usw.), sich auch auf die im Altnordischen gelegentlich bezeugte Bedeutung 'Haufen' beruft (vgl. Guðmundsson, Privatboligen på Island i Sagatiden S. 245), so könnte man auf der anderen Seite aus der englischen Wurzel dig (graben) mit Bezug auf die im Althochdeutschen für tunc gegebenen Bedeutungen 'Höhle eines Hermelins, Höllenhund' die Bedeutung einer 'Grube' ableiten. Der Dung hat eben ein doppeltes Gesicht und kann demgemäss Ableitungen nach beiden Seiten entwickeln. Als älteste erreichbare Bedeutung wäre vielleicht anzusetzen Mist (d. h. Unrat in Vermischung mit Stroh oder Laub) in technischer Verwendung.

Aus jener Zwiespältigkeit scheint hervorzugehen, dass man zwei Bestandteile der Einrichtung scharf auseinanderhalten muss: die Grube und den Misthaufen. Die Annahme von Heyne (Deutsches Wohnungswesen S. 47), dass der Dung 'ein halb unterirdischer Rundbau gewesen', und das Holzwerk, mit dem die Grube verkleidet war, sich, wenn auch nicht eben beträchtlich, noch über die Oberfläche erhoben habe, möchte ich für die

1) Daraus, dass dies Wort auch aus Burgund bezeugt ist, möchte ich doch nicht ohne weiteres schliessen, dass es den Burgundern angehört hätte; gerade in Burgund sind schon von den Römern zahlreiche westgermanische laeti angesetzt, abgesehen von den Warasci in der Franche Comté.

ursprüngliche Anlage nicht teilen. Wenn die isländische *dyngja* der Sagazeit nach Guðmundsson ein wirkliches Gebäude war, das sich von den anderen nur durch ein gewisses Eingraben in die Erde unterschied, so beweist das nichts für die älteste Zeit: eine Vertiefung im Erdboden kommt auch noch weit später für das Hauptgebäude, die *stofa*, vor, und es liegt nur in der Richtung der natürlichen Entwicklung, dass derartige Erdbauten sich im Verlauf der Zeit herausarbeiten, zumal wenn gewisse von Tacitus angedeutete Nebenzwecke, wie zum Versteck in Notfällen, wegfallen.

Die Angaben von Tacitus¹⁾ und von Plinius (Hist. natur. 19, 1: in Germania autem defossi atque sub terra id opus [texendi] agunt) stehen, ohne sich gerade zu widersprechen, nicht in vollem Einklang, ja man könnte im Hinblick auf die unten zu erörternden Fälle aus Bulgarien zweifelhaft sein, ob nicht bei jenen Angaben verschiedene Gruben gemeint wären, wenn nicht der mistbedeckte Dung durch die spätere Überlieferung als Wirkraum gesichert wäre. Tacitus wiederum gibt mit dem doppelten Amt, das er der Dunggrube zuschreibt, Anlass zu anderen Bedenken, denen man, wie noch Heyne, dadurch zu begegnen sucht, dass man eine Querteilung der Grube annimmt, wobei die untere Abteilung zur Verwahrung dient. Indes, einmal ist die Berufung auf die sogenannten *Mardelle*, trichterförmige Gruben, die Andeutungen einer ähnlichen Abscheidung erkennen lassen, neuerdings als unzulässig erkannt, und man kann Stephani nicht Unrecht geben, wenn er meint, dass Tacitus hier Verschiedenartiges vermengt hat, da eine derartige Unterkellerung des eigentlichen Dung höchst umständlich herzustellen und weit zweckmässiger durch eine zweite Grube zu ersetzen sei. Dafür begegnen sich beide, Heyne und Stephani, in der Annahme, dass der Dung im Winter dem gesamten Hausvolk als Zuflucht und Wohnung gedient hätte. Das halte ich für vollständig ausgeschlossen, dazu war der Dung seinem ganzen Wesen nach schon viel zu enge; der Zweck der Anlage war nicht Erwärmung schlechthin — das besorgte auch das Herdfeuer im Wohnhause —, sondern die Beschaffung eines warmen und dabei rauchfreien Raumes für die Wirkarbeit der Weiber. Die allgemeinere Äusserung des Tacitus muss durch die genauere des Plinius und das, was wir von der altnordischen *dyngja* wissen, eingebessert werden; auch letztere war zunächst ein Frauengemach, und auch aus den slawischen Zeugnissen geht hervor, dass der Zutritt dem männlichen Geschlecht, wo nicht ganz verboten, doch nur bedingt gestattet war. Ehe ich aber auf letztere eingehe, will ich die Ermittlungen wiedergeben, die sich auf die Rückstände des 'Dung' bei

1) Germania, c. 16: solent et subterraneos specus aperire eosque multo insuper fimo onerant suffugium hiemis et receptaculum frugibus, quia rigorem frigoris ejusmodi locis molliunt et si quando hostis advenit, aperta populatur, abdita autem et defossa . . . ignorantur.

uns auf dem flachen Lande beziehen, wo er meines Wissens bisher nicht nachgewiesen ist. Ich habe den Dung an zwei Stellen gefunden, in Tirol und in Thüringen.

Im Stanzertal dicht vor Landeck besah ich ein Bauernhaus, bei dem die Wohnung im oberen Stock lag. Das Erdgeschoss war durch einen querlaufenden Gang in zwei Teile geteilt, den Stall und den Keller; neben letzterem, an der Längswand des Hauses, befand sich noch ein schmaler Vorraum, der den Zugang zu dem Keller vermittelte, dungeme, wie ich zu hören glaubte. Um sicher zu gehen, habe ich mich nachträglich nach zwei Ortschaften der gleichen Gegend gewandt, Strengen und Pettnen. Danach wird das Wort in beiden Orten tuama gesprochen; in Strengen bedeutet es ein Vorraum bzw. Zugang zu einem Keller (in der Gegend von Landeck auch einen kleinen hölzernen Zubau zu einem Heustadel auf der Wiese zur Aufbewahrung der Feldgeräte), in Pettnen einen Durchgang oder Vorraum im Erdgeschoss. „Dieser Begriff hat sich erweitert auf Räume im Erdgeschoss, die dunkel (wenig licht) sind und keinem bestimmten Zwecke dienen, wo abgebrauchte Hausgeräte beiseite gestellt werden.“ Trotzdem diese Gegenden stark romanisch gefärbt sind, möchte ich auch mit Rücksicht auf die hervorgehobene Dunkelheit dieser Räume, die Möglichkeit einer Ableitung von dung nicht fallen lassen: zwischen dem u und a im tuama kann ein schwacher Nasal verschollen sein; die Verhärtung der anlautenden media ist nichts Besonderes.

In Thüringen habe ich vor 20 Jahren auf einer Wanderung von Erfurt nach Gotha mehrfach Spuren des dung gefunden. Hier meine Notizen. Egstedt: dung ist eine Art Kellerraum, ein dunkler Behälter im Hause, ein Butze für Gerümpel (im Verschwinden). Rockhausen: dung gewöhnlich ein lochartiges Gelass, oft unter der Treppe, für allerlei Fässer und Gerümpel. Asbach: ein älterer Mann kennt das Wort nicht, wohl die Frau: eine Art Kellergelass, aber ohne Fenster, dunkel (dies wird stets betont) mit einer Tür für alte Butten, Wannen. Nach einem jungen Manne ist der dung in der Gegend von Orla unter dem Pferdestall, nicht tief, zwei Stufen hinab. Im Wirtshause höre ich noch, dass der dung hier herum meist in einer Kammer angebracht ist, ein Loch mit Fallbrett für Kartoffeln. Man sieht, dass der dung im Thüringischen bis auf unsere Zeit noch ziemlich lebendig ist: ein dunkles Loch ohne Licht im oder unter dem Hause — auch der Pferdestall befindet sich ja im Wohnhause — zu untergeordneten Verwahrungszwecken; merkwürdig ist seine Verbindung mit dem Pferdestall, wo er unter dem Mist zu liegen kommt. Niemals aber erscheint der Dung als eigentlicher Keller.

Um zu meinem eigentlichen Vorwurf zu kommen, finden sich Spuren der Wirkgrube unter den Slawen nur auf der Balkanhalbinsel, hier aber bei beiden daselbst angesessenen Stämmen, bei den Südslawen und bei den Bulgaren. Wir beginnen mit den ersteren. Im Rahmen des von

der serbischen Akademie herausgegebenen Sammelwerkes Srpski Etnografski Zbornik ist in den letzten Jahren eine besondere Abteilung unter dem Titel Naselja srpskih zemalja (Siedelungen der serbischen Lande) erschienen, worin unter der wissenschaftlichen Leitung und Bearbeitung von Cvijić eine Reihe von sehr eingehenden Einzeluntersuchungen zusammengestellt und durch Pläne und Figurentafeln erläutert ist. Unter diesen befindet sich eine tief aus dem Innern der Halbinsel, die die Gebäude am Südabhang des Kara Dagh gegen Üsküp (Skoplje) und Kumanovo zu, dicht an den Grenzen des serbischen Volkstums nach Süden, behandelt, also schon auf der macedonischen Seite (Skopska Crnagora von Svetozar Tomić in Naselja III, S. 407ff.).

Unter der Mehrzahl von kleinen Nebengebäuden wird eine kućarica, auch djevojačka kućarica, Mägede-kućarica, aufgeführt (S. 444, 445, dazu die Figur auf dem dazu gehörigen Atlas, Tafel XXIX). „Dies ist,“ heisst es, „eine Art Grube. Sie wird von den Jungfrauen ohne männliche Hilfe im Mist auf dem Düngerhaufen nach dem Mitrov dan (26. Oktober, wo die Feldarbeit beendet ist) hergerichtet und einige Tage nach dem Djurjev dan (23. April) niedergelegt. Im Mist wird eine kreisförmige Grube ausgehoben, aber nicht bis auf das Erdreich hinab, so dass unten eine dicke Lage Mist bleibt. Die Grube ist etwa 1 bis 1,5 m tief und so weit, dass höchstens vier Mägede darin Platz haben, gewöhnlich nur zwei bis drei. Durch den Mist wird eine kleine Tür gelassen, dann am Ende der Grube einige Pfähle von etwa $\frac{1}{2}$ m Höhe eingeschlagen und um diese Mist gehäuft: das sind die Wände. Über den Wänden kreuzen sich einige Schleissen, darauf kommt Roggenstroh, dann wieder Mist, das ist das Dach. Wegen schöneren Aussehens und damit der Mist nicht zutage tritt, werden einige Garben oben in ein Büschel gebunden, nach unten gespreizt auf das Dach gesetzt und oben darauf eine Hühnerfeder. So hat das Dach ein becherförmiges Aussehen. Das Licht fällt durch die Tür ein. Feuer wird nicht angemacht. In dieser kućarica bringen die jungen Mädchen vom achten Lebensjahre bis zur Heirat den ganzen Winter zu; denn im Winter arbeiten sie nichts im Hause. Des Morgens frühstücken sie und gehen dann in die kućarica bis zum Abend. Die Älteren unterweisen die Jüngeren in der Arbeit. Sie sticken und nähen alles, was im Hause nötig ist; am zeitraubendsten ist das Stickten der Hemden, was bei dem Staatshemde mindestens sechs Monat dauert; wenn eine das fertig bringt, gilt sie für sehr tüchtig und heiratet noch dasselbe Jahr. Verheiratete Frauen dürfen nicht in die kućarica hineinspähen (sie sticken nicht mehr, das wird vor der Verheiratung abgemacht)“.

Hier haben wir also die Wirkgrube in einer Gestalt, wie sie noch über die Andeutungen des Tacitus hinausgeht, insofern sie nicht nur mit Dung bedeckt, sondern ganz in den Dung hineingebaut ist, was natürlich voraussetzt, dass der Mist in einer tiefen Grube aufbewahrt wird.

Ganz anders liegen die Verhältnisse in dem nordwestlichen Bulgarien, etwa zwischen der Osma und der serbischen Grenze, wohin uns die Berichte von Marinoff führen (*Živa Starina* I S. 24, 25 und *Zbornik za narodni umotvorenija*, Bd. 18, II Materiali S. 9ff.)¹⁾. Hier in diesen flachen, baumlosen, im Winter ohne Schutz den scharfen Ostwinden preisgegebenen Geländen sind sämtliche Gebäude in den Erdboden versenkt, vier an der Zahl. Wir beginnen mit dem Hauptgebäude, einmal des Vergleichs wegen, und weil Marinoff bei Beschreibung der später folgenden zwei Gebäude, die uns näher angehen, auf jenes Bezug nimmt. Die *kašta* (genauer *kašta územ*, Haus in der Erde, gegenüber der *kašta názem*, dem Hause auf der Erde im Gebirge), oder *iza*, besteht aus einer 2—2 $\frac{1}{2}$ *m* tiefen Grube, über der ein Dach errichtet ist, dessen Firstbaum in den Giebeln auf je einem Giebelpfosten (*socha*) ruht; in den vier Ecken stehen vier einfache Pfosten für die Rahmschwellen, auf welche die Sparren hinablaufen, die Bekleidung des Daches besteht aus Stroh, worauf noch eine Erdschicht kommt. Das Dach ruht also nicht unmittelbar auf der Erde. Leider lässt sich der Verfasser nicht darüber aus, ob die Wände aus der Erde noch heraufsteigen, was bei der Tiefe der Eingrabung und dem Fehlen einer Decke ja nicht erforderlich ist, doch scheint dies aus der Einrichtung des Vorderhauses (*grivica*) hervorzugehen. Der an einer Ecke der Langwand befindliche Zugang wird nämlich durch einen etwa mannshohen, umbauten und gedeckten Gang, eben die *grivica*, geschützt, von dem bemerkt wird, dass sein Firstholz auf der Rahmschwelle der *kašta* aufliegt. Der innere Raum der *kašta* würde dabei eine Wandhöhe von wenigstens 4 *m* erhalten, was indessen für bäuerliche Verhältnisse unglaublich ist, auch wenn man den ganzen Zweck der Anlage weniger in der Erwärmung, als in dem Holzmangel sucht. Eine zweite Grube, ähnlich gebaut wie die Wohngrube, ist die *pivnica*, der Keller für Getränk, Wein und Raki. Die dritte Grube ist der *zimnik*, *zyvnik* (S. 26), das 'Winterhaus' (*zima* 'Winter'), es dient als Stall, im Winter schlafen hier die Burschen der Hausgenossenschaft, im Herbst, wenn die Feldarbeiten beendet sind, versammeln sich hier die Mädchen, um zu arbeiten, zu spinnen, flechten oder nähen, in diesem oder jenem Hause, abends bis gegen Mitternacht. Doch haben nur Verwandte oder Nachbarn Zutritt, da der Raum ohnehin nicht mehr als fünf bis sechs Personen fasst. Hier findet auch die *sedénka* statt, eine Art Spinnstube, zu der aber nur die Geladenen kommen. Auch ist der Zutritt der Burschen wegen des engen Zusammenseins nicht so frei, besonders heutzutage, wo nicht, wie ehemals, auch ältere Weiber sich beteiligten; die Burschen müssen in der Nähe warten,

1) In der früher als selbständiges Werk erschienenen *Živa Starina* verweist Verfasser für die Schilderung der Baulichkeiten auf den noch nicht vorliegenden 5. Teil des Bandes, dafür tritt der Aufsatz in dem *Zbornik* ein.

bis die Mädchen, „wenn die Luft rein ist“, d. i. wenn die Alten zur Ruhe gegangen sind, ein Zeichen geben. Ausserdem dient der zimnik aber noch zu anderen Zwecken. Hier weicht die Darstellung, die Marinoff in der Živa Starina gibt, von der in dem Zbornik etwas ab. Nach der ersteren verwahrt man hier die zimnina, die Wintervorräte der zadruga, Zwiebeln, Pfeffer, Topfen, Grünzeug usw. In den kleineren Haushaltungen werden auch Büffel hier untergebracht, die keine grosse Wärme verlangen, aber auch keinen Frost vertragen. Nach der Darstellung des Sbornik dient der zimnik auch als Stall, besonders für das Zugvieh, doch auch Kühe, dagegen wird von Verwahrung der zimnina nichts gesagt. Sodann schlafen hier alle Burschen der zadruga, doch nur zur Winterzeit, im Sommer schläft man im Freien. Der zimnik ist ebenso gebaut, wie die kašta, nur fehlt bei dem Eingang der grivica die socha, damit das Vieh hinein kann und wird durch zwei säbelförmige oben zusammengebogene Hölzer ersetzt.

Endlich die vierte Grube, die izba (Zb. S. 26); sie ist 2 m und mehr tief, 1,5 m breit, 3 m lang, ähnlich gebaut, oben wird sie mit Erde bedeckt, wie die iža, sie hat nur eine Öffnung, die zugleich als Tür und Fenster dient und durch die man mittels eines versetzbaren (wohl eingekerbten) Pfostens hinabsteigt. Hier weben die Weiber und verrichten andere Wollarbeit. Die izba ist im Verschwinden, neue werden nicht mehr gebaut, und die alten sind so verfallen, dass in zehn Jahren vielleicht keine mehr übrig sein wird¹⁾.

Die Beurteilung dieser Verhältnisse und der zwei Baulichkeiten, die für uns in Frage kommen, des zimnik und der izba, ist dadurch wesentlich erschwert, dass auch das eigentliche Wohnhaus, kašta, ebenso tief eingegraben ist, wozu noch kommt, dass Marinoff bei der Behandlung der bergigen Gelände nur das Haus, kašta názem, beschreibt, ohne sich darüber auszulassen, ob beide Gruben hier in derselben Weise vorkommen oder ganz fehlen, denn dass sie durch entsprechende besondere Gebäude vertreten würden, hätte er wohl angeführt. Dass sie eine weitere Verbreitung nicht haben, darf man indessen daraus schliessen, dass das bulgarische Wörterbuch von Duvernois sie nicht kennt; zimnik fehlt überhaupt, und izba hat er nur aus einigen mazedonischen Grenzstrichen in der Bedeutung eines Kellers.

Wollen wir uns für die Frage des Dung mit diesen zwei Grubenbauten auseinandersetzen, wobei wir auch die kučarica als vorbildlich heranziehen dürfen, so ist kein Zweifel, dass nur die izba mit ihm verglichen werden kann. Die izba dient als Weberaum, gleich dem Dung, und zwar bei Tageslicht, wie auch die kučarica, wogegen in dem zimnik umgekehrt nur des Abends bis in die Nacht hinein, also bei künstlicher Beleuchtung andere Handarbeiten verrichtet werden. Auch scheinen ursprüng-

1) Weder der zimnik, noch die izba werden erwärmt, auch nicht wie andere Nebenräume durch Hineinsetzen eines Kohlenbeckens, mangal (S. 36).

lich die Mädchen in der izba geschlafen zu haben; wenn auf S. 21 bemerkt wird, dass die Mädchen im zimnik oder der izba schlafen, so ist der zimnik wohl an Stelle der im Verschwinden begriffenen izba getreten. Die izba kennt keine andere Benutzung und verschwindet vielleicht aus diesem Grunde mit der Abnahme der Hausweberei¹⁾, wogegen der zimnik noch zu einer ganzen Anzahl anderer Ämter sich hergeben muss, als Schlafstätte, Speicher, Stall. Bei der offen liegenden Übereinstimmung der izba mit dem dung möchte ich mich auch daran nicht stossen, dass die eine Hauptsache, die Bekleidung mit Mist, fehlt, zumal es möglich bleibt, dass diese schon früher abhanden gekommen ist, als die izba selbst, die ja nach dem Verfasser in verfallenem Zustande sind und wohl gar nicht mehr gebraucht werden. Anders steht es mit dem Namen izba selbst, der unmöglich von Anfang an der technische Ausdruck für die Wirkgrube gewesen sein kann, da izba (altslowenisch istüba, entlehnt aus dem germanischen stofa, unsere Stube) der Name für die altslawische Wohnung selbst war und nur durch Zufälligkeiten sich auf diese Einrichtung niedergeschlagen haben kann. Einerlei, wo wir die Heimat dieser Grube zu suchen haben, izba kann ihr ursprünglicher Name nicht gewesen sein. Dies führt uns auf die Frage, ob die Wirkgrube, wo sie sich heute bei den Balkanslawen findet, kućarica, wie izba, auch slawischer Herkunft ist. Ich möchte dies stark in Zweifel ziehen. In der alten Heimat der Slawen, in Osteuropa, ist, soweit meine Kenntnis der Literatur reicht, nicht die geringste Spur einer ähnlichen Anlage zu entdecken, weder bei den Russen, noch auch bei den benachbarten finnisch-ugrischen Stämmen, die doch schon in älterer Zeit russische Einrichtungen entlehnt und mehrfach in einer noch unentwickelteren Gestalt bewahrt haben, trotzdem sogar bei verschiedenen dieser Stämme, wie den Wogulen, Permiern, Überlieferungen von Wohngruben vorliegen. Ebensovienig findet sich auf slawischer Seite aus älterer oder jüngerer Zeit irgendein Wort, das man für eine derartige Einrichtung in Anspruch nehmen könnte, und das sich, wenn auch in verschobener Bedeutung, hier und da erhalten hätte; auch die Benennung kućarica kann dafür nicht herangezogen werden; denn das südslawische Grundwort kućara, kućar (kućarica ist ein Deminutiv) bezeichnet keine Grube, sondern eine Hütte zu verschiedenen Zwecken²⁾. Man darf unter diesen Umständen der Vermutung Raum geben, dass die Slawen die Wirkgrube erst bei ihrer Niederlassung auf der Balkanhalbinsel kennen gelernt und hier so, dort anders benannt haben³⁾.

1) Während Marinoff auf S. 26 die izba behandelt, redet er auf S. 21 von dem zimnik oder izba, was sich wohl dadurch erklärt, dass mit dem Auflösen der eigentlichen izba dieser Name auch auf den zimnik angewandt wurde.

2) Vgl. dazu M. Murko, Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen, Mitt. d. Anthr. Ges. Wien 36, 31f.

3) Da die Slawen nach meiner Annahme ihre alte, mit einem Rauchofen ausgestattete Wohnung unter den veränderten Verhältnissen, wie sie sie auf dem Balkan vorfanden, auf

Man wird dabei zunächst an die vorgefundenen Provinzialen denken, deren Nachkommen unter der slawischen Benennung 'Wlachen' bis zum Ende des Mittelalters noch häufig erwähnt werden und bis auf den heutigen Tag in den Namen von Örtlichkeiten und einzelnen heute slawisch redenden Volksteilen ihre Spuren hinterlassen haben. Und gerade in der Heimat der *kučarica* machen sich diese Spuren bemerklich. Der Verfasser der Nachricht über die *kučarica* spricht die Vermutung aus (S. 434), dass sich die Wlachen, wie anderwärts, bei dem Eindringen der Serben in die Gebirge gezogen hätten, worauf noch Namen deuten, wie das mehrfach vorkommende *vlachov katun* (wlachische Sennerei), ein *vlachov grob*, dazu gewisse Überlieferungen¹⁾. Da es indessen nicht sehr wahrscheinlich genannt werden kann, dass eine Einrichtung, die von den Römern als eigens germanisch bezeichnet wurde, auch auf einem so alten Kulturboden, wie die Balkanhalbinsel es im Verhältnis war, heimisch gewesen sein sollte, und da sie offenbar weder in Mazedonien, noch bei den Albanesen vorkommt, auch gerade im Nordwesten Bulgariens von wlachischen Spuren sonst nichts verlautet, so liegt der Gedanke an eine germanische Entlehnung nicht zu ferne, am wenigsten für die bulgarische *izba*, sofern dies ziemlich dieselben Striche des alten Mösiens sind, in denen ein Zweig der Westgoten, die sogenannten Mösogoten, zurückblieb, und da man eine Nachricht hat, dass noch im 9. Jahrhundert in der Gegend von Nikopolis gotisch gepredigt wurde, müssen diese Reste, nachdem sie die schweren Völkerstürme, auch den letzten der Bulgaren, überdauert, erst allmählich slawisiert sein. Für die *kučarica* ist freilich mit dieser Annahme nichts gewonnen, denn der Gedanke, dass ein Rest der Ostgoten, die eine Zeitlang das benachbarte Illyrien in Besitz hatten, sich hierher gezogen, hat wenig Wahrscheinlichkeit*).

Graz.

gaben zugunsten eines Herdhauses, eben der bulgarischen *kašta*, so wurde der Ausdruck *izba* zu anderer Verwendung frei, und für die Übertragung auf einen Grubenbau lässt sich eine gewisse Anknüpfung in der Einrichtung der nordrussischen *izba* finden. Vgl. darüber den 3. Band meiner „Ethnogr. Beiträge“ usw. unter dem Titel 'Germ. Altertümer aus der slawisch-finnischen Urheimat' S. 191—195. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass die von O. Schrader oben 20, 332 ff. und 450 erhobenen Einwände trotz ihres zuversichtlichen Tones mich keineswegs überzeugt haben, dass ich vielmehr seinerzeit in einem besonderen Aufsätze die Fragen auch nach der lautgesetzlichen Seite behandeln werde.

1) Das Wort *katun* selbst stammt aus den alten Sprachen der Halbinsel und gehört auch dem Albanesischen an; in dem benachbarten Montenegro gibt es eine danach benannte *katunška nahia* (n. = Kreis).

*) Zu diesen Ausführungen vgl. die Abbildung am Schlusse dieses Heftes.

Kleine Mitteilungen.

Der Spruch der Toten an die Lebenden.

Der Spruch der Toten an die Lebenden 'Was wir sind, das werdet ihr, was ihr seid, das waren wir' entspringt dem allgemeinen Gedanken, dass uns alle einmal der Tod hinwegrafft. Er verdankt seine Entstehung in erster Linie der Sepulkralpoesie, und wurde früh auf Grabsteinen angebracht als Mahnung des einzelnen Toten an den vorübergehenden Wanderer:

Quisquis ades, qui morte cades, sta perlege, plora!
Sum quod eris, quod es ante fui, pro me precor ora.

In ersten Keimen ist er schon in verschiedenen antiken Sprüchen vorhanden, und die frühmittelalterliche Zeit knüpft zum mindestens formal an antike Typen an¹⁾.

Er erscheint mit mannigfachen Variationen in allen Kulturländern Europas, Frankreich, Deutschland, England, Italien, Schweden, Spanien, Russland. Auch in der arabischen Poesie begegnen wir dem Spruch in ähnlicher Form wie bei den mittelalterlichen Legenden. R. Köhler trug zuerst einiges Material zusammen (1860), das in seinen Gesammelten Schriften 2 (1900) von Joh. Bolte beträchtlich vermehrt wurde. Ich stelle im folgenden das mir bekannt gewordene Material zusammen, das ich nicht wie Köhler nach lokalen Gesichtspunkten, sondern mehr nach sachlichen anordne. Denn der Spruch behielt seine Bedeutung bis in unsere Zeit nicht nur als Sepulkralpruch, sondern kehrt an den verschiedensten Orten der Volks- und Kunstpoesie wieder, findet eine Stätte an den Eingängen von Kirchhöfen und Beinhäusern, zeigt sich auf Kunstwerken mit Darstellungen von Allegorien der Vergänglichkeit und ähnlichem. Im 19. Jahrhundert trifft man ihn besonders in Süddeutschland auf Leichenbrettern. Schliesslich bildet er den Kern und wohl auch Ausgangspunkt der Legende von den drei Lebenden und den drei Toten²⁾, die neuerdings verdiente, nicht aber erschöpfende Beachtung gefunden hat und mit Unrecht als Ausgangspunkt der Totentänze betrachtet worden ist. Das Material, das den Spruch in der Dichtung, Kunst, auf Grabsteinen, Kirchhöfen usw. verfolgt, mag für seine Verbreitung, Differenzierung und Fortleben aus sich selbst sprechen.

1) Lier hat neuerdings das antike Material zusammengestellt und die Umwandlung zu unserem Spruch angedeutet (Philologus 62, 591). Auch Sauer hat (Freiburger Diöcesanarchiv 1909) nachdrücklich auf Zusammenhänge mit spätantiker Dichtung hingewiesen. Besonders bedeutsam ist der unten mitgeteilte Spruch aus Mainz (Nr. 63).

2) Die Behauptung, der Totentanz habe sich aus der Legende entwickelt, wie sie neuerdings von Künstle wieder zu begründen versucht wurde, hält einer kritischen Prüfung in keiner Weise stand, obwohl sie in einer übereilten Kritik verfrüht akzeptiert wurde. Mein demnächst erscheinendes Buch über 'die Legende von den drei Lebenden und den drei Toten und das Problem des Totentanzes' wird, wie ich hoffe, die ausführliche Widerlegung bringen, die ich in der Literarischen Rundschau 1910, 344—348 nur kurz angedeutet habe.

Allgemeine Literatur.

Athenaeum, 1872, 1, 777; 1878, 2, 110. — Draheim, Deutsche Reime (Berlin 1883). — Dreselly, Grabschriften, Sprüche auf Marterln usw. (Salzburg 1898). — W. Grimm, Abhandlungen der Berliner Akademie 1849, 384 (= Kl. Schriften 4, 63). — Hallbauer, Sammlung Teutscher Inscriptionen (Jena 1725). — Halm, Totenbretter im bayrischen Walde (Beitr. zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns 12, 86. 1897). — Hein, Mitt. der anthropologischen Gesellschaft in Wien 21, 94. 24, 59. — L. v. Hörmann, Grabschriften und Marterln 1—3 (Leipzig 1896—1908). — R. Köhler, Germania 5, 226 (= Kl. Schriften, hs. von J. Bolte 2, 27 ff.). — F. X. Kraus, Die frühchristlichen Inschriften der Rheinlande 1—2 (Freiburg 1894—98). — Künstle, Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz (Freiburg i. B. 1908). — Lier, Topica carminum sepulcralium latinorum (Philologus 62, 591. 1903). — Lovatelli, Thanatos (Rom 1888). — Massmann, Serapeum 8, 137 f. (1847). — Otte, Kirchliche Kunstarchäologie 5. Aufl. (1883). — Petak, Grabschriften aus Österreich (Zs. f. österr. Volksk. 10, 2. Suppl. 1904). — Pettigrew, Chronicles of tombs (London 1864). — Pistorius, Thesaurus paroemiarum germanico juridicarum (Leipzig 1724). — Richea, Theatrum funebre (Argentor. 1673) 1—3. — Stephens, Academy, 1884, 23. aug. p. 122; 22. nov. p. 341. — Fr. Swertius, Epitaphia joco-seria latina, gallica (Colon. 1613 u. 1645); Monumenta sepulchralia et inscriptiones . . . Ducatus Brabantis (Antwerpen 1613); Selectae Christiani orbis Deliciae ex urbibus, templis, bibliothecis (Colonia 1649). — Vigo, Le danze macabre (2. Aufl. Livorno 1902). — Wackernagel, Zs. f. d. Alt. 9, 333 (= Kl. Schriften 1, 338). — Zingref, Teutscher Nation klug außgesprochene Weisheit (1—2, 1683/5 Frankfurt/Leipzig; 3—4, 1683 von Weidner besorgt. Teutscher Nation Apophthegmata.

I. Der Spruch in der Literatur.

1. Modhadh Ben Amru (3. Jh.).

O Menschen ziehet ein, denn eines Morgens
Da ziehet ihr in den Palast nicht ein!
Treibt eure Pferde an, lasst frei den Zügel
Eh' daß euch noch erreichen wird

Freund Hain!

Wir waren einstens Männer, wie ihr seid,
Ihr werdet, was wir waren, auch einst sein.

(Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte
der Araber 1, 1, 94. Wien 1850.)

2. Adī ibn. Zaid (6. Jh.).

Wir waren, was ihr seid;
Doch kommen wird die Zeit
Und kommen wird sie euch geschwind,
Wo ihr seyn werdet, was wir sind.

(Hammer-Purgstall 1. 1, 183; Monatsber.
d. Berl. Akad. d. Wiss. 1858, 512.)

3. Alcuin (9. Jh.).

Quod nunc es fueram, famosus in orbe
viator,
et quod nunc ego sum tuque futurus eris.

(Mon. Germ. Scr. 1, 350 Alcuini c. 123, 5.)

4. Vita Haimhrammi (11. Jh.).

Quisque legas hominum, mentem
tractanda revolve

Quid sis, quid fueras quidque manere
queas.

(Mon. Germ. Scr. rer. Merov. 4, 461.)

5. Chastoiment d'un père à son fils
(12. Jh.).

Itel com tu es, itel fui
Et tel seras come je sui.

(Lovatelli, Thanatos p. 63.) Vgl. Nr. 14.

6. Freidank 22, 12 (13. Jh.).

Swer driu dinc bedaehte
der vermite gotes aehte:
Waz er was und waz er ist
Und waz er wirt in kurzer vrist.
Sus sprechent die dā sint begraben
Beide zen alten und zen knaben:
Daz ir dā sit daz wāren wir;
Daz wir nū sīn, daz werdet ir.

(W. Grimm, Anz. 1834, 22.)

7. Hugo von Trimberg, Renner v. 3767.

Nieman so sere sich trosten sol
Libes guotes friunde oder kunst
Oder siner genaedegen herren gunst,
Er gedenke mit flize doch dabi,
Was er muoz werden oder waz er si.

8. Als Mittelpunkt und eigentlicher Kern
erscheint der Spruch, wie angedeutet, in ver-

schiedenen Fassungen der Legende, die in meinem Buche eingehend behandelt werden. So in dem frühesten französischen Dit des Baudouin de Condé (13. Jh.):

Segnours regardes nous a vis
et puis as cors nous qui a sommes.
Aviens l'avoir, voies quel sommes;
Tel serez vous et tel comme ore
Estes, fumes

9. Bei Nichole de Marginal (13. Jh.).
Tel serons nous c'est chose fine;
Il n'est riens vivans ki ne fine . .

10. Anonymer Dit (13. Jh.).
Tels come vous, ung temps nous fumes
Tels vous serez comme nous sommes.
(Montaignon, L'alphabet de la mort de
Hans Holbein 1856.)

11. Italienisches Gedicht (14. Jh.).
uno fuimo come vuy syte
ora simo vile, cussi vui tornarite.
(Giornale di filol. romanza 1, 245.)

12. Van den doden Koningen und van
den leuenden Koningen (14. Jh.).
Dat wir syn, dat moist ir werden,
want ir moist zo der erden.
(Gräter, Bragur 1, 375. 1791.)

13. Van drên Koningen (14. Jh.).
Wat gy sint, dat were wy,
Wat wy sint, dat werde gy.
(Staphorst, Hamburg.
Kirchengeschichte I, 4, S. 264. 1731.)

14. Petrus Alfonsi, Disciplina clericalis
47, 3. (12 Jh.).
Sum quod eris; quod es fui ipse
Mortis, dum licuit pace invante frui.
(Chauvin, Bibliographie arabe 9, 37.)

15. Von des Lebens Nichtigkeit
(14. bis 15. Jh.).
Als uns nu ist, als was och jn.
derisor amarae, als jn nun ist, als werden wir.
(Lassberg, Liedersaal 3, 573.)

16. Mariengrüsse v. 512.
Vrewe dich unde vrewe mir armen
die sêle und lâ dich erbarne

Wir sin stoup und erde ûz erden
Daz si sint, daz sol wir werden.
(Zs. f. d. Altertum 8, 290.)

17. Dis ist der werlte lon
(15. Jh.).

Wir sint dot, so lebent ir,
Der ir sint, der worent wir.
(Künste, Die Legende usw., S. 38.)

18. Dritter Prediger (München Cod. germ.
2927. 1446).

O mensch sich an mich
Waz du pist das waz ich
Ouch sich, wy recht jämmerlich
Dy wuerm peissent umb mein fleisch.
(Zs. f. Bücherfreunde 2, 452. 1899.)

19. Französisches Gedicht (15. Jh. in
Valenciennes).

Ne vous espantès point de nous,
Tel que nous sommes serès vous
Tel que vous estes fumes nous
Tu qui es d'humaine nature,
En tems que ta nature dure.
Advise toy, le temps se va
Il n'est arbre, tant ayt verdure
Que enfin ne viengne à pouriture
Et jamais ne raverdirat.
(Catal. général des mss. des bibl. publ.
de France 25, 205.)

20. Zitglögglin (Basel 1512, Bl. 193b).
Als ich icz bin, also waren sie;
Als sie icz sind, also wird ich auch.
(Zs. f. vgl. Sprachforschung 15, 284.)

21. Danse macabre (Troyes, Paris 1528).
Comme nous sommes,
telz serez vous.

22. Heures de Thielman Kerver
(Paris 1525).

Nous auons bien este en chance
Autrefoys comme estes a present
Mais vous viendrez a nostre dance
Comme nous sommes maintenant.

Nous sommes en gloire et honneur
Remplis de tous biens et cheuance
Au monde mettant notre cuer
En y prenant nostre plaisance.

23. Antonio Alamanni (Il carro della morte 1559).

Morti siam, come vedete,
Così morti vedrem voi!
Fummo già come voi siete.
Voi sarete come noi;
E di là non giova poi,
Dopo il mal, far penitenza.

(Tutti i trionfi, carri o canti carnas-
cialeschi etc. Parte I, 146.)

24. N. Mercator, Spil van dem Dode
unde van dem Leuende (um 1500).

Minsche, sü an mick,
Dat du bist, dat was ick.

(Seelmann, Mnd. Fastnachtsspiele
1885 S. 31.)

25. Jakob Balde, Choreae mortuales
(1643).

Nos quicumque vides plaudere Manibus,
Cantabis similis tu quoque naenias.
Quod nunc es, fuimus, Quod sumus, hoc
eris:
Praemissos sequere et vale!

(Balde, Lyrica 2, 33 [ed. Müller 1844.]
Serapeum 8, 138.)

26. F. Petri, Der Teutschen Weisheit
(1605).

All die ihr hier vorübergeht,
Denkt wie die Sach jetzt um uns steht!
Was wir sind werdet ihr noch werden,
Was ihr seid waren wir auf Erden.

(Hoffmann v. Fallersleben, Spenden zur
Literaturgeschichte 1, 10).

27. Georg Greflinger, Poetische Rosen
und Dörner, Hülsen und Körner (Hamburg
1655) Epigrammata Bl. A 4a: Todes Ge-
dancken.

Was du bist, war auch ich, und was ich
jetzo bin,
Das würest auch du nach mir.

28. Conrad Goltzius.

Ein Jüngling, vor dem inmitten eines Kirch-
hofes ein Toter sitzt, auf dessen Grabstein
die Worte:

Quod es fui,
Quod sum eris.

(Zs. f. Bücherfrde. 2, 2, 452. 1899.)

29. Münchener Cod. germ. 1001, Bl. 267a
(17. Jh.).

Gedenkh was wir sein und werden
So wir da faulen in der erden.

(Serapeum 8, 133.)

30. G. W. Sacer, Anredung eines ab-
gelebten Menschen.

Komm Sterblicher, betrachte mich;
Du lebst, ich lebt' auf Erden.
Was du jetzt bist, das war auch ich,
Was ich bin, wirst du werden,
Du mußt hernach, ich bin vorhin:
Gedenke nicht in deinem Sinn,
Daß du nicht dürftest sterben!

(Sacer, Geistl. Liebl. Lieder Gotha 1714
S. 89 = Fischer-Tümpel, Kirchenlied
des 17. Jh. 4, 506.)

31. Weikard, Biogr. W. F. v. Gleichen
genannt Russwurm (1783).

Was ich heut bin, das bist du morgen.

(Köhler 2, 34.)

32. Herder, Terpsichore 1, 576: Der
Schattentanz (nach Balde).

Der du, Sterblicher, nachts unsere Stimmen
hörst,
Bald wirst du sie mit uns flüstern. Wir
waren auch,
Was du bist, und du wirst werden, was
wir jetzt sind.

(Herder, Werke ed. Hempel 3, 88)
vgl. oben Nr. 25.

2. Der Spruch bei Kunstwerken.

33. In Italien (14. bis 15. Jh.).

Dove vai per via
Dell' anima mia.
Siccome tu se, ego fui,
Sicut ego sum, tu devi essere.

(Vigo, Le danze macabre S. 88.)

34. Badenweiler, Fresko (Anfang 15. Jh.).

Was erschrik du ab mir?
Der wir sint, das werdent ir.

Hier tritt der Spruch zu der illustrativen
Darstellung der Legende der drei Lebenden
und der drei Toten. Ähnliche Sprüche be-
gleiten dieselbe z. B. in Überlingen und
Zeit; die meisten Inschriften sind heute zum
Teil ausgelöscht und schwer lesbar, so in
Frankreich Ferrières-Haut Clocher, Jersey,
St. Riquier usw., in England Ampney Crucis,

Belton usw., in Holland Zant-Bommel, in Dänemark Skibby und Tudse. Der Catalogue raisonné meines Buches wird alle Inschriften, soweit deutbar, enthalten.

35. *Speculum humanae salvationis* (München Cgm. 3974, Bl. 59b) und

36. Mittelrhein. Holzschnitt (15. Jh. Berlin).

Sie weren wer sie weren:

Wir magen uns ir wol weren.

Sint sie menschen gewesen glich

Sich das wondirt gewesen:

Goit durch din wonder manigfalt

Wie sint die drie also gestalt.

Ez sal uch nit wonder han

Das wir drie sint also gethan

Das ir siet das waren wir

Das wir sint das werdent ir

Sin wir iß hude ir siet is morn

Ich meynen uch alle drie da vorn.

(Serapeum 8, 137; Wessely, Gestalten des Todes und Teufels 1876 S. 20; Schreiber, Manuel de l'amateur de la gravure sur bois 6, 270 Nr. 1399.)

37. Holzschnitt aus der Abtei s. Tryden in Lüttich.

Drei Gerippe tanzen vor dem vierten, pfeifenden.

Siste gradum, quod es ipse fui, fortassis eris cras.

Quod sum, cadaver putridum.

(Serapeum 8, 133.)

38. Kreuzigung und Allegorie der Vergänglichkeit (Meister von Frankfurt, 16. Jh., Städelsches Institut.)

Vos qui transitis

mei memores estis.

Quod sumus, hoc eritis

Fuimus quandoque quod estis.

(Zs. f. christl. Kunst 10, 1. 1897.) Vgl. Nr. 68.

39. Fensterscheibe. Früher im Besitz der Frau Gräfin Benzel-Sternau auf Emmerichshofen. (1568.)

Die Toten sprechen:

Geschow min kleid und angesicht.

Das wirt dir und anders nicht

Die ir said die waren wir

Die wir yetz sind die werdend ir.

(Serapeum 8, 136.)

40. Holzschnitt (16. Jh. Nürnberg, Germ. Mus.).

Tod mit einem Sarg in der Hand:

Siehe an mich und nit dich,

Dann das du bist das war ich.

Jung, Edel, starck, reich wolgestalt

Mit ehren in lusten mannigfalt

Jetzund bin ich, wie du siehst mich

Thue auff, ich komm und hole dich.

41. Kupferstich von J. v. d. Heiden (1616).

Der Tod mit den zehn Lebensaltern. Auf dem Mauergesims rechts: Sum quod eris / es quod fui.

(Zs. f. Volkskunde 17, 27².)

42. Kupferstich eines Schädels (1617).

Sum quod eris.

Was du bist, war vordeß auch ich,

Was ich bin wirstu seyn endlich.

(A. Bretschneider, Pratum emblematicum 1617. Nr. 47.)

3. Der Spruch an Kirchhöfen, Beinhäusern, Kirchen usw.

43. Rom, Chiesa dei Santi Quattro Coronati.

Cod estis fui et quod sum essere abetis.

(Du Cange, sub 'essere'. Gruter, Inscr. Rom. 1616 p. 1062.)

44. Clermont-Ferrand (1270).

Tu que la vas tu boca clauza
Guarda est cors qu'aisi repauza
Tal co tu iest e ieu si fui
E tu seras tal co iea Lui.

(Mém. de l'Acad. de Clermont 16, 123; Revue des l. rom. 11, 146. 35, 394; Romania 6, 303.)

45. Pisa, Camposanto (14. Jh.).

Adspice qui transis, miserabilis inspicere qui sis;

Talis namque domo, clauditur omnis homo.
Quisquis ades, qui morte cades, sta, perlege, plora.

Sum quod eris, quod es ipse fui, per me precor ora.

(Vigo, S. 88.)

46. Betzimmer einer andalusischen Edelfrau.

Lo que eres fui.

Lo que soy, seras.

(Caballero, Clemencia 1, 190. Köhler 2, 34)

47. Avignon, Kirchhoftür.

Nous étions ce que vous êtes
Et vous serez ce que nous sommes.

(Serapeum 8, 138. Germ. 5, 222.)

48. Udine, Chiesa dei Capuccini.

O tu che guardi in su
Sic fu come sei tu
Tu sarai come son'io
Pensa a questa e va con Dio.

(Vigo, S. 88.)

49. Eilenburg, Kirchhof.

Was ir seid, das waren wir
Was wir sind das werdet ihr.

(Blätter für literar. Unterhaltung 1834, 1381.

Bezenberger zu Freidank 22, 16.)

50. Teplitz, Kirchhof.

Was wir waren das seid ir
Was wir sind das werden wir.

(Serapeum 8, 138.)

51. Naumburg.

Id quod sum, tu eris
Quod tu es, ego fui.

(Mitzschke, Naumburger Inschriften 1877 S. 73.)

52. Kiewitten (Ermeland).

Was ihr seid, das waren wir
Was wir sind, das werdet ihr.

(Illustr. Zeitg. 1882, 252 c.)

53. Muflatal, Kapelle.

Links: Nische mit grinsenden Schädeln:

Was du heute bist, war ich gestern.

Rechts:

Was ich heute bin, wirst du morgen sein.

54. Andernach.

O vos omnes qui transitis |
per viam, attendite et vide- |
te, si est dolor similis |
sicut dolor meus. [Lament. Jerem. 1, 12.]

55. Deterville (Calvados).

Wie Nr. 54.

(Mâle, L'art religieux de la fin du
moyen âge 1908, S. 380.)

56. Moulins (16. Jh.).

Olim formoso fueram qui corpore, putri
Nunc sum; tu similis corpore, lector, eris.

(Mâle S. 380.)

57. Kloster von Neu-Athos (Kaukasus).

Wie Nr. 51 in russischer Sprache. Der
Spruch kommt auch sonst in Russland häufig
vor, wie mir mein Freund Dr. A. von Trubnikov
(Petersburg) versichert.

58. Bern, Manuels Totentanz.

Hie liegend also unsere bein,
Zu uns her tanzen d gross und klein,
Die jhr jetz sind, die waren wir,
Die wir jetz sind, die werden ir.

(Massmann, Die Basler Totentänze.)

59. Lauchstädt, Gottesacker (1601).

Alle die ihr fürüber geht,
Denkt wie die Sach mit uns itz steht:
Was wir itz sind, werd ihr werden
Was ihr itz seid, warn wir auf Erden.

(Draheim S. 81.)

60. Mittelborn, Beinhaus (18. Jh.).

Liebe Brüder und Schwestern,
Wir waren noch gestern,
Stark und gesund wie ihr
O seht, morgen seydt ihr wie wir.

(Kraus, Kunstdenkmäler von Elsass-
Lothringen 3, 786.)

61. Villingen, Gottesacker (18. Jh.)¹⁾.

Hier liegt der Herr und auch der Knecht.
Ihr weltlichen Menschen, betracht uns
recht!

Was wir jez sein gewest auf Erden,
Das werdet mit der Zeit ihr auch gewiss
werden.

(Alemannia 27, 151.)

4. Der Spruch auf Grabsteinen.

62. Rom, Lateran.

Quisquis ades, qui morte cades, sta,
perlege, plora!
Sum quod eris, quod es ante fui; pro me
precor ora.

(Lovatelli S. 10 nach de Rossi 2, 223.)

1) Die Mitteilung dieses Spruches (sowie der Nrn. 99, 103, 107, 112) verdanke ich
nebst weiteren wertvollen Hinweisen der Güte des Herrn Prof. Dr. J. Bolte.

63. Mainz, St. Alban (9. Jh.).

Siste viator iter, per me tu gnoti seauton!

Nam quod es hoc fueram, quod sum
nunc et eris.

Non mihi Liudolfo totus suffecerat orbis,

Nunc specus hoc cineri sufficit hique
sat est.

Hinc ut is eternam requiem mihi det,
rogo dicas,

Omnia qui fecit meque vehi voluit.

Inscriptio Liudolfs, des Sohnes Ottos I.

(Kraus 1, 99.)

64. Verona.

Tu qui adstitisti mei monumenti

.

ambula et te esse hominem fac,
quod nunc ego sum tuque futurus eris.

(Lovatelli S. 10 nach Maffei,
Verona illustrata.)

65. Petrus Damiani († 1072),
Grabschrift.

Quod nunc es fuimus; es quod sumus
ipse futurus.

His sit nulla fides, quae peritura vides.

(Germ. 5, 224. Richea 1, 73.)

66. Obizo, Magister u. Arzt,
Grabschrift (12. Jh.).

Respice qui transis et quid sis disce vel
unde

Quod fuimus nunc es, quod sumus
illud eris.

(Neues Archiv 11, 606.)

67. Petrus Comestor († 1179), Grab-
schrift.

Quod sumus, iste fuit; erimus quandoque
quod hic est.

(Hist. littér. de France 15, 14.)

68. Neuweiler, Stiftskirche (13. Jh.).

Vos qui transitis, nostri memores rogo
sitis

quod sum, hoc eritis, fuimus quandoque
quod estis.

(Kraus 2, 53.)

69. Grabschrift (13. Jh.).

Comes tes teil fumes nos

Comes soumes teil cerces vos.

Por amor deu pries por nos
Si aies merci de vos.

(Lovatelli S. 63.)

70. Volkenroda (Sachsen), Grabstein.

Hic jaceo funus

Victurorum tamen, unus;

Quod mihi nunc, tibi cras:

Non te salvabit Ino cras.

(Anz. f. Kunde der d. Vorzeit 10, 439.)

71. Laurviks Amt (Norwegen).

Plora; sum quod eris;

Fueram quod es;

Pro me precor ora.

(Academy 1884 S. 341.) Auch Saem,
Jarlsbergs (13. Jh.)

72. Abt Silvester († 1267).

Ego sum, quod hic fuit; quod hic est, ego
ero. (Brev. Rom. 26. XI.)

(Künstle S. 29.)

73. Grabmal einer Frau (13. Jh.).

Ce qu'or est je la fui

Est vous serez ce qu'or je sui

Priey pour nous

Celle qui dit ces vers

est mangiée des vers

et serez vous.

(Lovatelli S. 63.)

74. John Warren, Earl of Surrey
(† 1304), Grabmal.

En vie come vous estis jadis fu,

Et vous tiel serietz come je su.

(Pettigrew S. 24.)

75. Gregorius Arminensis († 1358)
(Wien, Augustinerkirche.)

Wie Nr. 62; vgl. 135.

(Swertius, Deliciae S. 480.)

76. Epitaph des Black Prince (1376).

Tiel come tu es ie au tiel fu:

Tu seras tiel come ie su.

(Pettigrew S. 41.)

77. Titus Lupatus († 1399) Epitaph
in Padua.

Id quod es ante fui; quid sim post fata
requiris?

- Quod sum, quicquid id est, tu quoque
lector eris
Ignea pars coelo, caesae pars ossea rupi,
Lectori cessit nomen inane Lupi.
(Swertius, *Deliciae* S. 420. *Richea* 3, 362.)
78. Hainhem (Gotland) (14. Jh.)
Grabschrift.
Gerin uel af. bipin firu paim
Paun uaru pet sum ir iarin nu,
Ok ir uarpin pet sum paun iaru nu.
(Notes and Queries 1868, S. 389.)
79. Brass of Wil Chichele,
Grabschrift (1425).
Such as ye be, such wer we;
such as we be, such shal ye be.
(*Athenäum* 1878, 2, 110.)
80. Hycklinge (Gotland) Grabschrift.
Wie Nr. 62.
(*Antiquarisk Tidskrift for Sverige* 1, 101.)
81. John Burton und Frau († 1460)
Grabschrift.
Friends fere, what so yee bee.
Prey for us, we your prey,
As you see us in this degree;
So shall you be another dey.
(*Athenäum* 1878, 2, 210.)
82. Maria Boisot (1472) Brüssel.
Fuere lector, hi quod es
Et mox quod hi sunt, ipse eris.
O dura sors mortalium!
Haec Parca parcit nemini.
O coecitas mortalium!
Haec cura tangit pauculos.
Te tangat, o te, si sapis:
Mori ante mortem cogita.
(Swertius, *Monumenta sepulchralia* S. 277.)
83. Dijon, Karthause.
Hodie mihi, cras tibi.
Auch an vielen anderen Orten.
(*Måle* S. 382.)
84. Gisors (Grabstein (1526).
85. Clermont d'Oise (1437).
86. Boisrogue (bei Loudun).
Varianten von Nr. 62 (*Måle* S. 381).
Hier steht die Inschrift auf Grabsteinen
mit interessanten Darstellungen der Leich-
name und Skelette.
87. Venedig, S. Luca. Grabstein (1594).
Siste viator nec Manes laedito.
Quod fuisti, fui, non es quod sum.
Ut me vides, te alii forte videbunt brevi,
Incerta certi fati hora:
Numen ergo semper time.
(Swertius, *Deliciae* S. 226.)
88. Brüssel, St. Gudula. Epitaph (16. Jh.).
Fuere, lector, hi quod es
Et mox quod hi sunt ipse eris:
O dura sors mortalium
vielleicht identisch mit Nr. 82.
(*Richea* 3, 138. *Germania* 5, 224.)
89. Bremen, Grabschrift.
Wat ik was, dat bistu,
Wat ik bin, dat wastu.
Hodie mihi, cras tibi.
(Lappenberg, *Ulenspiegel* 1854, S. 337 nach
Kohlmann, *Mitteil. über die Bremischen Col-
legiatstifter* S. 134; vgl. *Anz. d. germ. Mus.*
1863, 439.)
90. Rom, Grabschrift¹⁾.
Hospes tu quod es ipse fui, fies quoque
quod sum
Nunc ego; cum lethes flumine mersus eris.
(Swertius, *Deliciae* S. 48.)
91. Anonyme Grabschrift.
Tu quod es, hospes, eram, quod ego sum,
tu quoque fies.
Quae tibi vis fieri iusta, precare mihi!
(Swertius, *Epitaphia joco-seria* 1645 S. 130.)
92. Anonym.
Vermibus hic donor, et sic descendere conor
Qualiter hic ponor, ponitur omnis honor.
Quisquis ades, tu morte cades: sta,
respice, plora:
Sum quod eris, quod es ipse fui, pro me
precor ora.
(Swertius, *Epitaphia* S. 114.)

1) Die Nummern 90—96, die ich den Werken von Swertius entnehme, haben kein Datum, müssen aber vor 1613 entstanden sein.

93. Julian Vaudraeus Montensis, Grabschrift.
 Jam quod es, ante fui, iam sum cinis,
 umbra minusque
 Tu quod es, et quod ego, simul omnia
 subjice puncto,
 Omnia praetereunt, nos ivimus, itis et ibis.
 (Swertius, Epitaphia S. 103.)
94. Fano, S. Francesco.
 Cerne quid es, quid eris, humilis sic
 efficieris
 Vile cadauer eris, hoc ergo frequens
 mediteris.
 (Swertius, Deliciae S. 183.)
95. Anonym.
 Vide, quid sim! Fui, quod estis, eritis,
 quod sum.
 Bullam se esse qui existimat, is demum
 sapit,
 Et qui servandam locat ossibus domum.
 (Swertius, Epitaphia S. 190.)
96. Jodocus Sasboutius. Arnheim
 (Geldern).
 Siste gradum: quod es ipse fui; fortasse
 eris cras
 Quod sum, cadaver putridum.
 (Richea 3, 159. Swertius, Deliciae S. 732.)
97. Hagenau, Grabschrift (17. Jh.):
 Quod es, fui: quod sum, eris: para te.
 (Draheim S. 81.)
98. Nordhausen, Blasiuskirche (1626):
 O ihr Menschen! betracht't eben,
 Uns Todten in eurem Leben;
 Denn wie ihr seydt, so waren wir,
 Und wie wir seyn, so werdet ihr.
 (Kindervater, Nordhaus 1715 S. 121;
 Draheim S. 105.)
99. Perlberg, Grabstein (17. Jh.).
 Was du anjetzo bist, war ich vorhin auff
 Erden,
 Was ich anjetzo bin, das wirstu auch
 bald werden.
 Den Weg, den du ietzt gehst, den bracht
 ich oftmahls hin,
 Bald wirstu diesen gehn, den ich jetzt
 gangen bin.
 (J. P. von Memel, Lustige Gesellschaft 1660
 Nr. 987.)
100. Caspar Amort. München, Salvator-
 kirche (1675).
 Ich liege hier, sieh über dich
 Geh Niemand vorbey, er bet' für mich.
 Gedenk', o Mensch auff Erden
 Was ich jetzt bin, musst du noch werden.
 (Zs. f. Volksk. 17, 27².)
101. Dorf a. d. Pram (1689).
 Ich lig allhier und bin verwesen,
 Was ihr jetzt seydt, bin ich gewesen,
 Wie ich jetzt bin, so müst ihr werden.
 Seydt allzeit gerüst, der Tod ist gewiss.
 (Krackowitzer, Inschriften im Lande ob
 der Enns 1901 S. 23.)
102. Joh. Adam Spier. Aschaffenburg,
 Stiftskirche (1677).
 Siste gradum quisquis transis monumenta
 piorum.
 Ac minime pigeat te meminisse mei
 Hesterna vivens hodie tibi mortuus adsto
 Sic vivens hodie cras moriere: vale.
 (Eigene Reisenotiz.)
103. Ottensheim, Grabschrift (1708).
 Wer du bist, das war auch ich,
 Khnie nieder und bet für mich
 (Krackowitzer, Inschriften S. 23.)
104. Schönthal, Grabschrift (18. Jh.).
 Du bist, was ich gewesen bin,
 Ich bin, was du wirst werden;
 So geht ein jeder Mensch dahin
 Und wird zu Staub und Erden.
 (Allg. Zeitg. 1877. Nr. 253, S. 3804.)
105. Jügesheim (Hessen), Grabmal des
 Centgrafen Neel (1747).
 O Mensch steh still und thu hier lesen
 Was du bist, bin ich gewesen.
 Und was ich bin, das wirst du werden,
 Nichts anderst als Staub und Erden.
 (Eigene Aufzeichnung.)
106. München, Frauenkirche. Grabstein
 (1797).
 Hier ligen Wier/ und seyn Verwesen
 Wie seydt jetzt Ihr/ Sein wir auch gewesen.
 Wie wür sein da/ muest ihr auch werden.
 Verfaulen im Grab/ zu Staub und Erden.
 (Draheim S. 106.)

107. Sakrow bei Potsdam (Graf v. Hordt
† 1798).

Komm Sterblicher, betrachte mich!
Du lebst, ich lebte auch auf Erden.
Was du noch bist, das war auch ich,
Und was ich bin, das wirst du werden.

(Zeitung.)

108. England, Grabsteine.

Remember man, that passeth by
As thou is now, so once was I
And as I am, so must thou be:
Prepare thyself to follow me.

(Notes and Queries 6. ser. 1, 121.)

109. England.

Such as ye be, such wer we.

(Athenaeum 1872, 1. 777.)

110. England.

As I was, soe are ye
As I am, you shall bu.
That I had, that I gave,
That I gave, that I have.

(Athenaeum 1878, 2, 110.)

111. Grabschrift. Wo?

Care viator! —
Ne abhorreas ossa mea
Etiam tu fui in Vita
Etiam ego eris post mortem.

(Zs. f. Volksk. 17, 27² nach Sprüche zu
Grabschriften usw. von einem emer. Priester
1843, S. 225.)

112. Falkenburg (19. Jh.).

Schau mir an und thu mir lesen!
Was du bist, bin ich gewesen,
Was ich bin, das wirst du werden,
Wir sind alle von der Erden.

(Blätter f. pommersche Volkskunde
7, 127. 1899.)

113. Graz (19. Jh.).

Ich lieg' alhier und muß verwesen,
Ich bin, o Mensch gleich Dir gewesen.
Und so wie ich wirst du auch werden,
Staub und Asche und auch Erden.

(Herrigs Archiv 81, 446; Hörmann 1, 35.)

114. Lambach. Leichenbrett¹⁾.

Wanderer steh still und schau,
Der du bist war ich auch;
Der ich bin, das wirst du werden,
Eine Speis' der Würmer und Staub auf
Erden.

Desgl. im Bair. Wald.

(Hein, Mitt. d. anthrop. Ges. in Wien
21, 94. 24, 59; Dreselly Nr. 823.)

115. Ampas.

Wie 114. (Hörmann 3, 45.)

116. Bairischer Wald. Leichenbrett.

Ich lieg im Grab und muss verwesen.
Was du jetzt bist, bin ich gewesen!
Was ich jetzt bin, das wirst auch du.
Drum steh und bet für meine Ruh.

(Hörmann 3, 35.)

117. Frischwinkl bei Eisenstein.

Was du bist, das war ich auch,
Und was ich jetzt bin, das wirst du auch
werden.

(Hein 21, 94.) An mehreren anderen
Orten.

118. Reit im Winkel.

Hier liege ich und muß verwesen,
Was ich jetzt bin, das werdet ihr,
Geht nicht vorüber, betet mir.

(Dreselly S. 19.)

119. Natters bei Innsbruck, Marterl.

Auch ich trug einstens Bart und Zopf;
Wie du jetzt trägst auf Erden;
Was ich jetzt bin, ein Totenkopf,
Auch du wirst einstens werden.

An mehreren Orten.

(Hörmann 1, 35. 2, 73. Dreselly Nr. 301.)

120. Süddeutschland. An verschiedenen
Orten.

Im Grab muss ich verwesen,
Was du bist, bin ich gewesen,
Was ich bin, wirst du bald werden.
Lebe fromm auf dieser Erden
So wirst du einst selig werden.

(Stolz S. 114.)

1) Von Literatur über Totenbretter erwähne ich diese Zeitschrift 4, 463. 8, 205.
346. 11, 220; Globus 1892, S. 157; Halm und Hein (s. oben S. 54); Illustr. Zeitung 1875, 96.
Hörmann, wie oben.

121. Schönau, Bildstöckl.

Ich bin einmal gewesen
 Das, was du heute bist
 Was ich bin wirst du werden,
 Darum bet mein lieber Christ.
 (Dreselly Nr. 2308.)

122. Hörgersdorf.

O Christ steh still und tu da lesen,
 Was du bist, sind auch wir gewesen,
 Eine jede Viertelstunde, gieb acht,
 Das Menschenleben kürzer macht.
 (Dreselly Nr. 105.)

123. Felddorf.

Schau Mensch, was bist du hier auf
 Erden,
 Du mußt nur Staub und Asche werden.
 Hier ruhen wir sanft in unserer Gruft
 Bis einst die Stimme Jesu ruft.
 (Dreselly S. 26.)

124. Ötzthal (1857).

Ich bin gewesen wie du,
 Du wirst werden wie ich,
 Drum bitt ich dich,
 Denk im Gebet an mich.
 (Hörmann 3, 115.)

125. Holzkreuz eines Alfred Rose
(1868).

Look, comrades all, as you pass by:
 As you are now, so once was I;

(Ein Nachtrag folgt unten S. 89—91.)

Heidelberg.

As I am now, so you will be:
 Remember God, and think of me.
 (Athenaeum 1872, 1, 777.)

126. St. Katharina (1874).

O Mensch! geh nicht vorüber
 Ohne dies zu lesen;
 Denn was du jetzt bist,
 Bin ich auch gewesen,
 Und was ich jetzt bin,
 Wirst du einst werden,
 Zu Asche und Staub auf dieser Erden.
 (Hein 21, 94.)

127. Grabschrift des Lütticher
Prof. P. Burggraff († 1881).

Quod tu es, eram
 tu eris quod sum: fui.
 (Köhler 2, 34.)

128. Grab eines Dänen in Hongkong
(1872).

Stay, stranger stay, as you are passing.
 As you are now, so once was I
 As I am now you soon may be.
 Prepare so, that you may follow me.
 (Athenaeum 1872, 1, 778.)

129. P. Rosegger ('Als ich jung noch war'
1895 S. 102) erzählt von Totenbrettern mit
der Inschrift:

Auf diesem Brett bin ich gelegen,
 Was ihr seid, bin ich auch gewesen,
 Und was ich bin, das werdet auch ihr;
 Geht nicht ohne Fürbitte von hier!

Willy F. Storck.

Sylter Lieder.

Wie in den übrigen friesischen Sprachgebieten, so gibt es auch auf der nordfriesischen Insel Sylt nur einige wenige Lieder, die allenfalls als Volkslieder bezeichnet werden können. Die Lieder, die in Erich Johannsens Stücken vorkommen, und von denen eine kleine Zahl in den 'Sylter Lustspielen'¹⁾ gedruckt ist, stammen aus allerneuester Zeit, und die in weiteren Kreisen der Insel bekannt gewordenen Verse von Jürren Rincken, auf die wir bei anderer Gelegenheit einmal eingehen wollen, können nicht eigentlich als Lieder gelten. So kommen hier nur einige Lieder in Betracht, die schon vor etwa hundert Jahren gäng' und gäbe auf der

1) Sylter Lustspiele. Mit Übersetzung, Erläuterungen und Wörterbuch herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Siebs, Greifswald 1897.

Insel waren und zumeist von J. P. Hansen in seiner 'Nahrung für Leselust in nordfriesischer Sprache' (III. Lieder), Sonderburg 1833, teilweise auch schon in der ersten Ausgabe des 'Gid'tshals of di Söl'ring Pid'ersdei' 1809 gedruckt sind. Ob diese Stücke wirklich altes Sylter Gut sind, oder ob Worte oder Melodien durch Seeleute von auswärts heimgebracht sind, vermag ich nicht nachzuweisen. Tatsache ist, dass sie heute noch den älteren Syltern bekannt und zumeist als Tanzlieder in Gebrauch sind, und dass ihr Text schon vor hundert Jahren veröffentlicht ist. Wenn ich sie nun trotzdem hier zum Abdruck bringe, so geschieht es aus folgenden Gründen: erstens, weil die alten Ausgaben recht selten geworden sind; zweitens, weil in ihnen die Schreibung nicht so ist, dass ein Fremder darnach die Laute annähernd richtig bilden könnte; drittens weicht die Fassung, die man heute hört, erheblich von derjenigen der Ausgaben ab; viertens sind die Verse ohne Übersetzung und Erklärungen, wie ich sie gebe, wohl kaum verständlich; und endlich fünftens sind die Melodien bisher noch nicht bekannt geworden.

Die Lieder werden in der Schreibung gegeben, die ich in dem Buche 'Sylter Lustspiele' angewandt und dort S. 130ff. erläutert habe. Unbezeichnete Vokale sind offen und kurz, z. B. a e i o u (wie im Bühnendeutsch nass, hell, will, doch, Hund); mit [^] bezeichnete Vokale sind geschlossen und lang, z. B. â ê î ô û (wie in Bahn, See, ihn, hoch, Hut); ē ist offnes langes ä (wie im engl. men), ō ist offnes langes o (wie in engl. water), ə ist schwaches e wie in Gabe; ö und œ wie in könnte und böse, ü und y wie in wüsste und Wüste. Von den Konsonanten gilt, dass s stimmlos (hart) ist wie in essen, f stimmhaft (weich) wie in lesen, š = hochd. sch in Asche; r ist reduziertes r und steht auch, wo im Englischen inlautendes bzw. auslautendes th bzw. d vorliegt (brōrər engl. brother, tir Zeit); ġ ist stimmhafter Reibelaut (wie in sächs. Tage); ng ist velarer Nasal wie in bühnendeutsch Engel; n' und l' wird (im Gegensatz zu alveolarem n und l) interdental gesprochen (die Zungenspitze liegt zwischen den Zähnen), z. B. jen' Ende, jil' Geld; ch ist ach = Laut, čh ist ich = Laut; der Diphthong êe (geschlossnes ê + offnes e) wird auch vielfach wie êa, îa, jea gesprochen, ôa auch wie ua (kurzes offnes u + a); neben er hört man auch eir (Hansen schreibt eid, aiđ) in ger geht, ster Stätte, fer kriegt (fängt) usw.

Die Texte sind in den Jahren 1897 und 1898 nach dem Volksmunde nebst den Weisen aufgezeichnet worden; für seine musikalische Mitarbeit bin ich einem Herrn Anders dankbar, der damals an der Sylter Kurkapelle wirkte. Vielfach weichen die Melodien von Hansens Angaben ab.

I. Seemannslied.

Wat es dach on sê - man fan jen' en tō jen'? Dêr sverə - fə en
 Was ist doch ein See-mann? das sa - get mir an! Muss rei - sen und

för mut sa lung ys hi ken! Hi hêr ek fül frû-gêr, hi hêr ek fül
fah-ren so lang als er kann! Er hat nicht viel Freu-de und ruht sich nicht

ster, bal' hir-en bal' dêr-hen sin û-ning hóm drer. Hi šjocht hóm ek
aus: bald hierhin, bald dort-hin verschlägt ihn sein Haus. Nie fühlt er sich

sê-kêr, ek sô - nêr gê - fôr fül wê-kên, fül dô-gên, fül stün'-ên ônt jôr.
si-cher, nie au - sser Ge - fahr, und so geht es tåg-lich und stündlich im Jahr.

1. Wat es dach en sêman fan jen' en tō jen',
dêr swerêfê en fôr mut sa lung ys hi ken?
hi hêr ek fül frûgêr, hi hêr ek fül ster,
bal' hir-en bal' dêrhen sin ûning hóm drer;
hi šjocht hóm ek sêkêr, ek sônêr gêfôr
fül wêkên, fül dôgên, fül stün'ên ônt jôr.

1) Was ist doch ein Seemann im ganzen genommen? (eig. von Ende und zu Ende d. h. von einem Ende zum anderen), der herumschwärmen und fahren muss, solange als er kann? Er hat nicht viel Freude (jüngere Sylter sprechen frûcher), er hat nicht viel [bleibende] Stätte (auch steir), bald hier- und bald dorthin trägt ihn seine Wohnung (üblicher ist jir = hier). Er sieht sich nicht sicher, nicht sonder Gefahr viele Wochen, viele Tage, viele Stunden im Jahr. — Unter den Noten ist die Übersetzung dieser Strophe in Versen gegeben.

2. Wan 't nacht ûr, da wilot gur lôn'man en skyr,
 wan 't wait en uk storømt, da lokt hi sin dyr;
 man da ger 't tō sê: œweral, œweral!
 tō rêwin nō bôwên, dit werer es mal!
 al her 'ôm uk jit noch tau sok lüng bin,
 da môt 'ôm wel likert en pör jit tō lin.

3. Wat es dach en sêman! ik wel nü man si,
 hi fer hóm en wüf en hi let hóm bæfri;
 hat wöræt man kûrt, hi mut werer ütán,
 jü bleft da it hys, en hi jit da hœr man.
 Man wat da gæbœr ken, 'ôm šjocht et dach in:
 di wüfhaur sen uk ek fan stól of fan stín.

4. Wat es dach en sêman? forstún mi nü wel!
 en winj es di fómên, dêer fêgøri skel.
 Al tængkt da di kóngkær, ik hō noch nín nóa,
 mín ûning es hól'en, ik sen ek fan lóa.
 Man dach ken 't hóm mesæ, hi wêt ek, hur bal'
 di fêgør hóm nem ken me ûning en al.

2) Wenn es Nacht wird, da erholt sich der gute Landmann (der Mann vom Lande, im Gegensatze zum Seemann) eine Weile; wenn es weht und auch stürmt, da schliesst er seine Tür. Aber zur See, da geht es „überall, überall!“ (plattd., auf Sylt aural), die Segel zu reffen, nach oben! das Wetter ist schlecht! und hätte man auch noch zwei so lange Beine, da möchte man wohl trotzdem noch ein paar dazu leihen.

3) Was ist doch ein Seemann! ich will jetzt nur sagen, er kriegt (eig. fängt) eine Frau, und er verheiratet sich; dann währt das nur kurz, er muss wieder weg von Hause (eig. üt fan hyl „aus von Haus“, der übliche Ausdruck für „auf See“). Sie bleibt dann zu Hause, und er heisst dann ihr Mann. Doch was da passieren kann, das sieht man doch ein: die Frauensleute sind auch nicht von Stahl oder von Stein.

4) Diese Strophe ist schwer zu erklären, der Sinn ergibt sich durch das Wortspiel mit fêgør „Feger“, das sowohl einen flotten jungen Mann (vgl. dän. fejer, hochd. Feger Deutsches Wörterbuch III, 1415) als auch den Wind bedeuten kann, der alles wegfeegt. Was ist doch ein Seemann? Verstehe mich nun wohl! Ein Nichts (eig. ein Wind, ein Windbeutel) ist das Mädchen, die da fegen (kann auch meinen: sich mit einem Feger abgeben) soll. Da denkt dann der Kanker (die Spinne): ich habe noch keine Not, meine Wohnung ist haltbar (eig. gehalten), ich bin ja nicht von Blei (bin nicht so schwer). Und doch kann es ihm (Kanker = Spinne ist männlich, daher der Vergleich mit dem Feger) missglücken: er weiss nicht, wie bald der Feger ihn nehmen kann mit Wohnung und allem. Die Strophe beginnt bei Hansen mit einer persönlichen Anspielung „wan Rasmus es fêgør“ (wenn Rasmus den Feger spielt — verstehe mich nun wohl!) — ich glaube aber, dass die von mir aufgezeichnete Fassung die ältere ist.

Bei Hansen (a. a. O. Nr. 5) ist als zweite Strophe die folgende eingeschaltet:

Wat es dag en Seeman! Al meend er fuar wes:
 „wank sa dō, skeldt lekki!“ est aaft dag jit mes.
 sa fuulerlei Töögenfal kjen er hóm fin',
 dejr al sin gud Anslag forjaaged ön Win';
 sa aaft da foran'nerdt sin Mud en sin Iek
 ön Armud, ön Kemmer, ön Eelend en Skrek.

Was ist doch ein Seemann? Glaubt er schon als sicher „wenn ich es so mache, wird es glücken!“, dann ist es oft doch noch verkehrt. So viele Widerwärtigkeiten kann er finden, die all sein gutes Wollen in den Wind jagen, und so oft verkehrt sich sein Mut und sein Glück in Armut, Kummer, Elend und Schrecken.“ Ich habe diese Strophe nicht mehr vorgefunden; sie macht — wie übrigens auch die vierte — einen gesuchten und gekünstelten Eindruck. Hansen gibt als Weise das dänische Lied an „jeg er af Naturen saa ferm som en Mand“: ich habe dies nicht gefunden; jedenfalls scheint mir die hübsche Melodie mitteilenswert.

2. Herbstlied.

Di wun-tär-tir es ek lung hen, Di so-mær es for - gin - gæn; Gur
Der Win-ter ist nun nicht mehr weit, Der Som-mer ist ver - gan - gen; Die

ha-ræfst, di hær sin bæ - gen al dær di ba - richt fin - gæn. Di ê - kær - lön' - æn
gu - te Herbst - und Ern - te - zeit hat längst schon an - ge - fan - gen. Das Korn im Feld ist

hø wü köl, Di bô - mær let jør blæ - ren föl, di krê - kæn kum al
ab - ge - mäht, Manch Blattschon von den Bäumen weht; Schon sind die Kräh'n zu

llo - æn, di føm - ner mut nō llo - æn, di lö - æn!
schau - en, ans Dreschen nun ihr Frau - en! Schon Frau - en!

1. Di wuntertir es ek lung hen,
di somer es forgingen.
gur harøfst, di hør sin bogen
al dør di bariøht fingøn;
di økerløn'en hō wū kōl,
di bōmør let jør blēren fōl,
di krøkøn kum al flōen,
di fōmnør mut nō lōen.

2. Da ger dit „klipklap“ nacht en dai,
en mōrør set tō øjungøn;
„sa fōmnøn, wēerø jū nū frai,
di jūden kum al gungøn;
dō nū jū bēst en wis ek trach,
da kōpø ik jū fan arkøn slach,
tō skor(s)tør en tō dokør,
pusúntjø, krøg en smokør.“

3. Dēer i jit wams en hülkøn føert
en tōcht ek om wat wenøn
da fēl dit ølber mi tō bært
bi wōgøn en bi spenøn;
man nū ken i ønt ølber gung
en ørørt uk jens háijā øjung,
dēer fō i tō fornemøn,
hurtø i jir sen kemøn.

4. Di kófi es nū dalkonst klør,
ik hō uk jet wat fletøn,
en sokorbøtørskif sa rōr,
dit fō i uk noch betøn.
Sa, klapsi nū man tō wat flingk,
en wan ik rōp, da kum en dringk —
wū wel, wan wū üs wēerø,
uk ek om binør tēerø.

5. Sen wū ys harøfst-ølber fan,
da gung wū jest ønt siøn,
en ørørt bi, me aløman
tō püntin en tō flien;
man ik skel bi min wøl somør,
en dit ønt spenøn, snør rōr rōr,
tō werk en tō wat jōren
me prekeltjüch tō fōren.

6. Wēer fōrør uk nū man it hys,
da wust ik noch sin gōgøn,
hi tōrst fan nöntdøn gør ek frys
aur búfom en aur hōgøn;
da mōst hi ys en gurt signør
sin ørpør saløf dō en fær
en tweskøn in tō nütø
wat kōartø en wat klütø.

1) Die Winterzeit ist nicht lange [mehr] hin, der Sommer ist vergangen; der liebe (gute) Herbst, der hat seinen Anfang schon mit der Ernte bekommen; die Ackerländer haben wir kahl, die Bäume lassen ihre Blätter fallen, die Krähen kommen schon geflogen (im Oktober kommen sie und bleiben den Winter auf Sylt), die (nach Hansen: wū = wir) Mädchen müssen [zum Dreschen] auf die Diele.

2) Dann geht das Klipklapp Nacht und Tag, und Mutter sitzt zu singen; „so, ihr Mädchen, strengt euch jetzt hübsch an, die Juden kommen schon gegangen (als Hausierer); tut jetzt euer bestes und seid nicht träge, dann kaufe ich euch von jeder Sorte, zu Schürzen (meist skortør) und zu Tüchern, zu Wams (auch pusrúntjø), Kragen und Hemden.

3) Da ihr noch Wams und Kindermützen (Hansen gibt ülkøn; dies Wort habe ich nur im Sinne von „kleine Kinder“ gehört) anhattet und nicht daran dachtet, etwas zu verdienen, da fiel die Arbeit (meist ørpør) mir zur Last, bei Wiegen und Spinnen; aber jetzt könnt ihr an die Arbeit gehen und demnächst auch noch „heia“ singen; dann kriegt ihr zu lernen, wozu ihr da seid (eig. hierhergekommen seid).

4) Der Kaffee ist jetzt gut fertig, ich habe auch noch etwas Rahm, und so schönes Butterbrot mit Streuzucker, das bekommt ihr auch noch zu beissen (eig. gebissen); so, klappt jetzt nur etwas schnell zu, und wenn ich rufe, dann kommt und trinkt — wir wollen, wenn wir uns anstrengen, auch nicht an Knochen nagen.

5) Sind wir unsere Herbstarbeit los, dann gehen wir zuerst ans Nähen, und dann gehen wir mit alle Mann [bei], zu putzen und in Ordnung zu bringen; ich aber will fürwahr an mein Spinnrad und spinnen, zu Werg und etwas Garn, um dann mit Strickzeug [auf Besuch] ausgehen zu können.

6) Wäre Vater auch jetzt nur zu Hause, dann wüsste ich wohl, was ihm gut wäre (gōgøn = Nutzen); er brauchte vor Nichtstun gar nicht zu frieren im Stall und beim Misthaufen, dann müsste er wie ein grosser Herr seine Arbeit selbst tun und führen und in zwischen zu Nutzen etwas Wolle kratzen und flicken.

7. Se tō, jens êrør tûrskentir,
wan lir tō wunter slachtē,
da kum s' noch tûs, fan wir en sir,
al jer 'ôm s' jens forwachtē;
en sēman, dêer hol' mārīch mai,
šjocht, dat er lōn' tō harēfst fer,
en da bēgen fan niēn
di drēngēr om tō friēn.

8. Da kumt di jen, die taust, di ger,
di trēr set tō fortelēn,
die fjōrst jart, wat en ūrēr ser,
di fūfst forkōpēt brelēn;
gur sokst, di fērt wat ōn die skelt,
dēer hi jen ek ōn kēw fortelt,
di ōchst, di es en skraier,
di nīgēnst set ūp aiēr.

9. 'ôm hēr jūst ek fūl fōadēl fan
des niēr wārēls kyren:
hok pipēm knek 'er dan en wan,
hil stūn'ēn stūn s' bi dyrēn;

ōn klōarēr fēr s' jam wel sa gek
en hō jens knap en dēs ōn fek;
di flot, di ūr forbrōnēn,
bi 't ōrēr ūr nōnt wonēn.

10. Dešjōring bilt s' jam uk wat in,
en da ging s' ūt tō friēn
ōn lenēn boksēn wir bi bin
en wēwēn knapōsiēn.
Man di tir wōr 'ōm wel bētōcht;
wan s' tūs kām, fing 'ōm han'jeft brōcht.
Jō, dit wēer jens hok drēngēr!
sa fent 'ōm s' nū ek lēngēr.

11. Jō, mōrēr, dit es uk noch wōr,
sok sōngēn sen tō liwēn;
en es di kōfi nū bal' klōr
me di gur bōtērskiwēn?
da wel wū jest ōn 't dringkēn gung
en êrērst om dešjōring šjung,
hur 't uk wel jens fōa desēn
aur Sōl'ring lōn' hēr wesēn.

3. Sōl'ring dōnslēdja.



Sa wēer 'er jens en fō-gēr, fan hōm skel ik jū sī: hi fingt ōn sen, hi
Da war mal so ein Fei-ner, sagt an, was fiel dem ein? — er nahm sich vor, er

7) Sieh mal (eig. sieh zu), nach der Dreschzeit, wenn die Leute für den Winter schlachten, da kommen sie nach Haus von weit und breit, bevor man sie einmal erwartet; ein Seemann, der gern Wurst mag, sieht, dass er zu Herbst an Land kommt (eig. Land bekommt), und dann fangen die Jungen aufs neue zu freien an. (Dies Freien in der Dämmerung wird nun geschildert, vgl. Sōl'ring haljungkondrēngēr, Sylter Lustspiele S. 81 ff.).

8) Da kommt der eine, der zweite (J. Hansen sagt twīdi) geht, der dritte sitzt zu erzählen, der vierte hört, was ein andrer sagt, der fünfte verkauft Brillen (d. h. lügen, betrügen): der gute sechste, der führt was im Schilde, was er einem nicht in der Stube erzählt; der achte ist eine Klatschbase, der neunte sitzt da zu brüten (er drückt sich langweilig herum).

9) Man hat gerade nicht viel Vorteil von der neuen Welt Manieren; manche Pfeifen brechen da dann und wann, ganze Stunden stehn sie vor der Tür; in ihrem Anzug tragen sie sich so nārrisch und haben noch kaum eine Tabaksdose in der Tasche; der Tran der wird (unnützig) verbrannt, bei der Arbeit kommt nichts heraus.

10) Ehemals bildeten sie sich auch etwas ein, und dann gingen sie aus zu freien in einēnen Hosen, weit um die Beine, und gewebten wollenen Jacken. Aber zu der Zeit war man wohl bedacht: wenn sie nach Haus kamen, bekam man ein Geschenk mitgebracht. Ja, das waren noch Jungen! solche findet man jetzt nicht mehr.

11) Ja, Mutter (auch mōtēr hört man), das ist auch wahr; solche Geschichten (eig. Gesänge) sind glaubhaft. Und ist jetzt bald der Kaffee fertig mit den schönen Butterbrotēn? Dann wollen wir erst einmal ans Trinken gehen und nachher erst von den alten Zeiten singēn, wie es wohl vordem einmal im Sylter Lande gewesen ist.



fiŋ't ön sen, hi wül en fö-män fri. man hir, ys't höm es gin - gän, hi
nahm sich vor, ein Mäd-chen wollt' er frei'n. Doch hört, wie's ihm er - gan - gen; er



töcht hi fiŋ noch jō; „ik mut, ik mut, ik mut dit fö-män
glaubt', er würdihr Mann; „ich muß, ich muß, ich muß das Mäd-chen



hō; ik mut, ik mut, ik mut dit fö-män hō! „
han; ich muß, ich muß, ich muß das Mäd-chen ha'n!“

1. Sa wêr 'er jens en fêgør,
fan höm skel ik jü si:
hi fiŋ 't ön sen, hi fiŋ 't ön sen, hi wül en fömən fri.
man hir, ys 't höm es gingän,
hi töcht, hi fiŋ noch jō,
„ik mut, ik mut, ik mut dit fömən hō.“

2. Hi kām höm dêr ön injem,
ys uk en friër pler;
di môrør, jü ser, di môrør, jü ser: „hù mun di drëng dach êrør ger?
hi kumt jō dach sa fökən,
at hō noch wat ön sen,
dū ferst, dū ferst, dū ferst noch likørt jen.“

3. „Jō, hurom,“ swöret di fömən,
es hi ek mans en wel?
hi kën sa dö, sa däilk, sa rör, al wat hi skel;
hi wêt höm sa tō skekin,
hi kën sa me jen kīr,
hi tör(s)t, hi tör(s)t, hi tör(s)t rocht nönt môa lir!“

4. Guḟ drëng kām bal' jens werør,
di môrør kām tō dyr:

1) So war da einst ein Feger (d. h. ein flotter Kerl, Stutzer, ein Durchgänger, vgl. oben S. 66 und Deutsches Wörterbuch III, 1415; ist kein Sylter Wort, vgl. fōgø fegen; vgl. dän. fejende rasch, flott?), von dem muss ich euch sagen; er kriegte es in den Sinn, er wollte ein Mädchen freien. Doch hört, wie es ihm gegangen ist; er dachte, er bekäme wohl ein Ja; „ich muss dies Mädchen haben.“

2) Er kam (sich) da des Abends, wie auch ein Freier [zu tun] pflegt; die Mutter, die sagte „wo der Junge wohl hinterher geht? er kommt ja doch so oft, ihr beiden (at = ihr, Dual) habt wohl was im Sinn; du kriegst wohl noch ohnedies einen!“

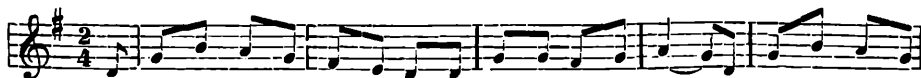
3) „Ja, warum?“ antwortete das Mädchen, „ist er nicht gut genug? er kann so tun, so hübsch, so nett, alles was er macht; er weiss sich so zu benehmen, er kann so mit einem umgehen; er braucht wirklich nichts mehr zu lernen!“

4) Der gute Junge kam bald mal wieder; die Mutter kam an die Tür: „unsere Tochter ist krank, sie hat das Fieber (tyr eig. Tour, d. h. Wechselfieber); das kommt wohl von vielem Tanzen, sie hat sich wohl erkältet — was sie noch länger fühlen wird.“

„ys fōmən es krōngk, ys fōmən es krōngk, jū hēr di tyr.
dit kumt noch fan fül dōnsin,
jū hēr hēr noch forkælt,
dêer jū, dêer jū, dêer jū noch lēngər fœlt.“

5. „Jō,“ swōrət hi, „sa es 't kemən,
jū mōst wat ōltərful;
ark jen, hi nōms, jū wêer sa jōf, hat wêer en grūl.
Wat skel ik nū dach skrōale,
jū sterēft mi dach noch hen,
dit wêer, dit wêer, dit wêer en ring bōgən.“

4. Somerlêdja.



ō, nū ūr't wā-rəm, got sai dank! di wun-tər wêer uk swōr; nū kēn 'ōm't hār-tə
Ach, nun wird's warm, Gott sei Dank! vor- bei ist Win-ters Leid! nun friert uns in der



ōn di locht, nū spring wū ōal'- en ōn di bocht, di so-mər es sa rōr.
Luft nicht mehr, wir Al-ten sprin-gen froh um-her! o schō-ne Som-mer-zeit!

1. O nū ūr 't wārem, gotsaidangk!
di wuntər wêer uk swōr;
nū kēn 'ōm 't hārte ōn di locht,
nū spring wū ōal'en ōn di bocht,
di somer es sa rōr.

ik tōcht: nōn, sa let 'k mi ek kwêl,
da wech me sist dach jer!

2. Min sist hō 'k ek sent Mçertansdai
jer nū fan 't lēwēnd her;
man nais, da wōr di lapəm wēl,

3. Ys jungən mēn — ja si welōft:
„hur mai i sa dach gung
me jū ōal' grōchēlk sist ark dai?“
man wat kēn hōm fül ūrōrs drai
'ōm bleift ek altər jung.

5) „Ja,“ antwortete er, „so ist es gekommen, sie musste eben allzuviel (leisten); jeder, der nahm sie, sie war so begehrt (jōf, eig. gābe, ist ein sehr gebräuchlicher Ausdruck für Mädchen, die bei allen beliebt sind), es war schrecklich (eig. ein Greuel; viel gebrauchte Redensart). Was soll ich jetzt aber weinen, sie stirbt mir doch noch weg; das wäre eine böse Sache (eig. ein böses Beginnen).

Dieses Lied ist bei Hansen (Nr. 4) durch eine nach anderer Weise gesungene erste Strophe eingeleitet und als Wundter-Leedti (Winterlied) bezeichnet. Von dieser ist mir nichts bekannt geworden.

Als Weise gibt Hansen an: „Es war ein junges Mädchen“; die mir hierfür bekannten Melodien und auch die mir freundlichst von Herrn Professor Bolte angegebenen stimmen nicht zu der Sylter (vgl. Böhme, Volkstümliche Lieder 1895 Nr. 167a, von J. F. G. Beckmann 1770; Böhme Nr. 167b = Erk und Irmer, Die deutschen Volkslieder 1, 4. Heft Nr. 60 (1839), vgl. Kretschmer-Zuccalmaglio 1840 2, 195; Hoffmann und Richter, Schlesische Volkslieder 1842, Nr. 132).

1) Ach, nun wird's warm, Gott sei Dank! Der Winter war auch schwer; nun kann man es aushalten in der Luft, nun springen wir Alten herum, der Sommer ist so schön!

2) Meine Pelzjacke habe ich seit Martinstag bis jetzt nicht vom Leibe gehabt; aber neulich, da wurden die Flöhe lebendig; ich dachte, nein, so lasse ich mich nicht quälen; dann weg mit dem Pelz doch gleich!

3) Unsere Jungen meinen — sie sagen oft: „wie könnt ihr doch so gehn mit eurem

4. Hat ûr nü rocht sa rin forkirt
me di jung wårøls lir;
gurt skortø drai s' nü dèel om fet,
jen pai man øn, dit jit da net;
dèer kumt noch ûrør tijr.

5. Ik hō 't sa øft ys fōmøn ser:
let man wat øal'døgs hen;
døsjøring fing 'øm uk en man,

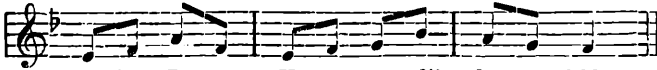
al wust 'øm fûl fan prungk ek fan:
wis net en rin fan sen.

6. En drøng øjocht misttir — nōn, nü
køn 'k — —
di lapøm sen rocht mal;
nais mēnt 'k sa wes, ik wør s' al kwit,
man nōn, ik fœl, ja sen 'ør jit,
di pløg ger bōwan al.

5. Prüf einmal auf See zu fahren.



Prøow en-maal op See tō faa-ren, Land-man, uut un kēdie Weldt! maak en Reis op
Soo krigst du uk maal to wee-ten, Woo dat See-mans- lee-wen geit, Und woo en Ma-



twee dree Jaa-ren Un see, woo dii dat ge-feldt.
troos kan ee-ten, wen en Braa-den fōør em steit.

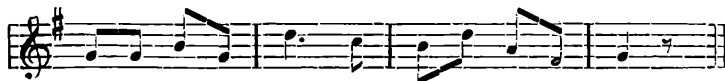
6. Jap, en jung drøng . . .



Jap, en jung drøng fan fōf-tich jør, wēer dør-tich sterør fōa en søcht en
Jap, Jung-ge-sell und fünf-zig Jahr, hielt drei-ßig Mal wohl an und sucht' 'ne



brir en søcht en brir, man mōst jung-drøng blif tō sin dōa hi
Braut und sucht' 'ne Braut; doch Jung-ge-sell blieb stets der Man, man



wēer ap-skai-lich jōf, hi wēer ap-skai-lich jōf.
hatt' ihn schreck-lich gern, man hatt' ihn schreck-lich gern.

alten greulichen Pelz jeden Tag?“ Aber was kann man viel anderes tragen? Man bleibt nicht immer jung.

4) Es wird jetzt rein so ganz verkehrt mit den jungen Leuten in der Welt; grosse Röcke tragen sie jetzt, bis um die Füße herunter; und nur einen Unterrock haben sie, das heisst dann nett; (aber) da kommt noch wieder andere Zeit.

5) Ich habe es so oft unserer Tochter gesagt: lass es nur ein bischen beim alten bleiben; früher bekam man auch einen Mann, obschon man von Prunk nicht viel wusste; seid hübsch und rein von Gesinnung (das ist die Hauptsache).

6) Ein junger Mann sieht meistens — nein, jetzt kann ich — — die Flöhe sind doch

Anhang.

Als Anhang seien drei Stücke genannt, die entweder wegen des Textes oder der Weise nicht als eigentliches Sylter Gut in Betracht kommen.

Zunächst das von Hansen als 'Dat Matroosenlied an di Landman (6)' mitgeteilte Lied „Prööw enmaal op See to faaren“ (Nr. 5); es wird dort nicht in friesischer, sondern in niederdeutscher Sprache gegeben. Ich habe nur die erste Strophe, und zwar auf hochdeutsch als „Prüf einmal auf See zu fahren“ nach der auf Seite 72 aufgezeichneten Weise singen hören. — Die von Hansen angegebene Melodie „über die Beschwerden dieses Lebens“ habe ich nicht gehört, und sie dürfte auch nur schlecht zu dem Rhythmus des Textes stimmen; wenigstens in der Gestalt, wie sie von P. de Gaveaux 1795 nach einem niederländischen Gesellschaftsliede¹⁾ gemacht ist — eine andere konnte auch Herr Professor Bolte, dem ich für seine freundlichen Bemühungen sehr dankbar bin, nicht feststellen.

Ferner hörte ich von dem bei Hansen (8) mitgeteilten albernen coupletartigen Liede „Dit ürd abskeulig ön sin rogt gistaldt“ die erste Strophe nach der auf Seite 72 als Nr. 6 aufgezeichneten Weise singen. Die Worte lauten:

Jap, en jungdröng fan föftich jör,
wæer dörtich sterer föa
en söcht en brir, en söcht en brir,
man möst jungdröng blif tö sin döa,
hi wæer apskailich jöf.

Jap, ein Junggeselle von funfzig Jahren, war [sprach] an dreissig Stellen vor und suchte eine Braut; aber er musste Junggeselle bleiben bis zu seinem Tode: er war abscheulich begehrt.

Mit diesem und anderen Coupletversen sollte das zu Anfang des 19. Jahrhunderts viel gebrauchte Modewort 'abscheulich' verspottet werden.

Schliesslich sei das von Hansen als 'Dit Sölring daansin' (Mel. Hupsasa, Vetter Miggel aa!) bezeichnete Tanzlied mitgeteilt; als Melodie habe ich das bekannte „Gestern Abend ging ich aus“ gehört.

Söl'ring dönsin hō nin lik
ön dit hilē köningrik;
dönsin ön ys Söl'ring skek
hō dit tödjen me tö swek;
ön en tri minütēn mai
uk tri çerølk tödjøn swai,
jō jō jō, hat es rocht net
en hat skōricht ek en bet.
Mai di swetstøn uk wat bren

üp en kölich warēm sen,
da wel dit üp Söl' man si:
hol' wül 'k mi me hær bæfri!
wan ik sa en hartjøn fing,
ek mōa sōner falich ging,
da, da, da, da, da, da,
alē dōgøn hōpsasa!
möt ik sa en hartjøn fo,
möt ik sa en dödjøn hō.

(zu) böse; neulich meinte ich so sicher, ich wäre sie schon los; aber nein, ich fühle, sie sind noch da; die Plage geht über alles.

Von diesem Liede habe ich nur die erste Strophe singen hören, und zwar nach einer dem Herbstliede (di wüntartij es ek lung hen Nr. II) ähnlichen Weise; Hansen gibt als Melodie an „auf, auf ihr Brüder und seid stark“; dass dieses auch auf eine andere als die bekannte Schubartsche Weise gesungen würde, ist mir nicht bekannt. — Strophe 2—6, die ich nicht gehört habe, sind gemäss dem Hansen'schen Texte aufgezeichnet.

1) Der Text ist von C. A. Herklots, im Singspiel 'Der kleine Matrose' 1799 (übersetzt nach Pigault-Lébruns Oper 'La pipe de tabac' oder 'Le petit matelot'); vgl. Böhme, Volkstümliche Lieder der Deutschen 1895, Nr. 716.

Sylter Tänze haben nicht (ihres) Gleichen im ganzen Königreich. Tänze nach unserem Sylter Schick haben das Küssen mit zum Zweck; in drei Minuten können auch drei ehrliche Küsse darauf stehen; ja, es ist recht nett, und es schadet kein bischen. Mögen die Küsse auch etwas brennen auf einer kitzlichen warmen Stelle, dann will das auf Sylt nur sagen: ich möchte gern mit ihr freien. „Wenn ich solch ein Herz bekäme und nicht mehr ohne Bursche (engl. fellow) ginge, dann — alle Tage Hopsasa! Könnte ich solch ein Herzchen bekommen!“ „Könnte ich solch ein Liebchen haben!“

Breslau.

Theodor Siebs.

Zum deutschen Volksliede.

(Vgl. oben 12, 101, 215, 343, 13, 219, 14, 217, 16, 181, 18, 76.)

36. O Tannenbaum (geistlich).

1. O Dannenbaum, O Dannenbaum
Du bist ein edler Zweig,
Du grünest Winter vnd Sommer
Vnd zu der Frühlings Zeit.

2. Das Aichel Laub, die Haselstaud,
Die zuvor gstanden steiff,
Verleurt den Saft vnd dörret ab,
So bald anfällt der Reiff.

3. O Dannenbaum, O Dannenbaum,
Dein Wurtz hat allzeit naß,
Wann durstig ist der Rebenstock,
Die Blumen vnd das Graß.

4. Der Spicanat vnd Roßmarin
Floriren wenig Tag;
So bald der Dorn Rosen hat,
So bald seyn sie schabab.

5. O Dannenbaum, O Dannenbaum,
Du bist der Thierlein Trost,
Wann Berg vnd Thal mit Schnee bedeckt,
Der Hirsch bey dir sucht Trost.

6. Wie oft wird gfällt die Turteltaub,
Darauff der Habicht stoß,
Wenn sie nicht fiele in dein Nest,
Sonst es das Leben kost.

7. O Dannenbaum, O Dannenbaum,
Dein Schatten ist vns nutz,
Wann vns sehr brenut der Sonnenglantz,
Bieten wir ihm den Trutz.

8. Dich steckt der Jäger auff den Hut,
Wann er vor müde rast,
Dem Hund das Gjaid auff grüner Heyd
Mit seinem Horn auffblast.

9. Vnd wann der Jäger schiessen will
Die Reh, Haasen vnd Füchs,
So schleicht er hinder dich fein still,
Schlegt an an dir sein Büchs.

10. Der Aichhornschwind gleich wie der Wind,
Wann ihn der Hund ankriegt,
Fürcht sich gar sehr, schaut hin vnd her,
Ob sich dein Ast nit biegt.

11. Der Fincken Schall, die Nachtigall
Auff deinem Gipffel singt,
Vnd jubilieren für vnd für,
Daß in dem Wald erklingt.

12. O Nachtigall, O Himmels-Saal,
O Cron der Seraphin,
O schöne Stadt Jerusalem,
Wär ich ein Burger drin!

13. Du bist der rechte Dannenbaum,
Auff deinen Aestlin ruht
Die weiß vnd rothe Ritterschafft,
Gefärbt mit ihrem Blut.

14. All vnser Freud, all vnser Zeit,
All Hoffnung, Gunst vnd Glück
Ist gegen dir, O Engel-Land,
Ein kurtzer Augenblick.

1, 2 edles C — 1, 4 Und auch zur C — 2, 1 Aichblat C — 2, 2 Die vor gstanden C — 4, 1 Spicanard C (spica nardi, Lavendel) — 6, 1 gefällt B — 6, 3 sie] es C — fielt B — dein] ihr D — Nest = Äste — 7, 2 vns] sehr CD — 7, 3 sehr] fast CD — 8, 1 auf sein CD — 8, 3 Den Hunden C, Der Hund D — das Gwild D — 9, 2 Rehl B — 9, 4 an dich seine D — 10, 1 geschwind B — 10, 4 dein] der D — Ast] Nest C — 11, 1 der Nachtigall B — 11, 3 jubiliert D — 13, 1 ein rechter D — 13, 2 Nästlein CD — 14, 3 Engelskind D.

15. Dort in Sion da quellt ein Brunn
Biß in das Paradeiß,
Er löscht den Durst in Ewigkeit,
Ist einem jeden preiß.

16. Dort ist kein Heut noch Morgen,
Kein Eigen mein vnd dein,
Ein Hertz, ein Lieb ohn End vnd Zihl,
Kompt alles überein.

17. Allda ist viel der Seytenspiel,
Der Alleluja Klang,
Es gilt kein Kauff, niemand setzt auff,
Das End ist der Anfang.

18. Prangt jeder schon in seiner Cron,
Vmb die er hat gekämpfft,

Vnd leuchtet über Sonn vnd Monn,
Ist gantz in Gott versenckt.

19. Nun last vns dapffer fechten,
So lang das Leben wehrt!
Man thut kein ledig sprechen,
Der vor dem Todt vmbkehrt.

20. Das Kränzlein ist gebunden;
Nun hebt all Mannlich auff,
Der Feind schier überwunden,
Schon bald vollend den Lauff.

21. Schön überauß, O werthes Hauß,
Wir grüssen dich von fern.
Leucht vns in dieser Pilgerfahrt
Allzeit, du Morgen-Stern!

Diese geistliche Version des vielgesungenen Liedes 'O Tannenbaum'¹⁾ liegt bisher in fünf Aufzeichnungen des 17. bis 19. Jahrh. vor:

A. Ein schön Geistliches Gesang, genannt der Dannebaum. In seiner aigen Melodey. Getruckt zu Augspurg. Im Jahr, 1629. 4 Bl. 8°. 21 Str. (W. v. Maltzahn, Deutscher Bücherschatz 1875 S. 315 Nr. 788. Wo jetzt?)

B. Zwey schöne | Geistliche Lieder, | Das erste: | Es ist ein Schnitter heist der Todt hat | Gwalt vom grossen GOtt, etc. | Das ander: | O Dannenbaum, O Dannenbaum, | du bist ein edler Zweig, etc. | Jedes in seiner eygnen Melodey zu singen. | □ | Augspurg, bey Johann Schultes. 4 Bl. 8° (Berlin Er 4970, 16).

C. G. Göcking, Vollkommene Emigrations-Geschichte von denen aus dem Ertz-BiBthum Saltzburg vertriebenen Lutheranern 2, 302 (1737) nach einem Druckblatte. Vgl. Er. Schmidt, oben 5, 357.

D. Vier geistliche schöne neue Lieder, | Das erste: | Ach! wie betrübt sind fromme Seelen, | allhier, allhier, auf dieser Welt. | Das zweyte: | Süsser Christ! Der du bist. | Das dritte: | O Tannenbaum! o Tannenbaum! | Das vierte: | Die helle Sonne ist dahin. | Gedruckt in diesem Jahr. | 4 Bl. 8° (Zürich XVIII 1792, 10).

E. Mündlich aus dem Zürcher Oberland bei Tobler, Schweizerische Volkslieder 1, 174 Nr. 76 (1882). Die 6 Strophen entsprechen den obigen Str. 1—4, 11—12.

Die Fassungen A—D enthalten 21 Strophen; da A mir nicht zugänglich ist, gebe ich den Text nach B und verzeichne die wenig bedeutenden Varianten von CD. Der Preis des immergrünen, von Tieren und Menschen geliebten Tannenbaums nimmt mit Str. 12 eine etwas überraschende Wendung zur Ausdeutung auf das himmlische Zion; auf seinen Zweigen trägt der geistliche Tannenbaum die weiss und rote Ritterschaft, d. h. die Märtyrerschar, deren Vorbild die Hörer zu gleichem Kampf und Sieg begeistern soll. Diesen zweiten Teil möchte man wegen der Ungleichmässigkeit des Versbaus einem andern Verfasser zuschreiben; in Str. 16, 19, 20 endet die erste und dritte Zeile weiblich und gibt den Binnenreim

15, 4 In CD — 16, 3 ohn] ein C — 17, 3 setzt auff = betrügt, übervorteilt — 18, 1 Ein jeder prangt C — 18, 3 Mond C — 19, 4 Der von B — 20, 2 männlich C — 20, 3 f. Die Feind zu überwinden Und vollenden C — 21, 4 du] zu B.

1) Erk-Böhme, Liederhort 1, 543 Nr. 175—176 und 3, 188 Nr. 1301. Vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 3, 255. E. Schmidt, oben 5, 356. Kopp, Deutsches Volks- und Studentenlied 1899 S. 21 und Ältere Liedersammlungen 1906 S. 135f. Bode, Des Knaben Wunderhorn 1909 S. 236f.

auf, der in Str. 10—12, 14, 15, 17, 18, 21 zumeist beobachtet wird. — Eine andre geistliche Kontrafaktur, die jedoch jene frühere nicht zu verdrängen vermochte, erschien 1642 zu München: „Der Geistliche Dannebaum, in welchen die Christliche Gottliebende Seel, in betrachtung der schönen gestalt vnd vnderschiedlichen Aigenschafften deß allzeit grünen Dannebaums, sich erhebt in den Hünlischen Lustgarten“ (46 achtzeitlige Strophen: ‘O Dannebaum, o Dannebaum, holdselig ist dein Nam’). — 8 Strophen daraus bei Aurbacher, Anthologie deutscher katholischer Gesänge 1831 S. 202. Melodie bei Böhme, Altdeutsches Liederbuch Nr. 656. v. Maltzahn, Bücherschatz 1875 S. 315 Nr. 779).

37. Bruchstücke aus dem 15. Jahrhundert.

Von einem um 1490 hergestellten Druckblatte sind im Nürnberger Germanischen Museum (Kupferstichkabinet, Poesie 1) drei Fetzen erhalten, auf denen je zwei Zeilen stehen. Nr. B und C enthalten Fragmente eines Spottliedes auf die modische Frauentracht, während A aus einem andern Liede herzustammen scheint. Nach Reimzeilen abgesetzt lauten die Bruchstücke:

- A. ¶ Den weißten weler auch darzü.
 rumpel an d' türe nit.¹⁾
 den hand die lied vor dir ain rü.
 die du singst zü di | ser frist.
 5 nun rumel vnd bum
 er macht dich krüm.
 er kehrt dirs hinderteil herumb.
 so singstu es dann . . .
- *
- B. [sy hand] lang spicz an den schuch.
 10 yetzliche wil haben ein weiß prustuch.
 jre arm sieht man jr ploß. |
 ¶ Sy gand daher nach mannes lust.
 lieplich zü allen egken.
 man sieht da vornē schier die prüst.
 15 sy solltē [sy baß bedecken] . . .
- *
- C. das erkant.
 die häß die sind jn hinden
 vnd vornen außgeschnitten.
 sy sprechendt es sey yetz sytten. |
 20 jch rürt es geren baß.
 ich fürcht sy werden mir gehaß.

38. Ein Tagelied.

1. Frölich so wil ich singen
 Mit lust ein tageweyß,
 Ich hoff, mir sol gelingen,
 Darauff leg ich mein fleyß,
 Gegen einem frewlein reiche
 Auff einer Bürg so hoch.
 Ir hertz was trawrigklichen,
 Der knab stund heymigklichen,
 Sie het jn gern hynein.

2. Die Bürg die was verschlossen,
 Als es dann billich was.
 Das Frewlein was begossen
 Mit laid, so mercket das.
 Der knab hub an zu werbe
 Lieblich zu jr hinauff:
 ‘Schöns lieb, es leyt mir herbe,
 So ich also verderbe’.
 Sie lost jm eben auff.

1) ‘Rumpel an der türe nit’ ruft in einem Liede derselben Zeit (Erk-Böhme, Liederhort Nr. 902) die Frau dem zur Unzeit anpochenden Buhler zu.

3. Sie sprach: "Meins hertzen ein trauter,
So gib mir deinen rat
Vnd mach es nit zu laute,
Gee hin zum wechter drat
Vnd bit jn also freye,
Das er der büрге thor
Heimlichen öffen seye!"
Do sprach der knab mit trewe:
'Gee hin vnd meld mich vor!'

4. Das frewlein thet sich fügen
Heimlich zum wechter dar,
Sie thet jm nichts verklügen:
'Merk, wechter, vnd nym war,
Hilff mir, das ich werdt innen,
Was rechte liebe sey,
Des bit ich dich mit sinnen."
Erst schied er von der zinnen:
'Sag an, mein frewlein frey!'

5. Das Frewlein also schnelle
Sprach zu dem wechter gut:
'Mach vns kein vngefelle!
Es steet ein edles blut
Dauß vor der bürg hindanne,
Den het ich gern herein.
Dein hilff muß sein vorane,
Vergün mir disen manne,
Das ist die bitte mein."

6. Der Wechter sprach mit sitte
Wol zu dem frewlein her:
'O weyb, das thu ich nitte,
Es rewet mich dein eer.
Ich hab geschworen feste
Meinem herren ein ayd.
Ließ ich ein frembde geste,
Man legt mirs nit zum beste,
Ich brecht mich selbs in layd.'

7. "O wechter, du vil frummer,
Dein red mir nahet gat.
Es sol nit weyter kumen;
Der knab so nahet stat,
Hat sich heran geschmogen
Wol an der büрге thor.
Die bruck ist auffgezogen:
Schleuß auff der büрге bogen!
Der knab steet gleich daruor."

8. 'Zart fraw, jr sollet lassen
Ewer bitten, ist vmbsunst.
Thut eueh des knaben massen!
Ir gwinnet mein vngunst.
Thet ich nach ewern sinnen,
In sorgen müst ich stan,
Man würdt sein gar bald innen.'
Erst trat er an die zinnen:
'Knab, du solt dannen gan.'

9. 'O wechter, laß deinen zorn!
Du krenckest mir mein hertz.
Gedenck, das dich hat geborn
Ein weyb mit grossem schmertz!
Laß mich der brüst geniessen,
Die du gesogen hast!
Thu mir das thor auffschliessen!
Ich hör ein stimm so süsse.'
Erst gab er jr ein trost.

10. Der wechter sprach mit sorgen:
'Zart Fraw, jr seydt gewerdt.
Tracht, das es bleybt verborgen!
Ich wurd sunst gericht zum schwerdt'.
"Das wer mir vil zu schwere,"
Sprach sich das Frewlein fein,
"Des hab dir hyn mein eere,
Ich meld dich nymmer mere
Vnd auch der knabe mein."

11. Sie schlichen durch das Teffer,
Das in der Büрге was,
Keins that das ander effren.
Der jüngling mercket das,
Er hört die schlüssel rüsen,
Er neyget sich zum sprung.
Das thor gieng auff gar schiere,
Das frewlein mit begiere
Vmbfieng den knaben jung:

12. "Nun biß mir Got wilkommen,
Meins hertzen ein zuuersicht!
Ker dich zu mir herumbe,
Laß mich ansehen dich
Nach allem meinem willen!
Mein hertz hat dein begerdt.
Trit leyß vnnd darzu stille,
So thu ich deinen wille;
Groß freüd bistu gewerdt."

4, 3 verklügen = beschönigen, bemänteln — 5, 3 ungevelle = Unglück —
8, 3 sich mäzen = sich enthalten, verzichten auf — 10, 2 gewerdt = eurer Bitte
gewährt — 11, 1 Täfer, Getäfer = Holzversschlag, bedeckter Gang — 11, 3 avern,
äfern = wiederholen, tadeln.

13. 'Wechter, ich hab gewonnen.
Nun beschleuß nach deinem list!
Yetzndt scheint mir die Sunnen,
Wiewol es finster ist.'
Sie gingen vber den gange,
Der Wechter schleych hymnach:
'Nun schlaffet nit zu lange
Vnd mercket auff mein gesange!
Gem tag ich das anfach.'

14. Das frewlein sprach mit freüde:
'Wechter, auff dich ich baw.
Du wachst heynt auff vns beyde,
Als wol ich dir vertrauw."
Damit schied sie so drate
Wol von dem wechter gar
Schnell hin zu jr Kemenate,
Bald zug sie ab ir wate,
Da stund ein betlein klar.

15. Darein thet er sie schwingen,
Als seiner manheyt zam.
Das Frewlein was geringe,
Es bat jn auch voran:
'Last vns die rechten masse
Auch halten, als man sol!'
Kein freüd wardt auß gelassen,
Er barg sich inn jr schosse,
Ir hertz was freüden vol.

16. Ir arm thet sie außstrecken,
Den knaben sie darein schloß,
Sie thet jn warm zu decken,
Ir beder freüd was groß.
Sie nam jn bey der mitte,
Sie drückt jn an jr brust.
Keins west des andern sitte,
Kein freündtschafft blib vermitte,
Das da mocht bringen lust.

17. Das frewlein hat sich gflochte
Wol zu dem knaben schon,
Das er mit fug nit mochte
Kein frembds beginnen thon.
Daran was sie gar weyse,
Sie hielt jn in der wag.
Was ließ sie jm zu reyse?
Vil manchen kuß so leyse;
Mer freüd geschach nie da.

18. Do lagens bey einander,
Die weyl was jn nit lang,

Ein kuß gieng vmb den ander,
Biß das der tag her drang.
Der Wechter hub an zu singen,
Als er jn vor verhiß:
'Knab, thu von dannen springen!
Die Lerch die thut sich auff schwingen,
Sie meld den tag so süß.

19. 'Ich sich den stern her glasten,
Der deutet vns den tag.
Ir solt nit lenger rasten;
Die vögel singen on zag,
Die troschel schreyt mit schalle,
Die amschel auch darbey,
Laut rüfft fraw nachtigalle,
Die andern vögel alle,
Als vil vnd jr da sein.

20. Laut schrey das Frewlein sere
In hübschigklicher eyl:
'Wie mags sein ymmer mere!
Es ist eine kleine weyl,
Das ich herein bin kummen,
Kein schlaff hat mich geheyst."
Ir haubt neygt sie hinumbe
Wol zu dem wechter frumbe:
'Wechter, dein frümbkeyt leyst!'

21. 'Die nacht hat sich gewendet,
Der tag herein da schleycht,
Er dringt von Oriente,
Das gestirn hat er durchleucht,
Die morgen röt her gleste,
Drey stern steen gem tag.
Wol auff, [ir] lieben geste!
Es ist yetzt [zeit] auff beste,
Mit trewen ich das sag.'

22. Der knab sprach vnuerborgen:
'So thu auff, wechter fein!
Darumb darffstu nit sorgen,
Geschieden muß es sein."
Auff sprang er doch geringe,
Thet einen laden auff,
Der tag thet einher dringen:
'Schaw an, lieb, dise ding[e],
Halt mich nicht lenger auff!'

23. Das frewlein sprach mit layde
Wol zu dem knaben fein:
'So reych mir her mein klayde!
Gescheyden muß es sein.'

14, s Wât = Gewand — 15, s geringe = schwach, sanft — 19, s Troschel = Drossel — 20, c geheist = geheischt? — 22, s geringe = behend.

Darein schluff sie gar schnelle,
Der knab was auff der fart,
Do trat sie auß der zelle,
Der tag der schyn gar helle,
Der wechter betrübet war[d].

24. Das frewlein sprach mit weynen:
"Got bleyt dich auß der Vest!

Hab ich dir etwas gүнnet,
Das schreyb mir alles zum best!
Ich thu mich gantz erzeygen,
Was ich im hertzen trag."
Der knab der thet sich neygen,
Er sprach: 'Du bist mein eygen.
Got behüt dich all mein tag!'

25. Der knab wardt außgelassen
Wol von dem wechter gut,

Er traff die rechten strassen:
'Far hin, du edles blut,
Vnd laß es bey dir bleybe!
Ich hab dir gut gethan,
Ich vnd das schöne weybe;
Thus in dein hertze schreybe.'
Er sprach: "Kein sorge han!"

26. Do sprang der selbig knabe
Gleich als ein hirsch so stoltz
Durch manchen tieffen graben,
Er sang wol inn das holtz.
Do kam ich dar geritten
Gar heymlich vnd gar leyß,
Er saget diß geschichte;
Do hub ich an zu dichte
Hie dise tageweyß.

Frölich so wil ich singen, | mit lust ein tageweyß. | □ | 4 Bl. o. O. und J. (1. Hälfte des 16. Jahrh.). — Berlin Yd 8492; ein anderer Druck nach Erk-Böhme, Liederhort 2, 81 in Danzig.

Von dem dichterischen Schwunge der bei Erk-Böhme, Liederhort Nr. 797 bis 812 gesammelten Tagelieder¹⁾ hat dies meistersängerliche Elaborat wenig; trotz aller lüsternen realistischen Ausmalung des nächtlichen Liebesabenteuers macht es doch einen teils trockenem, teils schwülstigen Eindruck. Dass es gleichwohl gegen Ende des 15. Jahrh. beliebt war, bezeugen zwei Marienlieder mit gleichem Eingange und Bau: 'Gotlich so wil ich singen mit lust ain tagewayß' (Kehrein, Kirchenlieder 1853 S. 195) und 'Frölich so will ich singen mit lust ein tageweis' (Wackernagel, Kirchenlied 2, 1032 nr. 1264. Bäumker, Das kath. Kirchenlied 2, 104. Böhme, Liederbuch Nr. 602) und Konrad Burers Lied von Marias Fürbitte 'Mit lust so woll wir singen und freud ein tageweis' (Wackernagel 2, 839 Nr. 1053). Von dieser neunzeiligen Tageweise aber, deren Melodie auch für historische Lieder v. J. 1536 und 1552 (v. Liliencron Nr. 463. 605) benutzt ward, ist zu unterscheiden die siebenzeilige: 'Könnt ich von herzen singen ein hübsche tageweis', eine Bearbeitung der antiken Fabel von Pyramus und Thisbe (Böhme Nr. 20. Erk-Böhme Nr. 87. Kopp, Lieder der Heidelberger Hs. 343 Nr. 55. Hennig, Die geistliche Kontrafaktur 1909 S. 205f. Schaer, Die Pyramus-Thisbe-Sage 1909 S. 23).

39. Eine traurige Geschichte von einem Knaben und einem Maidlein, die sich aus Liebe selbst umbrachten.

1. Es war in einem Dorfe
Ein' wunderschöne Magd;
Um sie sich da bewarbe
(Feins Lieb, nimm's wohl in Acht!)
Ein reicher Bauernsohn ;;
Den liebte sie von Herzen
Als ihre Ehrenkron'.

2. Das Dorf [lag] an dem Walde,
Dariun es Eichen gab;
Das Maidlein sollt sich rüsten
Den Sonntag Nachmittag:
„Den Sonntag Nachmittag ;;
Da will ich deiner warten;
Komm zu mir, wie ich sag!“

24, 2 beleiten — geleiten.

¹⁾ Vgl. über die ganze Gattung G. Schläger, Studien über das Tagelied (Diss. Jena 1895).

3. Das Maidlein thät sich rüsten
 Und lief der Eichen zu;
 Der Teufel war so listig
 Und ließ ihr keine Ruh.
 Als sie kam in den Wald ;;
 Da kam ein Wolf geschlichen,
 Die Jungfrau sah ihn bald.

4 Was trug er in dem Munde?
 Ein wülles Lümplein roth;
 Das Maidlein schrie zur Stunde:
 „O weh! mein Schatz ist todt.“
 Zog aus ihr Messer bald ;;
 Und schnitt ihr ab die Gurgel
 Und blieb todt in dem Wald.

5. Der Junggesell thät laufen
 Den Wald wohl hin, wohl her;
 Sein'n Schatz konnt er nicht finden,
 Drum ward ihm 's Herz so schwer.

Wollt wieder heim nach Haus ;;
 Was fand er an dem Wege?
 Sein'n Schatz mit gröstem Graus.

6. Er schlug die Händ' zusammen
 Und schrie: „Ach liebster Schatz!
 Must du dein Leben lassen
 Allhier auf diesem Platz?
 Bin ich Ursächer dran ;;
 So will ich auch mein Leben
 Bey dir, mein Schatz, jetzt lahn.

7. „Gute Nacht will ich euch geben,
 Ihr lieben Eltern mein;
 Von hinnen will ich schweben
 Zu meinem Schätzelein.
 Weiß wohl, es bringt euch Leid ;;
 Hoff aber, werd euch sehen
 Dort in der Ewigkeit.“

Ausbund schöner weltlicher Lieder für Bauers- und Handwerksleute; ferner allerhand lustiger Liebeshistorien und kläglicher Mordgeschichten in saubern Reimen verfaßt und von neuem ans Licht gestellt durch Hans Liederhold, Bänkelsängern. Erstes Bündel. Reutlingen, gedruckt mit Fischer- und Lorenzischen Schriften [um 1790]. Nro. 2, das Dritte. (Berlin Yd 5142).

Als Probe der absichtlichen Platttheit dieser Sammlung, mit der sich der gebildete Bänkelsänger Hans Liederhold dem gemeinen Mann verständlich zu machen sucht, stelle ich eine bisher übersehene Bearbeitung der Pyramus und Thisbe-Sage zur Schau. Vgl. über diesen Stoff Erk-Böhme, Liederhort Nr. 86—88; Wickrams Werke 8, 288—293; Schaer, Die dramatischen Bearbeitungen der Pyramus-Thisbe-Sage 1909. Dazu noch ein Meisterlied 'Es hat Boccatus beschrieben schon' in der Blüeweis M. Lorentz 1548 (Weimar Hs. fol. 419, Bl. 132a), ein andres 'Thysbe die sybent fraue' im schlechten langen Thon (ebd. Bl. 365a), ein drittes von H. Sachs 1556, 7. Okt. (Keller-Goetze 25, 509 nr. 4999 = Wickram 8, 288), eine Münchner Aufführung 1779 (Oberbayr. Archiv 51, 517), ein Bild von 1526 bei J. Luther, Titeleinfassungen der Reformationszeit 1909 Taf. 28; Prosa-fassungen aus dem Volksmunde bei Panzer, Beitrag zur dtsh. Mythologie 2, 238 (1855), Pröhle, Deutsche Sagen 1863 Nr. 64 und Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 1, 324 Nr. 436 (1879). Auch in der mecklenburgischen Sage ist wie in unserm Liede ein Wolf oder Eber an die Stelle des ovidischen Löwen getreten.

40. Ein freundlich Gespräch eines jungen Ehemans vnd eines alten Weibs.

1. Es sprach ein Fraw zu jhrem Mann:
 'Wie soll ich mich doch halten,
 Wann du nicht anderst wilt hauß han?'
 Der Mann sprach: „Laß nun Gott walten!“

2. Die Fraw die sprach zu jhrem Mann:
 'Kein Weib ist hie so bange,
 Daß du mir stets zum Wein wilt gan.'
 Der Mann sprach: „Ey so gange!“

3. Die Fraw die sprach: 'Du wüster Wust,
 Meinst nit, daß es mich reyehe,
 Daß du mir all mein Gut verthust?'
 Der Mann sprach: „Ey so thue!“

4. Zu jhm sprach sie in einer Nacht:
 'Mich wundert, waß dich treibe,
 Daß d im Wirtshauß bleibst vber Nacht.'
 Der Mann sprach: „Ey so bleibe!“

5. Die Fraw sprach: 'Keines wegs
glaub ich,
Daß sie ein Mann so fülle.
Bist du dann voll, so knülst du mich.'
Der Mann sprach: „Ey so knülle!“

6. Die Fraw die sprach: 'In solchem
Zanck
Du wilt stehts, daß ich schweige;
Am Morgen bistu dann gar kranck.'
Der Mann sprach: „Ey so seye!“

7. Die Fraw jhm trutzig antwort gab,
Erzürnt in solchen dingen:
'Du bringst vns zletst an Bettelstab.'
Der Mann sprach: „Ey so bringe!“

8. Die Fraw sprach: 'Wann dein Gut
ist verthan,
Wer wird dich dann mehr grüssen!
Im Land must vmbher bettlen gahn.'
Der Mann sprach: „Ey so müsse!“

9. Die Fraw sprach: 'Ach mein Mann,
du jrrst,
Ich sichts an weiß vnd Berden,
Daß du zu einem Bettler wirst.'
Der Mann sprach: „Ey so werde!“

10. Die Fraw sprach: 'Wann ich Kummer
hab,
So meinstu stets, ich balge.

Ich fürcht, du fallest noch d Stiegen hinab:
Der Mann sprach: „Ey so falle!“

11. Die Fraw die sprach: 'Es ist ein
Schand,
Daß man so lang verzeyhet;
Den Schulden entlauffst noch auß dem Land.'
Der Mann sprach: „Ei so flühe!“

12. Die Fraw sprach: 'Kein warnen hilfft
an dir,
Das sag ich dir in trewen,
Es wird dich grewen, glaub du mir.'
Der Mann sprach: „Ey so grewe!“

13. Die Fraw sprach: 'Ich wird von Sinnen
komm,
Daß ich mein Haar außrauffe;
Du lauffst noch mit dem Schölmen darvon.'
Der Mann sprach: „Ey so lauffe!“

14. Die Fraw sprach: 'Ach der grossen
Noth,
Hätten wir nur keine Kinde,
Vnd fund man vns Morgn beyde todt.'
Der Mann sprach: „Ey so finde!“

15. Der ist ein freyer Fisel gwest,
Er hat wol können geigen,
Er hat der Frawen als günt;
Drumb hat sie müssen schweigen.

Die Bawrsl euthen | Lobgesang, | In welchem vermeldt wird, | was man für Nutz vnd Frucht | von jhnen habe. | In deß Buchsbaums Melodey zusingen. | Sampt einem Gespräch, eines vertronckenen | Manns, vnd einer alten Frawen. | □ | Gedruckt zu Augsgurg [?], bey | Johann Schultes. | 4 Bl. 8° um 1650. (Berlin Yd 7854, 31). — Das erste Lied ist abgedruckt bei Bolte, Der Bauer im deutschen Liede 1890 Nr. 2 (Acta germanica 1).

41. Zwei Mädchen spotten über einen tölpischen Freier.

1. Ketgen, mein Mädgen, ach sage mir recht,
Wie gefiel dir nechten der Jungfrawen Knecht,
Der da an deiner Seiten gesessen?
Mich deucht, er hett ein Narren gefressen.
Fa la la di dri dum.

2. 'Ach Jungfraw Ennichen, was wolt jhr mich fragen?
Von jm solt man billich singen vnd sagen;
Er gefiel mir aus der massen wol.
Wenn er nur weer, wie er sein soll.

11, 4 l. fliehe? — 15, 1 Fisel = Kerl; urspr. Penis.

3. 'Sein Jung der singt, sein Gaul der springt,
Darnach jhm ein ander verdringt.
Sein Sachen schicken sich leiden wol,
Als wenn er den Korb kriegen sol.

4. 'Drumb Jungfraw Ennichen, so bitt ich doch,
Setzt jhn auff's Polster vnd halt jhn hoch!
Denn er ist gar ein zartes Kind,
Seins gleichen man hintern Pfluge findt.'

5. Ketgen mein Medgen, er wil sein bereit,
Euch zu besuchen allezeit;
Er hats meint halben wol so keck gewagt
Vnd etliche hinter sich her gejagt.

6. 'Ich weis, er sol sein blancken Degen
Allein außziehen von ewert wegen;
Vnd schlug jhn sonst eine ins Angesicht,
Euch zu gefallen weret er sich nicht.'

7. Ja Ketgen mein Mädgen, das ist war,
In seinem Tantzn da sah ichs klar.
Sein blosser Knie gleich wie Carfunckel
Hetten wol mögen die Sonne verdunckeln.

8. 'Sein Strümpff sind kurtz, sein Haar seind lang,
Vmb jhn ist gar ein grosser gedranck,
Er ist bund wie das Eckern Dauß.
Ihr lieben Leute, lacht mir jhn nicht auß!'

9. Ketgen mein Mädgen, ich darffs bald wagn
Vnd selber mit jhm erbarmung tragen:
In Todt vor jhn wolt gehen ich —
Doch liebes Ketgen, gläubs nur nicht!

10. 'Ach er wird ja ein hübscher Mann,
Ihr solt jhn billich in Ehren han,
Die Ober Stell solt jhm geben jhr
Beim Handfaß hinter der Stuben Thür.

11. 'Ja Jungfer Ennichen, jhr thut nicht recht,
Das jhr den hübschen Knecht verspricht.
Hett mancher Herr ein solchen Mann,
Er dürfft jhn wol vor einen Narren han.'

12. Drumb Ketgen mein Medgen, hör jetzund!
Ich hab jhn lieb von hertzen grund,
Ich wil jhn allein vor andern allen
Am liebsten durch den Korb lassen fallen.

13. 'Ach Jungfer Ennichen, jhr solts bleiben lahn:
Denn er hat Sammete Hosen an.
Aber wenn jhrs recht nemet war,
Sind sie zurissen gantz vnd gahr.'

14. Ey, Sammete Hosen die stehn wol fein;
Wer weis, ob sie auch sein eigen sein!
Wenn ich mich mit jhm wolt trawen lahn,
Spreche jhn vielleicht einer vmb die Hosen an.

15. Ja Ketgen mein Mäden, so hör ich recht,
Daß er sie nicht alle Tage trägt;
Drumb sind sie jhm auch worden zu klein,
Die Matten haben sich gefunden drein.

16. 'Ihr solt aber alleine nicht sehen an
Schöne Kleider, sondern betrachten den Mann.
Er kan vorn Schoß vnd auch vor den Stich,
Was er zusagt, das helt er nicht.

17. 'Ach Jungfraw Ennichen, es mangelt jhm nit,
Geld, Bier vnd Brodt jhm stets gebriecht,
Er hat auch gar ein stumpffen Pflug
Vnd darmit zu thun gar genug.

18. 'Vber das ist er in aller Tugent
Erzogen also in seiner Jugent,
Er hat an sich das edle Kleinodt,
Wenn er gleich leugt, so wird er nicht roth.'

19. Ja Ketgen mein Mäden, du Vnflat, ich dächte schier,
Ich gönte dir jhn lieber als selber mir.
Behalt jhn für dich, den lieben Mann!
Ich mag jhn in der Warheit nicht han. —

20. Diß Liedlein hab ich zartes Jungfräwlein
Verehret dem Hertzallerliebsten mein.
Er hat mich lieb, vnd ich jhn nicht,
Fürwar es ein Stein erbarmen möcht.

21. Doch sol kein freyer Jüngling schon
Nicht vermeinen, das ich jhm anthue den Hohn.
Denn weil mein Euglein die Welt ansicht,
Verlaß ich die hübschen Knäblein nicht.

22. Ade, schöns Knäblein, Gott behüte dich,
Ich weiß wol, welchen meine ich.
Hiemit Ade vnd aber Ade,
Diesen nem ich nun noch nimmermehr.
Fa la la di dri dum.

Drey Schöne | Neue Lieder, | Das Erste, Ein schön New | Weinachten Liedt, welches
zuor nu- | werle in Druck außgangen. Arm vnd | Reich soll frölich sein etc. | □ | Be-
neben Zwey angehengte kurtzwei- | lige Lieder. | Gedruckt zu Erfurt, bey Jacob Sin- | gen,
In diesem 1613. Jahr. | 4 Bl. 8° (Berlin Yd 7853, 16). — Das 2. Lied 'Hort zu jhr jungen
Gesellen fein'ist abgedruckt bei Bolte, Der Bauer im deutschen Liede 1890 Nr. 24, vgl.
oben 19, 72. — Das 3. Lied ist das hier wiedergegebene; im Anfange anklingend, aber
sonst völlig anders ist Nr. 14 im Bergliederbüchlein: 'Kaederle mein Mädel ich muß
dirs gestehen' (Kopp, Ältere Liedersammlungen 1906 S. 16).

42. Geld, Geld schreyt die Welt.

1. Die Losung ist Geld.
Die Hochbekrönten Printzen,
Die Grandes in Provintzen
Verlangen nur Geld.
Die Leut in Zippel-Peltzen,
Die Bettler auf den Steltzen
Verlangen nur Geld.

2. Die Losung ist Geld.
Die Leute vom studieren,
Die grosse Titel führen,
Verlangen nur Geld.
Die ungelehrt verbleiben
Und so das Handwerck treiben,
Verlangen nur Geld.

3. Die Losung ist Geld.
 Die auff dem Predigt-Stuhle,
 Im Rath-Hauß, in der Schule
 Verlangen nur Geld.
 Studenten und Soldaten
 Und andre liebe Pathen
 Verlangen nur Geld.

4. Die Losung ist Geld.
 Das sind die alten Räncke,
 Der Gastwirth und der Schencke
 Verlangen nur Geld.

Die Pagen und Trabanten,
 Voraus die Musicanten
 Verlangen nur Geld.

5. Die Losung ist Geld.
 Drum welcher bey Patronen
 Gedencket zu gewöhnen,
 Der schaffe nur Geld.
 Und wem das Volck in allen
 Sol dienen und gefallen,
 Der schaffe nur Geld.

Jungfern- und Junggesellen-Lust (um 1700) Nr. 16 (Berlin Yd 5131). — Über verwandte Dichtungen vgl. Bolte, Zs. f. dtsh. Altertum 48, 53.

Berlin.

Johannes Bolte.

Zum Volksliede vom Tod zu Basel.

Matthias von Neuenburg erzählt im 25. Kapitel seiner Chronik folgende Anekdote von Rudolf von Habsburg:

Quaedam fabula de rege. Rex ipse quadam vice transiens pontem Thuregi cum vidisset stantem ibi quendam senem sanguineum cum canorum multitudine pilorum, dixit ad quendam confabulantem sibi: 'O quot bonos dies in vita sua peregrisse potuit ille canus!' Quod audiens ille dixit suaviter: 'Fallimini, quia nunquam habui bonum diem.' Quod quasi audiens, rex causam huius quaesivit ab illo. Qui respondit, se egentem in iuventute vetulam deformem ratione pecuniae recepisse uxorem; cum qua diu vivente iracunda ipsumque prae timore aliarum mulierum corrodente dixit se vitam miserabilem peregrisse. Qua ipso iam sene facto defuncta, cum illico aliam iuvenem recepisset nec illi in lecto complacere posset, vitam cum illa rixosa duriores peregrit. De quo rex in risum est provocatus. (Böhmer, Fontes rerum Germanicarum 4, 165. Übersetzt: Geschichtschreiber der d. Vorzeit, 14. Jahrh. Bd. 6, S. 29.)

Die vorstehende Erzählung enthält ein ähnliches Motiv, wie es den Gegenstand eines weit verbreiteten Volksliedes bildet, das freilich erst viel später schriftlich belegt ist. Am nächsten steht wohl die Anekdote der zuerst 1777 bei Nicolai (Feyner kleyner Almanach 1, Nr. 27 = Erk-Böhme, Liederhort 2, 701 Nr. 914) gedruckten und noch heut in manchen Gegenden unter dem Titel 'Der Tod von Basel' bekannten Fassung mit der Schlußstrophe:

Das junge Weybel, das ich nam,
 Das schlug mich alle Tag.
 Ach liber Tod von Basel,
 Hätt ich mein Alte noch!

Freiburg i. B.

Marie Schulz.

Hierzu gestatte ich mir die Bemerkung, dass ein direkter Zusammenhang zwischen der Klage jenes bejahrten Zürichers und der Schlußstrophe des 'schweizerischen Liedes' bei Nicolai schwerlich anzunehmen ist. Denn letzteres ist offenbar eine gekürzte und wirkungsvoll zugespitzte Überarbeitung eines in drei Auf-

zeichnungen des 16. Jahrh. erhaltenen Liedes 'Do ich mein erstes Weib nam'¹⁾, welches noch nichts von der zweiten Ehe erzählt; erst später, im 17. oder 18. Jahrh., ward die Bestrafung des allzu lebenslustigen Witwers und sein reuiger Seufzer „Hätt' ich mein Alte noch“ hinzugefügt²⁾. Noch weiter in der Parteinahme für die Alte geht die englische Version 'When I was a young man'³⁾: der Mann schreitet zum Grabe seiner ersten Frau, öffnet den Sarg, sieht sie lachen und führt sie mit sich heim. — Der Anekdote bei Matthias von Neuenburg liesse sich etwa die äsopische Fabel von dem Manne mit zwei Frauen⁴⁾ zur Seite stellen; die junge reisst ihm die weissen Haare, die alte die schwarzen aus.

J. Bolte.

Les contes populaires dans le Livre des Rois de Firdausi⁵⁾.

Si l'on s'attend à trouver dans le Livre des Rois de Firdausi beaucoup de contes populaires ou même seulement beaucoup de traits folkloriques, on se tromperait grandement. Mais ceux qui connaissent l'auteur n'auront pas cette idée. Firdausi, ils le savent, est, avant tout, un poète épique, qui ne s'occupe que de batailles, de négociations, de banquets, de conseils moraux et, au point de vue romanesque, son imagination est assez stérile. Pour Rustem, il sent bien qu'il lui faut des aventures; mais il ne trouve à raconter que des luttes contre un lion, un dragon, une magicienne, et des divs (I, p. 404) et ces mêmes éléments lui servent encore une fois, quand il veut rendre Isfendiar intéressant (IV, p. 393). Ailleurs, si Féridoune traverse un fleuve miraculeusement (I, p. 71), Keï Khosrou en fait autant (II, p. 418). Et rares seraient les ornements romanesques si, outre quelques histoires traditionnelles (Sohrab II, p. 54; les lions de Bahram V, p. 435 etc.) il n'y avait les dragons (I, p. 243 et 409; IV, p. 261 et 400; V, p. 488; VI, p. 30) ou un lion, qui n'est qu'un dragon (VII, p. 162); s'il n'y avait les Simourghs (I, p. 169; IV, p. 408, 493 et 535) ou les amazones (II, p. 73 et VII, p. 196), dont, d'ailleurs, le rôle est assez effacé.

Qu'on joigne à cela de rares traits folkloriques et l'on sera au bout: une expédition dans le ciel à l'aide d'aigles (II, p. 31); un mur qui se fend (II, p. 440); un onagre, qui est un div (III, p. 215; cfr. VI, p. 533); une coupe qui réfléchit le monde (III, p. 274); une histoire à la Combabos (V, p. 269); un ministre condamné à mort, épargné par le bourreau et rentrant en grâce quand on a besoin de lui (VI, p. 366).

Après cela, on ne s'étonnera pas que Firdausi n'ait guère eu recours aux Contes populaires; il n'en donne que quatre, qu'il accommode d'ailleurs au ton

1) Erk-Böhme 2, 700 Nr. 913 und van Duyse, Het oude nederlandsche Lied 2, 961 nr. 268. Vgl. Gassmann, Volkslied im Luzerner Wiggertal 1906 Nr. 62. Hauffen, Gottschee 1895 Nr. 117.

2) Zu den bei Erk-Böhme Nr. 914 angeführten Fassungen vgl. noch oben 10, 203 und 326. Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 3, 67. Kohl, Echte Tiroler-Lieder 1899 Nr. 180.

3) Th. Lyle, Ancient ballads and songs 1827 p. 151 (Uhland, Schriften 4, 257).

4) Fabulae Aesopicae ed. Halm 56. Phaedrus 2, 2. Zur Verbreitung vgl. Oesterley zu Kirchhofs Wendunmut 7, 67 und Crane zu Jacques de Vitry, Exempla 1890 Nr. 201. Revue des trad. pop. 15, 649.

5) Le Livre des Rois par Abou'lkasim Firdausi traduit et commenté par Jules Mohl. Paris, 1876—1878. 7 volumes in 12°.

du poème et qui, chose digne de remarque, se rencontrent dans des parties voisines de l'œuvre: on dirait qu'il y a eu, dans la vie de Firdausi, un moment où les contes du peuple ne le laissaient pas indifférent.

Le premier est celui de Kitaboun (IV, p. 238); c'est, évidemment, l'histoire si connu du Prince et son cheval, sur la quelle on trouvera, dans Cosquin, tous les renseignements désirables. (Contes populaires de Lorraine I, p. 133—154, No. XII.)

Ailleurs, Homaï expose sur l'eau son fils Darab et un blanchisseur le recueille (V, p. 15). Faut-il remonter jusqu'à Moïse? Ne vaut-il pas mieux reconnaître ici un épisode du conte des Soeurs jalouses? (Bibliographie arabe VII, p. 97, No. 375.)

Une troisième histoire, dont le caractère populaire a frappé Mohl (V, p. IV—V) est celle du ver qui grandit démesurément et dont les pouvoirs surnaturels troublent le cours des événements (V, p. 247). Cet animal effrayant n'est pas inconnu des rabbins. (Revue des études juives, XXXIII, p. 239. — Grimm, Hausmärchen 2, édition (1822), III, p. 114—115 nr. 62; 257—258 (Bruchstücke 2) et 288—289 (Pentamerone 1, 5). Ce dernier passage donne le cinquième conte du livre premier du Pentamerone).

Enfin, le conte de Lembek. Le roi Bahram, apprenant que Lembek vit joyeusement au jour le jour et aime à bien recevoir des hôtes, s'impose à lui tout en lui rendant impossible de gagner sa vie: ce qui n'empêche pas notre héros de traiter grandement le roi (V, p. 449). Cette taquinerie, narrée à peuprès de même, est aussi la trame du conte arabe de Bâsim le forgeron. (Bibliographie arabe V, p. 171, No. 96.)

Liège.

Victor Chauvin.

Ludwig Katona zum Gedächtnis.

Die Volkskunde, die vergleichende und die ungarische Literaturgeschichte hat einen hervorragenden Forscher, die ungarische Gelehrtenwelt eine hochgebildete, liebenswürdige Gestalt in Ludwig Katona verloren. Verloren, denn er hatte sein Lebensziel nicht erreichen, nur vorbereiten können. Die Verschwenderin Natur hat wieder einmal einen Baum zu voller Blüte gebracht und ihn zerstört, bevor der grössere Teil seiner Früchte reifen konnte.

Ludwig Katona war am 4. Juni 1862 in Vác geboren. Nachdem er die sechs Klassen des dortigen Piaristengymnasiums und die zwei letzten in Esztergom absolviert hatte, studierte er seit 1880 an der Budapester Universität, unterbrach jedoch 1882 seine Studien, um einen Erzieherposten in der Provinz anzunehmen. Er liess sich bald in das katholisch-theologische Seminar zu Vác aufnehmen, kehrte aber 1884 wieder zu seiner früheren Laufbahn nach Budapest zurück. Das nächste Jahr bezog er die Universität Graz, wo er unter Schuchardts Leitung ein tüchtiger Romanist wurde. Neben seinen Fachkenntnissen brachte er es in der deutschen und französischen Sprache zu solcher Vollkommenheit, dass ihm die ganz ungewöhnliche Ehre zuteil wurde, an einer fremden Universität sub auspiciis imperatoris den Dokortitel zu erlangen. Seit 1887 wirkte Katona an der Realschule zu Pécs, kam 1889 an das Gymnasium des II. Bezirks und an das Franz Josefs-Institut nach Budapest; er wurde 1900 Privatdozent der vergleichenden und 1908 Ordinarius der ungarischen Literaturgeschichte an der Universität Budapest. Am 3. August 1910 verschied er plötzlich und unerwartet.

Von den drei Forschungsgebieten, die ihn sein ganzes Leben beschäftigten, fällt die Volkskunde vorwiegend in die erste, die vergleichende Literaturgeschichte in die zweite und die der mittelalterlichen, besonders der ungarischen Literatur in die dritte Periode seines Lebens.

Schon seine Dissertation lautete 'Über magyarischen Folklore, zur vergleichenden Literaturgeschichte'. Er, dessen kerniges Ungarisch bewundert wurde, schrieb schon früh ein elegantes Deutsch. In Pécs verfasste er seine schöne Abhandlung 'Über die Volksmärchen' und beteiligte sich eifrig an der Gründung der Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft, deren Vizepräsident er später wurde. In die Wiege legte er ihr eine vorzügliche theoretische Studie: 'Ethnographia, ethnologia, folklore' betitelt. Seine Beiträge in den 'Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn' und in der 'Ethnographia' legten den Grund zur neuen ungarischen Mythenforschung, für welche damals noch die in Jacob Grimms Geiste geschriebene Ungarische Mythologie (polyis massgebend war. Katona ging in seinen Vorarbeiten den Weg, welchen Hermann Usener und Elard Hugo Meyer eingeschlagen hatten; die Aufsätze blieben aber leider nur Vorarbeiten, ebenso wie die grossangelegte Studienreihe über die ungarischen Märchentypen, und es schmerzte Katona zeitlebens, nicht die Musse zu ihrer Fortsetzung und Zusammenfassung gefunden zu haben. Es drängte ihn weiter, und überhaupt war er mehr eine analytische denn synthetische Natur. Mit seiner ausserordentlichen Bescheidenheit stellte er sich in den Hintergrund, bis ihn die Kisfaludy-Gesellschaft zum Mitherausgeber ihrer grossen Sammlung der ungarischen Volkspoesie erwählte. Ungesehen unterstützten seine Hände, und nur über die zahlreichen Anmerkungen des einen Märchenbandes gestattete er seinen Namen zu drucken. Die Volkskunde beschäftigte ihn bis an sein Ende. Ihr galt noch eine seiner letzten Arbeiten, der Aufsatz über 'Die Volkspoesie im Stoffkreis der Völkerpsychologie'. Auf diesem Gebiete, wie auf dem der vergleichenden Literaturgeschichte ist wohl jedermann in Ungarn sein Schüler.

In der vergleichenden Literaturgeschichte war ihm Reinhold Köhler ein lieber Meister. Oft sprach er von ihm und würdigte Köhlers Lebensarbeit in einem eingehenden Aufsatz. Er war ein ihm verwandter Geist; auch Katona war ein weit umblickender Gelehrter, ein strenger Philolog, ein Forscher mit klarer und fester Methode. Bereits seine erste selbständige Abhandlung 'Völudn der Schmied und seine Verwandten in der arischen Sagenwelt' (1884) zeigte, welchen Idealen er sich schon früh zuwandte. Seine kritische Ausgabe der ungarischen Gesta Romanorum, denen er mehrere Aufsätze widmete, ist ein Monument seines Wissens. Seine strenge Akribie tritt auf jedem Blatte in Form von Berichtigungen zutage, wie etwa in dem Hinweis auf Unzulänglichkeiten der Oesterleyschen Ausgabe. Seine deutschen, französischen und lateinischen Aufsätze in der Revue des traditions populaires (II), dem Magazin für d. Lit. des In- und Auslandes (1885—87), den Ethnologischen Mitteil. aus Ungarn (I—III), der Keleti Szemle (Die Legende von Barlaam und Josaphat in d. ung. Lit. I, 76. Die Lit. der magyarischen Volksmärchen 1901, 138. 283ff. Zum Märchen von der Tiersprache 1901, 45ff.), in den Opuscles de critique historique (1904), der Beilage zur Allg. Zeitung (1900, 30. Mai; 1904, Nr. 225; 1906 Nr. 199) u. a. besonders in der Zeitschrift und in den Studien für vergleichende Literaturgeschichte, brachten ihn auch den deutschen Forschern nahe. — Ausser vielen verschiedenen Beiträgen, von denen eine der letzten die feine Studie über 'Die ungarischen Cymbeline-Märchen und ihre Verwandten' ist, sind seine theoretischen, namentlich methodologischen Schriften über Literaturvergleichung,

Aufgaben der vergleichenden Literaturgeschichte, Sammlung und Einteilung der Volksmärchen, über Märchentypen u. a. besonders hervorzuheben.

Mit der Zeit widmete Katona sein vielseitiges Wissen immer intensiver der Erforschung der mittelalterlichen Literatur. Was er auf diesem Gebiete für die ungarische Literaturgeschichte tat, zeigt in voller Grösse den Verlust, den dieses Studium durch sein Hinscheiden erlitt. Eine ganze Reihe von Quellenstudien haben das Bild der ältesten ungarischen Literatur durch seinen Hinweis auf internationale Zusammenhänge in neues Licht gestellt. Um nur einige Resultate zu erwähnen: er entdeckte, dass in der Legende des Sándor Codex eigentlich eine Übersetzung von Hrotsuithas Dulcitus steckt (das älteste ungarische Drama), dass die Psalmen des Festetich-Codex eine Übersetzung von Petrarcas Pönitz-Psalmen sind. Mit bewunderungswürdiger Kenntnis der mittelalterlichen Legendare und Parabelbücher hat Katona die Quellen oder Zusammenhänge der meisten ungarischen Codices, und besonders die der Legenden des hlg. Franz von Assisi und St. Dominicus nachgewiesen. Von der grossen Verslegende der hlg. Katharina von Alexandrien zeigte er, dass sie nicht, wie man annahm, vom bekannten Prediger, Pelbartus de Temesvár verfasst sein kann, und stellte ihr Verhältnis zu den lateinischen Varianten klar; eines seiner Hauptwerke galt den Parabeln des Pelbartus. Aus den mittelalterlichen Studien entstand als ein Werk der liebevollen Hingabe, die schöne Biographie Petrarcas in dem feinziselierten Stil Katonas. — Schon begann er das gross angelegte Werk, die parallele Neuauflage der ungarischen Sprachdenkmäler mit ihren Quellen und Varianten in Druck zu geben; ihr Ausbleiben ist zurzeit einer der unersetzlichsten Verluste, welche die Forschung durch Katonas Tod erlitt. Zu einer geplanten Zusammenfassung kam es auch in der Geschichte der Literatur nicht mehr. Katona begann wohl einen Abriss der ungarischen Literaturgeschichte für die Sammlung Göschen, aber auch davon wurden nur die ersten schönen Kapitel fertig. Mitten in einer Fülle von begonnenen Arbeiten fiel ihm die Feder aus der Hand.

Nur zwei Jahre war Katona Ordinarius, aber schon als Privatdozent hat er für die Volkskunde und die vergleichende Literaturgeschichte mit seiner tiefschauenden psychologischen Methode und feiner ästhetischer Wertung eine Generation herangezogen, die auf seinen Spuren wohl auch eine Furche in den Acker ziehen wird. Ein irdisches Weiterleben in liebevollem Andenken aller, die ihn kannten, die gesicherte Fortentwicklung eines wissenschaftlichen Gebietes durch seine Wirksamkeit, das schönste was nach einem rast- und hastlosen, weisen Leben bleiben kann, hat der so früh Verschiedene hinterlassen.

z. Z. Berlin.

Robert Gragger.

Eine Gesellschaft für Volkskunde in Chile.

Aus Santiago kommt die erfreuliche Kunde, dass dort vor einem Jahre unter dem Vorsitze unsres gelehrten Landsmannes Dr. Rudolf Lenz eine Gesellschaft für chilenische Volkskunde begründet worden ist, welche nicht nur ein Programm, sondern bereits auch wertvolle wissenschaftliche Veröffentlichungen aufzuweisen vermag¹⁾. Gerade Lenz, der durch seine langjährigen, gründlichen Forschungen

1) Programa de la Sociedad de folklore chileno, presentado a los miembros actuales i futuros por R. Lenz. Santiago de Chile, Lourdes 1909. 24 S. — Revista de la Sociedad de folklore chileno 1, Heft 3-4: R. A. Laval, Oraciones, ensalmos i conjuros del pueblo chileno comparados con los que se dicen en España. Santiago, Cervantes 1910. S. 77 bis 202. — J. Vicuña Cifuentes, Mitos y supersticiones recogidos de la tradicion oral, 1. serie: Mitos. Santiago, Imprenta universitaria 1910. 56 S.

über die chilenische Volkspoesie (Festschrift für Tobler 1895) und Sprache (Zs. f. roman. Phil. 17, 188) und über die Sprache und Märchen der Araukaner (Anales de la universidad de Chile 1895—97. Araukanische Märchen und Erzählungen 1896. Diccionario etimológico 1905—10) Licht über die Kultur dieses tüchtigen Mischvolkes verbreitet hat, war vermöge seiner Vertrautheit mit Land und Leuten und seiner steten Berührung mit der europäischen Wissenschaft der rechte Mann für diese Stellung. So verdient auch der Arbeitsplan der Gesellschaft, der nicht nur die poetische und prosaische Volksliteratur, sondern auch Musik, Tanz, bildende Kunst, Brauch, Glaube und Volkssprache berücksichtigt, volle Zustimmung. Zur Einführung in die neue Wissenschaft gibt Lenz einen Auszug aus Kaindls 'Volkskunde' (1903) und eine Anleitung zu phonetischer Wiedergabe der Mundart. — Aus der Zeitschrift der Gesellschaft liegt uns eine Sammlung von gereimten Gebeten, Segen und Beschwörungen vor, in welcher der Herausgeber R. A. Laval durch Verweise auf die spanischen Werke von Caballero, Marin, Menendez u. a. den engen Zusammenhang mit dem Mutterlande betont. Neben den Gebeten an Jesus, Maria und die Heiligen erscheinen auch Parodien, S. 150 eine hübsche Litanei der heiratslustigen Mädchen. Zu dem Dialog zwischen Maria und Apollonia S. 149, der kein Gebet, sondern ein Segen wider Zahnschmerzen ist, verweise ich auf R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 548. S. 168 stehen drei geistliche und eine weltliche Deutung der heiligen Zahlen 1—12, die sich den oben 11, 392^s. 404^z ausführlicher besprochenen Versionen anreihen. — Dominiert hier durchaus der Einfluss des christlichen Spaniens, so finden wir bei J. Vicuña Cifuentes, der die chilenischen Sagen von fabelhaften Land- und Seetieren, Drachen, Basilisken, Gespensterschiffen, Zauberern, Teufeln, Kobolden und Hausgeistern aufzeichnet, auch einzelne Gestalten des indianischen Volksglaubens: ein fliegendes Menschenhaupt (Chonchón), einen Wasserhund, Polypen, Schlangen mit araukanischen Namen.

Berlin.

Johannes Bolte.

Nachträge zu dem Spruch der Toten an die Lebenden.

(Oben S. 53—63.)

Während der Drucklegung des obigen Aufsatzes sind mir folgende Zusätze bekannt geworden.

- | | |
|---|--|
| <p>130. Grabschrift (9. Jh.).
 <i>Fratres, quod estis, fuimus; quod sumus, eritis; mementote nostri.</i>
 (Blätter f. d. bayer. Gymnas. 31, 553.)</p> | <p><i>Perpendens ex me tua fata: Quod es, fueram iam
 Et tu, quod sum nunc, incipis esse cito.</i>
 (Ebenda 2, 424.)</p> |
| <p>131. <i>Carmina Salisburgensia</i> (9. Jh.).
 <i>Tu quod es ipse fui, tu nunc perpende
 viator
 Communem et mecum commiseresce
 vicem.</i>
 (Mon. Germ. hist., Poetae lat. med.
 aevi 2, 640.)</p> | <p>133. Epitaph (13. Jh.).
 <i>Sum quod eris, quod es ipse fui; metamorphosis ista
 Humanis rebus subdere colla vetat.</i>
 (Paris, Bibl. nat. ms. lat. 15 133, f. 39, 2 =
 Hauréau, Notices et extraits de quelques
 mss. latins 4, 285. 1892.)</p> |
| <p>132. <i>Walahfridus, Carmina</i> (9. Jh.).
 <i>Huc veniens petiturus, oro, subsiste viator,</i></p> | <p>134. Wieck bei Greifswald, Kirche. Grabschrift eines Johannes de Ri . . v. J. 1290.
 <i>[V]os qui transitis d</i></p> |

[Quod sum]us, hoc eritis, fuinus q[uandoque
quod estis.]
(E. v. Haselberg, Baudenkmäler des R. B.
Stralsund 1881—1902 S. 172. — Vgl. oben
Nr. 38 und 68.)

135. Santarem, Kirche S. João de Alporão.
Grabmal eines Malteser Grossmeisters.
Quisquis ades qui morte cadis, perlege,
plora:
Sum quod eris, fueram quod es, pro me,
precor, ora.

(Soares da Silva, Memorias para a historia
de Portugal 2, 620 = J. Leite de Vasconcellos,
Ensaio ethnographicos 3, 354. —
Vgl. oben Nr. 62 und 75.)

136. Nordhausen, Epitaph.
Sta Viator, audi, dum te alloquor,
Et disce, sed a mortuo:
Nosse me, nosse te.
Non sum quod fui,
Tu eris quod non es.
Tu quod es, ego fui,
Quod ego sum, tu eris,
Et quoniam nosti quis fuerim
Cogita, quid futurus ipse sis:
Uterque pulvis, cinis, nihil.
Vixi ut moriturus, ut viverem moriens.
Fac quod tuum est. Abi et vale.
(Kindervater, Nordhausia illustris 1715 S. 13.)

137. Thomasin von Zercläre, Der
welsche Gast v. 12041:

Swer die höhvart schiuhen wil,
der sol daran gedenken vil,
waz er was und waz er si.
er sol ouch gedenken dá bi,
waz úz im werden sol.
wil er das gedenken wol.

138. Colmar, Museum (Grabstein von 1606).
Frog nit noch mir, wer ich bin gewesen,
gedenck wer dv bist vnd avch wirst
werden.
Der edel vnd vest ruodolf von ruost, md. c. vj.
(Kraus 2, 2 = Mündel, Haussprüche und
Innschriften im Elsass 1883 S. 67.)

139. Uster (Kanton Zürich), Grabschrift
(1625.)

Die vor mir gseyt, der tod gmacht hat,
Wie ich jetzt bin an dieser Statt:

Also du werden wirst zugleich.
Die Seel die lebt im Himmelreich.
(Sutermeister, Schweizerische Haussprüche
1860 S. 63.)

140. Im Politischen Stock-Fisch (Frö-
lichs-Burg 1724 S. 57) bringt ein Edelmann
einer Jungfer aus Paris statt des ge-
wünschten Spiegels einen gemalten Toten-
schädel mit, dessen Inschrift lautet: Fleuch
die Eitelkeit! Was ich bin bereit, Wirst
du mit der Zeit durch die Ewigkeit.
(Köhler 2, 35.)

141. Niederlande, häufige Grabschrift.
Wat gij nu zijt, was ik voor dezen,
Wat ik nu ben, zult gij eens wezen.
(J. van Lennep en J. ter Gouw, Het boek
der opschriften 1869 S. 159.)

142. Belgien, Grabschrift:
Gelyk gy syt was ik voordesen,
Gelyk ik ben sully haest wesen.
(Ebenda S. 160.)

143. Gent, St. Bavo-Kirche. Grabmal des
Gheeraert van Hoyen († 1517) und seiner
Frau.
Peyst dat wi waren wat gi nu sijt,
Ende gi sult worden wat wi nu sijn.
(Ebenda S. 160.)

144. Gil Vicente († 1557).
Pergunta-me quem fui eu,
Attenta bem pera mi,
Porque tal fui coma ti,
E tal has de ser com' eu.
(Gil Vicente, Obras 3, 391.)

145. Portugiesischer Spruch.
Homem que vaes passando,
Volta atrás e vem-me ver:
Eu já fui o que tu és,
O que eu sou tu has-de ser.
(Pinto de Carvalho, Historia do fado 1903
p. 107 = J. Leite de Vasconcellos, Ensaio
ethnographicos 3, 353. 1906.)

146. Portugal, Grabschrift.
O'tu, mortal, que me vês,
Repara bem como estou:

Eu já foi o que tu és,
E tu serás o que eu sou.

(J. Leite de Vasconcellos 3, 355.)

147. Podubovac bei Prilek (Bosnien).
Grabstein mit althosnischer Inschrift.

Hier liegt Zagorac Brajanović. Brüder, die

Nicht zugänglich waren mir: Het dobbel Kabinet der Christelyke Wysheid (Gent um 1740) und W. Fairly, Epitaphiana Nr. 14. 290. 326.

Heidelberg.

ihr diese Zeichen sehet, Brüder, ich war
wie ihr, und ihr werdet sein wie ich.

(Truhelka, Wissenschaftl. Mitteilungen
aus Bosnien und der Hercegovina 5, 299.
1897. — Eine ähnliche Inschrift aus
Radmilović-Dubrava ebd. 5, 288.)

*

Willy F. Storck.

Zum Liede 'Was braucht man im Dorf.'

(Oben 13, 224.)

Das Britische Museum besitzt einen beachtenswerten Einzeldruck des Liedes 'Was braucht man im Dorf': Drey schöne Weltliche Lieder, Das erste. Ein kurtzweiliges Gespräch zweyer Steyrischen Bauern, welche sich berathschlaget, was sie in ihrem Dorff brauchen . . . Gedruckt in diesem Jahr. (4 Bl. 8^o o. O. u. J. 11 517 bbb 12.) Das erste. Was braucht mä in unsern Dorff, ein gnädige Herrschaft die ist reich, ein Richter der ist gscheid, ein Pfleger der nit gar grob strafft, und uns fein nicht ums unsere brächt, das braucht mä in unsern Do ho ho orff. 20 Str.

Marburg i. H.

Arthur Kopp.

Vom Notfeuer.

(Vgl. oben 8, 307. 9, 66. 11, 216.)

Notfeuer bei Schweineseuchen brannte man in Nordthüringen noch in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ab. Der Stellmachermeister Krug aus Gudersleben erzählte mir, dass man in seiner Jugend dort bei der Rotlaufseuche trockenes Tannenholz auf einen Haufen geschichtet habe, der in einem Hohlweg abgebrannt wurde. Durch den Rauch habe man dann die noch gesunden Schweine in der Gemeinde getrieben, um sie vor der Seuche zu schützen. Man habe aber besonders darauf geachtet, dass das Notfeuer nicht durch Herdfeuer, sondern durch 'wildes Feuer' erzeugt wurde. Zu diesem Zwecke habe man in der Schmiede einen kalten Hufnagel durch unausgesetztes Hämmern warm und zuletzt glühend gemacht. Mit dem glühend gewordenen Nagel habe man einen Strohwisch entzündet und unter den Tannenholzstoss geschoben. Die Bearbeitung des Nagels zum glühenden Zünder habe ich mir hierauf in der Schmiede zu Günzerode vorführen lassen und an dem brennend rot gewordenen Nagel mir meine Zigarre angezündet. Ich habe in der von mir durchforschten Literatur über 'wildes Feuer' die Entzündung durch Quirlen, Reiben, Bohren, Feuerstahl gefunden, nicht aber in der oben erwähnten Weise durch Glühendmachen eines kalten Nagels.

Rotta bei Kemberg.

Rudolf Reichhardt.

Heilkraft der Totenhand.

Durch ein unliebsames Versehen, das wohl auf mein Augenleiden zurückzuführen ist, hat sich oben 20, 398 ein Druckfehler eingeschlichen. Nicht dem Totenhemd, sondern der Totenhand wurden allerlei Heilkräfte zugeschrieben.

Osterode, Ostpr.

Emil Schnippel.

Bücheranzeigen.

Georg Wilke, Spiral-Mäander-Keramik und Gefässmalerei. Hellenen und Thraker. Darstellungen über früh- und vorgeschichtliche Kultur, Kunst und Völkerentwicklung, herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Kossinna. 1. Heft. Würzburg, Curt Kabitzsch (A. Stubers Verlag) 1910. 84 S. gr. 8°. Einzelpreis 4,50 Mk., Subskr.-Preis 3,60 Mk.

Der Verfasser setzt im vorliegenden Heft die Studien fort, die er in mancherlei Aufsätzen, zuletzt im Jahre 1909 im Archiv für Anthropologie S. 299 ff. (Neolithische Keramik und Arierproblem) veröffentlicht und auch in einem Vortrag in der Gesellschaft für Vorgeschichte zu Berlin entwickelt hatte. In der Hauptsache wird man ihm nicht so leichtes Herzens zustimmen können. Er leitet nicht nur, wie es Carl Schuchardt ebenfalls tut, die schnur- und bandkeramische Verzierungsweise aus der Nachahmung der Korbflechterei her, sondern nimmt den gleichen Ursprung auch für die Spirale und den Mäander an. Um die zum Teil recht komplizierten Muster, die wir auf prähistorischen Tongefässen finden, zu erklären, stellt er seine Verschiebungstheorie auf, nach der die verschiedenen Spiralmuster, die Voluten usw. durch die gegenseitige Verschiebung zweier Teile mit sich ergänzenden konzentrischen Halbkreisen oder Winkelmustern zustande gekommen wären. Ein so ausgetüfteltes Verfahren können wir aber bei ruhiger Überlegung wohl von einem Gelehrten zwischen 1900 und 2000 nach Christus, nicht aber von den Steinzeitleuten um dieselbe Zeit vor Christus erwarten. Neben den nordeuropäischen schnurkeramischen Stil und den mitteleuropäischen Spiral-Mäander-Stil stellt Wilke die südosteuropäische bemalte Keramik. Dagegen wäre nun nicht viel einzuwenden, obwohl die scharfen Kulturgrenzen zwischen ihnen, die Wilke sehen will, nicht vorhanden sind. Die Schnurkeramik greift nach Mitteldeutschland über, und bemalte Gefässe kann man, wenn auch nicht so kunstvoll ausgeführt, wie die südosteuropäischen, vielfach in Mitteleuropa finden; ich sah sie z. B. im Prähistorischen Museum in München aus dem Alpenvorland. Das ist Wilke auch nicht unbekannt. Aber aufs energischste muss ich gegen die von Wilke beweislos vorgenommene Gleichsetzung seiner Dekorationskreise mit indogermanischen Völkern protestieren. Wo die Indogermanen um 2000 v. Chr. sassen, weiss kein Mensch mit Sicherheit zu sagen, ausser vielleicht Prof. Kossinna und seine Anhänger. Aber auch bei diesem haben sie sich im Laufe der Zeit verschiedene Verpflanzungen gefallen lassen müssen. Im Jahre 1895 waren sie (nach einem Aufsatz in dieser Zeitschrift) in Ungarn ansässig, 1902 waren sie in die westbaltischen Länder verzogen und 1908 mussten sich die bedauernswerten Indogermanen wiederum eine teilweise Verpflanzung nach Ungarn (Lengyel) gefallen lassen. Wenn aber Kossinna nur die Nord- und Süd-Indogermanen zu trennen weiss, kann Wilke uns aufs genaueste sagen, dass im nordischen Megalithkreise die Heimat der Germanen, im monochromen Spiral-Mäanderkreis diejenige der Griechen, Illyriker, Italiker und Kelten, im Kulturkreis der bemalten Keramik die Urheimat der asiatischen Arier und Thrako-Phrygen war. Letztere bilden mit dem baltisch-lettischen Formenkreis, der nicht näher definiert wird, die Gruppe

der Satemvölker, die beiden ersten die der Kentumvölker. Die Armenier verschwinden freilich bei dieser Einteilung ganz in der Versenkung, was sie hoffentlich mit Gleichmut ertragen werden. Bemerkenswert ist, dass Kossinna zu einer ganz anderen Einteilung gelangt; nach ihm sind die Schnurkeramiker die Kentumvölker, die Bandkeramiker die Satemvölker. Um sich nun mit Kossinna einigermaßen zu versöhnen, schlägt Wilke vor, in den Bandkeramikern 'nordindogermanisierte Satemleute' (arme Bastarde!) zu sehen, wodurch die bemalte Keramik für die Südindogermanen frei würde. Durch mancherlei übereinstimmende Funde und die gleiche Bestattungsweise sucht Wilke einen Zusammenhang zwischen der Kultur der Völker des nördlichen und südöstlichen Europa in ältester Zeit nachzuweisen. Diesen Zusammenhang wird man ihm ohne Vorbehalt zugeben können. Nur wird er wieder in ganz unzulässiger Weise mit dem Indogermanenproblem verquickt, wobei Wilke von unbewiesenen Prämissen ausgeht. So lesen wir auf S. 73: „In der ältesten Periode, die wir bis weit in das 4. Jahrtausend zurück verlegen müssen, wird Thessalien und Böotien von einer Bevölkerung bewohnt, deren noch rein geometrische monochrome Keramik der des südlichen Mittel- und Osteuropas auf das allernächste verwandt ist. Waren die Bewohner dieser Länder indogermanischer Rasse (woher wissen wir das?), so dürfen wir daher auch den ältesten Bewohnern Nordgriechenlands die gleiche Herkunft zuschreiben.“ — Aber selbst die unbewiesene Voraussetzung zugegeben, wäre die Folgerung noch lange nicht berechtigt. Kulturprodukte und Sitten wandern von Volk zu Volk und haben mit der Rasse nicht das mindeste zu tun. Will man z. B. aus dem Vorkommen von chinesischem Porzellan in Europa, das zuerst importiert und dann nachgemacht wurde, schliessen, die Europäer seien mit den Chinesen rasseverwandt? Vergleichen wir ihre Skelette, ohne die äusseren Merkmale (Hautfarbe, Augenstellung usw.) zu berücksichtigen, so würden sich kaum grosse Verschiedenheiten ergeben. In dieser Lage aber befinden wir uns allen prähistorischen Funden und Skelettresten gegenüber, deren einstige äusserliche Merkmale uns ja unbekannt sind. Bloss auf die Langschädligkeit hin in zwei ganz entfernt liegenden Bezirken Urverwandtschaft der vorgeschichtlichen Bevölkerung anzunehmen, wie es Kossinna und seine Anhänger tun, ist wissenschaftlich unhaltbar. Die meisten vorgeschichtlichen Kulturen sind eben für uns vorläufig anonyme; ihre Träger können wir nur dann mit Bestimmtheit namhaft machen, wenn uns historische Nachrichten über sie erhalten sind oder wenn sie so weit vom Strome des Verkehrs abseits wohnen, dass auch in fernster Vorzeit eine Völkermischung ausgeschlossen erscheinen muss. Aber wie will man auf vieldurchwandertem Boden, zumal im südöstlichen Europa, mit Sicherheit in einer prähistorischen Epoche ein bestimmtes Volk nachweisen? Was für ein Unfug wird doch immer noch mit dem rein sprachlichen Begriff des Indogermanentums von manchen Anthropologen und Prähistorikern getrieben! Wann wird die Zeit kommen, in der man auch bei diesen reinlich scheiden wird zwischen sprachlichen und vorgeschichtlichen Tatsachen, die sich nicht zusammenbringen lassen?

Berlin.

Sigmund Feist.

K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden, E. J. Brill 1909. X, 362 S. 9 Mk.

De Jong gibt zunächst eine Zusammenstellung unserer Kenntnisse von den eleusinischen Mysterien wie denen der Isis- und Mithrasmysterien. Er nimmt — gegen Anrich — an, dass der Kult der christlichen Kirche vieles aus den

eleusinischen Mysterien entlehnt habe. Gegen Cumont bezweifelt er die grosse Popularität des Mithrasdienstes, und er hält eine bewusste Entlehnung durch das Christentum für unwahrscheinlich. Der Isisdienst dagegen stand nach seiner Ansicht dem Christentum näher und hat grossen Einfluss auf dasselbe geübt, der Kampf des Christentums mit dem Isisdienst war schwieriger als mit dem Mithrasdienste oder anderen Kulturen.

De J. meint, die bisher gegebenen Erklärungen gewährten keinen genügenden Aufschluss darüber, wodurch die feste Hoffnung auf ein seliges Jenseits bei den Mysten erweckt sei; er will zeigen, dass die mystischen Zeremonien einen magischen Charakter tragen. Um dies zu erweisen, handelt er zunächst von den magischen Elementen in der ägyptischen Religion. Bei der Erörterung der magischen Kunststücke der Priester kommt er auf die angeblichen Leistungen spiritistischer Medien zu sprechen. Er wendet sich dabei gegen A. Lehmann. Dieser hatte in seinem Buche 'Aberglaube und Zauberei' bemerkt, die in Cambridge erfolgte Entlarvung des Mediums Eusapia Paladino bezeichne einen Wendepunkt in der Geschichte des Spiritismus; wenn die Spiritisten bis dahin darauf hinweisen konnten, dass es doch ein physikalisches Medium gebe, dessen Leistungen die Forscher trotz aller Sicherheitsmassregeln vor Betrug nicht erklären könnten, so sei es nach dessen Entlarvung klar, dass es trotz aller derartigen Massregeln für einen gewandten Taschenspieler doch möglich sei, selbst tüchtige Beobachter eine Zeitlang zu täuschen, daher hätten alle diese physikalischen Leistungen jedes wissenschaftliche Interesse verloren. Diesen Äusserungen Lehmanns gegenüber hält de Jong die Wirklichkeit der spiritistischen Leistungen jenes Mediums noch nicht für abgetan, da noch nach der Entlarvung Eusapias unter verschärfter Kontrolle dieselben Leistungen vollbracht habe. Als Beweis hierfür druckt er den Rapport der Kommission ab, die nach der Entlarvung Eusapias Leistungen geprüft hat. Diese Darlegung de Jongs erscheint etwas seltsam. Daraus, dass ein einmal entlarvtes Medium bei seinen Versuchen einmal oder mehrere Male nicht entlarvt wird, kann man doch keinerlei Schlüsse auf seine Ehrlichkeit ziehen, — hier um so weniger, als auch die zugunsten Eusapias berichtenden Beobachter am Schluss des Berichtes sagen, sie hätten das Medium niemals auf frischer Tat beim Betrüge ertappt, obgleich sie bisweilen verdächtige Bewegungen bemerkt hätten. Wenn aber auch de Jong es als keineswegs von vornherein unwahrscheinlich bezeichnet, dass die alten Priester gleichwie von mechanischen, so auch von physiologischen, oder sogar psychischen Kräften, welche der Menge unerklärlich waren, Kenntnis besaßen, so glaubt er doch, dass die 'mediumistischen' Erscheinungen zwar zur Erklärung von sporadisch oder doch unregelmässig auftretenden Tatsachen herangezogen werden können, bei den 'Wundern' aber, die in Ägypten oder anderswo öfters und regelmässig stattfanden, Betrug vorauszusetzen sei.

Zur Vorbereitung magischer Handlungen gehören Reinigungen sowie allerlei Enthaltensamkeit von Speisen, Getränken und Geschlechtsgenuss, zu ihrer Ausführung allerlei Mittel, wie Barfüssigkeit, Bekränzung, Lärmen, rote Farbe, Zaubersprüche, wofür de Jong umfassende Belege von Natur- und Kulturvölkern zusammenstellt. De Jong weist darauf hin, dass dieselben Riten wie beim Zauber aus vielfach auch in den Mysterien begegnen, und kommt zu dem Schluss, die Identität zwischen Magie und Mysterien rücksichtlich des Zeremoniells und des Zwecks sei derart, dass ein Unterschied nur insofern obwalte, als diese von einzelnen, jene von mehreren vollzogen würden. Dieser Schluss scheint mir wenig zwingend. Zwischen Zauber und religiösem Brauch lässt sich eine feste Grenze

überhaupt nicht ziehen. Die besprochenen Riten, die beim Zauber zur Anwendung kommen, sind dieselben, mit denen man sich überhaupt an Götter und Dämonen wendet, daraus folgt keineswegs umgekehrt, dass man alle Fälle, wo diese Riten im Mysterienkult begegnen, als Magie bezeichnen darf, — wenn man nicht gerade diesen Begriff so weit fasst, dass er mit Religion identisch wird. — Bei der Besprechung der Nachricht, dass beim Bacchosfeste in Elis sich leere Kessel mit Wein gefüllt und in Aigai in einem Tage Weinstöcke Trauben zur Reife gebracht hätten, erörtert er die Ansicht moderner Spiritisten, dass durch magnetische Einwirkung ein forciertes Pflanzenwachstum möglich sei. Er will — mit E. v. Hartmann — die Möglichkeit einer Beschleunigung des Pflanzenwuchses nicht von vornherein geradezu leugnen, meint aber — ähnlich wie in dem oben angeführten Falle —, bei regelmässig wiederkehrenden Festen sei dergleichen schwerlich anzunehmen, abgesehen davon, dass die Notizen über das Traubenwunder bei den Dionysosweihen mehr auf dichterische Sagenbildung als auf authentische Nachrichten hindeuteten und sich das 'Wunder' überdies leicht aus der Verzückerung der Festteilnehmer erklären lasse.

Im weiteren Verlauf des Buches behandelt de Jong Satz für Satz die Stelle des Apulejus (Metam. XI 23) über die Isisweihen und geht auch hierbei wieder näher auf die geheimen Zeremonien anderer Mysterien ein. Bei dem Satze 'Ich ging bis zur Grenze des Todes' erinnert er vielleicht mit Recht an die Jünglingsweihen primitiver Völker, bei denen die Vorstellung herrscht, dass der einzuweihende Jüngling stirbt und dann zu neuem Leben erwacht. Zur Erläuterung erörtert er die Rolle der Ekstase und des Traumes in den Mysterien und verwandten Kulturen; er vermutet, dass die Hypnose und die Vision in den Mysterien und anderen Geheimkulturen eine Rolle gespielt hat. Da nun nach de Jongs Auffassung die Suggestion unter den Begriff dessen fällt, was man früher als Magie zu bezeichnen pflegte, andererseits die Magie sich zum grössten Teile auf Suggestion zurückführen lässt, so sei damit zugleich näher erklärt, weshalb er die Mysterien als im wesentlichen für identisch mit der Magie erklärt habe. Im Anschluss hieran erörtert de Jong ziemlich ausführlich die Frage, ob es tatsächlich Telepathie gebe. Er kommt dabei zu dem Schlusse, es sei zwar hinsichtlich der telepathischen Erscheinungen durch die moderne Forschung schon einiges Positives zutage gefördert, die Seltenheit derselben erschwere es aber, ihre Art und Weise näher zu bestimmen; einstweilen liege kein Grund vor, den Magiern irgendwelcher Zeit und irgendwelchen Volks die Beherrschung der in Rede stehenden rätselhaften Vorgänge zuzuschreiben. Bei der Besprechung der Visionen vom Totenreiche geht er auf die Frage ein, ob den Jenseitsvisionen objektive Realität zuzusprechen sei. Er will diese Frage nicht von vornherein gänzlich verneinen, legt aber doch unter Hinweis auf Swedenborg und die Seherin von Prevorst dar, dass selbst diejenigen Offenbarungen, denen eine gewisse objektive Realität zugrunde liegen könnte, bei näherer Betrachtung doch nur wenig Bestimmtes zu bieten vermögen und daher die Visionen des Totenreiches im grossen ganzen für subjektive Phantasien zu erklären sind. Die Worte des Mysten bei Apulejus: 'nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück' hatte du Prel damit erklärt, dass es sich um Wasserprobe, Feuerfestigkeit und ein Erheben in die Luft handle. Nach ausführlicher Erörterung dieser Dinge, wobei mannigfache Bräuche von antiken und neueren Völkern angeführt und auch allerlei spiritistische Experimente und Erklärungen besprochen werden, lehnt de Jong die Erklärung du Prels ab; er nimmt an, dass, wie manches andere in den Mysterien, auch diese Fahrt durch die Elemente eine Vision gewesen ist. Wenn schliesslich der Myste bei Apulejus

sagt: 'Vor die unteren und die oberen Götter trat ich hin von Angesicht zu Angesicht und betete sie aus nächster Nähe an' und auch in den eleusinischen und anderen Mysterien wiederholt von 'Erscheinungen' die Rede ist, so haben du Prel u. a. erklärt, es habe sich hierbei um Vorgänge gehandelt, die den sogenannten Materialisationen im modernen Spiritismus ähnlich seien. De Jong wirft infolgedessen die Frage auf, ob solche Materialisationen wirklich vorgekommen sind. Am besten beglaubigt findet er die Berichte über das schon vorher erwähnte Medium Eusapia Paladino, auf Grund von dessen Leistung ein gegenüber dem Spiritismus sehr skeptischer Beobachter den Schluss gezogen habe, man müsse diesen Tatsachen gegenüber zugeben, dass man doch auch manche Materialisationen, über welche von anerkannten Forschern berichtet werde, als echt ansehen dürfe. De J. findet eine gewisse Gleichartigkeit zwischen dem, was von der heutigen Materialisation berichtet wird, und der Überlieferung über die 'Erscheinungen' in den alten Mysterien. Trotzdem erklärt er es für ein höchst verfügbares Wagnis, die mystischen 'Erscheinungen' schlechthin für 'Materialisationen' zu erklären, da es sich bei diesen nach den heutigen Beobachtungen um äusserst seltene und unberechenbare Phänomene handle, sie also bei den Geheimfeiern nicht hätten periodisch zu bestimmten Daten wiederkehren können. Die von O. Stoll gegebene Erklärung der Geistererscheinungen als Suggestionen lehnt er ebenso ab, wenigstens für diejenigen Mysterien, an denen Hunderte gleichzeitig teilnahmen, und da ihm auch die Annahme eines Betrugs unbefriedigend erscheint, so muss er sich hier mit einem non liquet begnügen.

Die ausführliche Inhaltsangabe wird eine genügende Vorstellung von de Jongs Werk geben. Über seine Hinneigung zu spiritistischen Anschauungen ein Urteil abzugeben, ist hier nicht am Platze. Zum besseren Verständnis der antiken Mysterien tragen jedenfalls die von de Jong behandelten spiritistischen Experimente und Erklärungen nichts bei. Muss also in dieser Hinsicht das Buch als verfehlt bezeichnet werden, so ist es doch in einer anderen Beziehung von Wert und verdient studiert zu werden, nämlich wegen des umfassenden Materials von anderen, namentlich aussereuropäischen Völkern, das de Jong zur Erläuterung der antiken Mysterienbräuche gesammelt und verwertet hat. Bedauerlich ist es nur, dass er die Benutzung dieses reichen Materials nicht durch ein Register erleichtert hat.

Berlin.

Ernst Samter.

Paul Stengel, Opferbräuche der Griechen. Mit 6 Textabbildungen.
Leipzig und Berlin, B. G. Teubner. VI, 238 S. 6 Mk.

Paul Stengel hat in einer grösseren Zahl von kürzeren und längeren Aufsätzen seit Jahren — der erste Aufsatz ist 1882 erschienen — wertvolle Beiträge zur Kenntnis des griechischen Sakralwesens, besonders des Opferrituals, geliefert. Die Arbeiten sind in verschiedenen Zeitschriften zerstreut und deshalb unbequem zu benutzen, es ist daher dankenswert, dass St. sich dazu hat bestimmen lassen, eine Sammlung der Aufsätze herauszugeben. Er hat dabei alle überarbeitet, die älteren ganz umgeschrieben. Die Arbeiten, die tief ins Detail der Opferterminologie eindringen, sind zum Teil zur Besprechung in einer nicht-philologischen Zeitschrift nicht geeignet: ich hebe einige hervor, deren Ergebnisse mir auch für die Volkskunde besonders von Interesse erscheinen.

Der Aufsatz 'Die Speiseopfer bei Homer' wendet sich gegen die verbreitete Ansicht, dass bei den homerischen Griechen jedes Schlachten eines Tieres für

den Haushalt mit einem Opfer verbunden war: man opferte, abgesehen von den grossen Festopfern, nur wenn man die Götter um etwas bitten wollte. In der Untersuchung über die *σπλάγχνα* (Eingeweide) legt St. dar, dass in homerischer Zeit den Göttern von diesen nicht geopfert wird, dass man sie vielmehr ganz verzehrt. Später erhalten zwar die Götter auch von den *σπλάγχνα* ihren Anteil, aber es bleiben zwischen der Behandlung und Verwendung des Fleisches und der *σπλάγχνα* Unterschiede, und der Ritus zeigt noch immer die Erinnerung daran, dass es mit dem Verzehren der inneren Teile eine besondere Bewandnis hatte, dass man in den *σπλάγχνα*, schon ehe man Eingeweideschau übte, eine geheimnisvolle Kraft vermutete. St. bringt dies in Verbindung mit der von Robertson Smith, Dieterich u. a. aufgestellten Ansicht, dass durch das Verzehren des Opfers der Gott in den Opfernden eingeht, und mit dem Gedanken, den ein Schüler Dieterichs, G. Blech, durch Zeugnisse zu erweisen gesucht hat, dass alle Opferschau den Glauben voraussetze, der Gott selbst sei im Innern des Tieres zu finden. Bei Eidopfern nehmen die Schwörenden die *τόμια* in die Hand oder berühren sie mit dem Fusse. Gewöhnlich werden unter *τόμια* Eingeweide oder Fleischstücke verstanden. St. macht es sehr wahrscheinlich, dass damit die Hoden ausgewachsener Tiere gemeint sind. Die Genitalien gelten als Sitz des Lebens; indem der Schwörende sie berührt, wünscht er sich nach Stengels Erklärung für den Fall des Meineids den Tod.

Ein anderer Aufsatz behandelt den Kult der Winde. Dieser trägt den Charakter des chthonischen Kults. Der Kultus ermöglicht es uns auch hier, alte Vorstellungen zu erkennen, die den Menschen, die ihn übten, nicht mehr bewusst und lebendig waren: die Windgötter wurden gleich den Seelen unter der Erde wohnend gedacht, in ihrem Kulte zeigen sich die Spuren ihrer Seelennatur.

Den Beinamen des Hades *κλυτόπρωτος* erklärt St. daraus, dass den Toten Pferde geopfert wurden (vgl. auch das Pferd auf den Heroenreliefs), damit sie auf ihnen in der wilden Jagd durch die Luft reiten (vgl. hiergegen Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 206, 5). Hades selbst nimmt zwar nicht an dem nächtlichen Schwarm teil, aber wenn das Pferd ein Attribut des Toten war, konnte ihr Beherrscher allein nicht der Rosse entbehren (eine andere Ansicht über den *κλυτόπρωτος* vertritt Malten, Archiv f. Religionswiss. XII, 309). Bemerkenswert ist es, dass die Griechen nur weisse Pferde geopfert haben. Da diese Opfertiere zum Reiten für die Toten dienten, stimmt dies, wie Stengel hervorhebt, aufs beste überein mit den auch bei anderen Völkern verbreiteten Sagen vom 'weissen Totenpferd'. St. erwähnt, dass in Ostpreussen der Aberglaube herrscht, in der Nacht, bevor jemand stirbt, zeige sich vor dem Hause ein Schimmel, und erinnert an die durch Storms Erzählung bekannte Sage vom Schimmelreiter, der die Sturmfluten an den Nordseedeichen ankündigt (vgl. oben 20, 79).

Berlin.

Ernst Samter.

Robert Vian, Ein Mondwahragebuch. Zwei altdeutsche Handschriften des XIV. und XV. Jahrhunderts. Halle a. S., M. Niemeyer, 1910. IV, 127 S. 8°.

Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis mittelalterlicher Losbücher gibt uns die Arbeit von Robert Vian. 'Mondwahragebuch' nennt V. diejenige Art der

Losbücher, die ihre Wahrsagung vom Stand des Mondes abhängig macht. Drei verschiedene Überlieferungen desselben Textes standen dem Verf. zur Verfügung: 1. die Hs. der Heidelberger Universitätsbibliothek Cod. Pal. germ. 3 (H), 2. die Hs. der Berliner Kgl. Bibliothek Ms. germ. fol. 563 (b), 3. ein Hs.-Fragment in der Universitätsbibliothek zu Giessen: 22 Verse ed. E. Schröder Ztschr. f. d. Alt. 50, 135 ff., Ockstädter Fragment genannt nach der ursprünglichen Fundstätte (O).

Die Hss. H und b werden genau beschrieben. Die Herkunft beider ist unbekannt. Während b einheitlichen Schriftcharakter zeigt, der die Hs. in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts weist, sind in H drei Hände zu scheiden. Die Schrift des ersten Schreibers, dem der Hauptteil zufällt, ist die Bücherschrift der Zeit um 1400, denselben Charakter trägt die Hand des zweiten Schreibers, während die dritte Schriftart viel jünger ist und etwa dem ausgehenden 15. Jahrhundert angehört. Nur die Hs. H ist mit Bildern ausgeschmückt, in denen V. mittelrheinischen Charakter unter böhmischem Einfluss erkennt. O, dessen Dialekt Schröder als thüringisch bestimmt hat, ist für die sprachliche Erkenntnis des Denkmals sehr wichtig, denn die Reime zeigen, dass dieser Dialekt der Sprache des Dichters am nächsten stand. Die Vergleichung der drei Hss. untereinander ergibt folgendes Resultat: O bietet einen dem Original sehr nahe stehenden Text, H eine wenig geänderte, b eine ziemlich stark überarbeitete Redaktion. Eine gegenseitige Abhängigkeit ist nicht vorhanden. Die eingehende lautliche Untersuchung des Dialektes der Schreiber von H führt auf die Gegend von Heidelberg und Speyer. Die Reimuntersuchung bezeugt den thüringischen Charakter des Originals wie O. Die Rekonstruktion der Reime der Hs. H stimmt mit den Reimen des Fragmentes überein. Der Lautstand von b hat deutlich bayerisches Gepräge, einige spezifische md. Reime weisen auch hier auf eine md. Quelle.

Unser Werk gehört, wie erwähnt, zu den Losbüchern, einer fremden, nicht bodenständigen Gattung von Wahrsagebüchern, die in letzter Linie auf die Araber zurückgeht. Das Mittel zur Wahrsagung ist bei unserem Werk die Zahl der Tage nach Neumond. Folgendes Beispiel erläutert das System des Mondbuches: Will jemand vom 'richtum' etwas wissen, so gibt Pythagoras die Auskunft: 'ez soll antworten Daniel'. Daniel sagt, man solle die Stellung des Mondes berücksichtigen. Der Fragesteller wird dann verschiedene Tage hingehalten, und schliesslich sagt ihm der Weissager Anan die Seite, auf der er die Antwort findet: 'du solt nit rich werden. mit armut mustu ringen of erden'.

Die arabischen Mansionennamen sind ursprünglich Namen für Sterne innerhalb des Tierkreises; es ist nicht bestimmt zu entscheiden, ob der Schreiber und Zeichner in H in ihnen noch Sternennamen sieht oder sie für Namen von arabischen Weissagern hält; doch ist aller Wahrscheinlichkeit nach letzteres der Fall. Alle Mondstationennamen gehen letzten Endes auf das Altbabylonische zurück, von hier drangen sie zu den Indern, Chinesen, Arabern, und von diesen kamen sie durch die Vermittlung der Juden ins Lateinische und von hier in die einzelnen Landessprachen. Vian gibt eine interessante Liste der ihm erreichbaren Mansionennamen.

Das Schlusskapitel bietet den Text der Hss. H und b im Paralleldruck.

Joh. Chrysostomus Schulte, P. Martin von Cochem 1634—1712. Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt (= Freiburger Theologische Studien 1). Freiburg i. B., Herder 1910. XV, 207 S. 8°. 3 Mk.

Die (oben 20, 349) angezeigte) Untersuchung von H. Stahl über 'Martin von Cochem und das Leben Christi' hat diese Arbeit angeregt, die dem fruchtbaren religiösen Volksschriftsteller eine eingehende biographische und besonders eine zusammenfassende literarhistorische Studie widmet. Bei der Behandlung des 'Leben Christi' stellt sich auch Schulte im Gegensatz zu Wackernell auf den Standpunkt, dass durch dieses bekannteste und literarisch bedeutendste Werk Martins von Cochem das religiöse Volkstheater in der nachfolgenden Zeit die weitestgehende Anregung und Förderung erhalten hat. Schulte weist nachdrücklich darauf hin, dass das Verdienst, hierauf zuerst aufmerksam gemacht zu haben, Joh. Jos. Ammann gebührt. (Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele, in dieser Zs. 3, 208—223. 300—329. Nach einer Mitteilung Ammanns an Schulte wird dem 'Leben Christi' wegen seiner Bedeutung als Quelle an verschiedenen Universitäten, bei Seminarübungen u. dgl. Aufmerksamkeit geschenkt). Die Frage, ob P. Martin auch Kirchenlieddichter gewesen sei, verneint Schulte, doch spricht er ihm als dem Sammler und Herausgeber älterer Kirchenlieder ein gewisses Verdienst zu. In Martins zahlreichen Andachtsbüchern finden sich einzelne, wieder anderen Schriften entnommene Gebetübungen angepriesen, die Schulte mit Recht nicht viel höher einschätzen möchte als jene beim Volke in den Nöten des Lebens so beliebten abergläubischen Gebetzetteln. Im Anschluss an eine Abhandlung Cochems: 'Weis und Manier, mit den Malefiz-Personen umzugehen' legt Schulte die prinzipielle Stellung des Volksschriftstellers zum Hexenwesen und zu den Hexenprozessen dar. Aus einer Sammlung Martins von allerlei Segens- und Beschwörungsformeln, die einen Einblick in die Segensgebräuche des kath. Deutschland im 17. Jahrh. gewähren, teilt Schulte einige jetzt nicht mehr gebräuchliche Benediktionen mit. Auch einzelne abgedruckte Aktenstücke, die P. Martin als kurfürstlich-trierischer Missionär und Visitator 1609 verfasste, beziehen sich auf Segnungen und Weihungen und enthalten sittengeschichtlich interessante Angaben. Bei weitem den grössten Umfang von allen Schriften des Kapuzinerpaters nehmen die Historien, Exempel- und Legendensammlungen ein, denen Schulte eine sehr ausführliche literarkritische Besprechung schenkt. Aus ihr geht die hohe Bedeutung hervor, die dem P. Martin als Neubearbeiter und Vermittler der Legende für die Zeit nach ihm zukommt. In Martins Bearbeitungen wurde der Stoff der mittelalterlichen Legenden und Erbauungsschriften in vielen Fällen wieder Gemeingut des Volkes. Einzelne Legenden wurden aus den grossen Sammlungen herausgehoben und fanden als 'Volksbücher' eine grosse Verbreitung. Während die Zeit der Aufklärung von Martins Schriften nichts mehr wissen wollte oder sie gar mit Spott und Hohn übergoss, nahmen sich ihrer die Romantiker wieder an, als erster J. v. Görres. In seinen 'Teutschen Volksbüchern' von 1807 (246—250) wies er mit Nachdruck auf Martin von Cochem hin, auch später noch einmal. Seitdem hat man begonnen, die Schriften des Kapuzinerpaters wieder auszugraben und zu würdigen. Ein Register mit Hervorhebung auch volkkundlich bedeutsamer Erscheinungen verleiht der sehr brauchbaren Arbeit Schultes besonderen Wert.

H. Bertsch, Weltanschauung, Volkssage und Volksgebrauch in ihrem Zusammenhang untersucht. Dortmund, Ruhfus 1910. XII + 446 S. 8°. 7,00 Mk.

Der Versuch, eine vergleichende Mythologie im folkloristischen Sinne zu geben, musste einmal gemacht werden. Schade, dass er auch wieder mit der ganzen Einseitigkeit des Religionsvergleichers unternommen wurde! Da geht es zu wie bei den ionischen Naturphilosophen: einer lässt alles aus dem Feuer entstehen, oder aus dem Licht; Bertsch, wie Thales, aus dem Wasser. Der Wald steht für die Wasserhölle (S. 77, vgl. 114. 133); der Schatz symbolisiert (was gelegentlich ja sicher vorkommt) allgemein das Wasser (S. 173); der 'Wassergott der Höhe' ist Herr des Todes (S. 232); das Sinnbild der Ursau geht in den Begriff des Urwassers über (S. 346); 'auch das Bocksymbol entstammt der Wolkenregion' (S. 358). Wann werden wir aufhören, die Primitiven für lauter religiöse Monomanen zu halten?

Im übrigen bringt die gut disponierte Sammlung, die nur vielfach veraltete Quellen oder Handbücher (wie Simrock) benutzt und zu altmodisch überall uralte Tradition vermutet (Ostereier S. 384), hübsche Bemerkungen, wie über das Primat der Anschauung vor dem Symbol bei den kosmogonischen Tieren (S. 67), wie denn der Verf. auch selbst gut sieht (Zweig für Blitz S. 291; Zahn als Donnersymbol S. 335 f.; das Sägen S. 127). Aber was Bertsch wohlgenut unternahm, kann doch mit Aussicht auf Erfolg wohl nur ein Meister wie Frazer oder Tyler wagen!

Berlin.

Richard M. Meyer.

H. Kretzschmar, Über Volkstümlichkeit in der Musik. Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1910. 15 S. 8°. 0,60 Mk.

In dem kleinen Heft ist die treffliche Rede der Allgemeinheit zugänglich gemacht, die der Direktor der Kgl. Hochschule für Musik am Kaisergeburtstage in öffentlicher Sitzung der Akademie der Künste gehalten hat. Den Ausgangspunkt bildet des Kaisers Anregung zur Pflege volkstümlicher Musik, eine Anregung, die durch die Herausgabe des sog. Kaiser-Liederbuches für Männerchor in die Wirklichkeit umgesetzt worden ist. Kretzschmar, der selbst einen hervorragenden Anteil an der Veranstaltung dieser Sammlung hat, weist in seiner Rede darauf hin, dass von den uns überlieferten ältesten Denkmälern der Tonkunst bis auf die Gegenwart jede bedeutsame Erscheinung mit ihren Wurzeln in den Boden volkstümlichen Musikempfindens hineinreicht. Man hat indessen bei dem heutigen Tiefstand der musikalischen Kultur den Begriff der Volkstümlichkeit viel zu eng gefasst. Es kommt nicht etwa darauf an, alle Ideale und Ausdrucksmittel der höheren Kunst auszuschalten; es lässt sich beweisen, „dass eine Volkstümlichkeit, die das Band mit der Kunst löst oder zu weit lockert, unfruchtbar und gefährlich ist“. Die Gleichung der Faktoren 'höchste Kunst' und 'stärkste Volkstümlichkeit' ist nicht in erster Linie vom schaffenden Musiker zu realisieren; 'denn erste Lebensbedingung der Kunst ist die Freiheit'. Vielmehr liegt sie in der Hand aller derjenigen, denen die musikalische Erziehung des Volkes und damit die Hebung der musikalischen Gesamtkultur obliegt. Wenn im 16. Jahrh. in den Dörfern die schwierigen Chöre Lassos und Senfls gesungen werden konnten,

wenn heute in Wales die Bergleute Kanons, die italienischen Strassensänger fugierte und dramatische Chöre ausführen, wenn die böhmischen Glasbläser Beethovensche Sinfonien spielen können, so erbringen sie den Beweis dafür, dass es nicht gilt, der Kunst das Wachstum zu beschneiden, sondern die Allgemeinheit mit ihr wachsen zu lassen.

Berlin.

Curt Sachs.

Franz Fuhse, Beiträge zur Braunschweiger Volkskunde. Mit Abbildungen aus den Sammlungen des Städtischen Museums. Braunschweig, Julius Krampe 1911. 28 S. und 9 Tafeln. 2 Mk.

Einen neuen, sehr mühsamen, aber recht fruchtbaren Weg in der Stoffbeschaffung für die deutsche Volkskunde hat der Direktor des Städtischen Museums in Braunschweig, Dr. Franz Fuhse, beschritten. Er hat die 'Braunschweigischen Anzeigen', die seit dem Jahre 1745 erschienen, Nummer für Nummer verfolgt und hier die Steckbriefe, die amtlichen Nachrichten über Diebstähle auf dem Lande (mit genauer Aufzählung der gestohlenen Sachen), endlich die Anzeigen der Kaufleute und der fremden Händler, die auf der Braunschweiger Messe ausstellten, durchgearbeitet und dadurch ein reiches Quellenmaterial für die alten Bauertrachten und Geräte gewonnen. Da zeigt sich nun, dass nur noch ein Teil der Stoffe von der bäuerlichen Bevölkerung schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts selbst hergestellt wurde, namentlich Leinenzeug, dass aber sehr viele Stoffe von auswärts bezogen wurden. Und alle diese Stoffe können mit Namen, die uns heute verloren sind, und Preisen angeführt werden. An der Hand seines Quellenmaterials vermag nun Fuhse die Männer- und Frauentracht, den Schmuck und das Hausgerät viel weiter rückwärts zu verfolgen, als ich es in meiner 'Braunschweiger Volkskunde' vermochte, an welche sich Fuhses gründliche Arbeit anschliesst. Neun vortreffliche Tafeln nach den Sammlungen im Städtischen Museum sind der Abhandlung beigelegt. Die typographische Ausstattung ist eine ganz hervorragende.

München.

Richard Andree.

Notizen.

Basler Studentensprache, eine Jubiläumsgabe für die Universität Basel. dargebracht vom Deutschen Seminar in Basel. Basel, Georg & Co. 1910. XXX, 52 S. 8°. 1,60 Mk. — Das Büchlein zerfällt in ein reichhaltiges Wörterbuch und in ein von John Meier geschriebenes ausführliches 'Vorwort'. Wenn die burschikosen Basler Ausdrücke enge Verwandtschaft mit den auf deutschen Hochschulen üblichen erkennen lassen, so erklärt sich das daraus, dass sie seit etwa 1840 von dort mit den studentischen Bräuchen und Liedern an die schweizerischen Universitäten verpflanzt worden sind. Manche norddeutschen Redensarten haben sich freilich eine Übertragung ins Alemannische gefallen lassen müssen, die heimische Mundart hat manche Kraftausdrücke gespendet, und eigene Neuschöpfungen haben sich dazu gesellt. Aus der Einleitung, die über diese Verhältnisse und die Elemente der Studentensprache überhaupt orientiert, sei die überzeugende Ableitung des Biersalamanders aus dem seit etwa 1820 in Halle üblichen Schnapsalamander erwähnt: ursprünglich war Salamander der Name eines im 18. Jh. aus Amerika eingeführten Likörs, der brennend getrunken wurde.

Renward Brandstetter, Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen. Luzern. Haag 1910. 52 S. 8°. — Wiederum eine ausgezeichnete, auch methodisch höchst lehrreiche Arbeit des Luzerner Forschers, der kaum weniger vielseitig, sicherlich aber ein schärferer Kopf ist als der alte Luzerner Stadtschreiber Renward Cysat, dem er vor einigen Jahren eine schöne Monographie gewidmet hat (oben 19, 354). Wir möchten wünschen, dass auch B.s Vortrag 'Der Sprachbau des Indonesischen, verglichen mit dem des Indogermanischen', von dem bisher nur Zeitungsberichte bekannt geworden sind, bald im Druck erscheint.

A. de Cock, Spreekwoorden en Zegswijzen over de vrouwen, de liefde en het huwelijk verzameld, taalkundig verklaard en folkloristisch toegelicht. Gent, A. Hoste 1911. X, 319 S. — Dies Buch bildet ein Seitenstück zu de Cocks trefflichem Werke über alte Sitten und Bräuche im vlämischen Sprichwort (vgl. oben 16, 238); er sammelt in 24 Abteilungen die vlämischen Sprichwörter und Redensarten über die Frauen, ihre guten und schlechten Eigenschaften und ihre verschiedenen Altersstufen und Berufe vom Kind bis zur Greisin, Begine, Magd, Hebeamme und zeigt uns den treffenden Witz und die oft erfrischende Derbheit, mit der das Volk dies schier unerschöpfliche Thema behandelt, in reichen und anschaulichen Beispielen. Viel ist aus mündlicher Mitteilung, noch mehr aus früheren Werken des 16. bis 19. Jahrhunderts geschöpft, und deutsche, französische u. a. Parallelen sind in den Erläuterungen verwertet, die in manche andern Gebiete unsrer Wissenschaft hineinreichen. Häufig ist die alte Formel des Priamels z. B. bei der Klage über Rauch, schlechtes Dach und übles Weib (S. 57. R. Köhler, Kl. Schriften 2, 127): S. 137 erscheint das verbreitete Liebeszeichen des angebissenen Apfels (oben 13, 318): S. 51 die Legende von Evas Erschaffung aus einem Hundsschwanz (s. Dähnhardt, Natur-sagen 1, 115), S. 54 die von Petrus vertauschten Köpfe des Weibes und des Teufels (oben 11, 262. 12, 454); S. 65 und 191 die den Teufel überlistende Frau; S. 24 und 267 das französische Witzbild der guten Frau ohne Kopf; S. 63 die auf einen deutschen Bilderbogen (oben 15, 40) zurückweisende Verteilung von Pferden oder Eiern an die Ehepaare, bei denen der Mann oder die Frau das Regiment führt. Der Einfluss der katholischen Kirche tritt zutage in den Sprichwörtern über die Heiligen Adrian, Anna, Ursula (S. 153. 146. 177. 99), in den freilich nicht immer respektvollen Bemerkungen über altertümliche Marienstatuen (S. 200), über die Beginen und in dem über Luther erzählten Schwanke (S. 18). Gewünscht hätten wir nur Kolummentitel mit Angabe der Abteilungen, da jede von diesen eine besondere Numerierung der Sprichwörter hat.

R. Dohse, Gefahr im Verzuge! Ein Wort zur Erhaltung des Plattdeutschen (Von deutscher Sprache und Art 2). Leipziger Verlags- und Kommissions-Buchhandl. 1911. 16 S. — Der vortrefflich geschriebene Aufsatz zeigt die missliche Lage, in der sich das Niederdeutsche zurzeit befindet. Die kurze Geschichte der niederdeutschen Mundart am Anfang hätte Lauremberg nicht ganz übergehen und Klaus Groths Verdienste stärker hervorheben sollen. Doch ist dem Verf. nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft die Hauptsache.

H. Gerdes, Geschichte des deutschen Bauernstandes. Leipzig, Teubner 1910. 122 S. mit 21 Abbildungen; geb. 1,25 Mk. (Aus Natur und Geisteswelt 320). — Die Schrift behandelt hauptsächlich die wirtschaftliche und politische Entwicklung des Bauernstandes, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Doch sei auf das 8. Kapitel verwiesen, das sich mit dem häuslichen und geselligen Leben der Bauern im Mittelalter und in der Neuzeit beschäftigt. Bei der Schilderung der Hörigenverhältnisse (S. 20f.) wird einiges Volkskundliche beigebracht. Neues wird dabei nicht gegeben, sondern nur aus dem bekannten Material eine recht lesbare, stellenweise etwas reichlich elementare Auswahl getroffen. (F. Baethgen.)

Jeremias Gotthelf und Karl Rudolf Hagenbach. Ihr Briefwechsel aus den Jahren 1841 bis 1853, herausgegeben von Ferdinand Vetter. Basel, C. F. Lendorff 1910. VI, 115 S. gr. 8°. 3 Mk. — In dieser namentlich für den Literaturhistoriker wertvollen Briefsammlung, die reichlich mit schweizerischen Idiotismen durchsetzt ist, kommt auch allerlei Volkskundliches zur Sprache. So erkundigt sich Hagenbach 1843 bei Gotthelf nach Weihnachtsgebräuchen: im Kanton Zürich und in andern Gegenden der Schweiz „weiss man nichts vom Christkinde; da regiert allein der Klaus; an andern Orten herrscht das

Neujahr vor. Wie ists also bei Euch?“ Darauf antwortet Gotthelf, nachdem sein Freund offenbar noch einmal auf den Busch geklopft hat: „Du fragst mich nach unseru Weihnachtssitten? Dieselben sind unbedeutend. Baum wird keiner gemacht auf dem Lande, die Geschenke sind unbedeutend, an vielen Orten gibt man gar nichts, an andern kömt das Neujahrskindlein“ usw. Weniger noch als in seinen Büchern scheut sich Gotthelf natürlich, in seinen Briefen starke Ausdrücke zu gebrauchen. Aber es ist keine eitle Kraftmeierei, es steckt wirklich ein Kerl dahinter. Als er, obwohl 'gstabelig und alt geworden', unter die Jugendschriftsteller geht und dem Freunde seinen 'Knaben des Tell' sendet, schreibt er dazu: „Es ist ein Versuch, die Kinder vom Nierizischen Brei zu erlösen und an kräftigere Kost zu setzen, ein Versuch, den Nothzüchtigungen der Schweizergeschichte zum Fluch unserer Jugend eine Art Spiegel vorzuhalten.“

Karl Hoerber, Beiträge zur Kenntnis des Sprachgebrauchs im Volksliede des 14. und 15. Jahrhunderts (Acta Germanica 7, 1) Berlin, Mayer & Müller 1908. 129 S. 8°. 4 Mk. — Der Verfasser legt seiner Arbeit das 'volksmässige Liebeslied' des 14. und 15. Jh. zugrunde, und zwar wie es ihm die Limburger Chronik, das Lochheimer Liederbuch, Uhlands Volkslieder, Böhmes Altdeutsches Liederbuch, Georg Forsters frische Deutsche Liedlein, John Meiers Ausgabe der Bergreihen und andere Sammlungen boten. Obwohl, wie der Verf. betont, die Volkslieder der herangezogenen Sammlungen 'viele sprachliche und formale Ungleichheiten aufweisen und nicht eine Einheit wie die Dichtungen eines einzelnen Autors bilden', so betrachtet er doch ihre lautlichen Verhältnisse 'nach dem üblichen Schema', namentlich der Übersichtlichkeit halber. Offenbar misst nun der Verf. dieser im 1. Abschnitt der Untersuchung untergebrachten Lautübersicht im Rahmen der ganzen Arbeit selbst geringere Bedeutung bei; wenigstens lässt sich das aus der Art des kleineren Druckes schliessen. Beachtenswert nach der sprachgeschichtlichen Seite sind die Abschnitte über 'Wortschatz und Wortgebrauch' sowie über den 'Bedeutungswandel' der Wörter, besonders da es sich um Volkslieder der Übergangszeit handelt. Als ein Beispiel für den Wandel in der Bedeutung sei auf die Wortgruppe 'bule, geselle, knabe' hingewiesen. Vier andere Abschnitte zeigen die Vorliebe des Volksliedes für Diminutiva, ferner die 'Poetische und stilistische Technik der Volkslieder', ihre 'Beziehungen zum Minnesang' und die 'Spruchweisheit in den Volksliedern'. Zum Schlusse unternimmt es H., den Stilcharakter der Lieder des Lochheimer Buches zu prüfen. Er gelangt dabei zu der Überzeugung, dass „wir es im Lochheimer Liederbuch nicht mit einer vom Zufall beherrschten Sammlung zerstreuter Volkslieder zu tun haben, sondern mit Erzeugnissen einer im ganzen einheitlichen Anschauung und Stimmung“. Ja, er geht noch weiter: er spricht die Lieder demselben Dichter zu und ist der Ansicht, dass 'eine gewisse Abhängigkeit des Liederbuches von dem Mönch von Salzburg besteht'. Gegen seine Behauptungen und Beweise lässt sich meines Erachtens nichts einwenden. Ausser manchen annehmbaren Feststellungen bietet H.s Arbeit viele Anregungen. Darin beruht nicht zuletzt ihr Wert, da auf diesem Gebiete der Volksliedforschung noch vieles zu tun bleibt. Den in den genannten Sammlungen überlieferten Liedertexten gegenüber hat sich der Verf. zu konservativ verhalten. Freilich ists eine missliche Sache, eine Aufgabe wie die vorliegende an einem kleinen Orte, fernab von Bibliothek und Fachgenossen, lösen zu wollen. (A. Wrede.)

M. Höfler, Gebildbrote der Sommer-Sonnenwendzeit. 16 S. (aus der Zeitschrift für österreich. Volkskunde 16).

Λαογραφία, δελτίον τῆς Ἑλληνικῆς λαογραφικῆς ἐταιρείας 2, τεύχος 1—3 (Athen, Sakellarios 1910. 520 S.) — Die unter ihrem trefflichen Herausgeber Politis rüstig fortschreitende Zeitschrift enthält: G. Scopelitis, Geburtsgebräuche auf Madagaskar; D. Papageorgios, Fastnachtstänze auf Skyros (mit Abbildungen); S. P. Kyriakides, Hochzeitsbräuche aus Giumultzina in Thracien; C. G. Pantelides, Akritas-Lieder aus Cypern, K. D. Soterios, Albanische Lieder (Fortsetzung); Polites, Volkskundliche Zeitschriftenschau und ein Vortrag über die Volkskunde Macedoniens; S. Menardos, Sagen von der h. Helena auf Cypern; A. C. Buturas, Nachträge zu den Monatsnamen; G. P. Anagnostopoulos, Sprichwörter aus Epirus; S. E. Stathes, Rätsel und Rätselmärchen aus Epirus, mit Anmerkungen von Polites; D. Lukopoulos, Märchen aus Ätolien; E. G. Pappamichael, Hochzeitsbräuche auf Kynuria; Kyriakides, Aberglaube aus

Thracien; S. Z. Papageorgios, Hochzeitsbräuche der Kutzowlachen; ausserdem viele kleine Beiträge an Liedern, Rätseln, Sagen, Besegnungen, auch Mitteilungen über Speisen.

J. Lorrain, Trimazo (L'Austrasie, nouv. série, Nr. 13, S. 81—96). — Behandelt einen Maitanz, den junge Mädchen noch heute in der Gegend von Metz tanzen. Eine Erklärung des Namens 'Trimazo' gelingt dem Verf. nicht.

Oskar Mann, Die Bachtieren und ihr Land (Westermanns Monatshefte, Dezember 1910, S. 435—446). — Das von dem ausgezeichneten Kenner Persiens anschaulich beschriebene Nomadenvolk der Bachtieren gehört zu den vier Lurstämmen, die im Süden Westpersiens und im Osten weit hinein bis ins Innere des Hochlandes hausen. Auch sonst enthält das schön ausgestattete Heft noch allerlei volkskundlich Interessantes.

A. Schrader, Sammlung neugriechischer Volkslieder übersetzt. Berlin, Dr. F. Ledermann 1910. 68 S. 2 Mk. — Die mit feinem Geschmacke getroffene Auslese bewahrt das Vermass der Originale und umfasst historische Stücke, Charos-, Liebes-, Armatolen- und verschiedene Lieder; S. 28 die oben 12, 155 erläuterte 'Verratene Liebe', S. 39 die Brücke von Arta, S. 45 eine Lenorenballade. Freilich, verglichen mit früheren Verdeutschungen neugriechischer Volkspoesie von Wilh. Müller bis auf Gustav Meyer und H. Lübke, erscheint uns mancher Vers hart und ungelent. Dass auch verschiedene Interpunktions- und Druckfehler den Genuss erschweren, darf man wohl dem in Athen weilenden Übersetzer (oder ist eine Übersetzerin?) nicht zur Last legen.

Otto Schrader, Begraben und Verbrennen im Lichte der Religions- und Kulturgeschichte. Breslau, Marcus 1910. 31 S. 0,60 Mk. (aus den Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 12, 1). — Unter Würdigung prähistorischer Funde beweist Schrader, dass der Tod den ältesten Zeiten als eine Fortführung des irdischen Daseins mit allen seinen Bedürfnissen, Wünschen und Leidenschaften gilt. Das ursprüngliche Hockergrab zeigt den Toten auch in der gleichen Stellung und Lage, die er im Leben in seiner niedrigen Hütte vor der Kulturercheinung des Hausmobiliars bei allen seinen Beschäftigungen eingenommen hat. Erst verhältnismässig spät erscheint der Sarg, der in waldreichen Gegenden an die Stelle des grossen Tongefässes 'Pithos' tritt, in welches in Griechenland der Tote gezwängt wurde und der auch nur als eine Wohnung des Toten aufgefasst wurde. Die später auftretende Feuerbestattung bedeutet einen Fortschritt in der Deutung des Todes; J. Grimm denkt dabei an eine Opferung der Hingeschiedenen an die Götter; es ist aber doch wahrscheinlicher, dass ihr der Gedanke der Befreiung der Seele aus den Fesseln des Körpers zugrunde liegt, die so als ein Rauchgebilde schneller zu den Göttern emporsteigt (*θυμός*, Seele = fumus, Rauch). Jedenfalls haben beide Bestattungsarten lange friedlich nebeneinander bestanden, während heute, wie Schr. mit launigem Humor erwähnt, Verwandte zu Begrabender verabscheuen, mit den Verwandten zu Verbrennender eine Grabkapelle gemeinsam zu haben. Jacob Grimm hielt noch 1849 die Rückkehr zur Feuerbestattung für eine Unmöglichkeit, Schr. dagegen kann in seiner wertvollen Schrift ein schnelles Aufleben der neuen Bewegung konstatieren, der heute schon einige zwauszig Krematorien in Deutschland zur Verfügung stehen. (P. Waldstein.)

B. G. Teubners Künstler-Steinzeichnungen sind wieder um eine Reihe von neuen Blättern vermehrt worden, aus denen die Heimatfreude, die Grundtendenz der ganzen Sammlung, kräftig und unaufdringlich zugleich hervorleuchtet. Wer die alten deutschen Städte mit ihren schmalen Gassen, hochgiebligen Häusern und traulich stillen Winkeln liebt, sei auf die schönen Bilder Fr. Beckerts hingewiesen, der gut beobachtete und mit feinem Takt wiedergegebene Motive aus Nürnberg, Schwäbisch-Hall, Frankfurt a. M. usw. bietet. Einen vollständigen Katalog der Sammlung mit verkleinerten Reproduktionen von etwa 170 Blättern verschickt der Verlag B. G. Teubner in Leipzig gegen Einsendung von 30 Pfennigen.

J. Leite de Vasconcellos, *Ensaio ethnographicos*, vol. 4. Lisboa, A. M. Teixeira e Cia. 1910. XIV, 515 S. kl. 8°. — Gleich den oben 14, 358 und 17, 246 erwähnten früheren Bänden besteht der vorliegende aus zwei Teilen, einem Abdrucke eigener kleiner Arbeiten zur portugiesischen Volkskunde, die der verdiente Autor in Zeitschriften veröffentlicht hat, und in einer Fortsetzung seiner Übersicht über die volkskundlichen Studien

in Portugal bis 1909. Unter jenen befinden sich manche Texte von Sprichwörtern. Gleichnissen, Liedern, Rätseln, Märchen und Mitteilungen über Volkssitten: S. 258 begegnet z. B. eine Variante zu Chaucers Merchant's tale (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 568), S. 259 der Schwabe mit dem Leberlein (Montanus, Schwankbücher S. 562), S. 263 die jungeschmiedete Frau (Köhler 1, 296), S. 272 der Dialog mit dem klugen Knaben (Köhler 1, 151), S. 290 ein Lied auf St. Katharina usw. Noch erfreulicher als diese Einzelbeiträge wirkt die Ankündigung eines abschliessenden Werkes über die portugiesische Volkskunde, das der aufs gründlichste vorbereitete Verf. unter der Feder hat.

L. F. Werner, Aus einer vergessenen Ecke, Beiträge zur deutschen Volkskunde. 2. Auflage. Langensalza, H. Beyer & Söhne 1910. VIII, 208 S. 2,80 Mk. — Mit Genugtuung begrüßen wir den neuen Abdruck des oben 20, 124 angezeigten Werkes als ein Zeichen dafür, dass diese köstlichen Schilderungen unverfälschten hessischen Volkstums in weiten Kreisen Anerkennung und Liebe gefunden haben. Ein zweiter Teil soll folgen.

A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter. Leipzig, Hinrichs 1910. 32 S. 0,60 Mk. (Der Alte Orient 12, 1). — Anschaulich, doch ohne Literaturangaben schildert W. den ausgedehnten Gebrauch der für Lebende und Tote gleich wichtigen Amulette im alten Ägypten, ihre Formen und Bedeutungen sowie die zur Abwehr böser Mächte verwandten hieroglyphischen Zeichen. Neben dem auch anderwärts als schützendes Zeichen bekannten Rindsschädel erscheinen z. B. Frosch und Skarabäus, die wegen ihres vermeintlichen Ursprunges aus Schlamm und Mist als Sinnbilder der Auferstehung galten.

Entgegnung.

(Vgl. oben 20, 447.)

Meine 'Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung' (Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien XL, 100—150) fanden auf S. 447 f. des 20. Bandes dieser Zeitschrift eine Besprechung, die meines Erachtens dem Inhalte dieser Arbeit in mehrfacher Hinsicht nicht gerecht wird.

Das von Roscher bemerkte Konkurrieren der 9 mit der 7 wurde von diesem auf zahlenkundlichem Gebiete so verdienten Forscher noch dahin verstanden, dass die 7 älter sei als die 9. Meine Arbeit hingegen führt den Beweis, dass die 9 älter ist als die 7. Und zwar habe ich zunächst Roschers eigenen Stoff zugrunde gelegt und dann erst fernere gleichsinnige Fälle aus allen Weltgegenden beigebracht. Dass nun meine Arbeit über Roscher hinaus und im Gegensatz zu Roscher einen wesentlichen Schritt vorwärts tut, ist aber aus jener Notiz leider nicht zu entnehmen, obgleich der Berichterstatter doch sozusagen verpflichtet gewesen wäre, sich auszusprechen, ob mir die Widerlegung des Roscherschen Standpunktes gelungen und das durchschnittlich höhere Alter der 9 gegenüber der 7 zuzugeben sei. Solche Stellungnahme zu den stofflichen Grundlagen dieses Teiles meiner Arbeit hätte auch anzumerken gehabt, dass derselbe in Anbetracht seines rein tatsächlichen Inhaltes noch völlig unabhängig ist von der durch Hüsing und mich vertretenen Theorie, mittels welcher wir jenen Ersatz der 9 durch die 7 und der 3 durch die 12 aus 'Gesetzen der Zahlenverschiebung' erklären.

Irre führt wohl manchen, dass der Berichterstatter sagt, ich habe 'eine der grammatischen Lautverschiebung entsprechende Zahlenverschiebung' belegen wollen. Denn ein noch Ununterrichteter wird nur allzu leicht meinen, ich hätte wunderlich absonderliche Beziehungen zwischen Lauten und Zahlen vor Augen gehabt. Die alsbald folgende Polemik gegen meinen Standpunkt ist zu kurz und unbestimmt, um diesen selbst hervortreten zu lassen. Übrigens trifft sie nicht zu, da der Berichterstatter wissen muss, dass auch Lautgesetze Ausnahmen haben und jede Zahlenverschiebung ein ungleich grösseres und verschiedenartiger gegliedertes Gebiet als je irgend eine Lautverschiebung

umfasst, so dass die Zeit, deren sie bedarf, um sich durchzusetzen, eben in verschiedenen Teilen dieses Gebietes verschieden und im allgemeinen sehr gross ist.

Schwerer als diese Mängel und Ungenauigkeiten des Gesagten scheint mir der Umfang des Verschwiegenen zu wiegen. Meine Arbeit bespricht bloss S. 100—126, also nur ihrer Hälfte nach, die Zahlen 3 und 9 in ihrer Beziehung zu 12 und 7. Die andere Hälfte ist der Untersuchung anderer Zahlen gewidmet. S. 127—136 wird die 40 in ihrem Zusammenhange mit der Plejadenrechnung in ebenfalls von Roscher abweichender und über ihn hinausführender Weise besprochen, S. 138—145 finden sich mehr als 200 Belege für die 8 in Europa und Ostasien, und es wird versucht, ein 'System der Acht' und den wahrscheinlichen Ursprung desselben in Elam nachzuweisen — eine Vermutung, die inzwischen durch Entdeckung des elamischen Kalenders von anderer Seite glänzende Bestätigung erfahren hat.

Völlig ungewürdigt blieb auch in jenen wenigen Zeilen mein mythologischer Standpunkt, den ich in bewusstem Gegensatze zu bestimmten Richtungen mit umfassendem Stoffe belegte und eingehend begründete. Da meine Untersuchung auch in fast alle Einzelfragen der Volkskunde, die auf Mythisches, Märchen, Sagen und Kultisches Bezug haben, einschlägt, wäre meines Erachtens in der 'Zeitschrift des Vereins für Volkskunde' eben auch auf diese allgemeinere Bedeutung der Arbeit wenigstens so weit einzugehen gewesen, dass der Berichterstatter seinen Willen zur Auseinandersetzung und seine Berechtigung zum Urteile erwiesen hätte.

Dr. Wolfgang Schultz.

Unser Referent verzichtet angesichts seiner diametral entgegengesetzten Anschauungen auf eine Erwiderung.

Zur Besprechung von Rob. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*.

(Oben 20, 441.)

Die Dankbarkeit des Verfassers für die freundliche Besprechung seines Buches durch Herrn Prof. Richard M. Meyer wird nicht vermindert durch den entschuldbaren Wunsch, folgende Einzelberichtigungen vorbringen zu dürfen. Die S. 442 aus seinem Buch angeführten polemischen Worte gegen die 'Puritaner der Exaktheit' dürften wohl etwas anders klingen, wenn bedacht wird, dass es sich um ein Zitat aus einem Aufsatz von Theodor Gomperz handelt, in dem sich der genannte, gewiss über den Verdacht methodischer Zügellosigkeit erhabene greise Forscher gegen eine Beschränkung der nötigen Hypothesenfreiheit in der Wissenschaft wendet. Sehr wichtig scheint mir im Interesse einer Sache, die die gründlichste Prüfung verdient, die Feststellung, dass die vom Referenten bedauerten Rechenfehler bei der Rekonstruktion der Isopsephien in keiner Weise dem Verf. zur Last fallen — der sie ja selbst aufgedeckt hat —, sondern vielmehr Wolfgang Schultz, dem Entdecker des Systems, der allerdings dadurch der Anerkennung der Theorie leider sehr geschadet hat. Des Verfassers eigene Resultate sind mit der Rechenmaschine geprüft und absolut zuverlässig. Die vielen gerügten Versehen in der Schreibung moderner Eigennamen glaubte der Verfasser durch eine besondere Entschuldigung im Vorwort, die dem Referenten entgangen zu sein scheint, ohnehin genügend gebüsst zu haben. Mit der Sache haben sie wohl nichts zu tun.

Dr. Robert Eisler.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 28. Oktober 1910. Der Vorsitzende, Hr. Geheimrat Roediger, beglückwünscht Hrn. Prof. Dr. Bolte, der für seine Arbeiten auf dem Gebiete der vergleichenden Märchenkunde durch die Leibnizmedaille der Akademie ausgezeichnet worden ist. Er teilte ferner mit, dass der Vorsitzende des befreundeten Vereins der Sammlung für deutsche Volkskunde, Hr. James Simon, von der Universität Berlin den Ehren-Dokortitel der philosophischen Fakultät erhalten hat. Der Königl. Sammlung für deutsche Volkskunde ist besonders durch die Bemühungen des Hrn. Stadtverordneten H. Sökeland eine grosse Sammlung von Votiven und Weihgaben, besonders aus Bayern und Österreich, als Schenkung der Frau Professor Marie Andree-Eysn zugegangen: sie ist einzig in ihrer Art und in zwanzigjähriger Sammelarbeit von der als volkskundlicher Schriftstellerin rühmlichst bekannten Geschenkgeberin zusammengestellt worden. Dem Verein für Salzburger Landeskunde ist zu seinem fünfzigjährigen Jubiläum der Glückwunsch des Vereins telegraphisch ausgesprochen worden. — Hr. Geheimrat Friedel macht auf das deutsche Volkstrachtenfest am 22. November aufmerksam, das der deutsche Schriftstellerinnen-Bund hier veranstaltet. Er legte sodann eine Anzahl Photographien vor, die das wenig bekannte märkische Dorf Blumberg, Kr. Niederbarnim, schildern. — Hr. Privatdozent Dr. P. Bartels sprach dann unter Vorführung eines Modells und mehrerer Abbildungen über schweizerische Mostpressen. Das Modell stellt eine Presse zur Erzeugung von Birnenwein vor, welche er in Rorschach bei Brunnen in der Schweiz vorfand. Das Original ist in einer Scheune aufgestellt und von bedeutender Grösse. Es soll vor etwa 50 Jahren nach einem Muster im Kanton Luzern gebaut sein. Es besteht im wesentlichen aus Holz. Eiserne Pressen sind nicht beliebt wegen des metallischen Geschmacks, der durch sie dem ausgepressten Saft verliehen wird. Auch färben sie den Saft durch Oxyd dunkel. Vor der Saftauspressung werden die Birnen in einem andern Gerät zerquetscht. Der Redner betonte das hohe Interesse, welches gerade solche ursprünglichen Geräte und Maschinen erregen, die seit Jahrhunderten sich nicht wesentlich verändert haben und das Walten des primitiven Menschengenies neben den Wundern der modernen Technik bis in die neueste Zeit hinein beweisen. Hr. Geheimrat Roediger verweist auf ähnliche Geräte, die Moriz Heyne im 2. Bande seiner 'Deutschen Hausaltertümer' abgebildet und besprochen hat. Im alemannischen Gebiete ist der von Treten abgeleitete mhd. Name 'Trotte' für Mostpressen noch verbreitet. Schon Karl der Grosse verbot auf seinen Gütern das Austreten des Weines mit den Füßen; aber dieser Brauch erhielt sich trotzdem im Volke fast bis heute. Der ebenfalls bekannte Ausdruck Kelter für Weinpresse ist dagegen vom lat. calcatura abgeleitet. Auch das mhd. Wort 'Torkel' ist vom lat. torcular oder torcula abzuleiten und ist noch als Bezeichnung für Mostpressen bekannt. Dagegen sind die aus dem Gothischen ent-

nommenen mhd. leite oder lit = gegorenes Getränk ausser Wein, ferner lithûs = Wirtshaus und litgebe = Schankwirt, leitfaß = Fass für gegorenes Getränk jetzt im Volke vergessen. Hr. Dr. Ed. Hahn wies auf eine grosse Torkel an der Strasse nach Sargans hin sowie auf einen Ortsnamen Kaltenleutgeben in Niederösterreich, der wohl mit dem vorher erwähnten lit- oder leitgebe zusammenhänge. Er erinnerte auch daran, dass man in älterer Zeit verschiedene Volksgetränke aus mannigfaltigen Substanzen gekocht habe. — Dann hielt Hr. Stadtverordneter Sökeland einen Vortrag über St. Leonhard, den Eisenheiligen, und die Leonhardsfahrt zu Tölz. Der hlg. Leonhard, von Sepp der altbayrische Herrgott genannt, soll im Jahre 559 gestorben sein. Er wurde besonders von den Zisterziensern verehrt. Er ist Schutzpatron der Haustiere (als solcher wird er 1422 zuerst erwähnt) und hat auch alte Beziehungen zum Eisen. Nach der Legende wurde die Kette 'Mora' von einem Gefangenen mit Hilfe des hlg. Leonhard gebrochen und ihm geopfert. In den Mirakelbüchern werden auch oft eiserne Leibgurte erwähnt, welche von Hilfesuchenden dem hlg. Leonhard 'verlobt' d. h. angelobt werden. An Stelle dieses Ringes werden aber oft kleine Eisenfiguren mit einem Ringe um den Leib geopfert. Auch Wachopfer ersetzen den alten Brauch. Die dem hlg. Leonhard gewidmeten eisernen Opfertiere wurden früher nur massiv geschmiedet, werden aber in neuerer Zeit aus Eisenblech einfach ausgeschnitten. Für die Annahme, dass diese Tieropferform aus der prähistorischen Zeit überliefert sei, findet sich kein Beweis. Eigentümlich sind im Kultus des hlg. Leonhard seine von Ketten umspannten Heiligtümer, von denen Andree etwa 12 nachweist. Bilder solcher Kirchen in Tölz und Ganacker wurden vorgeführt. Die Ketten werden, wie Andree annimmt, ursprünglich aus den Hufeisen gebildet worden sein, welche dem hlg. Leonhard geopfert worden waren. Der Vortragende gab sodann aus eigener Anschauung eine Schilderung der Tölzer Leonhardifahrt am 6. November 1909. In reichem Schmuck werden die Gefährte um die Kirche geführt. Mit Wachholderruten werden die Pferde berührt, um ihnen Gesundheit für das nächste Jahr zu bringen. Rote Tücher und das Dachfell am Pferdckummet sollen die Tiere vor Unheil beschützen. Das Dachfell schützt in der Tat durch seinen scharfen Geruch wenigstens vor Ungeziefer. Aus dem von alters her üblichen roten Tuch ist oft nur Andeutung der roten Farbe am Riemenzeug geworden. Die Opferung der eisernen Tierfiguren in den Leonhardskirchen findet heute in der Weise statt, dass sie gegen ein kleines Geldopfer vom Messner geliehen, im Gebet um den Altar getragen und wieder dort niedergestellt werden. Man leiht sich gewöhnlich soviel Eisenfiguren, als Vieh im Stalle steht. Ausser diesen vierfüssigen Figuren kommen auch eiserne Opfertiere selten vor, ferner landwirtschaftliche Eisengeräte, wie Sensen, Pflugschar usw., die ebenfalls dem hlg. Leonhard geopfert werden. — Hr. Prof. Dr. Schulze-Veltrup erwähnte eine Kapelle desselben Heiligen in Graz. Ausser Leonhard kommen als Pferdeheilige in Deutschland vor: Erhard, Martin, Bartolomäus, Stephan; in Frankreich Cornelius, in Spanien Antonius und in Russland noch eine ganze Anzahl anderer Namen. Hr. Prof. Dr. Bolte wies auf die seit dem 16. Jahrh. bemerkbare Vorliebe des Volkes für Leonhard als Vorname hin. Der Kultus der Heiligen Leonhard und Martin sei aus Frankreich nach Deutschland eingedrungen. Beide haben hier verschiedene Verbreitungsgebiete. Hr. Geheimrat Friedel erinnerte sich, dass der hlg. Kilian in Kissingen als Patron der Schafe gilt und fragte nach der Bedeutung der massiven Leonhardsbilder, die zum Anheben benutzt werden. Ein solches Bild werde im Nationalmuseum in München aufbewahrt. Hr. Sökeland erklärte sie für grosse Votive, die zum Teil das eigene Gewicht des Opfernden

darstellen. Hr. Dr. Bartels wies auf Leonhardfahrten aus der Mainzer Gegend hin, die neuerdings im 'Globus' beschrieben sind.

Freitag, den 25. November 1910. Der Vorsitzende, Hr. Geheimrat Roediger, machte davon Mitteilung, dass Hr. Prof. Bolte aus Mangel an Zeit die Redaktion der Zeitschrift des Vereins niedergelegt habe, die er neun Jahre geführt hat. An seine Stelle tritt Hr. Dr. Michel. Der Verein ist Hr. Prof. Bolte für die langjährige grosse Mühewaltung und Opferfreudigkeit zum herzlichsten Dank verpflichtet, denn das Ansehen, das er genießt, beruht wesentlich auf der Zeitschrift, bei deren Leitung Hr. Prof. Bolte eine ungewöhnlich umfassende Literaturkenntnis zustatten kam. Hr. Prof. Bolte teilte mit, dass in San Jago di Chile eine Gesellschaft für chilenische Volkskunde gegründet worden sei, die auch eine eigene Zeitschrift herausgebe (s. o. S. 88f.). Fr. Elisabeth Lemke hielt sodann unter Vorführung zahlreicher Lichtbilder einen Vortrag über volkstümliche Puppen. Die Erfindung der Puppe als Spielzeug ist uralt. In Ägypten findet sie sich schon aus einer Zeit, die 1000 Jahre v. Chr. Geburt liegt. In prähistorischen europäischen Gräbern kommen Puppen zuweilen vor, wenn auch in äusserst rohen Formen. Aber diese rohe Form ist an sich kein Merkmal des Alters, weil auch in neuester Zeit noch hier und da die einfachsten und hässlichsten Puppenformen vorhanden sind, wie die Puppen mit Kartoffelköpfen und die aus Binsen und Stroh, die von dem Landvolk mitunter höchst primitiv zusammengestellt werden. Gelenkpuppen finden sich in Nürnberg im 14. Jahrh. vor. Zahlreich waren die vorgeführten Puppen aus Italien, wo man sie oft aus Pappe herstellt und auch als Klapper ausbildet. Blondes Haar ist dort besonders beliebt. Nonnenpuppen werden Kindern geschenkt, die Nonnen werden sollen. Den kürzesten Lebenslauf haben die häufigen Puppen zum Essen. Eine der berühmtesten Puppen ist diejenige, welche bei den Auführungen der klassischen Zeit von Weimar gebraucht wurde und Frieda hiess. Goethe hat ihrer Erwähnung getan und ihr so Unsterblichkeit verschafft. Hr. Dr. Bartels zeigte einige Lichtbilder zur Erläuterung des bekannten und weit verbreiteten Heilbrauches des Durchziehens oder Abstreifens aus Winkel im Rheingau. Hier pflegt man zu diesem Zweck einen jungen kräftigen Steinobstbaum zu spalten, so dass er oben und unten noch zusammenhängt, und kranke Kinder mittags zwischen 11—12 Uhr dreimal mit dem Kopf voran hindurchzuziehen unter Anrufung der heiligen Dreieinigkeit. Das geschieht mehrere Tage hintereinander. Dann wird der Baum mit einem Verbande versehen. Heilt die Wunde des Baumes, dann wird auch nach dem Volksglauben das Kind gesund werden. Namentlich Bruchschäden werden so behandelt, und man findet solche bandagierten Bäume häufig in der Gegend. Über die Bedeutung des Brauches ist man verschiedener Ansicht. Die einen fassen ihn als Wiedergeburtssakt, andere als ein symbolisches Abstreifen von Krankheit und Sünde auf, und eine dritte Erklärung nimmt eine Wanderung des Leidens in die Baumseele an. Vgl. hierzu M. Andree-Eysn 'Volkskundliches' S. 9. Schon im römischen Altertum scheint der Brauch bekannt gewesen zu sein (Marcellus). Hr. Geheimrat Friedel bezugte den Brauch aus dem Kr. Ruppin. Namentlich werden Bucklige durch Spalten gezogen. Auch ist die Hainbuche und Esche zu solchen Kuren beliebt. Verwandt ist das Verpflocken von Krankheiten, das er am Krähensee bei Rüdersdorf, nahe Berlin, beobachtet habe. Hr. Dr. Ed. Hahn erinnerte an den Klabautermann, der die Seele eines Kindes sein soll, das durch einen Baum gezogen wurde, um Bruchschaden zu heilen. Stirbt das Kind, so fährt die Seele in den Baum und wird zum Klabautermann, wenn dieser Baum zum Kiel eines Schiffes wird. In Frankreich gehörten alle Krummhölzer im Walde der französischen Flotte, und

nach dem Volksglauben steckt im Krummholze die Seele eines Kindes. Hr. Dr. Richard Böhme besprach zum Schluss einige literarische Neuigkeiten: R. Wossidlo 'Aus dem Lande Fritz Reuters', eine Darstellung der Erlebnisse auf des Verfassers Wanderungen zur Sammlung von Volksüberlieferungen und eine Nachlese derselben; Wilhelm Busch 'Ut öler Welt', München 1910, Märchen und Sagen, bereits um 1850 gesammelt, aber wegen der Grimmschen Publikationen zu derselben Zeit damals nicht herausgegeben; K. Deicke 'Des Jobsiadendichters C. A. Kortum Lebensgeschichte', Dortmund 1910.

Freitag, den 16. Dezember 1910. Der Vorsitzende, Hr. Geheimrat Roediger, widmete dem verstorbenen Mitgliede, Univ.-Prof. Dr. Bernhard Kahle in Heidelberg warme Worte des Gedenkens. Die Anwesenden erhoben sich von ihren Plätzen, um den Heimgegangenen zu ehren. Es wurde dann ein kleines neu erschienenenes Buch des Hrn. Rektor Monke 'Berliner Sagen und Erinnerungen' vorgelegt. Der Vorsitzende machte auf die in grosser Zahl ausgestellten Arbeiten des Hrn. Maler Rich. Edler aufmerksam, welche märkische Landschaften und märkisches Volksleben aus der Umgegend von Fichtengrund a. d. Nordbahn zum Vorwurf haben. Frl. Elisabeth Lemke wies in längeren Ausführungen auf die von Frau Christine Duchrow aus Tempelhof ausgestellten kunstvollen Spitzenstrickereien hin und gab einen geschichtlichen Rückblick auf die Entwicklung dieser Kunst, die vor etwa vier Jahrhunderten in Spanien zuerst geübt wurde. Man fertigte dort gestrickte Beinkleider für die männliche Tracht, und aus diesen entwickelten sich um 1550 die Strümpfe. Die Kunst des 'Strickeisens' wurde bald volkstümlich, und altertümliche Muster werden aus anderen Techniken herübergenommen, umgebildet und in Musterbändern von Geschlecht zu Geschlecht übertragen. Die in den Städten seit Jahrzehnten vergessene Spitzenstrickkunst, ausgezeichnet durch grosse Haltbarkeit ihrer Erzeugnisse, wird von Frau Duchrow jetzt in regelmässigen Kursen gelehrt. Der Unterzeichnete legte dann eine grössere Anzahl neuer Erwerbungen der Königl. Sammlung für deutsche Volkskunde vor. Unter Bezugnahme auf den in der vorigen Sitzung besprochenen volkstümlichen Heilbrauch des Durchziehens wurde ein von Hrn. von Preen eingesandter Eichenscheit mit mehreren grossen Bohrlöchern sowie eine Anzahl von Kupfermünzen, Haaren und Wachspfropfen gezeigt, welche in einem solchen Bohrloche aufgefunden wurden und so den im Innviertel, Oberösterreich, bezeugten Heilbrauch des Verpflockens oder Einkeilens von Krankheiten veranschaulichen können. Ein Bauopfer aus Berlin wurde sodann vorgelegt, das aus einer Bleimarke mit Namen, Datum 1669 und Maureremblemen sowie einer Rattenmumie bestand. Beides wurde in einem gemauerten Hohlraum innerhalb des Mauerwerkes im Hause des Hofjuweliers Telge gefunden. Das Baujahr des Hauses ist auch anderweitig bekannt und stimmt mit der Angabe der Bleimarke überein. Aus der Sammlung M. Andree-Eysn stammen vier Wetterkerzen aus Wachs von schwarzer (Altötting) und roter (Maria Einsiedel) Farbe. Sie werden in Bayern, Salzburg, Tirol usw. bei schwerem Unwetter, besonders in der Nacht, entzündet zum Schutze von Haus und Hof. Derselben Sammlung gehören einige Holz-Puppenköpfe an, die von einer 75jährigen Frau in Südtirol mit einfachem Werkzeug und wenigen Schnitten hergestellt worden sind und um ein paar Pfennige verkauft wurden. Sie bieten in ihrer derb naturalistischen Art ein charakteristisches Bild des Volksstammes dar. Das Friesenmuseum in Wyk auf Föhr hatte zur Vorlage in der Sitzung einige der früher auf der Insel als Weihnachtsbäume üblichen Holzgerüste in Form eines Mastes mit Raaen eingesandt. Diese Geräte sind mit Stacheln besetzt, an welchen zu Sylvester Kuchen, Pflaumen, Nüsse, Rosinen, Zucker usw. angeheftet wurden.

Das ganze Gerüst wurde so ans Fenster gestellt, woher die flache Form mit zu erklären ist. Das eine Gerät zeigt durch die begrenzende Holzleiste ringsherum deutlich die Form eines betakelten Segelschiffsmastes. Heute ist diese alte Sitte der Föhringer schon fast vergessen, und man gebraucht den lichter geschmückten Tannenbaum wie auf dem Festlande zu Weihnachten. Ein Kirchenleuchter aus Holz mit eisernem Stachel zum Einstecken in die Kirchenbank und eiserner Lichttülle ist der Sammlung durch Hrn. Lehrer Scharnweber aus Luckau zugegangen. Diese Leuchter brachten sich die Besucher vor dem Jahre 1860 selbst mit in die Kirche. Eine kleine Sammlung Lausitzer Keramik und Silberschmucksachen aus Schlesien wird Hrn. Direktor Dr. Minden verdankt. Vorgezeigt wurden daraus Steingutteller mit aufgedruckten Abbildungen des früheren Papiergeldes aus der Fabrik Tiefenfurth bei Bunzlau sowie Filigran-Bauernschmuck, der etwas an niederdeutsche Formen erinnert. Zur Volkstracht der Insel Poel in Mecklenburg wurden zwei Brusttücher älterer Zeit vorgelegt, von denen ein seidenes noch mit dem Zollstempel Waren 1790, der Grenze zwischen Mecklenburg und Schweden, versehen ist. Ferner kamen noch zur Vorlage eine Nachbildung eines zepterförmigen Teidingstabes aus dem Landesarchiv zu Salzburg (Sammlung M. Andree-Eysn), ein ähnlicher Stab mit Schwurhandendigung und farbiger Bemalung, angeblich aus der Schweiz, sowie ein Schafferstab einer mecklenburgischen Zunft. Schliesslich wurden noch einige aus der Lausitz stammende Drucksachen von volkstümlichem Interesse vorgelegt, nämlich ein sog. Himmelsbrief, zwei Passionsdarstellungen und mehrere sog. Planeten, das sind Prophezeiungen für Leute, die unter einem gewissen Sternbilde geboren sind. Hr. Pfarrer Gross in Sacro bei Forst hat diese jetzt schon seltenen Drucksachen, die in bekannten Neuruppiner Fabriken angefertigt und besonders von Wenden gekauft wurden, dem Museum verehrt. In der anschliessenden Besprechung wies Hr. Geheimrat Friedel darauf hin, dass es für die noch nicht geklärte Frage über Alter und Ursprung des Weihnachtsbaumes von Wichtigkeit sein dürfte, das Alter der Föhringer Sylvesterbäume genauer festzustellen. In betreff des vorgelegten Berliner Bauopfers erinnerte er an den südslavischen Gebrauch, in einem Neubau ein Kind über die Schwelle zu heben und im gleichen Augenblick, wo der Schatten des Kindes darüber ist, den Schlussstein dort einzumauern. Was die Gebräuche des Einkeilens von Krankheiten in Bäume betreffe, so sind seiner Ansicht nach im vorliegenden Eichenscheit Bohrgänge wahrscheinlich von Lucanus cervus oder Cerambyx heros vorhanden, die mittels Nachbohrens von Menschenhand zu dem besprochenen Zwecke benutzt sind. Hr. Rektor Monke wies auf seine Beobachtungen über volkstümliche Heilbräuche in der Mark hin. Vielleicht seien auch die öfter unter den Fundamenten von Gebäuden vorkommenden Funde von Schweinegerippen als Bauopfer zu deuten. Hr. Oberrevisor Maurer ist der Ansicht, dass es sich bei so vergrabenen Tieren nicht notwendig um Bauopfer handle, sondern dass vielfach vom Volke Haustiere unter der Schwelle des Stalles vergraben worden seien, von denen man annahm, dass sie durch Behexung zugrunde gegangen. Hr. Geheimrat Roediger wies mit Bezug auf den vorgelegten Stab mit Schwurhand auf die alte Wendung hin: 'Den Eid staben', d. h. den Wortlaut des Eides feststellen. Hr. Dr. Michel sprach dann über die ältesten Berliner Weihnachtsspiele. Grundlegend für das Studium des Volksschauspieles und des Weihnachtsspieles sind die Arbeiten von Karl Weinhold. Das spätere mittelalterliche Drama ist das Handlungs-drama par excellence; alle Vorgänge werden höchst anschaulich ausgeführt und nicht nur angedeutet, wie es auf der Humanistenbühne der Fall ist. Diese besteht in der Regel nur aus einem einfachen Podium, an dessen Rückseite

sich eine oder mehrere Türen befinden. Für eine solche Bühne ist das älteste Berliner Weihnachtsspiel um 1540 von Knaust (Chnustinus) geschrieben. Mit starkem Gefühl für wirksame Stoffe begabt, hat er ein nicht dem Inhalt, wohl aber der Form nach originelles Spiel den Berlinern dargeboten. Der zweite Berliner Dramatiker, den wir genauer kennen, Pfund (Pondo), lebte etwa gleichzeitig mit Shakespeare. Auch er war vorwiegend für die Humanistenbühne tätig und hatte wie Knaust Sinn für interessante Stoffe. 1589 wurde am Berliner Hofe ein Weihnachtsspiel aufgeführt, das im allgemeinen Pondo zugeschrieben wird, ohne dass die Sache bisher genügend untersucht wäre. Es wird in dem Spiele auffallend viel musiziert, sicherlich, weil Kurfürst Johann Georg sehr musikliebend war, worüber man in dem neuen Buch von Curt Sachs 'Musik und Oper am Kurbrandenburgischen Hofe' (Berlin, Bard 1910) eingehende Auskunft findet. Im Verlauf des Spieles tritt ein gewisser Zwiespalt zwischen der mittelalterlichen und modernen humanistischen Bühneneinrichtung hervor. Bolte hat nachgewiesen, dass der Verfasser des Spiels ganz ungeniert ältere Dramen ausgeschrieben hat. Hr. Prof. Dr. Bolte bemerkte im Anschluss an den Vortrag noch, dass vor einer Reihe von Jahren das Pondosche Weihnachtsspiel von den Milchjungen der Meierei Bolle in Berlin recht gut aufgeführt worden ist. — Die statutenmässige Neuwahl des Vereinsvorstandes ergab Wiederwahl der bisherigen Mitglieder auch für das Jahr 1911. — Hr. Geheimrat Roediger teilte mit, dass die nächste Sitzung am 20. Januar 1911 zugleich der Erinnerung an das zwanzigjährige Bestehen des Vereins gewidmet sein solle. Mit der Vorbereitung einer kleinen Feier wurden die Herren Friedel, Fiebelkorn, Maurer und Edler beauftragt.

Berlin.

Karl Brunner.



Abbildung zu dem Aufsatz von Rhamm, oben S. 48.

Die nächsten Hefte werden u. a. bringen: R. Andree, Katholische Überlebsel beim evangelischen Volke; P. Beck, Historische Lieder; J. Bolte, Gereimte Märchen und Schwänke aus dem 16. Jh.; Das Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft; Bilderbogen des 16. bis 17. Jahrhunderts (Forts.); H. Carstens, Volksglauben aus Schleswig-Holstein (Forts.); A. Gebhardt, Ein altisländisches Rechenrätsel; A. Haas, Zwei pommersche Sagengestalten; A. Hauffen, Geschichte der deutschen Volkskunde (Schluss); H. Heuft, Westfälische Hausinschriften (Forts.); M. Höfler, Aus dem Cleveschen: Volkskundliches aus dem Isartale; B. Ilg, Maltesische Legenden (Forts.); B. Kahle, Ein altnorwegisches Bärensohnmärchen; Volkskundliche Nachträge (Forts.); R. F. Kaindl, Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpathengebietes (Forts.); R. Loewe, Weiteres über Rubezahl im heutigen Volksglauben (Forts.); Sättler, Albanesische Volkslieder; O. Schell, Die Eberesche im Glauben und Brauch des Volkes; P. Schullerus, Glaube und Brauch bei Tod und Begräbnis der Rumänen im Harbachtal; O. Schütte, Reime auf deutschen Spielkarten; D. Stratil, Lieder aus dem Böhmerwald; A. Webinger, Volkslieder aus Oberösterreich; K. Wehrhan, Das Hickelspiel; Th. Zachariae, Etwas vom Messen der Kranken; zusammenhängende Berichte über deutsche und slawische Volkskunde.

Zeitschriftenschan.

- Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1910, 3 (Juli-September). Nürnberg.
- Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von R. Wünsch 13, 4. Leipzig, Teubner 1910.
- Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, unter der Leitung von Dr. J. Pommer, H. Fraungruber und K. Kronfuss hsg. von dem Deutschen Volksgesang-Vereine in Wien, 12, 9—10. 13, 1. Wien, A. Hölder 1910. 1911.
- Hessische Blätter für Volkskunde, hsg. von K. Helm 9, 3. Leipzig, Teubner 1910.
- Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, red. von A. Schullerus 34, 1. Hermannstadt, W. Krafft 1911.
- Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien 40, 5—6. Wien, Hölder 1910.
- Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, red. von H. Widmann 50. Zugleich Festschrift zur Feier ihres halbhundertjährigen Bestandes. Salzburg, Selbstverlag 1910.
- Mitteilungen des Vereins für Kaschubische Volkskunde, hsg. von F. Lorentz und J. Gulgowski 6 (2, 1). Leipzig, Harrassowitz 1910.
- Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, hsg. von E. Mogk und H. Stumme 5, 8. Dresden, Hansa 1910.
- Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hsg. von Th. Siebs 12, 2. Breslau, M. Woywod 1910.
- Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, hsg. von M. Grunwald 14, 1. Wien, J. Schlesinger 1911.
- Museum für hamburgische Geschichte. Bericht für 1910 von O. Lauffer. Hamburg 1910.
- Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1910, 3. — Geschäftliche Mitteilungen 1910, 2. Berlin, Weidmann.
- Schwäbisches Archiv, Organ für Geschichte, Altertumskunde, Literatur, Kunst und Kultur Schwabens, hsg. von P. Beck, 28. Ravensburg, Alber 1910.
- Volkskunst und Volkskunde, Monatsschrift des Vereins für Volkskunst und Volkskunde in München, Schriftleitung H. Buchert 8, 8—10. München, Seyfried & Co. 1910.
- Zeitschrift für deutsche Mundarten, hsg. von O. Heilig und Ph. Lenz 1911, 1. Berlin, F. Berggold.
- Zeitschrift für österreichische Volkskunde, red. von M. Haberlandt 16, 4—5. Wien, 1910.
- Zeitschrift für deutsche Philologie, hsg. von H. Gering und F. Kauffmann 42, 4. Stuttgart, Kohlhammer 1910.
- Analecta Bollandiana ed. C. de Smedt, F. van Ortruy, H. Delehay, A. Poncelet, P. Peeters et C. van de Vorst 29, 4. 30, 1. Bruxelles 1910—1911.
- Český lid, sborník věnovaný studiu lidu českého, red. Č. Zíbrt 20, 2—4. Prag, F. Šimáček 1910—1911.
- Danske studier, udgivne af M. Kristensen og A. Olrik 1910, 4. København, Gyldendal.

- Ethnographia, a magyar néprajzi társaság értesítője, szerk. Munkácsi B. és Sebestyén G. 21, 5. 6. Budapest 1910.
- Folk-lore, a quarterly review of myth, tradition, institution & custom 21, 3. London, D. Nutt 1910.
- Fornvännen, meddelanden från k. vitterhets historie och antikvitets akademien, red. E. Ekhoff 1910, 3—4. Stockholm, Wahlström & Widstrand.
- Journal of american folk-lore ed. by F. Boas 23, 2 (nr. 88). Boston & New York, Houghton Mifflin co. 1909.
- Revue d'Ethnographie et de Sociologie publ. p. M. A. van Gennep 1910, 5—7. Paris, E. Leroux.
- Revue des traditions populaires, recueil mensuel de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire [Red. Paul Sébillot] 25, 10—12. Paris, E. Lechevalier, E. Leroux et E. Guilmoto 1910.
- Verslagen en mededeelingen der koninklijke Vlaamsche Akademie voor taal- en letterkunde 1910, Oktober. Gent, Siffer.
- Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore, onder Redactie van A. de Coek, 21, 11—12, 22, 1—2. Gent, Hoste 1911.
- Wallonia, archives wallones historiques, littéraires et artistiques (dir. O. Colson) 18, 10—12. Liège 1910.

Verlag von Behrend & Co. in Berlin.

Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker

und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.

Von

Dr. Paul Ehrenreich.

VIII und 107 Seiten gr. 8°.

Preis 3 Mark.

Diesem Hefte ist ein Prospekt der **Verlagsbuchhandlung von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin** über „**Samter, Geburt, Hochzeit und Tod**“ beigelegt.