40-35/13-14

FESTSCHRIFT ZUR JAHRHUNDERTFEIER
DER
KÖNIGL. UNIVERSITÄT ZU BRESLAU

MITTEILUNGEN
DER
SCHLESISCHEN GESELLSCHAFT FÜR VOLKSKUNDE

herausgegeben
von
THEODOR SIEBS

Biblioteka Sejmu Śląskiego

Band XIII-XIV
Jahrgang 1911—12

BRESLAU
Kommissionsverlag von M. & H. Marcus
1911

4947-52/13-14
Biblioteka Sejmu Śląskiego

4045.13:14
II
X-5876
4045/ II
/13-14/1911-12
Biblioteka Śląska
60,000/-
Biblioteka Sejmu Śląskiego

FESTSCHRIFT

ZUR JAHRHUNDERTFEIER DER UNIVERSITÄT ZU BRESLAU

IM NAMEN DER
SCHLESISCHEN GESELLSCHAFT
FÜR VOLKSKUNDE

UNTER MITWIRKUNG VON

KONRAD CICHORIUS, FELIX DAHN, ERNST VON DOBSCHÜTZ, PAUL DRECHSLER, KARL DRESCHER, PAUL FEIT, FERDINAND FRIEDENSBURG, ALFRED GERCKE, KONRAD GUSINDE, ALFONS HILKA, ALFRED HILLEBRANDT, MAX HIPPE, OTTO HOFFMANN, HERMANN JANTZEN, FRANZ KAMPERS, HERMANN KLAATSCH, JOSEPH KLAPPER, MAX KOCH, WILLIBALD KÖRBER, WILHELM KROLL, RICHARD KÜHNAU, BRUNO MEISSNER, GUSTAV NECKEL, EDUARD NORDEN, KARL OLBRICH, ALFRED PILLET, GEORG PREUSS, HUGO PRINZ, GREGOR SARRAZIN, OTTO SCHRADER, HANS SEGER, JOSEPH SICKENBERGER, THEODOR SIEBS, FRANZ SKUTSCH, WOLF VON UNWERTH, FRIEDRICH VOGT, WALTHER VOGT, ADOLF VON WENCKSTERN, PAUL WENDLAND, RICHARD WÜNSCH, KONRAD ZIEGLER

HERAUSGEGEBEN

VON

THEODOR SIEBS

BRESLAU
KOMMISSIONSVERLAG VON M. & H. MARCUS
1911.

Alle Rechte vorbehalten.

DER KÖNIGLICHEN UNIVERSITÄT ZU BRESLAU

DIE WÄHREND EINES RUHMVOLLEN JAHRHUNDERTS DAS WEITE GEBIET WISSENSCHAFTLICHER VOLKSKUNDE BEBAUT UND REICHE ERNTE GEHALTEN HAT / AN DER BEDEUTENDE MÄNNER DURCH FORSCHUNG / DARSTELLUNG UND LEHRE DEN VOLKSÜBERLIEFERUNGEN SCHLESIENS IHR SCHAFFEN GEWEIHT HABEN / AUS DEREN KREISEN UNSERER GESELLSCHAFT IHRE GRÜNDER UND IHRE BESTEN FÖRDERER ERSTANDEN SIND / BRINGEN WIR

ZUR JAHRHUNDERTFEIER AM 3. AUGUST 1911

IN TREUER DANKBARKEIT DIESE ARBEITEN DAR / MIT DENEN FREUNDE / FRÜHERE UND JETZIGE LEHRER / SOWIE EINSTIGE SCHÜLER UNSERER BRESLAUER UNIVERSITÄT DER KUNDE VIELER ZEITEN UND VÖLKER / VON VORGESCHICHTLICHEN BIS ZU UNSEREN TAGEN / VON FERNEN ERDTEILEN BIS IN DAS HERZ SCHLESIENS / DIENEN WOLLEN

DIE SCHLESISCHE GESELLSCHAFT
FÜR VOLKSKUNDE

DER KÖNIGLICHEN UNIVERSITÄT
ZU BRESLAU

DIE WÄHREND EINES RUHMVOLLEN JAHRHUNDERTS
DAS WEITE GEBIET WISSENSCHAFTLICHER VOLKS-
KUNDE BEBAUT UND REICHE ERNTE GEHALTEN HAT /
AN DER BEDEUTENDE MÄNNER DURCH FORSCHUNG /
DARSTELLUNG UND LEHRE DEN VOLKSÜBERLIEFER-
UNGEN SCHLESIENS IHR SCHAFFEN GEWEIHT HABEN /
AUS DEREN KREISEN UNSERER GESELLSCHAFT IHRE
GRÜNDER UND IHRE BESTEN FÖRDERER ERSTANDEN
SIND / BRINGEN WIR

ZUR JAHRHUNDERTFEIER
AM 3. AUGUST 1911

IN TREUER DANKBARKEIT DIESE ARBEITEN DAR / MIT
DENEN FREUNDE / FÖRDERER UND JETZIGE LEHRER /
SOWIE EINSTIGE SCHÜLER UNSERER BRESLAUER UNI-
VERSITÄT DER KUNDE VIELER ZEITEN UND VÖLKER /
VON VORGESCHICHTLICHEN BIS ZU UNSEREN TAGEN /
VON FERNEN ERDTEILEN BIS IN DAS HERZ SCHLESIENS /
DIENEN WOLLEN

DIE SCHLESISCHE GESELLSCHAFT
FÜR VOLKSKUNDE

Inhalt.

Seite

Widmung III

Zur Jubelfeier der Breslauer Hochschule 1911. Von Felix Dahn Dr. iur. et phil., Universitätsprofessor in Breslau 1

Circumambulatio. Von Alfred Hillebrandt, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 3

Zur Geisterbannung im Altertum. Von Richard Wünsch, Dr. phil., Universitätsprofessor in Königsberg 9

Antike Geister- und Gespenstergeschichten. Von Paul Wendland, Dr. theol. et phil., Universitätsprofessor in Göttingen 33

Die alten Schneekoppenfremdenbücher als Quelle für die Volkskunde. Von Willibald Körber, Dr. phil., Professor, Oberlehrer in Breslau 56

Vergleichende Straßennamenforschung. Von Paul Feit, Dr. phil., Professor, Kgl. Gymnasialdirektor in Breslau 71

Gefangene Geister. Von Richard Kühnau, Dr. phil., Professor, Oberlehrer in Breslau 98

Ragnacharius von Cambrai. Von Gustav Neckel, Dr. phil., Privatdozent in Breslau 121

Das Entwicklungsgebiet der schlesischen Mundart. Von Wolf von Unwerth, Dr. phil., Privatdozent in Marburg 155

Die Verwandtschaft mit der Sippe der Frau. Von Otto Hoffmann, Dr. phil., Universitätsprofessor in Münster i. W. 177

Der Zauberer Neptanabus nach einem bisher unbekannten Erfurter Text. Ein Beitrag zur Alexandersage. Von Alfons Hilka, Dr. phil., Oberlehrer in Breslau 188

Der bergentrückte Kaiser. Von Franz Kampers, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 199

Die Quellen der Sage vom toten Gaste. Von Joseph Klapper, Dr. phil., Oberlehrer in Breslau 202

Die Freimaurer im deutschen Volksglauben. Von Karl Olbrich, Dr. phil., Oberlehrer in Breslau 232

Von der Brüderschaft Unser Frauen und Sant Jörgen. Von Hermann Jantzen, Dr. phil., Schuldirektor in Königsberg . . . 242

Wo suchen die Menschen das Paradies? Von Ernst von Dobschütz, Dr. theol., Universitätsprofessor in Breslau 246

Babylonische Prodigienbücher. Von Bruno Meißner, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 256

Der Einfluß des Volkstümlichen auf das Gepräge der Münze. Von Ferdinand Friedensburg, Dr. phil., Privatdozent in Breslau 264

Philipp II., die Niederländer und ihre erste Indienfahrt. Von Georg Friedrich Preuß, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 279

Seite

Tolstoj und Marx, ihre Stellung zu Leben und Volk. Von Adolph von Wenckstern, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau . . 313

Volkskundliches bei Andreas Gryphius. Von Max Koch, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 337

Der Christenname ein Scheltname. Von Alfred Gercke, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 360

Konrad von Heinrichau und die Bedeutung der altschlesischen Vokabulare für die Mundartenforschung und Volkskunde. Von Konrad Gusinde, Dr. phil., Oberlehrer in Breslau 374

Die Todespsychologie der Uraustralier in ihrer volks- und religionsgeschichtlichen Bedeutung. Von Hermann Klaatsch, Dr. med., Universitätsprofessor in Breslau 401

Die altattischen Komiker und die Volksreligion. Von Konrad Ziegler, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 440

Oelgoetze. Von Karl Drescher, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 453

Aus griechischer Frühzeit. Von Otto Schrader, Dr. phil. et iur., Universitätsprofessor in Breslau 464

Heilig. Von Wilhelm Kroll, Dr. phil., Universitätsprofessor i. Münster i. W. 481

Volksepos und Nibelungias. Von Friedrich Vogt, Dr. phil., Universitätsprofessor in Marburg 484

Ueber zwei spätlateinische precationes. Von Eduard Norden, Dr. phil., Universitätsprofessor in Berlin 517

Zur 'Geschichte Gottfriedens von Berlichingen dramatisiert'. Von Franz Skutsch, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau . 525

Englisch 'henbane' „Bilsenkraut". Von Gregor Sarrazin, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 552

Die Grundlagen der vorgeschichtlichen Chronologie. Von Hans Seger, Dr. phil., Museumsdirektor u. Universitätsprofessor in Breslau 554

Feuertod mit Eingraben im Altertum. Von Konrad Cichorius, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 570

Ein Mützenidol aus Kreta. Von Hugo Prinz, Dr. phil., Privatdozent in Breslau 577

Die Schutzbriefe unserer Soldaten. Von Walther H. Vogt, Dr. phil, Oberlehrer in Görlitz 586

Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12)? Von Joseph Sickenberger, Dr. theol., Universitätsprofessor in Breslau . . . . . , 621

Ein ungedrucktes Gedicht des Troubadours Guillem Magret und die Sage von Golfier de las Tors. Von Alfred Pillet, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau (z. Z. Münster i. W.) . 640

Die Präpositionen im Schlesischen. Von Paul Drechsler, Dr. phil., Königl. Gymnasialdirektor in Zabrze 648

Reimsprüche aus einer Breslauer Liederhandschrift. Von Max Hippe, Dr. phil., Direktor der Stadtbibliothek in Breslau . . . 685

Das Testament Friedrichs des Großen. Von Theodor Siebs, Dr. phil., Universitätsprofessor in Breslau 701

Zur Jubelfeier der Breslauer Hochschule 1911.

Ein Jahrhundert hat des hohen Ruhmes
Spiegelt heute Dein Silberschild,
Ungezählten noch kommenden
Scheust Du hoffend entgegen.

Denn Du wusst es – die Zeit ist stark,
Aber stärker die Wissenschaft,
Und ob allem Gewaltigen
Ist gewaltig die Wahrheit.

Zu die Wahrheit: ob frommer Sinn
Ihr in göttlichen Worten lauscht –
Ob Vernunft aus dem Volksgeist schöpft
Strenge Wahrheit des Rechtes, –

Ob das grübelnde Denken zerrt
Aus dem Schleier der Ewigkeit, –
Ob wir suchen im Sonnenball,
Ob im Ball des Gehirnes –

Wahrheit strahlen wir überall:
Wahrheit, welche das Antlitz heilt,
Wahrheit, welche da heilig ist,
Menschen zu Göttlichem hebend.

Und Jahrhunderte rollte noch,
Hadrians der Geist in Dir,
Jener Geist, der da göttlich ist:
Freiheit, Schönheit und Wahrheit!

Und nicht rühmet, Ihr Schlesier,
Dass das hohe akademische
Fest nicht rühret bis an Euer Volk:
Seht das Gegentheil glänzen!

Volkes Kunde wird Wissenschaft.
Volkes Sprache und Volkes Spiel
Bergen noch heute manch Heiligthum
altgermanischer Gottheit!

Felix Dahn.

Breslau,
März 9, 1911

Zur Jubelfeier der Breslauer Hochschule 1911.

Ein Jahrhundert des hohen Ruhms
Spiegelt heute Dein Silberschild,
Ungezählten noch kommenden
Schaust Du hoffend entgegen.

Denn Du weißt es — die Zeit ist stark,
Aber stärker die Wissenschaft,
Und ob allem Gewaltigen
Ist gewaltig die Wahrheit.

Ja, die Wahrheit: ob frommer Sinn
Ihr in göttlichen Worten lauscht —
Ob Vernunft aus dem Volksgeist schöpft
Strenge Wahrheit des Rechtes, —

Ob das grübelnde Denken zerrt
An dem Schleier der Ewigkeit, —
Ob wir suchen im Sonnenball,
Ob im Ball des Gehirnes —

Wahrheit suchen wir überall:
Wahrheit, welche das Unheil heilt,
Wahrheit, welche da heilig ist,
Menschen zu Göttlichem hebend.

Und Jahrhunderte walte noch,
Viadrina, der Geist in Dir,
Jener Geist, der da göttlich ist:
Freiheit, Schönheit und Wahrheit!

Und nicht wähnet, Ihr Schlesier,
Daß das hochakademische
Fest nicht rührt bis an Euer Volk:
Seht das Gegenteil glänzen!

Volkes-Kunde ward Wissenschaft,
Volkes-Sprache und Volkes-Spiel
Bergen noch heute manch Heiligtum
Altgermanischer Gottheit!

Breslau, den 9. März 1911.

Felix Dahn.

Circumambulatio.

Von Dr. Alfred Hillebrandt in Breslau.

Die Circumambulatio ist ein alter und weitverbreiteter Brauch, der am besten sich in den Sitten und Gebräuchen des alten wie des modernen Indien studieren läßt. Von alter Zeit bis zum heutigen Tage ist er dort in Übung gewesen und wird in buddhistischen ebenso wie in brahmanischen Texten erwähnt. Bräutigam und Braut wandeln bei der Hochzeit um das Feuer; der Snātaka d. h. der Student, welcher seine Studien mit einem feierlichen Bade abschließt, muß nach Manu IV 36 Götterbilder, Brahmanen, Kühe umwandeln; das sogenannte Upoṣaṇavrata verlangt das Sprechen der Wahrheit, strenge Beobachtung der Keuschheit, die Umwandlung von Götterbildern unter Zuwendung der rechten Seite[1]); Prinz Mṛgāṅkadatta wandelt um den Baum, in welchem der Gott wohnt, und wendet ihm seine rechte Hand zu[2]). Ambapāli, deren Einladung Buddha annahm, erhob sich von ihrem Sitz, verbeugte sich vor ihm und entfernte sich, indem sie an ihm so vorüberging, daß sie die rechte Hand ihm zuwandte[3]). Die Pañc-Kośi-Yātrā, welche der Pilger heutzutage rund um die heilige Stadt von Benares ausführt, ist ein modernes und wichtiges Beispiel des alten *pradakṣiṇa*[4]). Es bezweckt, seinen Respekt einem Gott, einer heiligen Person, oder irgend einem Gegenstand der Verehrung, sei es ein Tempel oder *Caitya*, eine Pflanze, ein Baum, das Feuer usw. zu bezeugen. Die Textbücher des indischen Rituals, die Śrauta ebensowohl als die Gṛhyasūtras unterscheiden zwei Formen der Umwandlung; man kann sie von links

[1]) Kathāsaritsāgara, Tawney, II, 83.

[2]) loc. c. 365.

[3]) Rhys Davids, Sacred Books of the East XI, 30; Simpson, The Buddhist Praying Wheel, p. 64.

[4]) Simpson, ib. p. 80.

nach rechts (*pradakṣiṇa*, *prasalavi*) oder von rechts nach links (*prasavya*, *apasalavi*) vollziehen. Welche Richtung man wählt, hängt vom allgemeinen Charakter der Zeremonie ab, zu der die Handlung gehört.

Kātyāyana und andere Verfasser von Werken über das Ritual geben inmitten anderer Regeln die allgemeine Vorschrift, daß bei Zeremonien, die man zu Ehren der Götter ausführt, alle Bewegungen von links nach rechts gerichtet sein müssen, bei Zeremonien dagegen, die sich auf die Manen oder Dämonen beziehen oder mit einem Zauber verbunden sind, von rechts nach links[5]). Wenn die Braut um das heilige Feuer geführt wird oder Darbringungen, wie Milch, Kuchen, oder das Tier, das geschlachtet werden soll, durch einen um sie herum geführten Feuerbrand geweiht werden, so geschieht das von links nach rechts. Der Priester aber, der beim Manenopfer Waschwasser für die Väter ausgießt, folgt dabei der entgegengesetzten Richtung und wandelt dreimal rings um die Vedi, auf der die Speisen stehen, von rechts nach links[6]). Der Unterschied zwischen links und rechts durchzieht das ganze Ritual. Die heilige Opferschnur hängt über die linke Schulter nach der rechten Seite zu bei allen Handlungen, die sich auf die Götter beziehen; aber von rechts oben nach links unten bei Manenkult und Zauber. Ob man linke Hand oder linken Fuß wählt, hängt von derselben Unterscheidung ab. Man geht dreimal von rechts nach links um den Leichnam, welcher vom Trauerhause nach dem Verbrennungsplatz[7]) gebracht wird, trägt die Opferschnur über die rechte Schulter, so daß sie unter dem linken Arm hängt, und hat das Haar auf der rechten Seite hinaufgebunden, dagegen gelöst auf der linken, schlägt den Schenkel mit der rechten Hand und fächelt den Leichnam oder die Gebeine mit dem Saum der Gewänder. Wenn die Leichenzeremonie vorüber ist, wandeln die Leidtragenden um das alte Feuer, das unbrauchbar geworden ist und beiseite geschafft werden muß, von rechts nach links und schlagen den linken Schenkel mit der linken Hand[8]).

---

[5]) Kātyāyana I, 7,26. 27. Āpastamba XXIV, 2,16.

[6]) Kātyāyana V, 9,17; Āpastamba I, 8,11.

[7]) Caland, Altindische Toten- und Bestattungsgebräuche, p. 24; Een Indo germaansch Lustratiegebruik, Amsterdam 1898, p. 296 (22).

[8]) Caland, Toten- und Bestattungsgebräuche p. 114.

Wenn der Vollzieher eines *pradakṣiṇa* in seiner Hand einen Feuerbrand hält und ihn um die Opferspeisen herumführt, so heißt die Zeremonie *paryagnikaraṇa* und hat, wie bemerkt, den Zweck, den Gegenstand den Göttern zu weihen, oder, wie Eggeling glaubt, finstere und feindliche Naturkräfte zu verscheuchen[9]). Er vergleicht die Handlung des *paryagnikaraṇa* mit dem Herumführen von Feuer um Häuser, Felder, Boote usw. in der letzten Nacht des Jahres, ein Gebrauch, der nach A. Mitchell noch in einigen Teilen Schottlands üblich ist. In anderen Fällen bildet das Sprengen von Wasser einen Teil der Umwandlungszeremonie. Einen ununterbrochenen Wasserstrahl gießt man rings um das Haus, das man zu bewohnen sich anschickt. Ebenso rings um eine Wohnung, um sich vor Schlangen zu sichern; man sprengt Wasser um einen Platz, wo der Leichnam eines Verwandten verbrannt oder seine Überreste beerdigt werden sollen; umsprengt mit Urin aus dem Horn eines Tieres das Haus eines Sklaven und verhindert ihn damit zu entfliehen.

Der Rundbewegung nach der einen folgt oft eine Bewegung in der entgegengesetzten Richtung.

„Nachdem er die Schnur gelöst hat, — heißt es an einer Stelle in einem alten Text —[10]) bewegt er sich dreimal von rechts nach links und breitet das Opfergras aus; während er es in drei Lagen von rechts und links ausbreitet, behält er soviel, als für das sogenannte Prastarabündel nötig ist, übrig. Dann bewegt er sich dreimal von links nach rechts herum. Der Grund, warum er sich dreimal von links nach rechts bewegt, ist der, daß er beim erstenmal aus dieser Welt zu der seiner drei Vorfahren ging, jetzt aber von ihnen zu dieser, zu seiner eignen Welt zurückkehrt. Deshalb bewegt er sich jetzt dreimal von links nach rechts herum".

Es ist nicht zweifelhaft, daß diese Gegenbewegung in allen Fällen, wo sie einer Bewegung von rechts nach links folgt, zumeist von der Absicht diktiert ist, den Vollzieher der Handlung aus der Welt der Manen zu der der Lebenden zurückzubringen oder, wie Caland mit Recht bemerkt[11]), die bösen Einflüsse abzuwehren, die ihn wahrscheinlich infolge der engen Berührung mit dem Reich des Todes schädigen würden. In manchen Fällen scheint sie aber lediglich den Zweck zu verfolgen, den Göttern sowohl wie den Manen gerecht zu werden, da nicht nur eine Rundbewegung von rechts nach

[9]) Sacred Books of the East XII, p. 45 note. Weitere Citate SBE. L, 207.

[10]) Sacred Books of the East XII, p. 425.

[11]) Lustratie-gebruik p. 37f.

links, sondern auch eine solche von links nach rechts von der entsprechenden Gegenbewegung ergänzt wird.

Verschiedene Gelehrte haben die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß derselbe Brauch bei anderen Nationen zu beobachten ist und Caland, der diese Frage in umfassender und gründlicher Weise behandelt hat, glaubt ihn auf die Indoarische Epoche zurückzuführen und beschränken zu dürfen. Er scheint besonders zu beachten, daß eine ganze Anzahl von Beispielen, die eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Indischen Brauch zeigen, sich aus der keltischen Vergangenheit anführen läßt. Tawney weist auf den Brauch der Hochländer hin, den *deazil*, den dreimaligen Umgang um eine Person dem Lauf der Sonne nach zu vollziehen. Alle Hochländer vollziehen ihn noch jetzt um die Personen herum, denen sie Gutes wünschen. Um jemanden aber in der entgegengesetzten Richtung herumzugehen, *withershins*, bedeutet eine Behexung und bringt Unglück[12]). Hunt sagt, daß ein Krankgewesener, der zum ersten Mal ausgeht und einen Rundgang macht, diesen der Bewegung der Sonne konform machen muß; geht er gegen die Sonne, so wird ein Rückfall eintreten[13]). Martin erzählt, daß ärmere Leute auf schottischen Inseln diese Rundwege dreimal dem Sonnenlauf entsprechend um die Person ihrer Wohltäter vollziehen, wenn sie ihnen Segen und Erfolg bei allen ihren Unternehmungen wünschen. Einige sehen sorgfältig darauf, ihr Boot, wenn sie in See stechen, zuerst dem Pfad der Sonne entlang zu rudern[14]). Sinclair berichtet, daß ein Hochländer, wenn er baden oder aus einer geweihten Quelle trinken will, sich dem Wasser nähern muß, indem er rings um die Stelle auf der Südseite von Ost nach West schreitet. Die Nachahmung der anscheinenden Bewegung der Sonne nennt man im Gälischen „den rechten oder glücklichen Weg gehen." Der entgegengesetzte Weg ist der falsche oder unglückliche[15]). Der üble Charakter dieses entgegengesetzten Weges, welcher *cartua-sul* oder *tuathpoll* heißt, läßt sich gut durch das Beispiel von Sweeny, Sohn von Colman illustrieren, der, einem Fluch

[12]) Tawney, l. c. I, p. 573, note zu p. 99 Citat aus Henderson, Folklore of the Northern Countries, p. 45.

[13]) Romances and Drolls of the West of England, S. 418 bei Tawney.

[14]) Western Islands of Scotland, 118, angeführt von Ferguson, Proc. Roy. Ir. Acad., March 1877, p. 358.

[15]) Statistical Account of Scotland, in Brands Popular antiquities, I, angeführt bei Tawney, loc. cit. II, 629.

verfallen, in der Schlacht von Schwärmen linkskreisender Dämonen angegriffen wurde[16]).

Die Beispiele zeigen die fast vollständige Übereinstimmung zwischen indischen und keltischen Vorstellungen und mögen in der Tat einer historischen oder vorhistorischen Beziehung zwischen beiden Stämmen zugeschrieben werden[17]). Es ist der Erwähnung wert, daß die Erklärung des Umkreisens als einer Nachahmung des täglichen Ganges der Sonne, dies die keltischen Parallelen geben, übereinstimmt mit der Erklärung, die Kātyāyana auf Grund einiger Brāhmaṇatexte anführt[18]). Dem Beobachter, der in unserer Hemisphäre sein Gesicht der Sonne zuwendet, bewegt sie sich von links nach rechts; es ist daher verständlich, daß bei allen Zeremonien, die im Zusammenhang mit Göttern oder Menschen stehen oder als glückbringend betrachtet werden, die Rundbewegung dem Gange des großen Gebers von Glück und Leben folgt, während eine Bewegung in der entgegengesetzten Richtung, *withershins*, Tod, Übel, Unglück anzeigt.

Die Circumambulatio ist auch andern indogermanischen Nationen vertraut, aber der Unterschied zwischen dem Weg entlang der Sonne und entgegen der Sonne scheint hier viel weniger betont zu werden. Doch auch hier lassen sich aus dem Material, das Ferguson, Valeton[19]) und Caland beigebracht haben, Beispiele zugunsten der Annahme, daß beide Wege auch andern Stämmen unseres Sprachkreises bekannt waren, anführen. Ein deutscher Bauer geht der Sonne nach um sein Dorf herum, um es vor der Pest zu schützen[20]); eine Frau, die eine Hexe zu werden wünscht, muß gegen die Sonne gehen[21]). Im friesischen Saterlande schwört man Gott und die Heiligen ab, indem man, eine schwarze Henne in den Armen, dreimal den Kirchhof gegen die Sonne umwandelt[22]). Statius erwähnt in seiner Thebais (VI, 213) daß 7 *turmae* den Scheiterhaufen des Arche-

[16]) Ferguson, l. c. p. 363.

[17]) Es ist aber zu beachten, daß die Beispiele, welche Goblet d'Alviella (Hastings Dict. of Rel. and Eth. III, 657 ff.) beibringt, über die indogermanischen Völker hinausweisen.

[18]) I, 7,26. 27. Vergleiche auch von Meyer, Über den Ursprung von Rechts und Links, Z. f. Ethn. 1873, vol. V, pag. (25) ff.

[19]) ds modis auspicandi Romanorum, Mnemosyne XVII, p. 275.

[20]) Grimm, Deutsche Mythologie, p. 993.

[21]) Wuttke, Deutscher Volksglaube § 381.

[22]) Siebs, Das Saterland. Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 1893, S. 387; über das Umwandeln der Feuerstätte ebenda S. 267.

morus umritten und ihm hierbei die Linke zuwendeten, nachher aber in der entgegengesetzten Richtung abritten, um novi funeris auspicium zu verhindern. Placidus Lactantius fügt die Bemerkung hinzu, sinistro orbi quia nihil dextrum mortuis convenit. Ut funeribus absolverentur dextro ordine redeunt.'

Beispiele dieser Art scheinen jedoch selten zu sein. In den meisten Fällen lesen wir nur von der Umwandlung von links nach rechts, bisweilen ohne jedes erklärende Wort. Aus Bräuchen aber, die noch nicht ausgestorben sind z. B. innerhalb der katholischen Kirche, läßt sich vermuten, daß die Anwendung und Bedeutung der *withershins* Bewegung nie ganz vergessen und immer als gegensätzlich zu der Sonnenbewegung und ihrem heilvollen Charakter betrachtet worden ist. Wir können andererseits beobachten, daß auch in Indien das *pradakṣiṇa* bisweilen seinen ursprünglichen Charakter verliert und nur dazu verwendet wird, einen ehrerbietigen Gruß darzubringen; z. B. umwandelt Rāma seinen Vater und seine Stiefmutter von links nach rechts, als er von ihnen Abschied nimmt[23]). Natürlich wird die Bedeutung der Zeremonie in andern Ländern, wo ihr religiöser Ursprung weniger als in Indien auf der Hand lag, noch mehr verblaßt sein. Vielleicht mögen diese Zeilen dazu anregen weiteres Material aus unserm eignen Umkreis beizubringen.

[23]) Rāmāyaṇa II, 19, 18; 25, 44.

Zur Geisterbannung im Altertum.

Von Dr. Richard Wünsch in Königsberg.

Eine Volkskunde, die nicht nur sammelt, sondern auch ihre Sammlungen ausdeutend verwertet, bedarf der Analogieen aus Glauben und Brauch anderer Zeiten und anderer Völker. Manches, was heute unter unseren Landsleuten aufgezeichnet wird, erhält sein volles Licht erst von verwandten Erscheinungen unter den Griechen und Römern des Altertums. Daher ist auch in den „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde“ Antikes stets gern behandelt worden, um Modernes zu erläutern. So in der Abhandlung „Der Schatten im Volksglauben“ (Heft XII, 1904, S. 3 ff.). Wehmütig gedenken wir seines Verfassers: Fritz Pradel ist von einem tragischen Geschick in der Blüte der Jahre hinweggerafft worden. Da soll sein Name in dieser Erinnerungsschrift der Gesellschaft, deren werktätiges Mitglied er gewesen ist, noch einmal in Dankbarkeit genannt werden.

Eine Stelle in einem anderen Werke Pradels ist der Ausgangspunkt dieser Zeilen. In den Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten Bd. III (1907) S. 253 ff. hat er eine Reihe von griechischen Gebeten und Beschwörungen des Mittelalters herausgegeben, die vielfach das Austreiben von unsauberen Dämonen bezwecken. Dabei erhob sich die Frage: ‘Wohin werden die bösen Geister gebannt?’ Indem Pradel sie S. 355 ff. für das Mittelalter beantwortet, stellt er daneben die verwandten hellenischen Vorstellungen des Altertums und der Neuzeit. Die Formeln, mit deren Hilfe die Griechen von einst und jetzt die Dämonen an bestimmte Orte hinwünschen, hat Bernhard Schmidt gesammelt und erläutert (Alte Ver-

wünschungsformeln, Neue Jahrb. für Philol. Bd. 143, 1891, 561 ff.)[1]). Der Aufsatz von Schmidt ist, wie so manches andere seiner Werke, wertvoll eben dadurch, daß der Verfasser das neue Griechentum ebenso kennt, wie das alte, und so zu beweisen vermag, daß vielfach heute noch in Hellas dieselben Vorstellungen lebendig sind wie vor zweitausend Jahren. Dazu gibt dann Pradels Werk die notwendige Ergänzung, in dem es zeigt, daß und wie die antiken Anschauungen während des Mittelalters weiter gelebt haben. So treten Anfang, Mitte und Ende zu einem geschlossenen Bilde zusammen. Heute freuen sich die Philologen, wenn sie einmal ein solches Bild schauen können, und betrachten es als Gewinn für die Wissenschaft, wenn die Geschichte eines antiken Gedankens nicht mitten im Altertum abreißt, sondern möglichst weit herabgeführt werden kann. Vor zwanzig Jahren, als jener Aufsatz über die Verwünschungsformeln geschrieben wurde, mußte er noch eine Auseinandersetzung mit den Philologen enthalten, die dergleichen Studien nicht anzuerkennen vermochten.

Gleich zu Anfang seines Aufsatzes sagt Schmidt: 'Wahrscheinlich ist mir nicht weniges entgangen, was andere nachtragen mögen.' Ich mache von dieser Erlaubnis Gebrauch und gebe hier einige Nachträge über die Orte der Geisterbannung im Altertum, z. T. aus Texten, die im Jahre 1891 noch nicht bekannt waren. Das soll zugleich eine Ergänzung zu Pradel sein, der einige solcher Texte zwar erwähnt, aber nur im Vorübergehen. Stellen, die sich bei Schmidt oder Pradel finden, und zu denen sich nichts Neues sagen läßt, wiederhole ich nicht. Im Vordergrund stehen unter den antiken Zeugnissen nach Zahl und Bedeutung die griechischen, neben denen ich nur die naheverwandten römischen Anschauungen verwerte. Daß es sehr ähnliche Dinge bei anderen Völkern gibt, ist mir nicht unbekannt[2]). Das Thema weiter zu fassen und zu einer Formenlehre

[1]) Es sind Formeln meist von der Art, daß Jemand weggewünscht wird, ins Meer oder auf den Berg (Il. VII 345 *εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα*). Ich bemerke gleich hier, daß sich bei diesem Thema griechische und lateinische Zitate nicht vermeiden ließen. Aber der Gedankengang soll, bis auf ein paar sprachliche Exkurse, auch ohne sie verständlich sein.

[2]) Es ist leicht, sich das deutsche Material nach dem Register von Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, zusammenzusuchen. Auf die Sammlung in W. Mannhardts Wald- und Feldkulten I 14—22 und 32 f. macht H. Lewy aufmerksam, Jahrb. für Philol. 143, 1891, 816: da handelt es sich um Bannung in Bäume. S. Seligmann, Der böse Blick und Ver-

der gesamten antiken Exorkistik auszuarbeiten[1]), muß einer Zeit vorbehalten werden, der die im Werden begriffene kritische Ausgabe der griechischen Zauberpapyri fertig vorliegt.

Die Griechen und Römer der Urzeit haben, wie andere primitive Völker, in den Erscheinungen der Natur übermenschliche, aber den menschlichen ähnliche Kräfte gesehen und deren Wirkung in anthropozentrischer Auffassung auf sich selbst bezogen: wenn etwas dem Menschen nützt, ist es eine gute, wenn es ihm schadet, eine böse Kraft. Mehr und mehr werden jene Mächte mit anthropomorphen Zügen ausgestattet und so allmählich zu dämonischen Wesen entwickelt, die je nach Laune dem Menschen schaden oder ihm nützen. Unter ihnen gibt es solche, von denen der Mensch fast nie Vorteil, fast immer Nachteil zu erwarten hat. Sie treten zur Gruppe der bösen Dämonen zusammen. Zu ihr gehören namentlich die Dämonen der Krankheit, des Viehsterbens, des Flurschadens. Aufgezählt werden sie in dem alten römischen Gebet bei Cato *de agri cult.* 161, 2; da wird Mars angerufen: *uti tu Morbos visos invisosque, Vidvertatem Vastitudinemque Calamitates Intemperiasque prohibessis defendas averruncesque.* Groß geschrieben habe ich diese Akkusative, weil es Eigennamen sind: 'daß du die (leibhaftigen Dämonen) Verwaisung, Verwüstung, die sichtbaren und unsichtbaren[2]) Krankheiten, Unheil und Unwetter fernhaltest, wegstoßest, entfernest.' So schützt der Gott, wie es im Folgenden heißt, alle Feldfrucht *(fruges frumenta vineta virgultaque)*, Hirt und Herde *(pastores pecuaque)*, Haus und Gesinde *(domus familiaque)*.

---

wandtes, Berlin 1910, gibt Beispiele folgender Orte, wohin die Geister gebannt werden: in die Wüste (Sibirien, I 311), an das andere Ufer eines Flusses (Sawe, I 367), auf einen Berg (Bulgarien, I 375). Eine neugriechische Formel hat neuerdings Or. Janiewitsch besprochen, Arch. f. Rel. Wiss. XIII 1910, 627. Da soll der Dämon sich wegheben hoch auf den Berg in die Höhle des Drachen und seine Knochen fressen: *ὕπαγέ σε εἰς τὸ ὄρος τὰ ὑψιστα καὶ κρύβους δράκοντος· φάγε τὰ ὀστέα αὐτοῦ.* Systematisch ist das Problem wenigstens für einen Volksstamm behandelt worden von O. H. Brunner, Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder, Helsingsfors 1909 (*Mémoires de la société Finno-Ougrienne* Bd. XXVIII): ich verdanke diesen Hinweis meinem Kollegen R. Meißner.

[1]) In Angriff genommen ist diese Aufgabe von Julius Tambornino, *De antiquorum daemonismo,* Rel. gesch. Vers. Vorarb. VII 3 (1909).

[2]) Genau so heißt es in den deutschen Himmelsbriefen (A. Dieterich, Kleine Schriften S. 235): 'Durch den Befehl des heiligen Geistes stehen stille alle Sichtbaren und Unsichtbaren.'

Dies Gebet ist typisch für die Art, wie der Mensch sich der schädlichen Geister erwehrt. In den meisten Fällen sind sie zu mächtig, als daß er sie töten oder sie unfähig machen könnte, zu wirken. Namentlich gilt das von solchen, die durch Unsichtbarkeit sich seinen Händen entziehen, und das sind bei weitem die meisten. So bleibt nur das eine, daß er ihre Wirkung von sich ablenkt. Das geschieht hier, indem man durch das Gebet einen Gott veranlaßt, durch seine größere Kraft die geringere der Dämonen zu zwingen. Aber diese Form des antiken Johannissegens ist schon eine höhere Stufe der Entwicklung. In primitiver Anschauung bietet dem Menschen der Zauber die nötige Hilfe gegen jene Geister. Die Magie wird ja ausgeübt in der festen Zuversicht, daß bestimmte Worte und bestimmte Handlungen die Gewalt haben, Götter und Dämonen zu zwingen, dem Zaubernden zu gehorchen. So müssen sie auch folgen, wenn er sie forttreibt. Diese Geistervertreibung ist von den Alten zu einer vollständigen Kunst ausgebildet worden, die sich ganz bestimmter Formen bedient.

Die einfachste unter den verschiedenen Arten dieser Magie ist nur darauf aus, das Böse los zu werden; sie kümmert sich nicht darum, wohin es sich nun wendet. Solcher Art ist jenes römische Gebet, und sind die meisten der einfachen volkstümlichen Beschwörungen, die R. Heim gesammelt hat (*Incantamenta magica graeca latina*, Jahrb. für Philol. Suppl. Bd. XIX 1892, 465ff.). Sie zerfallen in zwei Gattungen, je nachdem der Dämon sein Opfer schon ergriffen hat oder erst mit dem Ergreifen droht. Für den Fall, daß der Dämon bereits in das zu schützende Bereich eingedrungen ist, finden sich griechische Befehlsworte, die das Verlassen bedeuten: ἔξελθε (Heim no. 45), ἐκτὸς ἐκτός (no. 48), ἀναχώρει (no. 60), oder no. 240 τρέψον ἐκ τοῦ τόπου τούτου 'wende weg von diesem Ort', wo wie bei Cato ein übergeordneter Gott gebeten wird, den untergeordneten Dämon zu vertreiben. Lateinisch heißt es ähnlich 'geh heraus': *tolle te* no. 41, *exite* S. 556, 13; zu *Manes exite* 'heraus ihr Ahnengeister' (no. 147 aus Ovid Fast. V 443) hätte Heim das griechische Analogon θύραζε Κῆρες stellen können (Rohde, Psyche I[4] 239). Diese kurzen Befehle sind die Keimzellen für die später so reich ausgebildeten Formulare der Exorkisten.

Zu den Sprüchen, die den Dämon gar nicht erst in das bedrohte Gebiet eindringen lassen, gehört der griechische Haussegen 'kein Unglück komme herein', no. 139 μηδὲν εἰσίτω κακόν, lateinisch

no. 143 *nil intret mali.* Diese Formeln gelten nicht, wie die Exorkismen, für den einen besondern Fall, sondern haben konstante Wirkung, wie alle der Prophylaxe dienenden Amulete.

Allerdings geht diese Scheidung der Bannsprüche in exorkistische und prophylaktische nicht ganz restlos auf. In einzelnen Fällen ist der Ausdruck so gewählt, daß er zu beiden Arten paßt. Dahin gehört es, wenn dem Dämon geboten wird zu fliehen, ohne daß der Ausgangspunkt seiner Flucht angegeben wird. So heißt es z. B. no. 58 ff. φεῦγε φεῦγε, und lateinisch öfter *fuge fuge*, z. B. no. 42, 64[1]).

Wie überall im Zauber Genauigkeit Vorbedingung des Gelingens ist, muß in beiden Arten der Dämonenbannung, bei Vertreibung und Abwehr, der Gegenstand, den die Formel schützen soll, genau abgegrenzt sein. Wenn Krankheit von einem bestimmten Menschen geschieden werden soll (z. B. no. 6 *dicere debebis nomen eius, cui remedium facturus es*), so ist die Grenze von der Natur gegeben: das Übel soll allen Organen fern bleiben, welche die Haut umschließt. Ebenso ist das Haus durch seine vier Wände bezeichnet. Anders steht es bei größeren Länderflächen; hier muß die Grenze besonders bezeichnet und gefeit werden. Darum zieht der Bauer um sein Grundstück einen magischen Kreis: den kann kein Übel überschreiten. So tritt zu der Zauberformel ein Zauberritus, der die Ausdehnung ihrer Wirkung angibt. Der römische Landmann läßt Opfertiere rings um die Grenze seiner Felder treiben (*suovetaurilia circumagi* Cato 161, 1): für alles Land, was von den Tieren eingekreist ist, gilt das Schutzgebet. Wie der einzelne Bauer sein Feld, so läßt die Gemeinde um die ganze Flur oder um den Ring der Stadtmauer die Opfertiere ziehen (Serv. Verg. ecl. III 77 *sacrificium ambarvale, quod arva ambiat victima . . sicut amburbale vel amburbium dicitur sacrificium, quod urbem circuit et ambit victima*). Daß zu diesen Festen der Grenzsicherung auch der Lauf der Luperc um den Palatin gehört, hat L. Deubner bewiesen (Arch. für Rel. Wiss. XIII 1910, 488). In den Zusammenhang mit der Geister-

[1]) Im Pap. Oxyrh. no. 887 (VI p. 202) wird καὶ ἔξω φεύγῃ eher der Rest einer Geisterbannung sein, als eines Liebeszaubers, wie A. Abt will (Philol. LXIX 1910, S. 150). Ebendort spricht Abt von einem Zauber, der den Dämon des Kopfwehs durch zauberkräftiges Wasser verscheuchen soll. Der eine Vers, der bei Abt lückenhaft bleibt, ist zu ergänzen: ἑπτὰ λύκων κορήνας, ἑπτ' ἄ[ρκτων], ἑπτὰ λεόντων, s. Heim no. 65 ἄρκοι ἑπτὰ λέοντες ἑπτά.

bannung gehören diese Riten deshalb, weil sie nicht nur für die Prophylaxe, sondern auch für den Exorkismos wichtig sind. Wenn ein Übel sich innerhalb der so gefestigten Grenzen gezeigt hat, muß es, wenn es vertrieben wird, bis über die Grenze zurückgejagt werden. Als die Kaunier sich von den fremden Göttern, von denen sie wohl Schaden erlitten zu haben glaubten, befreien wollten, *τύπτοντες δόρασι τὸν ἠέρα μέχρι οὔρων τῶν Καλυδνικῶν εἵποντο* (Herod. I 172): damit jagten sie die in der Luft weilenden Dämonen über ihre eigene Grenze. Auch mit Menschen verfährt man so, wenn sie ein schweres Verbrechen begangen haben: damit die Dämonen der Rache auf der Suche nach dem Übeltäter nicht ins Land hineinkommen, gibt man ihnen den Verfallenen außerhalb der Marksteine preis. Hier liegt die Wurzel der Bannstrafe. Als Oedipus sich seiner Schuld bewußt wird, ruft er aus (Soph. O. R. 1411): *ἐκρίψατ' ἢ φονεύσατ' ἢ θαλάσσιον καλύψατ(ε)*, 'verbannt oder tötet oder werft mich ins Meer' [1]). Und er verläßt das Gebiet der Stadt, um auf dem wilden Berg Kithäron zu hausen (v. 1449 ff.). Wenn solche Verbrecher in Attika hingerichtet wurden, durften sie nicht innerhalb des attischen Reiches bestattet werden; im Todesurteil des Antiphon heißt es, er dürfe nicht in Athen begraben werden, noch in irgend einem Lande, über das die Athener herrschen (*μὴ ἐξεῖναι θάψαι . . Ἀντιφῶντα Ἀθήνησι μήδ' ὅσης Ἀθηναῖοι κρατοῦσιν*, Plut. Mor. 834b) [2]). Wenn ein Stein, ein Stück Holz oder Eisen herabfiel und einen Menschen tötete, so sahen die Athener unter dem Einfluß alter fetischistischer Vorstellungen in diesem Stück toter Materie ein dämonisches Wesen und schafften es nach einem förmlichen Prozeß über die Grenze (*ὑπερορίζομεν* Aeschin. III 244) [3]). Von römischen Bräuchen hat H. Usener hierher den

[1]) Das Meer ist der Ort der Dämonenbannung, ebenso der Berg, s. oben S. 10 Anm. 1.

[2]) S. A. Dieterich, Mutter Erde S. 52: er vermutet, das sei zu dem Zweck geschehen, damit diesem Frevler die Erdmutter kein neues Leben schenke, d. h. daß er nicht innerhalb des Landes zu neuem Frevel auferstehe.

[3]) Einiges über die Art des Prozesses sagt Pollux VIII 120, der gleichfalls das bezeichnende Wort *ὑπερορίζειν* gebraucht. Daran anschließend spricht Pollux von einem andern Mordprozeß, bei dem der Angeklagte keinerlei Verbindung mit attischem Boden haben durfte: er mußte sich von einem Boot herab verteidigen, das kein Landungsbrett ausgelegt und keinen Anker aufs Land geworfen hatte (*τῆς γῆς οὐ προσαπτόμενον ἀπὸ τῆς νεὼς ἐχρῆν ἀπολογεῖσθαι, μήτ' ἀποβάθραν μήτ' ἄγκυραν εἰς τὴν γῆν βαλλόμενον*).

Ritus des Winteraustreibens gestellt, durch den der dämonische Mamurius Veturius über die Grenze von Rom den Oskern zu gejagt worden sei. Er schließt dies im Rhein. Mus. XXX 210 aus den Versen des Properz IV 2, 61 f., der Mamurius sanfte Ruhe bei den Oskern wünscht: *at tibi Mamuri formae caelator aenae | tellus artificis ne terat Osca manus.* Daß die Verfolgung des Winters ehemals bis zur Gemeindegrenze ging, ist nach der Analogie der Kaunier wohl glaublich, aber aus diesen Versen läßt sich das nicht beweisen. Sie können auch auf eine sonst verschollene Künstlerlegende anspielen[1]).

Allen diesen Riten und Formeln liegt ein naiver Egoismus zugrunde, der zufrieden ist, wenn er nur für sich und seinen gewöhnlichen Aufenthalt die Geister los geworden ist. Aber das hat nicht allen, die über das Wesen des Dämonismus grübelten, genügt. Es schien doch sicherer, dem Dämon eine bestimmte Stätte anzuweisen, an der er für immer zu bleiben hatte; erst jetzt war man gewiß, daß man auch dann nicht seiner Macht verfiel, wenn man sich einmal aus dem Wirkungskreis der schützenden Formel heraus begab. Auch mag man es als engherzig empfunden haben, wenn man den Dämon einfach über die Grenze abschob und es dem Nachbarn überließ, wie er mit ihm fertig wurde. Auch von diesem Gesichtspunkt aus war es besser, man bannte das Geisterzeug gleich so weit weg, daß es keinem Menschen schaden konnte. So entsteht eine zweite, weniger einfache Form der Dämonenvertreibung, die nicht nur auf das Woher, sondern auch auf das Wohin achtet. Will man technische Ausdrücke, so mag man, wenn man sich dabei bewußt bleibt, daß sie nicht in allen Fällen zutreffen, die erste Art Apotrope[2]) nennen, die zweite Apopompe.

Zu diesem Wort ein paar mehr sprachliche Bemerkungen. Es bezeichnet eine besondere Art des Sendens, des *πέμπειν*. Daß der Mensch einen Geist überhaupt zu senden vermag, liegt im Wesen des Zaubers. Er kann ihn als Boten benutzen, wie auch der König der Unterwelt die chthonischen Dämonen als Boten benutzt (Luk.

[1]) So M. Rothstein in seiner Ausgabe des Properz zu dieser Stelle, der Useners Deutung überhaupt nicht erwähnt.

[2]) Es braucht nur an *ἀποτρόπαιος* u. ä. Bildungen erinnert zu werden, welche die Wahl des Wortes rechtfertigen. Seltener ist das synonyme *ἀποστρέφειν*, s. *Bull. corr. hell.* 1909, S. 69: *ἀπόστρεψον πᾶσαν βασκανίαν ἀπὸ τοῦ οἴκου τούτου.*

Philops. 25): das sind die 'Engel der Hölle', die *ἄγγελοι καταχθόνιοι*, denen man seinen Feind verschreibt (Audollent *Defixionum tabellae* 74. 75). Sie gegen einen verhaßten Nebenmenschen senden, daß sie ihm schaden[1]), heißt *ἐπιπέμπειν*. An der Macht zu solchen Aussendungen (Epipompai) ist den Zauberern viel gelegen; im Pap. Lond. 46 (ed. C. Wessely, Wiener Denkschriften 36) 169 betet der Magus *ἵνα μοι ἦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος . . καὶ πᾶσα ἐπιπομπή*, 'daß mir gehorsam sei jeder himmlische Dämon und jede Aussendung'. Unter den Göttern veranlaßt Hekate derartige dämonische Angriffe, Pap. Par. (ed. Wessely ebendort) 2729: *ἄτ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς χαλεπάς τ' ἐπιπομπάς*[2]). Der Vorsichtige betet daher prophylaktisch, daß ihm solch unheimlicher Besuch fern bleibe, Pap. Par. 2698: *φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος*[3]) . . *καὶ ἐπιπομπῆς*. Wenn der Mensch aber doch von derartigem Angriff überfallen wird, muß der Zauber helfen. Marcellus Empiricus (XV 108, Heim no. 95) gebrauchte in solchem Falle die Verse Od. XI 634f.: *μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου | ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἐπαινὴ Περσεφόνεια*; da wünscht Odysseus, daß Persephone nicht die Gorgo gegen ihn 'aussende'. Der Zeit, welche jene Verse so verwendete, galt das Erscheinen der Gorgo als Epipompe, darum wendete man diese Verse an, mit denen bereits Odysseus ihren Angriff beschworen zu haben schien[4]). Oder man gebrauchte kathartische Gegenmittel, etwa die reinigende Kraft des Meerwassers, Pap. Par. 2157: *ἄν τις καταδεδέσθαι νομίζῃ, ἐπίλεγε τῷ ὕδατι θαλασσίῳ ῥαίνων πρὸς ἐπιπομπάς*. Der wirksamste Gegenzauber aber wider die Epipompe ist das *ἀποπέμπειν*, eben das 'Wegsenden'. Das Verbum selbst steht mit dieser Bedeutung in der eigentlichen Zauberliteratur nur einmal[5]), Pap. Par. 2170, wo eine Metalltafel beschrieben wird, die

[1]) Das steckt auch in dem Gebet an die Große Mutter Cat. 63, 93: *alios age incitatos, alios age rabidos*. Dazu darf man an die *μητρολῳῳία* und die Gebete an St. Florian erinnern.

[2]) Seltener heißt *ἐπιπέμπειν*, daß der Gott seine dämonischen Diener zum Nutzen eines Menschen sendet; der Traumgott sendet Orakelsprüche, Pap. Lond. 46, 425: *θεῖος ὄνειρος ἡμερινοὺς <καὶ> νυκτερινοὺς χρησμοὺς ἐπιπέμπων*, ebenso Pap. Lond. 121 (ed. Wessely, Wiener Denkschr. 42) 792.

[3]) Das ist der aus eigener Laune schädigende Dämon im Gegensatz zum beauftragten.

[4]) Über ähnliche Verwendung von Homerstellen im Zauber s. Arch. f. Rel. Wiss. XII 1909, S. 19.

[5]) Verwandt ist *ἀπαλλάσσειν*, Pap. Lond. 46, 126: *ἄγιε ἀκέφαλε, ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος*.

solche Kraft besitzt (*λάμνα . . δαίμονας καὶ θῆρας ἀποπέμπει*)[1]). Öfter findet es sich in der Kunstschriftstellerei, und bezeichnet dort verschiedene Arten der Apopompe. Eine Gruppe solcher Stellen bezieht sich auf die auch für Athen bezeugte Sitte, den Unsegen der ganzen Stadt auf einzelne Menschen (*φαρμακοί*) zu übertragen, die in der ganzen Stadt umhergeführt und dann entweder rituell vernichtet, oder, was hier angeht, über die Grenze des Landes geschickt wurden (Nilsson, Griechische Feste S. 111). Daran denkt der Verfasser der Rede gegen Andokides, Ps. Lys. VI 53, der den Gegner wie einen Pharmakos wegsenden will: *νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρουμένους καὶ ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι*[2]). Auch Äschines behandelt so den Demosthenes, III 253: *οὐκ ἀποπέμψεσθε τὸν ἄνθρωπον ὡς κοινὴν τῶν Ἑλλήνων συμφοράν;* Da ist in *συμφορά* 'Unglück' das Dämonische so lebendig gefühlt, daß man wieder in Versuchung ist, das Wort groß zu schreiben.

Sehr häufig erscheint das Wort *ἀποπέμπειν* in diesem Sinne bei jüdisch-griechischen Autoren, Kirchenvätern und Lexikographen. Aber da steht es nicht von dem rein griechischen Brauch, sondern bezieht sich auf das jüdische Analogon vom Sündenbock (Lev. 16), das bereits H. Lewy als Ergänzung zu Schmidts Ausführungen nachgetragen hat (Jahrb. für Philol. 143, 1891, 816): es ist ein Tier, dem alles Übel aufgeladen wird, und das dann in die Wüste gejagt wird. Eine ähnliche Zeremonie haben auch die Römer einmal vollführt, Jul. Obs. 44a (ed. O. Roßbach): *capra cornibus ardentibus per urbem ducta porta Naevia emissa relictaque.* Da hat sich in der Stadt eine Ziege mit leuchtendem Gehörn gezeigt: das ist ein dämonisches Tier, das man so rasch als möglich entfernen muß. Aber man benutzt es doch vorher, damit es den Sündenstoff der ganzen Stadt auf sich nehme — daher das sonst unerklärliche Umherführen. Erst dann schickt man die Ziege aus den Grenzen der Stadt hinaus. Daß dies durch die Porta Naevia geschieht, hat seinen guten Grund: dort lag die Naevia Silva, von der Festus berichtet (p. 169 M.): *quam oprobrii loco [obici ab antiquis solere], quod in ea morari ads[uessent perditi ac nequam ho]mines.* Vor der Porta Naevia liegt der Schlupfwinkel

[1]) Eine solche Tafel ist auf Kreta gefunden worden, s. u. S. 20.

[2]) Ähnlich gibt Pollux I 32 als Synonyme *ἄγος ἀποπέμψασθαι . . ἀποδιοπομπεῖσθαι.*

der Verbrecher: das sündenbeladene Tier gehört zu den sündenbeladenen Menschen.

Meist aber sind auch in der Kunstliteratur nicht die auf ein Lebewesen künstlich übertragenen Stoffe des Übels, sondern die einzelnen dämonischen Kräfte gemeint, wenn vom Wegsenden die Rede ist. So sagt Isokrates, daß man den Unglück bringenden und rächenden Göttern die Apopompe begehe, Philipp. § 117: *τῶν θεῶν . . τοὺς . . ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους . . οὔτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὔτ' ἐν ταῖς θυσίαις τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπὰς*[1]) *αὐτῶν ἡμᾶς ποιουμένους ὁρῶ.* Wie ein Kommentar dazu klingen die Worte des Aëtios, der die Poinai, Erinyen und Ares als solche Götter nennt (Diels Doxogr. graeci S. 296a 15): *τοὺς δὲ βλάπτοντας (θεοὺς) Ποινὰς Ἐρινύας Ἄρην, τούτους ἀφοσιούμενοι χαλεποὺς ὄντας καὶ βιαίους.* Am häufigsten handelt es sich um die Apopompe von Träumen; bei Euripides Hek. 70 betet Hekabe: *ὦ ποτνία χθών, μελανοπτερύγων μῆτερ ὀνείρων, ἀποπέμπομαι ἔννυχον ὄψιν.* Sie sendet den furchtbaren Traumdämon in den Schoß der Mutter Erde zurück, ehe er das Bild, das er zeigte, zur Wirklichkeit machen kann. Solche Gebete wurden durch den Ritus des Waschens unterstützt, s. Aristoph. Frösche 1340: *ὡς ἂν θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσω*[2]). Ähnlich werden Krankheitsdämonen vertrieben, von Fieberverjagung (*ἀποπομπαὶ πυρετῶν*) redet Lukian Philops. 9. Allgemein spricht über Dämonenvertreibung, *περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς* Mark Aurel I 16. Genauere Spezialisierung der dämonischen Mächte, um deren Apopompe man die Götter anfleht, geben die orphischen Hymnen, wo *ἀπόπεμπε* ein geläufiger Versschluß ist: Schreckgestalten, Tod, Zorn, Vergessenheit (3,14 *φόβους νυχαυγεῖς*; *κῆρας* 12,16; *μῆνιν* 37,7. 39,9; 76,11 *λήθην*). Mit ähnlichen Verben des Wegsendens verbunden erscheinen noch Wahnsinn, Befleckung, Krankheit

[1]) Nicht hierher gehören die 'wegsendenden Hymnen', die *ὕμνοι ἀποπεμπτικοί*, welche Menander (Rhet. gr. IX 132 Walz) erwähnt, denn er definiert sie *ὁποῖοι καὶ παρὰ Βακχυλίδῃ ἔνιοι εὕρηνται, ἀποπομπήν, ὡς ἀποδημίας τινὸς γενομένης, ἔχοντες.* 'Abschiedschöre an Götter, die auf Reisen gehen' nennt sie richtig Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I^{5} 212; man darf sie sich wohl nach dem Abschiedslied an Adonis bei Theokr. XV 131 ff. vorstellen. Diese Apopompe ist das Geleit von Göttern, die freiwillig und zum Leide der Menschen von ihnen gehen.

[2]) Parallelen gibt dazu Kock in seiner Ausgabe. Nur ist dort Pers. II 16 *noctem flumine purgas* zu streichen, da *noctem* für *concubitum*, nicht für *somnium* steht.

und Schmerz: οἶστρος 11,23; λύματα καὶ κῆρας 14,14; νούσους καὶ ἄλγη 36,15[1]). Dort heißt es auch 58,10, daß 'Angriffe' weggeschickt werden sollen, φαύλους ἐκτοπίους θ'ὁρμὰς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε: das ist die durch einen Fluch aufgehetzte Epipompe.

Wie die Orphiker diesen Dämonen durch Gebet an eine höhere Macht begegneten, so hatte man auch in Athen höhere Wesen, denen man die Gewalt über den Fluch zutraute, Apopompaioi, Poll. V 131: οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς . . λέγονται ἀποπομπαῖοι[2]). Einen dieser Götter lernen wir durch das Wort ἀποδιοπομπεῖσθαι kennen, nämlich Zeus. Das Verbum begegnete uns bei Ps. Lysias und Pollux (oben S. 17) und tritt im Attizismus häufig auf (Stephanus Thes. graec. ling. I 1420f.). Die Alten haben davon zwei Etymologien gegeben. Einmal heißt es (Bekker Anekd. I 7,15): ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ διοπομπεῖσθαι σημαίνει μὲν τὸ ἀποπέμπεσθαι καὶ ἀποκαθαίρεσθαι μύση. σύγκειται δὲ τὸ ὄνομα ἐκ τοῦ 'δίου', ὅ ἐστι δέρμα τοῦ ἱερείου τοῦ θυομένου τῷ Διί, ἐφ' οὗ ἑστῶτες ἐκαθαίροντο, κἀκ τοῦ 'πέμπεσθαι'. μετὰ γοῦν τῆς 'ἀπὸ' προθέσεως Ἀττικώτατόν ἐστι. Das ist sprachlich nicht möglich, da jenes Fell nicht δῖον, sondern Διὸς κῴδιον heißt[3]). Richtiger sagt das sog. Etymologicum Magnum S. 125,35: ἀπὸ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ πομπός. σημαίνει δὲ τὸ ἀποτρέπεσθαι διὰ τοῦ ἀποτροπαίου Διός. Für diese Etymologie sprechen die Parallelen διοτρεφής 'von Zeus genährt', διόπεμπτος 'von Zeus gesandt'. πομπός hat auch passivische Bedeutung, 'der Gesandte', s. z. B. Soph. OR 288: ἔπεμψα γὰρ . . διπλοῦς πομπούς. So ist Θεόπομπος 'der von Gott gesandte', Διόπομπος

[1]) Gruppe, Griech. Myth. und Rel. Gesch. S. 1281 zitiert als Ort der Bannung aus hymn. Orph. 36,16 εἰς ὀρέων κορυφάς. Bereits Schmidt hat die orphischen Hymnen benutzt und S. 563 gezeigt, daß κορυφάς, eine Konjektur von Abel, unnötig, und das überlieferte κεφαλάς zu halten ist. Ich füge hinzu, daß zu den vertriebenen νοῦσοι καὶ ἄλγη auch sicher die Kopfschmerzen zu rechnen sind; diese bekommen als Ersatz für den Kopf des Menschen das Haupt des Berges angewiesen. Solche Beziehungen sollte man nicht zerstören.

[2]) Passivisch wird das Wort gebraucht bei Philo *de post. Caini* § 20 (I p. 238 extr. M.): ζῇ δὲ ἐν ἡμῖν τὰ ἀποπομπαῖα νοσήματα καὶ ἀρρωστήματα. Ebenso versteht es Hesych: ἀποπομπαῖος· ὁ ἀποστραφεὶς ἄπρακτος. Darum wird auch wohl seine Glosse ἀποπομπαί. ἡμέραι τινές, ἐν αἷς θυσίαι ἐτελοῦντο τοῖς (ἀπο)πομπαίοις θεοῖς eher auf wegzusendende als auf wegsendende Götter gehen. Man muß sie auf die ἀποπομπαί des Isokrates (oben S. 18) beziehen, wenn man vergleicht Harpocr. ἀποπομπάς· Ἰσοκράτης Φιλίππῳ. ἀποπομπαῖοί τινες ἐκαλοῦντο θεοί, περὶ ὧν Ἀπολλόδωρος ἐν ς' περὶ θεῶν διείλεκται.

[3]) S. P. Stengel, Griech. Kultusalt.[2] 146.

(als Name z. B. Plat. Leg. VIII 840a belegt) 'der von Zeus gesandte'. διοπομπεῖσθαι würde heißen 'sich (Dativ) von Zeus senden lassen'. Aber das scheint lediglich eine Rückbildung aus dem mit ἀπό komponierten Verbum zu sein: es findet sich mit seinen Ableitungen fast nur bei Grammatikern und Lexikographen. Nur einmal steht es in einem Literaturwerk; Clemens Alexandrinus Strom. VII, 31,4 (Stählin) sagt, der Sündenbock werde geopfert ἐπὶ μόνῃ τῇ διοπομπήσει τῶν κακῶν: da zeigt sich die Rückbildung deutlich dadurch, daß die Bedeutung des Dekompositums beibehalten ist. Denn nur dieses bedeutet 'sich von Zeus wegschicken lassen'. Das Wort setzt die Vorstellung voraus, daß man Zeus, sei es durch magische oder religiöse Handlung, veranlassen könne, die bösen Geister zu verbannen. Dazu war der lichte Himmelsgott durch seine Natur berufen; das Etymologicum hat Recht, wenn es ihn ἀποτρόπαιος nennt, denn mit diesem Beiwort kennt ihn eine Inschrift von Erythrae[1]). Die schon einmal erwähnte Tafel aus Kreta, die böse tiergestaltige Dämonen vertreibt[2]), beschwört an erster Stelle Zeus (v. 3 Ζῆνά τ'ἀλεξίκακον) und zeigt dadurch, daß sie eine ἀποδιοπομπή sein will. Möglich ist ferner, daß, wenn auch kein sprachlicher, so doch ein sachlicher Zusammenhang zwischen dem ἀποδιοπομπεῖσθαι und dem Διὸς κῴδιον bestand. Es ist eine Zeremonie der Entsühnung, bei welcher der zu Reinigende mit einem Fuß auf das Fell des Opfertieres trat[3]). Der Name des Felles lehrt, daß die Reinigung im Namen und durch die Hilfe des Zeus stattfand. Eine solche Entsühnung aber bedeutet ursprünglich nur Befreiung von dem Stoff des Bösen, der naturgemäß anders wohin abgeladen werden mußte. Daher sind ἀποδιοπομπεῖσθαι und Διὸς κῳδίῳ καθαίρεσθαι, die Bekkers Traktat gleichsetzt, in der Tat nicht verschieden. Übrigens ist die Gleichsetzung von 'Reinigen' und 'Wegsenden' ziemlich alt. Sie steht bereits bei Plato: Cratyl. 39b heißt es von der 'daemonischen Weisheit', von der man sich eben wegen ihres dämonischen Wesens befreien muß, ἀποδιοπομπησόμεθά τε αὐτὴν καὶ καθαιρόμεθα, ἐξευρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν. Wahrscheinlich geht die Verbindung der Ausdrücke 'Reinigen' und 'Wegsenden' auf die

[1]) Dittenberger, Syll. inscr. graec.[2] 600,68.114; Preller-Robert, Griech. Myth. I 145,1.

[2]) Rhein. Mus. LV 1900 S. 76ff.; s. oben S. 17 Anm. 1 und unten S. 21.

[3]) S. auch die Abbildung bei Daremberg-Saglio *Dictionnaire des antiquités* II 265.

sakrale Gesetzgebung zurück, Plato sagt Leg. IX 877e, wo ein Haus durch die dämonischen Mächte der *δυστυχία καὶ ἀσέβεια* geschädigt sei, *καθήρασθαι καὶ ἀποδιοπομπήσασθαι τὸν οἶκον χρεὼν ἔστω κατὰ τὸν νόμον.*

So ergibt die Betrachtung der Wortsippe von *ἀποπέμπω* mancherlei auch für die Riten der Geisterbannung. Aber noch ist unerörtert geblieben, an welche Orte sich die so aus dem Bereich menschlicher Kultur weggesandten Dämonen hinbegeben sollen. Nicht immer wird in den Zauberformeln diese Lokalität genau bezeichnet. Man begnügt sich damit, zu sagen, sie sollen dahin gehen, wo sie zu Hause sind. So heißt es in der ältesten, inschriftlich erhaltenen *ἀποδιοπομπή*, jener Kretischen Bleitafel[1]), v. 1: *Αἰ[θ]αλίαν ἀνὰ γᾶ[ν ναί]οντα δόμο]νδε κελεύω | φ]ευγέμ(εν ἡμ)ετέρων οἴκων ἄ[πο βάσκανα φῦλα.* Die Ergänzung *δόμονδε* in v. 1 ist gesichert durch v. 8. *ναιόμενοι δ(ρ)άντων πρὸς δώματα αὐτο(ῦ) ἕκαστος.* Ein lateinisches Beispiel der gleichen Art, eigentümlich deshalb, weil es Dämonen bannt, bevor sie ihre Behausung überhaupt verlassen haben[2]), ist die schon von Schmidt herangezogene Stelle Petrons, wo man die Nachthexen bittet, daheim zu bleiben, c. 64: *osculatique mensam*[3]) *rogamus nocturnas, ut suis sedibus se teneant.*

Besonders häufig ist diese ganz allgemeine Angabe des Ortes im Zauber bei der sog. *ἀπόλυσις*[4]), der Dienstentlassung. Da die Magie sich meist so vollzieht, daß ein Geist gezwungen wird, dem Menschen eine bestimmte Leistung zu verrichten, so muß am Schluß

[1]) S. oben S. 17 und 20. Sie gehört dem 4. Jahrhundert v. Chr. an. Im Rhein. Mus. LV 75 habe ich es als unsicher bezeichnet, ob der Name *Αἰθαλία* etwas mit Kreta zu tun habe. Aber im Recht von Gortyn ist V 5 *ὁ Αἰθαλεὺς σταρτὸς* erwähnt, s. J. und Th. Baunack, Die Inschrift von Gortyn S. 103. Es gab also ein Aithalia auf Kreta, und dorther wird jene Tafel stammen.

[2]) So heißt es auf einem Nagel, der zur Abwehr der wilden Jagd diente (Arch. Jahrb. Erg. Heft VI 43): *Domna Artemix kave ne audeas solvere katenas tuas en canes tuos.*

[3]) Man küßt den Tisch, um durch dies Zeichen der Verehrung den im Tisch wohnenden guten Hausdämon (ursprünglich haust er im Herde) günstig zu stimmen, daß er Schutz verleiht — das tritt positiv zu der negativen Abwehr durch das Gebet. Genau ebenso sagen wir, wenn jemand ein Glück rühmt, 'unberufen', damit die neidischen Dämonen sich nicht gerufen fühlen, um es zu zerstören, und wir versichern uns zu dieser negativen Abwehr des positiven Schutzes, indem wir durch Klopfen unter den Tisch den Hausgeist wecken.

[4]) Im deutschen Zauber heißt sie 'Wiederauflösung', s. A. Dieterich, Kleine Schriften 199.

der Zauberhandlung dies Dienstverhältnis ausdrücklich aufgehoben werden. Damit aber der befreite Geist sich nicht an dem Hexenmeister für die erzwungene Knechtschaft rächt, wird ihm befohlen, sich zu entfernen. Das deutet selbst Simaitha an, wenn sie am Schluß ihrer Zauberhandlung der hilfreichen Mondgöttin gestattet, auf ihrer Bahn weiterzuziehen: *ἀλλὰ τὺ μὲν χαίροισα ποτ' ὠκεανὸν τρέπε πώλους*[1]). Deutlich steht das in den Zauberpapyri[2]); Pap. Par. 3118: *χώρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους*, 'gehe an Deinen Ort'. Meist erscheint der Geist als Fürst, der seinen eigenen Palast und Thron besitzt. Pap. Parthey (Abh. Berl. Akad. 1865 S. 109ff.) II 176: *χώρει δέσποτα εἰς τοὺς σοὺς τόπους, εἰς τὰ σὰ βασίλεια*; Pap. Par. 916: *χώρει κύριε εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους*; Pap. Lond. 121, 341: *χώρει, Ἄνουβι . . εἰς τοὺς ἰδίους σου θρόνους*. Aus dieser Vorstellung ist auch Pap. Lond. 46,42 zu erklären: *χώρει κύριε εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἀψεῖδας*: der Dämon soll auf seine Throne, zu seinen Apsiden zurückkehren. Die Apsiden, halbrunde Nischen, bilden den Abschluß des Thronsaals: dort stand der Thron selbst, z. B. in der sog. Domus Augustana auf dem Palatin. Das wird von den Fürsten auf die Götter projiziert, wie der Tempel der Venus und Roma auf der Velia zeigen kann. — An der letzten Stelle der Zauberpapyri steht die Götterburg in einer 'eigenen Welt': das ist schon eine genauere Angabe der Heimat des Dämons, durch die ihm auferlegt wird, die Welt der Menschen zu verlassen. Noch genauer heißt es Pap. Par. 1056: *Βαλσάμης χώρει κύριε εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα*. Balsames ist Sonnengott (F. Cumont bei Pauly-Wissowa II 2839): daraus erklärt sich die Entlassung an den Himmel und in die ihm eigene Bahn. Schwerer verständlich ist Pap. Parth. I 46: *ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια*, und zwar hauptsächlich deshalb, weil hier kurz vorher gleichfalls ein Sonnengott angerufen ist (263 *Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις*)[3]). Man wird an ägyptische Vorstellungen denken müssen von Amon, der sonst in der Sonnenbarke fährt[4]), und der nun auf diese Barke zurückkehren soll; *πρυμνήσια* würde dann hier nicht die sonst übliche Bedeutung der

[1]) Theokr. II 163; s. Hess. Blätter für Volkskunde VIII 130.

[2]) Nur einmal ohne Angabe eines Zieles, Pap. Par. 251 *ἄπιθι δέσποτα*.

[3]) Sonst würde man an die griechische Apopompe des dämonischen Nachtvogels Strix denken, den man wegsandte *ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας*, Festus p. 314 M.

[4]) S. A. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 250.

Schiffstaue haben, sondern allgemeiner *τὰ πρυμνήσια μέρη* bezeichnen, 'die Teile am Hinterschiff'. Das ist der Platz, an den der Steuermann der Sonnenbarke gehört.

Diese Entlassungen des Sonnengottes sind die ersten Beispiele der Apopompe nach bestimmtem Orte. Die hier genannten Lokalitäten kehren sonst nicht wieder, sehr begreiflich, da man nur selten in die Lage kommt, einen Himmelsgott wegzusenden. Meist handelt es sich um chthonische Dämonen, und deren Orte sind im Inneren der Erde. Dort hausen sie, im Hades, wie Gorgo (s. oben S. 16), oder im Tartaros. So wird die Unterwelt zum Bannungsort. Für den Tartaros macht Schmidt auf das Skolion des Timokreon aufmerksam, wo der Reichtum von Erde und Meer hinweg in den Tartaros gewünscht wird, denn er ist böse, Bergk P. L. G. III⁴ 540: *ὄφελές γ' ὦ τύφλε Πλοῦτε μήτε γᾷ μήτ' ἐν θαλάσσᾳ μήτ' ἐν ἠπείρῳ*[1]) *φανῆμεν, ἀλλὰ Τάρταρόν τε ναίειν κἀχέροντα, διὰ σὲ γὰρ τὰ πάντ' ἐν ἀνθρώποις κακά.* Wir sehen: eine Apopompe, die den Gegenstand der Bannung der Hölle überantwortet, wird zum Fluch, und, sobald der Fluchzauber nicht rituell durchgeführt wird, zur Verwünschung. Und zwar stimmt die Verwünschung des Plutos mit volkstümlichen Fluchformularen überein. Auf einer Defixionstafel aus Theben, wohl des zweiten Jahrhunderts v. Chr. (Audollent *Def. tab.* no. 84) heißt zuerst der Wunsch negativ 'weder zu Lande noch zu Wasser', *μὴ κατ' αἶαν μηδὲ κατὰ θάλατταν,* dann wird positiv und mit der Begründung durch die Bosheit zugesetzt, daß der Verwünschte in die Unterwelt hinabgezogen werden soll, *κακὸν καὶ μέλεον ἑλκύσοι κάτω.* Der Schreiber der Bleitafel wird schwerlich das Gedicht des Timokreon gekannt haben, obwohl es zeitlich möglich wäre. Vielmehr werden beide auf eine sehr alte Form des griechischen Fluches zurückgehen.

Das Übel gehört in die Unterwelt, weil es dort zu Hause ist. So wird tatsächlich dorthin am öftesten der böse Geist gebannt. Wenige Beispiele werden genügen. Zum Styx verjagt Athene den Wahnsinn, durch den Aias besessen war, Qu. Smyrnaeus V 451: *καὶ τότε οἱ Τριτωνὶς ἀπὸ φρενὸς ἠδὲ καὶ ὄσσων | ἐσκέδασεν Μανίην βλοσυρήν, πνείουσαν ὄλεθρον. | ἣ δὲ θοῶς ἵκανε ποτὶ στυγὸς αἰπὰ ῥέεθρα, | ἵχι θοαὶ ναίουσιν Ἐρινύες, αἵτε βροτοῖσιν | αἰὲν ὑπερ-*

[1]) *ἠπείρῳ* und *γᾷ* vertragen sich neben einander nicht gut, deshalb liest Schmidt mit Schneidewin *ἐν οὐρανῷ*. Ich ändere nichts, weil Aristoph.

φιάλοισι κακὰς ἐφιᾶσιν ἀνίας. Bei Vergil bannt Juno die Allecto mit den Worten *cede locis* (Aen. VII 559), die aber fährt zur Hölle, *Cocyti petit sedem* (v. 562). Im Pap. Par. 1227 beginnt eine πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας, in der 1245 der Dämon angeredet wird παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν Χάος 'ich übergebe dich dem schwarzen Chaos'. Dorthin werden auch die Dämonen der Krankheit gebannt, sie sind im Erdinnern daheim; Verg. Aen. VI 273: *primisque in faucibus Orci* | . . *pallentes* . . *habitant Morbi*[1]). Auf Varro R. r. I 2,27 *Terra pestem teneto* 'die Erde soll die Pest halten' macht Schmidt S. 565 aufmerksam. Aber nicht nur Formeln, sondern auch Riten des antiken Zaubers beruhen auf diesen Vorstellungen. Dafür sei nur ein griechisches und ein römisches Beispiel gegeben. Lukian erzählt Philops. 11 von dem Sklaven, den eine Schlange in den großen Zeh gebissen hat. Ein Chaldäer heilt ihn, indem er ihm ein Stück von einem Grabdenkmal anbindet. Das Stück vom Grabstein wirkt wie das ganze Grab, als bequemer Eingang zur Unterwelt: durch ihn soll der Dämon, der beim Biß des chthonischen Tieres in den Kranken eingegangen ist, zur Heimat hinabfahren. — Nach Plinius Nat. hist. 28,36 schlug man da einen eisernen Nagel in den Boden, wo ein Epileptischer hinstürzend zuerst mit dem Kopf aufgeschlagen war. Der Epileptische ist von einem chthonischen Dämon 'erfaßt' (ἐπιληψία), der aus dem Kopf in das heimische Element der Erde ausfährt, wenn der Besessene zu Boden stürzt. Der eiserne Nagel bindet den Dämon an die Stelle der Erde, die er zum Einfahren gewählt hat[2]). Hier haben wir die wirkungsvollste Form der Geisterbannung: der Dämon ist an einen ganz bestimmten engen Raum gebunden, solange das bannende Werkzeug an Ort und Stelle bleibt. Verwandten Zauber finden wir bei vielen Völkern: wir brauchen nur an das Einpflöcken der Krankheiten in Bäume bei den Germanen[3]), oder an den Geist in der Urne im arabischen Märchen zu denken.

Ach. 532 gerade diesen Pleonasmus jenes Skolions parodiert: νόμους ὥσπερ σκόλια γεγραμμένους | ὡς χρὴ Μεγαρέας μήτε γῆ μήτ' ἐν ἀγορᾷ | μήτ' ἐν θαλάττῃ μήτ' ἐν ἠπείρῳ μένειν. Im Übrigen nehme ich mit Schmidt ὤφελές γ' und τὰ πάντ' gegen die Verderbnisse der Überlieferung auf.

[1]) Es würde nicht schwer sein, festzustellen, wie das Motiv der im Hades weilenden und in den Hades zurückkehrenden Dämonen in das antike Epos gekommen und von diesem entwickelt ist. Andeutungen bei E. Norden in seinem Kommentar zum VI. Buch der Aeneis S. 208f.

[2]) Zum Bannen durch Nägel s. O. Gruppe a. a. O. S. 895.

[3]) S. Wuttke-Meyer S. 328ff.

Durch die Apopompe in das Innere der Erde werden die Dämonen an einen Ort geschickt, von dem aus sie den lebenden Menschen nicht mehr zu schaden vermögen[1]) und der zugleich ihre Heimat[2]) ist: der also nicht nur außerhalb der menschlichen Kultur liegt, sondern auch in Beziehung zu den Dämonen steht. Nun haben die Alten auch auf der Erdoberfläche bestimmte Gegenden als geeignet für Geisterexile betrachtet. Schmidt zählt auf: menschenleere Einöden, namentlich das Meer[3]), die wilden Berge[4]), und ferne Völker, die an den Enden der Welt hausen. Da erhebt sich die Frage, ob man bei diesen Bannungsorten nicht gleichfalls außer an ihre Menschenferne auch an bestimmte Beziehungen zum Dämonismus gedacht hat. Bei einigen läßt sich das, wie ich glaube, noch als denkbar erweisen.

Ich beginne mit dem Meer. Gewiß wird der böse Geist dorthin gesandt, weil er auf den Fluten dem Acker nicht mehr schaden kann[5]). Aber auch daran denkt man, daß die Salzflut reinigende Kraft besitzt[6]), daß diese Kraft dem Bösen überlegen ist und es unschädlich macht. Der Deisidaimon des Theophrast reinigt sich in jedem Monat einmal durch Besprengung mit Meerwasser (Char. 16,12 *τῶν περιῤῥαινομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι κατὰ μῆνα πορευόμενος*). Im ersten Buch der Ilias reinigt Agamemnon das von Todesfällen verunreinigte Heer; v. 313 *λαοὺς δ' Ἀτρείδης ἀπολυ-*

[1]) Entsprechend werden gelegentlich Wesen, die durch ein Vergehen Dämonen- oder Götterrache herbeizuführen drohen, vergraben, d. h. in das Innere der Erde geschickt; es sei nur an die Bestrafung unkeuscher Vestalinnen in Rom erinnert.

[2]) Tambornino a. a. O. S. 99 gibt die Ansichten der Christen über die Heimat der Dämonen: Gräber, Ruinen und Wüsteneien.

[3]) S. oben S. 14 Anm. 1. Zu Schmidts Stellen fügt Gruppe a. a. O. 895 hinzu Aesch. Hik. 529 *λίμνᾳ δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ τὰν μελανόζυγ' Ἄταν*. Das ist auch christlich: wer Ärgernis erregt, wird ins Meer geworfen, Luk. 17,2!

[4]) Auch 'in die Spuren der Hunde' haben die Griechen das Unheil gewünscht, d. h. in Wald und Berg, denn dorthin führen die Spuren der Jagdhunde. Paroem. gr. App. II 21: *εἰς ἴχνια κυνῶν· ἐπὶ κατάρᾳ τίθεται.*

[5]) L. Deubner erinnert mich an den Bregenzer Wettersegen (Arch. f. Rel. Wiss. XII 1909 S. 159), in dem das geradezu ausgesprochen ist: 'trib dàs Wetter in das Rotte Meer, Berg unnd Spitz, da weder Vich noch Leüt ist.'

[6]) Dadurch erklärt sich auch das Sprichwort 'heiliger als das Steuer', *ἁγνότερος πηδαλίου* (bei den Paroemiographi graeci öfter, z. B. I S. 182 no. 11): das Steuerruder ist kultisch rein, weil es immerfort von der reinigenden Meerflut bespült wird.

μαίνεσθαι ἄνωγεν· | οἱ δ'ἀπολυμαίνοντο καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον. Die dämonische Befleckung wird abgewaschen [1]), und das, worauf das Miasma übertragen ist, wird ins Meer geworfen: da ist der Zusammenhang zwischen Katharsis und Apopompe (oben S. 20) deutlich.

Ich füge ein paar Belege dafür hinzu, daß man im Altertum Wesen, die etwas Dämonisches an sich trugen, die daher mit sichtbaren Dämonen auf einer und derselben Stufe stehen, ins Meer warf. Denn erst durch solchen Brauch wird uns die Entstehung einer Verwünschungsformel 'möge er ins Meer versenkt werden' deutlich. In Rom geschah das mit Mißgeburten, die man als Erzeugnisse von Dämonen angesehen haben mag. Jul. Obs. 36: *androgynus annorum decem inventus et mari demersus* [2]). Es gab von diesem Ritus eine einfachere und eine komplizierte Form. Einfacher war es, das Portentum in den Tiber zu werfen, sei es, daß man das Flußwasser für ebenso wirksam hielt oder daß der Strom seine Beute ins Meer führen sollte; Cic. Rosc. Amer. 70: *parricidas insui voluerunt in culleum vivos atque ita in flumen deici.* Oder man nahm erst an dem unheimlichen Ding die rituelle Vernichtung vor, die das Feuer vollziehen mußte [3]), und übergab dann die Asche dem Meere oder dem Fluß. Jul. Obs. 25 bei einer Mißgeburt *puer aruspicum iussu crematus cinisque eius in mare deiectus.* Ebenda 26 von einem unheilbringenden Vogel: *avis capta combustaque, cinis eius in Tiberim dispersus* [4]).

Ein mildere Form der Apopompe ins Meer ist es, wenn man das fluchbringende Wesen nicht ertränkt [5]), sondern auf einem Kahn

[1]) Auch lat. *lustrum* stellt man zu *lavo*, Walde Latein. etym. Wörterb.[2] 449. Dessen ursprüngliche Bedeutung wäre alsdann die von λῦμα: des Stoffes, der bei einer Waschung alle Unreinheit aufgenommen hat. Vielleicht liegt das noch in der Verbindung *lustrum condere* vor (z. B. Liv. I 44), die zunächst bedeutet haben wird 'das Lustrum vergraben', nämlich zu dem Zweck, daß alles Dämonische in die unterirdische Heimat zurückkehrt. Zu *luere* stellt *lustrum* W. Warde Fowler, *Anthropology and the Classics*, Oxford 1908, S. 173.

[2]) S. ebenda c. 22, 32, 34, 36, 47, 48, 50.

[3]) S. Dion. Hal. VI S. 346 Usener-Radermacher von den auf der Rinderweide ausgesetzten Kindern der Melanippe: ὁ δὲ πατὴρ ἡγεῖται ἐκ βοὸς εἶναι καὶ ὡς τέρας βούλεται κατακαῦσαι.

[4]) Die Asche darf nicht in die Erde kommen, denn diese ist fruchtbar und gebiert aufs neue (s. oben S. 14 Anm. 2); das Meer aber heißt nicht umsonst unfruchtbar (ἅλς ἀτρύγετος bei Homer).

[5]) Kaibel Epigr. graec. 1140 (Heim 163) verbindet antike Anschauungen mit christlichen. Die Verse Χριστὸς ἄναξ κέλεταί σε φυγεῖν ἐς λεῖμα θαλάσ-

lebend dem Meer übergibt. Von diesem Brauch haben wir einen Niederschlag im Mythos. Danaë und Perseus wurden in einem Kasten auf die Salzflut hinausgestoßen: Akrisios befreit sich von ihnen, da nach dem Orakel auf dem Enkel der Fluch liegt, daß er den Großvater erschlagen muß (Apollod. II 34f.; H. Usener, Sintflutsagen 80 ff.).

Auch die wilden Berge stehen zu bestimmten Dämonen in näherem Verhältnis, in dem der Heimat. Die Hellenen haben, genau wie die Germanen, ihre wilden Wald- und Berggeister gehabt: sie hießen Satyrn und Silene. Einer von ihnen trägt den Namen Anties 'der Begegnende': 'ein sehr passender Name für den schreckend erscheinenden Berg- und Walddämon' (A. Dieterich, Kl. Schr. 126). Bei den Römern ertönen auf Bergen und aus Wäldern dämonische Laute und Stimmen, Lukan I 569: *tunc fragor armorum magnaeque per avia voces auditae nemorum et venientes comminus umbrae.* Doch es braucht hier nicht einzelnes zitiert zu werden, wo W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II² S. 113ff. die Faune, Silvane, Pane, Satyrn und Silene des italischen und griechischen Volksglaubens in ihrer Eigenschaft als Wald- und Berggeister ausführlich dargestellt hat. Hier wirkt also dieselbe Vorstellung mit wie bei der Apopompe in die Erde: man entsendet den Dämon in die Heimat der Geister. Diese Art der Bannung ist im Christlichen beibehalten worden, die Bleitafel aus Tragurium CIL III S. 961 redet einen Dämon an, dem Gabriel befohlen hat, *ut silvestria loca colla montia obtineris* [1]).

Auch hier finden wir im Mythos schwache Erinnerungen, daß die *ἀποπομπή* in die Einöde und den Berg einmal praktisch gehandhabt worden ist. Ich denke an die Aussetzung von Kindern, denen von Geburt an etwas Dämonisches anhaftet und die man deshalb wie sichtbare, unheilbringende Dämonen behandelt. Oedipus wird im Kithäron ausgesetzt, weil der Gott geweissagt hat, er werde den

---

σης ἢὲ κατὰ σκοπελῶν ἢὲ συῶν ἀγέλην sind nach der Erzählung gemacht, bei der die Teufel in die Säue fahren, s. Luk. V 1ff. und Matth. VIII 32: *ὥρμησε πᾶσα ἡ ἀγέλη τῶν χοιρῶν κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν.* Ich merke das an, weil es weder bei Kaibel noch bei Heim zu lesen ist.

[1]) S. Lietzmanns Kleine Texte, Heft 20 S. 28. Der Dämon wird so gebannt, daß er den Jordan nicht überschreiten kann; vgl. dazu die Bannung ans andere Ufer der Sawe, oben S. 10 Anm. 1. Die Sawe weist auf Kroatien, die Bleitafel ist in Dalmatien gefunden.

Vater töten (Apollod. III 48). Die Priesterin Auge gebiert nach Euripides im Tempel den Knaben Telephos: das ist ein schreckliches Zeichen, ein δεινόν (Eur. frg. 266 Nauck), und der Vater befiehlt, Auge ins Meer zu werfen, den Knaben aber in der Einöde auszusetzen (Nauck Trag. graec. fragm.[2] S. 437). Euripides hat es sich nicht nehmen lassen, die beiden üblichen Bannungsorte vereint zu verwerten.

Nicht wahrscheinlich ist mir, daß die Dichter, welche Schmidt nennt, weil sie das Übel weit weg, ἄχρις Ὑπερβορέων (Anth. Pal. VI 240) gewünscht haben, noch eine Erinnerung an den alten Volksglauben hatten, der den Rand der Welt mit allerhand dämonischen Ungeheuern bevölkerte. Dort ist der Tartaros (Il. VIII 481), dorthin, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης hat Zeus die Giganten gebannt (Hes. Theog. 622). Diese Vorstellung konnte nicht tief wurzeln, da die Entwicklung eines entsprechenden Brauches, das Wegschaffen eines fluchbringenden Wesens zu fernen Völkern, zum Rand der Oikumene, unmöglich war. Nur in einer Sage hat sich etwas derartiges erhalten: in das ferne Kolchis wird Jason weggeschickt, zu einem Abenteuer, das ihn voraussichtlich vernichtet. An und für sich muß der Märchenheld so weit reisen, als es dem Menschen überhaupt möglich ist. Zur Apopompe aber kann man es hier wegen der Motivierung rechnen: ihn hat wie Perseus und Oedipus das Orakel als künftigen Mörder bezeichnet (Apollod. I 109).

Eine besondere Gattung der antiken Verwünschungsformeln will das Böse zu bestimmten Tieren senden, zu wilden Ziegen oder Raben. Mit Recht sieht Schmidt hierin einen Nachhall des Gedankens, daß den Dämonen mit diesen Tieren, die sie befallen sollen, ein Ersatz geboten werden soll für das, was sie bei den Menschen zurücklassen müssen[1]). Am deutlichsten tritt diese Anschauung uns entgegen Geop. XIII 5, 4 (Heim 40), wo den Mäusen, die man vom eigenen Acker vertreibt, ein fremder angewiesen wird: δίδωμι γὰρ ἀγρὸν ὑμῖν τόνδε· καὶ λέγεις ποῖον. Zu solchem Ersatz können auch Bäume dienen[2]); ein antikes Beispiel gibt die Medicina Plinii III 15 (Heim 69): um den Fieberdämon zu bannen, bindet man Brot und Salz in ein Tuch und das Tuch an einen Baum und spricht dazu: 'Morgen kommen Gäste zu mir, nehmt ihr sie auf'

[1]) S. oben die Knochen des Drachen (S. 10 Anm. 1) und die Häupter der Berge (S. 19 Anm. 1) als Ersatzmittel.

[2]) S. oben S. 10 Anm. 1.

(*crastino die hospites mihi venturi sunt, suscipite illos*). Aber auch auf Tiere kann dergleichen unsauberer Besuch übertragen werden, Marcellus Empiricus gibt Rezepte für Apopompe auf Frösche, Eidechsen, Hasen (Heim 70—72).

Die Stellen für die Bannung zu den Ziegen, *κατ' αἶγας ἀγρίας* stehen bei Schmidt S. 568. Es sind Lexikographen, Paroemiographen, Klassizisten. Man konnte schon früher vermuten, daß sie alle auf eine berühmte Stelle zurückgingen, entweder als Interpreten oder als Nachahmer. Seit kurzem kennen wir diese im Original. Es ist Kallimachos in den Aitia, Oxyrh. Pap. VII S. 25 v. 12. Als Kydippe von einer Krankheit ergriffen wird, sagt er: *εἶλε δὲ νοῦσος,* | *αἶγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα* | *ψευδόμενοι δ' ἱρὴν φημίζομεν* — 'wir schicken sie zu den wilden Ziegen und nennen sie fälschlich die heilige'. Diese Krankheit ist die Epilepsie, sie heißt die heilige, weil man sie dem Eingreifen eines höheren, dämonischen Wesens zuschrieb. Die folgenden Verse (16 *δεύτερον ἡ παῖς* | *ἑπτὰ τεταρταίῳ μῆνας ἔκαμνε πυρί*) zeigen, daß der Dichter sich diese Krankheit mit Fieber verbunden dachte. Nun glaubte man im Altertum, daß die Ziegen an Epilepsie und fortwährendem Fieber litten (Hippokrates *περὶ ἱρῆς νούσου* I 606 K. und Plinius nach Archelaus, Nat. hist. 8, 202; 28, 153)[1]. Man schickt also die Dämonen der Krankheit zu den wilden Ziegen, nicht nur, weil sie fern von den Menschen weiden, sondern auch, weil bei ihnen das Übel heimisch ist: der Krankheitsdämon erhält die Ziege als Ersatz angewiesen, weil man weiß, daß er gerade dies Tier gern befällt. So wird die Ziege auch in Rom zum dämonischen Wesen (s. o. S. 17)[2]; zu den vielen Tabu's, die der Flamen Dialis zu beobachten hatte, gehörte es, daß er eine Ziege weder berühren noch nennen durfte (Gell. N. A. X 15, 12).

Eine ähnliche Bewandtnis wird es mit der Bannung zu den Raben, mit der üblichen Verwünschung *εἰς κόρακας* haben. Nicht nur die Einöde, in der sie hausen, auch daß diese Tiere selbst Dämonen sind, spricht mit. Als des Aristeas von Prokonnesos Seele aus dem Leibe ausfährt, hat sie Rabengestalt (Plin. Nat. hist. 7,174)[3]. Auf einer aus Rom stammenden Fluchtafel hat der Dämon, der den

---

[1]) Diese und andere Stellen bei Schmidt 570, der sie aber nicht so verwendet.
[2]) S. ebenda über den Ziegenbock bei den Juden.
[3]) G. Weicker, Der Seelenvogel 22.

Verfluchten fesselt, einen Rabenkopf[1]): da ist der Verwünschte tatsächlich *εἰς κόρακας* gekommen. In diesen Zusammenhang ist auch das Zitat bei Suidas unter *ἀποδιοπομπεῖσθαι* zu stellen: *τοὺς νυκτικόρακας εἰς τοὺς ὄρνεας ἀποδιοπομποῦνται* — die Nachtraben, die man für Dämonen hielt[2]), werden zu ihresgleichen gebannt.

Dieser Wunsch *ἐς κόρακας* wird später sehr oft gebraucht, auch so, daß er mitunter gar nicht mehr ernst gemeint wird; die alte Fluchformel nutzt sich allmählich ab und wird zu einer ohne viel Nachdenken verwendeten Floskel des täglichen Lebens, die höchstens besagt, daß man etwas Unangenehmes von sich weg haben möchte. Dergleichen Wendungen hat die griechische Sprache noch mehr besessen, ihre Paroemiographi haben sie aufgezeichnet, und sie verdienen in diesem Zusammenhang eine Erwähnung. Wir können sie nach denselben Arten der Apopompe ordnen wie die bereits behandelten Formeln. Da findet sich der Typus des *ὑπερορίζειν*, des Sendens über die Grenze. Zenob. IV 2, Plut. 109 *εἴ τι κακόν, εἰς Πύρραν* 'das Übel nach Pyrrha'. Erklärt wird es: 'Die Einwohner von Pyrrha[3]) waren mit allen ihren Nachbarn verfeindet. Die nun sprachen so, wenn sie das Übel, das ihnen zustieß, abwendeten und in das Land der Pyrrhäer hinauswarfen' (*τὰ συμβαίνοντα αὐτοῖς κακὰ ἀποτροπιαζόμενοι καὶ ἐκβάλλοντες εἰς τὴν Πυρραίων χώραν*). Da ist also die *ἀποπομπή* aus dem eigenen Gebiet verbunden mit der *ἐπιπομπή* gegen den Feind. Genau dasselbe bietet Horaz, der C. I 21,15ff. von Apollo sagt: *hic bellum lacrimosum, hic miseram famem | pestemque a populo et principe Caesare in | Persas atque Britannos | vestra motus aget prece.* Der Gott treibt, durch das Gebet veranlaßt, die Dämonen Krieg, Hunger, Pest aus dem Reiche der Römer und gegen ihre Feinde, die Perser und Britannier. Da nur sie, die an den Rändern der Oikumene wohnen, noch Gegner des Augustus sind, so werden die Dämonen zugleich an die Enden des Erdkreises gebannt.

Ferner gibt es fromme Wünsche, die etwas Unangenehmes, namentlich unbequeme Menschen, in die alte Dämonenheimat, den Hades senden. Für einen Menschen bedeutet das, ihm den Tod anwünschen. Der Römer fügt erschwerend hinzu: einen qualvollen,

[1]) R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln S. 40.

[2]) Sie besitzen die dämonische Gabe, Unheil zu künden. Anton. Lib. XV *νυκτικόρακα κακάγγελον.*

[3]) Der Städtename kommt öfter vor. Pape, Wörterbuch d. griech. Eigennamen denkt hier an Pyrrha auf Lesbos.

den Kreuzestod (z. B. Plaut. Cas. 611: *easque in maxumam malam crucem)*; wir sagen 'scher dich zum Henker'. Höflicher war Aristophanes, dessen Kleon dem verhaßten Wursthändler zuruft: 'Geh zur Seligkeit' (Ritter 1151 *ἄπαγ' ἐς μακαρίαν ἐκποδών*). Zenobius gibt II 61 dafür verschiedene antike Erklärungen, und zu ihm haben die Göttinger Herausgeber Leutsch und Schneidewin die nötige Literatur angemerkt (Paroem. I 48). Die richtige Erklärung gibt Aristophanes, Frösche 85 an die Hand, wo es heißt, Agathon, der gestorben ist, sei gegangen 'zum Schmause der Seligen' (*ἐς μακάρων εὐωχίαν*): das ist Anspielung auf die orphische Lehre, nach der die verstorbenen Mysten im Hades ein seliges Dasein (*μακαρία*) in ewiger Trunkenheit führen[1]). Man hat den Eindruck, daß Aristophanes in jener Stelle der Ritter einen Ausdruck des täglichen Lebens, etwa *βάλλ' εἰς Ἄιδου,* verfeinert. Eine ähnliche euphemistische Ausdrucksweise ist der Wunsch 'zu den sonnenlosen Toren', *εἰς ἀνηλίους πύλας* (Diog. IV 86), was dem iambischen Tonfall nach gleichfalls aus einem Dramatiker stammt. Volkstümlich derb ist Diogen. II 43 *Ἄιδου πρωκτῷ περιπέσοις.* Zur Erklärung kann man an verschiedenes denken; vielleicht ist ein ursprüngliches *Ἄιδῃ περιπέσοις* erweitert unter Einfluß des Fluches *Μελαμπύγων τύχοις*, Apost. XI 19[2]).

Der Gedanke, daß dem weggeschickten Übel ein Ersatz geboten werden muß, klingt gleichfalls noch in diesen Wendungen der Umgangssprache wieder. Namentlich da, wo etwas einem Menschen 'auf den Kopf' gewünscht wird. So steht eine Stelle, die zugleich Apopompe ist und zeigt, daß die Epipompe nicht nur schaden, sondern auch Ersatz schaffen will, bei Maximus von Tyros. Er sagt, Midas habe das Gold, das ihm zum Verderben geworden war, 'an der Feinde Häupter gehn' geheißen (Diss. XI 1 p. 53 Hobein: *τὸν δὲ χρυσὸν ἀπελθεῖν εἰς ἐχθρῶν κεφαλάς*). Klar erkennbar ist der Sinn dieser öfter belegbaren Wendung bei Demosthenes, der den Aischines anfährt: 'Was schmähst Du mich, Verfluchter, und redest Dinge, welche die Götter Dir und den Deinen auf den Kopf wenden mögen' (XVIII 290: *τί οὖν ὦ κατάρατ' ἐμοὶ περὶ τούτων λοιδορεῖ καὶ λέγεις ἃ σοὶ καὶ τοῖς σοῖς οἱ θεοὶ τρέψειαν εἰς κεφαλήν;*). Das schmähende Wort hat eine dämonische, schädigende Kraft, die mit Hilfe der Götter

[1]) A. Dieterich Nekyia 78f.

[2]) Ähnliche Flüche, die Jemandem ein aus dem Mythos oder aus der Geschichte bekanntes Übel anwünschen, sind *εἰς Κυνόσαργες* App. Prov. II 24, *λούσαιο τὸν Πελίαν* Apost. X 74, *Βοιωτοῖς μαντεύσειας* Zenob. II 84, *φρουρήσαις ἐν Ναυπάκτῳ* Greg. Cypr. III 28.

abgewehrt wird; zum Ersatz für sich selbst bietet man ihm den Kopf, d. h. den Sitz der Seele[1]) des Gegners.

Suchen wir zum Schluß die Bahn zu zeichnen, in der die Entwickelung der Geisterbannung vermutlich verlaufen ist. Da ist zwischen der Behandlung der 'Sichtbaren' und 'Unsichtbaren'[2]) zu scheiden. Die 'Sichtbaren' macht man in alten Zeiten unschädlich, indem man sie vernichtet, verbannt, vergräbt, ins Meer versenkt oder im öden Gebirge aussetzt. Den 'Unsichtbaren' geht man mit einem Bannzauber zu Leibe, dessen Hauptbestandteil eine Zauberformel ist, welche die Entfernung bezweckt. Bei dieser Entfernung wird entweder an ein bestimmtes Ziel nicht gedacht, oder man wählt Orte, die von den Menschen entfernt und zugleich den Dämonen vertraut sind; z. T. sind das dieselben Orte, an welche auch die sichtbaren gebracht werden. Im allgemeinen entwickeln sich die Vorstellungen der Menschen an sinnlich wahrnehmbaren Dingen und werden von da auf die nicht wahrnehmbaren übertragen. Daß aber auch hier die Entwicklung so verlaufen ist, läßt sich nicht beweisen.

Die primitiven Bräuche der Wegsendung werden allmählich seltener geübt, erhalten sich aber als Rudimente, namentlich in gewissen Kriminalstrafen. Auch die Bannung unsichtbarer Wesen ändert sich. Eine Zeit, die an persönliche, hilfreiche Götter glaubt und sich gewöhnt, diesen mit allen Anliegen im Gebet zu nahen, gibt den Zauber auf und veranlaßt statt dessen durch eine Anrufung die mächtigen Götter, die weniger mächtigen Dämonen fernzuhalten und wegzutreiben[3]). Die Formeln der Apopompe verschwinden darum noch nicht vollständig; sie dienen im Volksmund weiter zum Ausdrucke des Wunsches, daß ein Übel entfernt werden möge, und sinken endlich zu abgegriffenen Wendungen des täglichen Lebens herab.

[1]) Daher der Schwur beim Haupte, R. Hirzel, Der Eid 33 Anm. 2.

[2]) S. oben S. 11.

[3]) Einmal hat die Rücksicht auf Geisterbannung die Wahl eines Kultes beeinflußt, den die Römer rezipierten. Man fragt sich, warum die Römer gegen Hannibal gerade die große Mutter von Pessinus zu Hilfe gerufen haben, wo sie doch die Wahl unter vielen Göttern des Auslandes hatten. Die Antwort gibt Livius 29, 10: daß sie gegen den Erbfeind helfen würde, erfuhr man erst, als man die sibyllinischen Bücher einsah; gefragt hatte man diese aus einem ganz anderen Grunde, wegen eines häufigen Steinregens *(libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis)*. Dagegen half natürlich Rhea, denn sie war selbst ein vom Himmel gefallener Stein (Liv. 29, 11: *lapidem . . matrem deum esse incolae dicebant)*. Der Beistand des mächtigen Meteorgottes vertrieb die Meteordämonen, wie Beelzebub die geringeren Teufel.

Antike Geister- und Gespenstergeschichten.

Von Dr. Paul Wendland in Göttingen.

An der Tatsache des Todes, die dem natürlichen Lebensgefühle und unmittelbarem Empfinden des Menschen widerstreitet, geht ihm zuerst das Rätsel des Lebens auf: Sind die Bande, die uns mit den Nächsten und Liebsten im Leben verknüpfen, durch den Tod auf immer zerissen? Oder gibt es Beziehungen zwischen Verstorbenen und Lebenden, für die auch der Tod keine Schranke und kein Aufhören bedeutet? Vermögen die Geister der Abgeschiedenen in unser Dasein freundlich oder feindlich einzugreifen? Und gibt es Mittel, ihren Zorn zu besänftigen oder ihnen durch Gaben und Opfer ein freundliches Dasein, eine behagliche Wohnstätte zu schaffen? Woher kommen wir überhaupt und wohin gehen wir? Gibt es eine Zaubermacht, die Geister berufen kann, daß sie uns darüber Rede und Antwort stehen? Oder gibt es für den Lebenden schon Zustände, Träume und Visionen, in denen er in die Sphäre erhoben werden kann, die jenseits des Lebens unser wartet? Oder senden uns vielleicht die Götter Boten, uns der peinlichen Ungewißheit unseres Schicksals zu überheben?

Wie antiker Volksglaube diese bedenklichen Fragen beantwortete, soll meine Geschichten-Sammlung zeigen. Die Antworten sind für den Kult ebenso bedeutungsvoll gewesen wie für philosophische Lebensauffassungen und Weltansichten. Absichtlich habe ich meine Festgabe nur mit dem ganz unentbehrlichen Ballast der Gelehrsamkeit beschwert. Wer die Veröffentlichungen unserer Gesellschaft aufmerksam verfolgt hat, dem werden sich zahlreiche Parallelen aufdrängen. Ich glaubte die umfassende Arbeit der Vergleichung Kundigeren überlassen zu sollen, und hoffe, auch mit dieser bescheidenen Sammlung der Forschung zu dienen. Denn auch die vergleichende Methode, die sich innerhalb der Grenzen eines Volkes oder einer Kultur hält,

ist fruchtbar; und die stetig wiederkehrenden Grundanschauungen habe ich durch die Anordnung und durch Hinweise hervorgehoben. Im diesjährigen Programme der Göttinger Universität habe ich verwandte altchristliche Erzählungen verglichen und auf Beziehungen des antiken Jenseitsglaubens zum christlichen hingewiesen.

Ich wünschte, daß auch durch die oft trübenden und entstellenden Berichte späterer Autoren und durch das Surrogat meiner gewiß unvollkommenen Übersetzungen noch etwas vom Zauber und von der Schönheit griechischer Erzählungskunst hindurchscheine. Einige Geschichten, die ich nach der Art der Quellen freier wiedergeben mußte, habe ich mit einem Stern bezeichnet. In den von Lucian erzählten Geschichten habe ich einige Spuren der dialogischen Einkleidung beseitigt, ebenso einige wenige ironische Zutaten; die Vergleichung hat mich gelehrt, daß manche Züge, die man auf Rechnung lucianischer Parodie hat setzen wollen, vielmehr der Abstrusität des Aberglaubens angehören.

1*. Die Braut von Korinth.

Phlegon Mirab. 1, vervollständigt durch den Goethe noch unbekannten Auszug bei Proklos, Staat II S. 116 Kroll vgl. E. Rohde, Kl. Schriften II 173 ff. Ich habe den Titel des Goetheschen Gedichtes gewählt, obgleich die Örtlichkeiten jetzt durch Proklos bekannt sind, den Anfang nach Proklos rekonstruiert. Die Erzählung ist gegeben in Form des Briefes eines Beamten (Hipparchos) an einen höheren, der seinerseits dem König Philippos II. Bericht erstatten soll; d. h. alles ist darauf berechnet, den Ungläubigen einen urkundlichen Beweis des Wunders zu geben. Darum amtliche Meldung an Hipparch, dessen Eingreifen, zwei Volksversammlungen, Offenbarung des Priesters. Die briefliche Einkleidung und der ganze Zeugenapparat ist sekundäre Entstellung einer volkstümlichen Geschichte, die ich unter Entfernung jener Zutaten und Vereinfachung des (rhetorischen) Stiles im wesentlichen richtig rekonstruiert zu haben glaube. Nur mein Versuch, das Auftreten der Priester in ironischer Fassung für echt zu halten, ist hypothetisch.

Zur Zeit des Königs Philippos lebte in Amphipolis Philinnion, die Tochter des Demostratos und der Charito, und sie liebte den Machatas, den Sohn eines Gastfreundes aus Pella. Die Eltern aber zwangen sie Krateros zu heiraten. Sie konnte aber ihre Liebe nicht vergessen und starb vor Gram bald nach der Hochzeit. Und auch im Tode konnte sie keine Ruhe finden, ihr Geist irrte um die Stätten, wo sie einst gelebt hatte, trachtend die Bestimmung und das Liebesglück zu finden, um das grausame Willkür der Menschen sie betrogen hatte.

Mehr als fünf Monde waren seit ihrem Tode vergangen, da war Machatas bei Demostratos zu Gast. Er hatte seine Kammer aufgesucht, sich zur Ruhe zu begeben. Da erschien Philinnion, setzte sich zu ihm und klagte ihm ihr bitteres Liebesweh. Und zur selben Stunde erschien sie auch in der folgenden Nacht. Die Magd aber, durch den Lichtschimmer angelockt, sieht das Mädchen bei dem Jüngling sitzen und voll Schreck über die wunderbare Erscheinung läuft sie flugs zu der Mutter und ruft laut: „Charito! Demostratos!“ und heißt sie zur Tochter mit hinauf kommen; sie sei ihr leibhaft erschienen und sei durch ein göttliches Wunder beim Fremden in der Kammer. Charito erschrak zuerst über die seltsame Rede und über die Erregung der Magd; dann aber meinte sie, die Alte sei toll, und hieß sie gehen. Als die Magd aber versicherte, sie sei bei gesunden Sinnen, und ihr Vorwürfe machte, daß sie die eigene Tochter nicht sehen wolle, da gab Charito schließlich den Mahnungen und der eigenen Neugier nach. Inzwischen war aber viel Zeit vergangen, und jene schliefen schon. So meinte die Mutter zwar, als sie an der Tür stand, die Kleider und die Züge ihrer Tochter zu erkennen; da sie aber ihrer Sache nicht gewiß war, verhielt sie sich ruhig; denn sie hoffte am andern Morgen das Mädchen vorzufinden oder von Machatas alles zu erfahren. In der Frühe aber war das Mädchen verschwunden.

Der Jüngling gestand schließlich auf die dringenden Fragen, Philinnion sei zu ihm gekommen, habe ihm ihre Liebe gestanden und daß sie ohne Wissen der Eltern ihn besuche. Und zum Beweise zeigte er den goldenen Ring, den er von ihr empfangen und die Spange, die sie in der ersten Nacht hatte liegen lassen. Wie Charito die Zeichen sah, schrie sie auf, zerriß ihr Gewand und klagte, als sei die Tochter jetzt erst gestorben. Der Jüngling aber beruhigte sie mit dem Versprechen, sie ihr zu zeigen, wenn sie wieder erscheine.

In der folgenden Nacht zu der Stunde, wo Philinnion zu ihm zu kommen pflegte, erschien sie wieder und setzte sich zu Machatas aufs Bett. Der aber wollte ergründen, ob es eine Tote sei, die ihm so pünktlich nahe; und als sie vollends mit ihm aß und trank, argwöhnte er, es könnten Totengräber das Grab geöffnet und Kleider und Schmuck verkauft haben. Da er nun der Sache auf den Grund gehen wollte, ließ er heimlich Demostratos und Charito rufen. Sie kamen eilig herbei, waren bei ihrem Anblick zuerst stumm vor Entsetzen, dann schrieen sie laut auf und umarmten die Tochter. Da

sagte Philinnion traurig: „Meine Mutter und mein Vater, wie grausam wehrt ihr mir auch nur drei Tage in dem Elternhause bei dem Fremden zu sein, da ich doch niemand ein Leides tat! Nun müßt ihr wegen eurer Neugier noch einmal die Tote beklagen, und ich muß wieder hinab zu meiner Stätte, die ich mit dem Willen der Götter verlassen durfte.“ Sprachs und sank tot nieder. Die Eltern aber konnten sich nicht satt weinen vor Schmerz. Am andern Morgen aber gingen sie und Neugierige, die von der Geschichte gehört hatten, zum Grabgewölbe, in dem alle Angehörigen der Familie bestattet wurden. Und an den andern Plätzen fanden sie die Leichen, oder von den vor langer Zeit Bestatteten die Knochen. Am Platze der Philinnion aber fanden sie nur den ehernen Ring und den vergoldeten Becher, den sie in der ersten Nacht von Machatas empfangen. Zu Hause aber in der Kammer fanden sie die Leiche wieder vor.

Und da die Sache ruchbar wurde und niemand daraus klug wurde, trat der Priester Hyllos auf, der sich auf die göttlichen Dinge wohl verstand und etwas galt in seiner Wissenschaft, und er befahl, die Leiche außerhalb der Stadtgrenze zu verbrennen; denn es sei bedenklich, sie wieder innerhalb der Grenzen zu bestatten. Und er befahl Sühnopfer für die unterirdischen Götter und Reinigungen.

Und man gehorchte seinem Befehle. Machatas aber, dem das Gespenst erschienen war, war trostlos und tötete sich selbst.

2. Andere Totenerscheinungen.

a. Herodot V 92:

Periandros, der Tyrann von Korinth, sandte einst Boten nach dem Acheronflusse in Thesprotien, das Totenorakel zu befragen, da er das Pfand eines Freundes verloren hatte. Und es erschien der Geist seines verstorbenen Weibes, und sie sagte, sie werde keinen Bescheid geben und nicht sagen, an welcher Stelle das Pfand liege; denn sie friere und sei nackt; die Gewänder, die mit begraben seien, nützten ihr nichts, da sie nicht verbrannt seien.

Wie das dem Periandros gemeldet wurde, ließ er sofort den Befehl ausgehen, alle korinthischen Weiber sollten im Heiligtume der Hera erscheinen. Und sie kamen wie zum Feste in ihrem schönsten Schmuck; er aber stellte seine Leibwächter an und ließ sie alle ohne Ausnahme, Freie und Dienerinnen, nackt ausziehen; alle ihre Gewänder schaffte er in das Grab und verbrannte sie unter Gebeten an Melissa. Und wie er dann zum zweiten Male Boten aussandte, bezeichnete der

Geist der Melissa die Stelle, wohin er das Pfand des Freundes gelegt hatte.

b. Der kranke Eukrates erzählt bei Lucian, Philopseudes 27 seinen Freunden in Anwesenheit seiner beiden Jungen:

Bei der Liebe zu diesen meinen Kindern (dabei legte er die Hand auf sie) schwöre ich: Es ist wahr was ich erzähle. Jedermann weiß, wie lieb ich mein Weib, die Mutter dieser Knaben, gehabt habe. Ich hab's bewiesen durch alles, was ich ihr tat, so lange sie lebte und auch nach ihrem Tode; denn da verbrannte ich mit ihr all ihren Schmuck und auch ihr Staatskleid. Am siebenten Tage nun nach ihrem Tode lag ich wie jetzt auf dem Bette und las, in der Stille mich in meinem Leid zu trösten, Platos Buch von der Unsterblichkeit der Seele. Mit einem Male kommt sie, meine geliebte Demainete, und setzt sich neben mich, gerade wo jetzt Eukratides sitzt. Und wie ich sie sah, umarmte ich sie und schluchzte. Sie aber ließ mir keine Zeit dazu, sondern beklagte sich, daß ich sonst zwar ihr alles mitgegeben, aber den einen ihrer goldenen Pantoffel nicht mitverbrannt hätte; er sei unter die Truhe geraten, und darum hatten wir ihn auch nicht finden und nicht mit verbrennen können. Während wir uns noch so unterhielten, kläfft das verfluchte Hündchen unter dem Bette, und natürlich verschwand sie beim Gebell. Den Pantoffel aber fanden wir wirklich unter der Truhe und verbrannten ihn dann.

c. (Totenerscheinung verbunden mit Liebeszauber). Kleodemos erzählt bei Lucian a. a. O. 14:

Kaum hatte Glaukias nach seines Vaters Tode das Erbe übernommen, da verliebte er sich in Chrysis, die Tochter des Demainetos. Ich aber war sein Lehrer in der Philosophie; und hätte nicht die Liebe sein Interesse abgezogen, würde er schon die ganze peripatetische Philosophie wissen; analysierte er doch schon als Achtzehnjähriger und hatte die ganze Physik durchgearbeitet. Da er aber in seiner Liebe sich nicht zu raten wußte, entdeckte er mir die ganze Geschichte.

Ich tat, was ich als sein Lehrmeister mußte und führte ihm den berühmten hyperboreischen Zauberer zu, für vier Minen Handgeld — für die Opfer nämlich mußte man etwas vorausbezahlen — und vierzehn weitere, wenn er wirklich die Chrysis gewinne. Der aber wartete den zunehmenden Mond ab, grub im Atrium eines Hauses eine Grube und beschwor um Mitternacht uns zuerst Anaxikles, den vor sieben Monaten gestorbenen Vater des Glaukias, herauf; der Alte war zuerst

böse und zornig über die Liebschaft, endlich aber gab er nach. Dann beschwor er die Hekate mit dem Kerberos und zog Selene herab, ein vielgestaltiges und mannigfach sich wandelndes Schauspiel; zuerst erschien sie nämlich in Frauengestalt, dann als schöne Kuh, dann als Hund. Schließlich bildete der Hyperborer aus Thon einen kleinen Eros und befahl ihm: Geh, hole die Chrysis! Und die Thonfigur flog davon, und nicht lange, da tritt sie auch schon klopfend an die Tür, kommt herein, umarmt den Glaukias in rasender Liebe und bleibt bei ihm, bis wir die Hähne krähen hörten. Da flog auch die Selene gen Himmel, Hekate machte sich wieder unter die Erde, die anderen Gespenster verschwanden, und wir ließen die Chrysis um die Morgendämmerung wieder hinaus.

d*. Nur im Auszug teile ich eine höchst phantastische Geschichte bei Phlegon Mirab. 2 (vgl. Proklos, a. a. O. II. S. 115) mit. Es folgt eine ähnliche derselben plumpen Mache.

Der vornehme Polykritos wird zum Präsidenten des ätolischen Bundes gewählt, heiratet während seiner Amtsführung, stirbt aber am vierten Tage nach der Hochzeit. Sein Weib gibt einer androgynen Mißgeburt das Leben. Die Volksversammlung berät über die üble Vorbedeutung und das Schicksal des Monstrum. Der Verstorbene erscheint, hält mit dünner Stimme eine lange Rede und fordert, ihm das Kind rasch auszuliefern; die Herren der Unterwelt haben ihm nur kurzen Urlaub gegeben. Als sie ihn hinhalten, reißt er das Kind an sich und frißt es bis auf den Kopf auf, um dann zu verschwinden. Der Kopf verkündet eine lange Prophezeiung in Versen. Und der so geweissagte verderbliche Krieg tritt wirklich ein.

e. Julian Ep. 37 (Diels, Vorsokratiker [2] S. 355). Unter anderem Namen Lucian, Demonax 25. Vgl. R. Köhler Aufsätze 128 f.; W. Hertz, Ges. Abhandl. 151.

Als Demokrit von Abdera umsonst den König Dareios, der um den Tod eines schönen Weibes trauerte, zu trösten suchte, versprach er ihm endlich, die Abgeschiedene wieder ans Licht zu führen, wenn er ihm die dazu nötigen Mittel verschaffen wolle. Der König versprach, alles aufzubieten, was er nötig habe sein Versprechen zu erfüllen, und Demokrit erwiderte nach kurzer Überlegung, sonst habe er sich schon alles für die Ausführung Nötige verschafft; nur eines fehle noch, was er selbst nicht zu besorgen wisse; Dareios aber als König ganz Asiens würde es wohl leicht ausfindig machen. Jener fragte, was es denn für eine große Sache sei, die nur der König wissen könne, und Demokrit erwiderte: man müsse die Namen von

drei Menschen, die nie einen Trauerfall erlebt hätten, auf das Grab des Weibes schreiben; dann werde sie, durch die Beschwörung gezwungen, sofort wieder aufleben. Als Dareios keinen Rat wußte und niemand finden konnte, der nicht auch Leid erfahren hatte, lachte Demokrit in seiner Weise und sagte: „Warum also, du Seltsamster aller Menschen, jammerst du so maßlos, als wärest du allein in solches Leid verfallen, und kannst doch unter allen Menschen keinen ausfindig machen, der nicht in seinem Hause solches Leid erfahren hätte."

3. Geschichten von dankbaren Toten.

a. Cic. De div. I § 57:

Als zwei arkadische Freunde auf einer gemeinsamen Reise nach Megara kamen, kehrte der eine bei einem Gastwirt ein. Wie sie sich nach dem Mahle schlafen gelegt hatten, hörte der eine, der bei seinem Freunde logierte, in tiefer Nacht den andern um Hilfe rufen; der Gastwirt bereite ihm den Untergang. Zuerst wachte er, vom Traume erschreckt, auf; dann beruhigte er sich, meinte das Traumbild nicht beachten zu sollen und schlief wieder ein. Da erschien ihm sein Freund zum zweiten Male im Traume und bat ihn, da er ihm das Leben nicht gerettet hätte, möchte er wenigstens seinen Tod nicht ungestraft lassen. Er sei von dem Gastwirte ermordet, auf einen Wagen gelegt und mit Mist bedeckt worden. Der Freund solle des Morgens am Tore erscheinen, ehe der Wagen die Stadt verlasse.

Dieser Traum bestimmte ihn, am Morgen dem Knecht, der die Ochsen trieb, am Tore entgegenzutreten und ihn zu fragen, was auf dem Wagen sei. Der Knecht floh vor Schreck, der Tote wurde gefunden, der Gastwirt, nachdem seine Schandtat aufgedeckt war, bestraft.

b. Cicero De div. I 56, vgl. A. Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes, Stuttgart 1889 S. 114.

Der Dichter Simonides fand einst einen unbestatteten Toten und begrub ihn. Als er bald darauf eine Schiffahrt unternehmen wollte, erschien ihm der von ihm Bestattete und mahnte ihn, es zu lassen; tue er es, so werde er Schiffbruch leiden und umkommen. Simonides blieb daher zurück; die andern aber, die mitfuhren, fanden wirklich den Tod.

4. Spukgeschichten.

a. Der Pythagoreer Arignotos erzählt bei Lucian 30. 31. Dieselbe Geschichte unter anderem Namen beim jüngeren Plinius Ep. VII 27. Vgl. Radermacher, Festschrift für Gomperz, Wien 1902 S. 205 ff.

In Korinth war das Haus des Eubatides lange unbewohnt, weil es dort spukte, und wenn sich einer dort niederlassen wollte, floh er bald aus Angst vor einem schrecklichen und lärmenden Gespenst. So verfiel es allmählich, und das Dach stürzte herab, und niemand traute sich hinein. Als ich das hörte, nahm ich einige von meinen vielen ägyptischen Zauberbüchern und ging bei Anbruch der Nacht in das Haus; mein Gastfreund suchte mich daran zu hindern und gebrauchte bald Gewalt, als er hörte, wohin ich ginge; denn er meinte, ich liefe in mein Verderben.

Ich aber gehe mit einer Lampe allein hinein, setze das Licht in das größte Zimmer und lese ruhig am Boden sitzend. Da erscheint der Dämon, der mit einem gewöhnlichen Menschen es zu tun zu haben meint und mich wie die andern zu schrecken hofft, schmutzig, mit langem Haare, schwärzer als die Nacht, und versucht mir von allen Seiten beizukommen und meiner Herr zu werden, bald als Hund, bald als Stier, bald als Löwe. Da suchte ich die schrecklichste Beschwörungsformel aus und trug sie in ägyptischer Sprache vor. Damit trieb ich ihn in den Winkel eines dunklen Zimmers, merkte mir, wo er in die Erde verschwunden war, und schlief dann ruhig. Am Morgen, da mich alle verloren gegeben hatten und mich tot aufzufinden meinten wie die übrigen, komme ich zu allgemeiner Überraschung heraus, besuche den Eubatides und beglückwünsche ihn, daß er künftig sein Haus sicher und ohne Furcht bewohnen könne. Ich nahm dann ihn und viele andere, die das Wunder zu sehen verlangten, mit mir und ließ an der Stelle, wo ich den Dämon hatte verschwinden sehen, mit Spaten und Hacke nachgraben. Da fand man etwa ein Klafter tief einen Toten, nur noch das Gerippe mit allen seinen Knochen. Wir begruben ihn, das Haus aber wurde seitdem nicht mehr von Gespenstern beunruhigt.

b. Plinius, Ep. VII 27:

Ich habe einen nicht ungebildeten Sklaven; mit ihm schläft sein jüngerer Bruder in einem Bette. Dieser träumt, es sitze einer auf seinem Bett, führe die Scheere an seinen Kopf und schneide ihm auch wirklich das Haar vom Wirbel ab. Es wird Tag und man sieht: Er ist am Wirbel geschoren, die Haare liegen herum. — Bald darauf geschah zur Bestätigung etwas ähnliches. Ein Knabe schlief mit anderen im Pädagogium. Da stiegen, so erzählt er, zwei Gestalten in weißen Gewändern durch das Fenster, schoren ihn im Schlaf und verschwanden auf demselben Wege. Wieder sah man ihn

am Tage geschoren und die Haare herumliegen. — Etwas Besonderes passierte übrigens nicht.

5. Weissagungen durch Geister.

a* Nach Aristoteles bei Cic. De div. I 53, vgl. Bernays, die Dialoge des Aristoteles, Berlin 1863, S. 21.

Auf der Reise von Athen nach Makedonien wurde der aus seiner Heimat Cypern verbannte Eudemos in der thessalischen Stadt Pherä, die damals unter der Gewaltherrschaft des Tyrannen Alexander stand, von schwerer Krankheit befallen. Die Ärzte gaben ihn verloren; aber dem Kranken erschien im Fiebertraume ein Jüngling von übermenschlicher Schönheit, der ihm drei Geheimnisse der Zukunft verkündete: er werde in Kurzem genesen; er werde in wenigen Tagen den Untergang des Tyrannen Alexander erleben; über fünf Jahre werde er in seine Heimat zurückkehren.

Das erste und das zweite erfüllte sich alsbald: Eudemos wurde gesund, und der Tyrann wurde von seinen Schwähern ermordet. Im fünften Jahre nach seiner Krankheit nahm Eudemos an Dions Kämpfen vor Syrakus teil. Mit gespannter Erwartung sahen er und seine Freunde der Erfüllung der dritten Prophezeiung entgegen; man hoffte, Eudemos werde nach glücklich beendetem Feldzuge nach Cypern heimkehren können.

Aber es kam anders, Eudemos fiel vor Syrakus. Und die Freunde verstanden, was der Götterjüngling im Traume gemeint hatte: die Heimkehr nicht ins irdische Vaterland, sondern in die wahre Heimat, aus der der menschliche Geist ins irdische Dasein herabsteigt und wohin er im Tode wieder eingeht.

b. Plinius Ep. VII 27.

Als Curtius Rufus noch unangesehen und unbekannt war, befand er sich im Gefolge des Statthalters von Afrika. Eines Abends spaziert er in einer Säulenhalle, da tritt ihm eine übermenschliche Frauengestalt von himmlischer Schönheit entgegen. Dem Erschrockenen stellt sie sich als Afrika vor, die ihm die Zukunft künden wolle: er werde nach Rom gehen, die Ämterlaufbahn machen und mit der höchsten Würde hierher zurückkehren und sterben. Alles erfüllte sich. Auch soll, als er Carthago nahte und landete, dieselbe Gestalt ihm am Gestade entgegengetreten sein. Er fiel in eine Krankheit und deutete sich nun nach dem Vergangenen die Zukunft, nach dem Glück den Untergang; so gab er sich selbst auf, während all die Seinigen gar nicht an seinem Aufkommen zweifelten.

6. Jenseitsvisionen und Geschichten von Scheintoten.

a. Kleodemos erzählt bei Lucian, Philopseudes 25; dieselbe Geschichte unter andern Namen in einem plutarchischen Bruchstücke bei Eusebius Praep. XI 36 (Bernardakis VII, S. 18) in allem Ernst berichtet; Rohde, Psyche II³ 364); Radermacher, Festschrift für Gomperz S. 204 u. Rhein. Mus. LX 306; Reitzenstein, Wunderzählungen S. 6.

Auch ich habe vor Kurzem solches Gesicht gehabt, als ich krank war; es besuchte und behandelte mich aber unser Antigonos hier. Es war der siebente Tag und das Fieber heftig wie ein Brand; alle hatten mich allein gelassen und warteten draußen bei geschlossener Tür; denn so hattest du, Antigonos, angeordnet, ob ich vielleicht einschlafen könnte. Was geschieht? Auf einmal bin ich wach und vor mir steht ein wunderschöner Jüngling in weißem Gewande, heißt mich aufstehen und führt mich durch eine Schlucht in den Hades, wie mir gleich klar wurde, als ich Tantalos, Tityos und Sifyphos sah. Alles will ich euch nicht ausführlich erzählen; als ich aber vor das Gericht kam, wo Aiakos und Charon und die Schicksalsgöttinnen und die Erinyen waren, da saß einer wie ein König, wohl Pluton. Der las die Namen derer, die sterben sollten und das Ziel des Lebens schon überschritten hatten. Und der Jüngling stellte mich vor ihn. Da aber ward Pluton böse und sagte zu ihm: „Sein Faden ist noch nicht abgelaufen. Fort mit ihm! Bring mir aber den Schmied Demylos, er lebt schon über seinen Faden hinaus.“

Und ich ging vergnügt wieder hinauf, vom Fieber frei, und ich verkündete allen: Demylos wird bald sterben. Er wohnte aber in unserer Nachbarschaft und war, wie man mir sagte, gleichfalls krank. Und es dauerte auch nicht lange, da hörten wir den Jammer derer, die die Totenklage über ihn anstimmten.

b. Proklos Commentar zum Staat II S. 114 Kroll erzählt nach Klearchos, dem Schüler des Aristoteles (ähnliche Geschichten folgen) eine Geschichte, die Augustin, Gottesstaat XXII 28 offenbar unter andern Namen kennt; vgl. Commentaria in Aristotelem V 6 p. IX[1], und XXII 1 p. 24, 24; Rohde, Kl. Schriften II 179. 180.

Kleonymos aus Athen, ein Liebhaber philosophischer Erörterungen, verfiel infolge des Todes eines Freundes in tiefe Trauer und Verzweiflung und verschied. Da er nun tot zu sein schien, wurde er, wie es Sitte ist, am dritten Tage ausgestellt. Als ihn aber die Mutter umarmte und sich von ihm verabschiedete, spürte sie, wie sie das Gewand vom Kopfe entfernte und den Toten küßte, daß noch etwas Atem in ihm war. Voll Freude hinderte sie das Begräbnis.

Kleonymos aber lebte langsam wieder auf, erwachte und erzählte, was er alles seit seiner Trennung vom Leibe gesehen und gehört hätte: Seine Seele habe im Tode sich wie von Fesseln befreit gefühlt und nach Verlassen des Leibes sich emporgehoben, und über der Erde schwebend habe sie an Gestalt und Farbe mannigfache Stätten und Flüsse auf ihr gesehen, die sonst den Menschen unsichtbar sind. Schließlich sei er an einen der Hestia heiligen Ort gekommen, wo dämonische Wesen in Frauengestalt, die mit Worten nicht zu beschreiben seien, walteten. Dorthin sei er und noch ein anderer Mensch gekommen, und an beide sei der Befehl ergangen, sie sollten sich ruhig verhalten und alles betrachten. Da hätten sie beide Strafe und Gericht und Reinigung der Seelen, worüber die Eumeniden die Aufsicht hatten, gesehen. Dann habe man sie fortgehen heißen, und nachdem sie das gethan, hätten sie einander nach ihrem Namen gefragt und Namen und Vaterstadt genannt, der eine Athen und Kleonymos, der andere Syrakus und Lysias, und sie hätten einander aufgefordert, wenn der eine aus seiner Heimatstadt in die des andern komme, diesen aufzusuchen. Bald darauf sei Lysias nach Athen gekommen, und Kleonymos habe ihn schon aus der Ferne erkannt und gerufen, das sei ja Lysias, ebenso habe dieser, noch ehe Kleonymos herankam, seinen Begleitern gesagt, da komme Kleonymos.

c. Eukrates erzählt bei Lucian 22—24. Eine ähnliche Geschichte in Proklos' Commentar zum Staat II, S. 119 Kroll, vgl. E. Rohde, Psyche[8] II 82. 83; Radermacher, Festschrift für Gomperz S. 203.

So höre, was ich vor fünf Jahren erlebte und wofür ich sogar Zeugen habe. Es war um die Zeit der Weinlese; ich hatte des Mittags auf meinem Landgut die Arbeiter bei der Weinlese gelassen und ging meditierend allein in den Wald. Wie ich im Schatten war, hörte ich Hunde bellen und dachte, mein Sohn Mnason treibe wohl seine Kurzweil und jage mit seinen Kameraden im Dickicht. Aber das war's nicht, sondern bald entstand ein Erdbeben und ein Knall wie vom Donner, und ich sehe ein schreckliches, fast ein halbes Stadion langes Weib auf mich zukommen; sie hielt eine Fackel in der Linken und ein etwa zwanzig Ellen langes Schwert in der Rechten, ihr Leib lief in einer Schlange aus, ihr Antlitz glich in Blick und Schrecklichkeit des Aussehens der Gorgo, und statt des Haares wanden sich Schlangen lockenförmig um ihren Hals und züngelten auf ihren Schultern. Die Hunde, die sie begleiteten, waren größer als Elephanten, ebenfalls schwarz und zottig mit schmutzigem und struppigem Haar.

Sofort drehte ich den Ring, den mir der Araber gegeben hatte, nach innen und blieb stehen. Hekate aber stampfte mit ihrem Schlangenfuße auf den Boden, und es entstand eine ungeheure Kluft, so tief wie der Tartaros; darin verschwand sie mit einem Sprunge. Ich aber faßte Mut, hielt mich an einem Baum in der Nähe, um nicht vor Schwindel hineinzustürzen, und beugte mich vor. Da sah ich die ganze Unterwelt, den Pyriphlegethon, den See, den Kerberos, die Toten, von denen ich einige erkannte; meinen Vater sah ich noch ganz in den Kleidern, mit denen wir ihn begraben hatten. Die Seelen unterhielten sich truppweise auf der Asphodeloswiese gelagert mit ihren Freunden und Verwandten. Kaum hatte ich alles genau betrachtet, da schloß sich die Kluft, und einige meiner Diener, die mich suchten, unter ihnen Pyrrias hier, kamen herbei. Sag, Pyrrias, rede ich die Wahrheit? Beim Zeus, erwiderte Pyrrias, ich hörte noch das Bellen durch die Kluft und sah etwas wie einen Feuerschein von der Fackel.

7. Gefährliche Totenwacht.

a. Thelyphron erzählt bei Apuleius Metam. II 21—30 (Rohdes Übersetzung ist öfter benutzt):

Als ich noch minderjährig war, machte ich von Milet eine Reise zu den olympischen Spielen, und da ich auch die Plätze dieser berühmten Provinz besuchen wollte, durchstreifte ich ganz Thessalien und kam zu meinem Unglück auch nach Larissa. Und während ich dort herumbummelnd für meine Armut Hilfsmittel suche — denn mein Reisegeld war sehr zusammengeschmolzen —, erblicke ich mitten auf dem Markte einen hageren Greis; er trat auf einen Stein und rief laut aus, wenn einer einen Toten bewachen wolle, so solle er angeben, was er dafür verlange.

„Was heißt das?“ frage ich einen der Vorübergehenden, „pflegen denn hier zu Lande die Toten fortzulaufen?“ „Schweig,“ erwiderte er, „denn wärst du nicht sehr jung und hier fremd, würdest du wissen, daß hier in Thessalien, wo du dich befindest, die Hexen gar oft den Toten das Gesicht abfressen, um es für ihre Zauberkünste zu gebrauchen.“ „So sei doch so gut,“ erwiderte ich, „und sage mir: Worin besteht denn die Leichenwache?“ „Vor allem,“ antwortete er, „muß man die ganze Nacht wirklich wachen, das Auge, immer auf den Leichnam gerichtet, aufhalten und nie schließen, es nie abwenden, nicht einmal plinkern; denn die bösen Hexen vermögen ihre

Gestalt in allerhand Tiere zu wandeln und schleichen heimlich herbei, so daß sie sogar dem Auge der Sonne und der Gerechtigkeit entgehen. Bald sind sie Vögel, bald wieder Hunde, bald Mäuse, ja selbst Fliegen. Dann schläfern sie mit schrecklichen Zauberformeln die Wächter ein. Überhaupt läßt sich gar nicht sagen, was für Listen alle die nichtsnutzigen Weiber nach ihrem Belieben aussinnen. Dabei werden für dies gefährliche Geschäft nicht mehr als vier bis sechs Goldstücke gezahlt. Und o jeh, bald hätt' ich's vergessen, wer andern Morgens die Leiche nicht unversehrt abliefert, muß, was daran abgeschnitten und weggenommen ist, aus seinem Gesicht sich ausschneiden lassen, um den Schaden wieder gut zu machen."

Kaum habe ich dies gehört, so ermanne ich mich, trete sofort an den Ausrufer heran und sage: „Hör' auf mit deinem Geschrei, ich will die Wache übernehmen. Wieviel bietet ihr mir?" „Tausend Groschen sagte er, sollen dir gezahlt werden; nur mußt du, mein junger Freund, auch die Leiche aufs Sorgfältigste vor den bösen Harpyien schützen; es ist der Sohn eines der Vornehmsten der Stadt." „Spare deine albernen und kindischen Reden. Ich bin ein Mann von Eisen, der ganz ohne Schlaf auskommt, ich sehe schärfer als Lynkeus und Argus, bin überhaupt ganz Auge."

Kaum hatte ich ausgesprochen, so führte er mich flugs nach einem Hause, dessen Thor versperrt war; er läßt mich durch eine kleine Hintertür ein und öffnet ein düsteres Gemach mit verhangenen Fenstern, wo ich eine trauernde Dame in schwarzem Kleide sehe. Er tritt an sie heran und sagt: „Da bringe ich einen, der sich zur Bewachung deines Gatten zu verpflichten getraut hat." Sie streicht das zu beiden Seiten über das Gesicht hängende Haar zurück, wobei sie ein selbst in der Trauer schönes Gesicht zeigt, wirft einen Blick auf mich und spricht: „Sieh' nur zu, daß du deines Amtes wachsam waltest." „Laß das nur meine Sorge sein", erwiderte ich, „sorge du nur für ein gutes Trinkgeld."

Das versprach sie, erhob sich und führte mich in ein anderes Zimmer. Dort enthüllt sie, nachdem sie sieben Zeugen hat kommen lassen, die mit schneeweißem Leinen bedeckte Leiche, weint eine Weile über ihr und, nachdem sie die Anwesenden zu Zeugen angerufen, weist sie auf ein Glied nach dem andern, während einer ihre Sprüche genau protokollierte: „Seht hier die Nase ist unversehrt, die Augen unverletzt, die Ohren heil, die Lippen unbeschädigt, das Kinn ganz. Ihr, Mitbürger, seid mir dessen Zeugen!"

Das Protokoll wird sofort unterzeichnet, und die Dame will fortgehen. Aber ich rufe ihr nach: „Laß, Herrin, alles was ich brauche herschaffen.“ „Was brauchst du denn?“ „Eine große Lampe und reichlich Öl zu ausreichender Beleuchtung, warmes Wasser nebst Flaschenkorb und Becher und eine Schüssel mit Resten der Mahlzeiten.“ Sie aber schüttelt den Kopf und spricht: „Geh, du bist nicht gescheidt, daß du Mahlzeiten und Reste in einem Trauerhause suchst, in dem schon ganze Tage lang kein Rauch gesehen worden ist. Glaubst du etwa, du seiest zum Gelage hierher gekommen? Fang lieber zu trauern und zu weinen an, wie es sich an solchem Orte geziemt.“ Hiermit wandte sie sich zu ihrem Mädchen und sagte: „Myrrhine, bring ihm gleich Lampe und Öl, verlaß dann sofort das Zimmer und schließ ihn ein.“

So der Leiche zur Gesellschaft allein gelassen, reibe ich mir die Augen aus und rüste sie zum Wachen und singe mir was, mich zu beruhigen, während es Dämmerung und Nacht und tiefere und tiefste Nacht wird. Je später es wird, um so banger wird mir; da schleicht mit einmal ein Wiesel herein, setzt sich mir gegenüber und heftet seinen scharfen Blick auf mich; das kleine Tierchen mit seiner Keckheit raubt mir beinahe die Fassung. Endlich nehme ich mich zusammen und rufe es an: „Willst du wohl fort, du garstiges Vieh, geh zu deinesgleichen, den Mäusen, oder du fühlst meine ganze Stärke. Willst du wohl fort!“

Es flieht und verläßt sofort das Zimmer. Aber im Augenblick senkt mich ein tiefer Schlaf in ein Meer des Vergessens; selbst der delphische Gott hätte nicht leicht unterscheiden können, wer von uns beiden, die wir da lagen, mehr tot war. Bewußtlos und selbst eines Wächters bedürftig, war ich so gut wie abwesend.

Da erscholl durch die Stille der Nacht der Hahnenschrei. Endlich erwache ich, eile voller Schrecken zur Leiche, beleuchte sie, decke das Gesicht auf und will eben alle Glieder, die mir anvertraut waren, untersuchen: da kommt auch schon die bekümmerte Dame mit den gestrigen Zeugen ängstlich herein, wirft sich über den Körper, küßt ihn oft und lange und prüft bei Licht alle seine Glieder. Dann wendet sie sich an ihren Hofmeister Philodespotus und heißt ihn ohne Säumen dem guten Wächter seinen Lohn auszahlen. Er wird mir sofort ausgezahlt, und sie sagt: „Ich danke dir aufs Tiefste, junger Mann, und werde beim Hercules, weil du mir so eifrig gedient hast, dich stets zu meinen Freunden zählen.“

Von Freude über den unerwarteten Verdienst erfüllt und vom Glanze der Goldstücke, die ich immer wieder in der Hand hin und her bewegte, geblendet, sprach ich: „Zähle mich, Herrin, lieber zu deinen Dienern und befiehl nur, wenn du meine Hilfe wieder einmal bedarfst.“ Kaum habe ich das gesagt, so fallen sofort die Hausgenossen, die üble Vorbedeutung verwünschend, mit Waffen aller Art über mich her. Der eine ohrfeigt mich, der andere stößt mir mit den Ellbogen in den Rücken, der gibt mir mit den Fäusten Rippenstöße, jener Fußtritte oder rauft mir das Haar oder zerreißt mir das Kleid.

In der nächsten Straße erhole ich mich, erinnere mich zu spät meiner üblen und unvorsichtigen Rede und gestehe mir ein, daß ich von Rechts wegen noch mehr Prügel verdient hätte; unterdessen war der Tote zum letzten Male beweint und beklagt worden, hatte das Haus verlassen und wurde nun nach alter Sitte, wie es bei den Vornehmen üblich war, in feierlichem Zuge über den Markt geleitet. Da eilt in schwarzem Gewande, jammernd, sein ehrwürdiges Haar raufend ein Greis herbei und mit beiden Händen die Bahre fassend, ruft er mit starker, aber durch Schluchzen oft unterbrochener Stimme: „Bei eurer Treue und allem, was euch heilig ist, Bürger, helft diesem ermordeten Mitbürger und straft streng die schändlichste Tat an dem ruchlosen und frevelhaften Weibe! Denn diese und kein anderer hat den armen Mann, meinen Schwestersohn, aus Liebe zu ihrem Buhlen und aus Verlangen nach der reichen Erbschaft mit Gift getötet.“

So ließ der Greis seine Klagen schluchzend hören. Die Menge rast, und die Wahrscheinlichkeit der Tat macht sie leichtgläubig der Beschuldigung gegenüber. Man ruft nach Feuer, sucht Steine, hetzt die Hunde auf das Weib. Sie aber schwur unter erheuchelten Tränen bei allen Göttern hoch und teuer, sie habe die Schandtat nicht begangen.

„So stellen wir,“ sprach der Greis, „die Entscheidung der Wahrheit der göttlichen Vorsehung anheim! Hier ist Zatchlas, der berühmteste ägyptische Prophet, der schon um eine hohe Summe sich mir verpflichtet hat, den Geist des Verstorbenen für eine Weile aus der Unterwelt wieder heraufzuholen und diesen Leib wieder vom Tode ins Leben zu rufen.“ Mit den Worten führt er einen Jüngling in leinenem Gewande und Palmenschuhen, das ganze Haupt glatt rasiert, herbei. Lange küßt er ihm die Hände, umfaßt seine Kniee

und fleht: „Erbarme dich, Priester, erbarme dich bei den Sternen des Himmels, bei den Göttern der Unterwelt, bei den Elementen der Natur, beim nächtlichen Schweigen, bei Koptos' Heiligtum, bei der Nilschwelle, bei den Geheimnissen von Memphis und den Isisklappern von Pharos! Gib ihm nur einen kurzen Genuß der Sonne und verleihe den auf ewig geschlossenen Augen einen Strahl des Lichtes! Wir trotzen nicht der Natur und verweigern der Erde nicht, was ihr gehört; nur den Trost der Rache zu erlangen, erbitten wir einen Augenblick des Lebens." Durch diese Bitten günstig gestimmt, legt der Prophet ein Kraut dem Toten auf den Mund, ein anderes auf die Brust. Dann wendet er sich nach Osten und betet der heiligen Sonne Aufgang an, schweigend zwar, aber seine ehrwürdige Erscheinung richtete die gespannte Erwartung aller Anwesenden auf die Größe des Wunders.

Ich mische mich unter die Menge, stelle mich hinter der Bahre auf einen hohen Stein und beginne alles mit neugierigem Blicke zu beobachten, wie sich die Brust hebt, wie die Pulsader schlägt, wie der Körper beseelt wird. Dann richtet sich die Leiche auf und der junge Mann redet: „Was führst du mich, da ich schon den Becher der Lethe getrunken hatte und auf dem stygischen Wasser schwamm, wieder für eine Weile zu den Pflichten des Lebens zurück? Laß mich, ich flehe dich an, laß mich und störe mich nicht in meiner Ruhe!"

Diese Worte sprach die Leiche; der Prophet aber sprach in gesteigerter Erregung: „Melde dem Volk den Hergang deines Todes und offenbare sein Geheimnis! Bedenke, daß ich mit meinen Beschwörungen die Furien anrufen und deine Glieder müde martern lassen kann!" Da erhebt er sich von der Bahre und redet unter tiefem Stöhnen das Volk also an: „Durch Arglist meiner jüngst mir angetrauten Frau ums Leben gekommen und dem Giftbecher verfallen, hab' ich das noch warme Hochzeitbett ihrem Buhlen einräumen müssen." Sofort nimmt die vortreffliche Gattin alle ihre Dreistigkeit zusammen und bestreitet gottlos dem Gatten ins Gesicht seine Beschuldigung. Das tobende Volk teilt sich in Parteien. Die einen wollen das schändliche Weib sogleich lebendig mit der Leiche des Gatten begraben, die andern wollen der Lüge eines Toten nicht Glauben schenken.

Dem Schwanken macht die folgende Rede des jungen Mannes ein Ende; wieder tief aufseufzend spricht er: „Ich will euch unan-

fechtbare Beweise meiner Wahrhaftigkeit geben; ich will euch klar künden, was sonst niemand weiß.“ Dann fuhr er, mit dem Finger auf mich weisend, fort: „Als dieser hier scharfen Auges bei meiner Leiche treue Wache hielt, stellten die alten Hexen meiner Leiche nach; aber obgleich sie sich in allerlei Gestalten wandelten, vermochten sie nicht seine Achtsamkeit zu täuschen. Schließlich senden sie einen einschläfernden Nebel über ihn, versenken ihn in tiefen Schlaf und beschwören mich so lange, bis die starren und kalten Glieder träge der magischen Kunst zu gehorchen anfangen. Aber dieser, der zwar lebendig, aber doch vor Mattheit so gut wie tot war, steht, wie er seinen Namen hört — er heißt nämlich ebenso wie ich — schlafwandelnd auf und schreitet einem seelenlosen Schatten gleich zur Tür. Und wiewohl sie fest verschlossen war, schneiden sie doch durch eine Ritze ihm statt meiner zuerst die Nase, dann die Ohren ab. Und um den Trug voll zu machen, setzen sie ihm aus Wachs genau nachgebildete Ohren und Nase wieder an. Da steht ja der Arme, der seinen Lohn weniger für seine Wache, als für seine Verstümmelung erhalten hat.“

Wie ich das höre, fasse ich vor Schreck an die Nase, da halte ich sie schon in der Hand; fasse an die Ohren, sie fallen ab. Da zeigt man auch schon mit Fingern und Gesten auf mich und bricht in Gelächter aus, daß mich kalter Schweiß überkommt; doch es gelingt mir, mich dem Gedränge zu entziehen. Aber so verstümmelt und lächerlich konnte ich mich in meiner Heimat nicht wieder sehen lassen; darum ließ ich mir die Haare über beide Schultern wachsen und verdeckte so den Mangel der Ohren; den Verlust der Nase aber versteckte ich, so gut es ging, durch dies aufgeklebte Pflaster.

b) Trimalchio erzählt bei Petronius 63 (Friedländers Übersetzung ist benutzt). Vgl. auch Nr. 2c. 6c. 9.

Als ich noch langes Haar trug — denn ich lebte von Jugend auf vornehm —, starb der Lieblingssklave unseres Prinzipals, eine wahre Perle, pikfein und in allen Künsten vollkommen. Als ihn nun seine arme Mutter beklagte und mehrere von uns an der Trauer teilnahmen, fingen plötzlich die Nachtunholdinnen an zu sausen; es war als ob ein Hund den Hasen jagte. Wir hatten damals einen Kerl aus Kappadokien, einen langen Menschen mit viel Courage und großen Kräften; er konnte einen wütenden Stier aufheben. Dieser lief mutig mit gezogenem Schwerte vor die Haustür, die Linke sorgfältig eingewickelt, und bohrte das Weib etwa an dieser Stelle —

was ich berühre, soll gesund bleiben! — durch und durch. Wir hören ein Ächzen, aber — lügen will ich nicht —, sie selbst sahen wir nicht. Unser Tölpel aber kam zurück und warf sich auf das Bett, und sein ganzer Körper war braun und blau wie von Peitschenhieben; die böse Hand hatte ihn berührt. Wir schließen die Tür und gehen wieder an unser Geschäft; als aber die Mutter die Leiche ihres Sohnes umarmen wollte, da hält sie und sieht ein Bündel Stroh. Da war kein Herz, keine Eingeweide, gar nichts, die Unholdinnen hatten den Knaben schon geraubt und einen Wechselbalg aus Stroh untergeschoben. Ich bitte euch, das müßt ihr glauben, es gibt Weiber, die hexen können; es gibt Unholdinnen und sie kehren das Unterste zu oberst. — Übrigens bekam jener lange Tölpel niemals seine gesunde Farbe wieder, sondern nach wenigen Tagen starb er in Raserei.

8. Werwölfe und Verwandtes.

a. Nikeros erzählt bei Petronius K. 61. 62 (Ich habe die Übersetzungen von Friedländer und von O. Jahn, Aus der Altertumswiss. S. 92 benutzt). Das Motiv der Wunde ähnlich in der von Jahn S. 53 ff. übersetzten Novelle bei Apul. Met. I 5 ff.

Als ich noch diente, wohnten wir in einer engen Gasse; jetzt gehört das Haus der Gavilla. Da verliebte ich mich, wie's die Götter über einen schicken, in die Frau des Schenkwirts Terentius; ihr kanntet doch die Melissa, die Tarentinerin, ein allerliebstes Weibchen. Dieser Frau ihr Mann starb auf dem Landhause. Darum setzte ich alle Hebel in Bewegung, zu ihr zu kommen; in der Not zeigen sich die Freunde. Zum Glück war mein Herr nach Capua gereist, seine Geschäfte zu besorgen. Diese Gelegenheit benutze ich und überrede einen Gast, der bei uns wohnte, mich bis zum fünften Meilensteine zu geleiten. Es war ein Soldat, stark wie der Teufel. Mit dem Hahnenschrei machen wir uns auf die Socken, der Mond schien hell wie die Sonne am Mittag. Wir kamen zwischen die Grabmäler. Mein Mann geht zur Seite an die Säulen; ich singe derweil und zähle die Säulen. Wie ich mich nach meinem Begleiter umsehe, da zieht er sich aus und legt alle seine Kleider neben die Straße. Mir geht der Atem aus, ich stand wie tot da. Aber jener pißte rings um seine Kleider und wurde auf einmal ein Wolf. Denkt nicht, ich spaße; um keinen Preis lüge ich. Aber, was ich sagen wollte, nachdem er ein Wolf geworden war, fing er an zu heulen und floh in die Wälder.

Ich wußte erst gar nicht wo ich war; dann ging ich, die Kleider aufzuheben, aber sie waren zu Stein geworden. Wer nun bald vor Angst gestorben wäre, das war ich. Doch ich zog meine Plempe und hieb auf dem ganzen Wege immer nach den Gespenstern, bis ich zum Gehöft meiner Freundin kam. Bleich wie ein Gespenst trat ich ein, fast wärs mein letztes Stündchen gewesen, der Schweiß floß mir in Strömen, meine Augen waren erloschen, ich konnte gar nicht zu mir kommen. Meine Melissa wunderte sich, daß ich noch so spät unterwegs war, und sagte: „Wärest du früher gekommen, hättest du uns noch helfen können; denn ein Wolf brach in das Gehöft ein und fiel alles Vieh an, wie ein Metzger ließ er ihm zur Ader. Aber er hat sein Teil gekriegt, wenn er auch davongekommen ist; unser Knecht hat ihm den Hals mit der Lanze durchbohrt.“ Als ich dies hörte, konnte ich kein Auge zumachen, sondern lief, sobald es hell war, spornstreichs wie der bestohlene Schenkwirt zum Hause unseres Gaius, und wie ich an den Ort kam, wo die Kleider zu Stein geworden waren, fand ich nichts als Blut. Wie ich aber nach Hause kam, lag der Soldat im Bette wie ein Ochs, und der Arzt verband ihm den Hals. Da sah ich, daß es ein Werwolf war, und seitdem hab ich kein Stück Brot mit ihm essen können, und wenn du mich totgeschlagen hättest. Jeder möge davon denken wie er will; aber wenn ich lüge, will ich verdammt sein.

b. Aesop, Fabel 196 Halm:

Ein Dieb war in einem Wirtshause eingekehrt und blieb dort einige Tage, die Gelegenheit zu einem Diebstahl abpassend. Wie er sie aber nicht fand, sah er eines Tages den Wirt in einem schmucken neuen Kleide (es war nämlich Festtag) vor der Haustür sitzen. Da sonst niemand da war, ging auch der Dieb hin, setzte sich neben den Wirt und begann sich mit ihm zu unterhalten. Als sie so eine Weile geredet hatten, gähnte der Dieb und heulte zugleich wie ein Wolf. Da sagte der Wirt zu ihm: „Was soll das?“ Der Dieb erwiderte: „Dir will ichs sagen. Aber bitte hebe mir meine Kleider auf, denn ich lasse sie hier. Ich weiß, mein Herr, nicht, woher mich so das Gähnen überkommt, ob meiner Sünden wegen oder aus sonst einem Grunde. Gähne ich zum dritten Male, so werde ich zum Wolf und fresse Menschen“. Dabei gähnte er zum zweiten Male und heulte wieder wie vorher. Da fürchtete sich der Wirt, sprang auf und wollte fliehen. Er aber faßte ihn am Kleide und bat: „Warte noch mein Herr und nimm meine Kleider, daß ich sie nicht verliere.“

Dabei öffnete er schon den Mund und begann zum dritten Male zu gähnen. Der Wirt aber fürchtete, daß er ihn fresse, ließ sein Gewand fahren, lief schnell ins Haus und riegelte von innen zu. Und der Dieb machte sich mit dem Rock davon.

c* Philostratos, Leben des Apollonios IV 10, vgl. Roscher, Abh. phil.-hist. Klasse der Sächs. Ges. der Wiss. XVII 32 ff.

Die Ephesier sandten, als einst eine Seuche bei ihnen ausgebrochen war und kein Mittel half, an Apollonios, daß er ihnen helfe. Unverzüglich erschien er, berief die Ephesier zusammen, erbot sich sofort die Seuche zu beseitigen und führte die ganze Jugend zum Theater, wo die Statue des (Herakles) Apotropaios steht. Dort fand man einen alten Bettler mit einem Ranzen und Brodresten darin, in Lumpen gehüllt und von verwahrlostem Aussehen, der absichtlich durch Blinzeln seine Augen zu verbergen suchte. Auf ihn hetzte er die Ephesier und rief: „Sammelt möglichst viele Steine und trefft den Gottesfeind!“ Die Ephesier waren zuerst befremdet und wollten nicht den armen Fremdling töten; er bat auch und flehte um Erbarmen. Aber Apollonios bestand darauf, man müsse ihn angreifen und nicht loslassen. Da eröffneten einige das Gefecht, und da sah man die Augen dessen, der früher geblinzelt hatte, voll Feuer. Daran erkannten die Ephesier, daß es ein Dämon war, und fuhren fort mit der Steinigung, bis sich ein Hügel gebildet hatte. Bald darauf ließ Apollonios die Steine wegnehmen, damit sie das Tier, das sie getötet hätten, sähen. Da war der Gesteinigte verschwunden, man fand aber einen Hund molossischer Race, von der Größe eines ungeheuren Löwen von den Steinen zermalmt. Und er hatte Schaum vor seinem Munde wie die tollen Hunde. An der Stelle nun, wo das Gespenst gesteinigt war, wurde eine Statue des Herakles Apotropaios errichtet.

9. Die wandelnde Statue.

Eukrates erzählt bei Lucian a. a. O. 19. 20 von der Statue des Pelichos. K. 21 Ähnliches von einer Statue des Hippokrates. Vgl. Rohde, Psyche[3] I 194; Radermacher, Festschrift für Gomperz, Wien 1902, S. 197 ff.

Sobald es Nacht wird, steigt Pelichos vom Sockel herab, geht im ganzen Hause herum, jeder trifft ihn; manchmal singt er auch; Böses tut er keinem, nur muß man ihm ausweichen, dann geht er an denen die ihn sehen vorüber, ohne ihnen etwas zu tun. Oft badet er auch und spielt die ganze Nacht, so daß man das Wasser plätschern hört. Wir hatten nun einen vermaledeiten lybischen Sklaven, der Stallknecht war. Der nahm die Kupfermünzen, die zu Füßen der

Statue lagen, und die wenigen Silbermünzen und Plättchen, die an ihre Beine mit Wachs geklebt waren, zum Gelübde oder als Dank der vom Fieber Befreiten, alle weg; er hatte aber die Zeit abgepaßt, wo die Statue herabgestiegen war. Nun höre, wie Pelichos sich rächte und ihn packte, als er nach seiner Rückkehr merkte, daß er beraubt war. Der Arme mußte nämlich die ganze Nacht hindurch im Hofe im Kreise herumgehen, ohne den Ausweg finden zu können, als sei er in ein Labyrinth geraten. Am Morgen wurde er dann mit dem Diebsgut abgefaßt und erhielt noch reichlich Schläge dazu. Kurze Zeit darauf aber starb er, indem er nach eigener Aussage jede Nacht für seine Bosheit arg ausgepeitscht wurde, so daß man den nächsten Tag die Striemen an seinem Leibe sah.

10. Liebesverkehr mit übermenschlichen Wesen.

a. Dem spartanischen Könige Demaratos erzählt seine Mutter auf seine dringenden Bitten bei Herodot VI 69 (vgl. Roscher, Abh. d. phil. hist. Classe der Sächs. Ges. der Wiss. XX, 34 ff.).

Mein lieber Sohn, da du mich so dringend bittest, die Wahrheit zu sagen, sollst du sie ganz vernehmen. Als mich Ariston in sein Haus geführt hatte, nahte mir in der dritten Nacht ein Geist, der Ariston glich, wohnte mir bei und setzte mir die Kränze auf, die er trug. Dann verschwand er und später kam Ariston. Wie er aber die Kränze sah, fragte er, wer sie mir gegeben hätte. Ich sagte, er selbst sei es ja gewesen. Als er es aber leugnete, beschwor ich ihn und sagte, er tue Unrecht, es zu leugnen. Er sei ja erst vor Kurzem gekommen, habe sich zu mir gelegt und mir die Kränze gegeben. Da erkannte Ariston, daß es von einem Gott geschehen sei. Und dann stellte sich heraus, daß die Kränze aus der Kapelle des Astrabakos an der Hoftür waren, und die Seher verkündeten auch, dieser Heros sei es gewesen. So weißt du nun, mein Kind, alles was du erfahren willst. Entweder bist du von dem Heros erzeugt, und Astrabakos ist dein Vater, oder Ariston ist es. Denn in d e r Nacht habe ich dich empfangen.

b. Philostratos, Leben des Apollonios VII 27, vgl. Roscher Abh. phil. hist. Classe der Sächs. Ges. der Wiss. XX 30 ff.; Reitzenstein S. 52.

Als Apollonios und seine Begleiter hinter den Katarrhakten in einem kleinen äthiopischen Dorfe eingekehrt waren, hörten sie lautes Geschrei von Weibern des Dorfes, die einander zuriefen: „Greift ihn, verfolgt ihn!“ Sie riefen aber auch ihre Männer zu Hilfe, und sie ergriffen Stangen, Steine und was ihnen in die

Hand kam und riefen alle auf zur Rache für den begangenen Ehebruch. Das Gespenst eines Satyrs suchte nämlich schon länger als neun Monate das Dorf heim. Er war auf die Weiber toll, und es hieß, er habe zwei, in die er besonders verliebt war, ermordet. Auf Apollonios Geheiß wird Wein in die Quelle gemischt, aus der der Satyr trinkt, und dieser dann in die Grotte gebannt, in der er schläft.

11. Verlöbnis im Doppeltraume.

Chares von Mytilene bei Athenäus XIII, c. 35, vgl. Rohde, Griech. Roman[2] 47 ff.

Zariadres herrschte über die Länder oberhalb der kaspischen Tore und bis zum Tanais. Jenseits des Tanais aber herrschte Homartes über die Marather; der hatte eine Tochter Odatis. Und Zariadres schaute sie im Traume und verliebte sich in sie; ebenso erging es dem Mädchen und nur infolge des Traumgesichtes liebten sie einander treu; Odatis aber war die Schönste von allen Weibern Asiens und auch Zariadres war ein schöner Mann.

Als nun Zariadres zu Homartes sandte und ihn um die Hand seiner Tochter bat, verstand er sich nicht dazu; denn er wollte sie einem seiner Verwandten zur Frau geben, da er keinen Sohn hatte. Und bald darauf rief er aus dem ganzen Königreiche die Vornehmen, Freunde und Verwandte zusammen, die Hochzeit zu feiern; er hatte aber nicht bekannt gemacht, wem er die Tochter geben wolle. Als nun alles berauscht war, ließ er die Odatis zum Gelage kommen und verkündete vor den Gästen: „Meine Tochter Odatis, wir feiern jetzt deine Hochzeit. Schau um dich und besieh dir alle; dann nimm die goldene Trinkschale, fülle sie und reiche sie wem du willst, dessen Weib sollst du sein.“ Und sie sah sich alle an und wandte sich dann weinend ab, voll Sehnsucht den Zariadres zu erblicken; denn sie hatte ihm gemeldet, daß die Hochzeit bevorstand. Der aber hatte in größter Eile die achthundert Stadien bis in die Nähe des Dorfes, wo die Hochzeit stattfand, zurückgelegt. Dort ließ er seinen Wagen zurück, zog ein skythisches Gewand an und ging allein weiter. So trat er in das Königshaus und sah Odatis weinend am Mischkruge stehen und langsam die Schale füllen. Da tritt er neben sie und spricht: Odatis, hier bin ich auf dein Geheiß, dein Zariadres. Und wie sie den schönen Fremdling sieht, der dem Traumbilde glich, da reicht sie ihm voll Freude die Schale. Er aber entführt sie zu seinem Wagen und entflieht mit ihr.

12. Der den Spuk verlachende Philosoph.

Den bösen Spuk zu bannen, daß er keiner der Leserinnen Schaden tue, schließe ich mit Lucian a. a. O. 32, vgl. Nr. 2e.

Demokritos war so fest überzeugt, daß es keinen Spuk geben könne, daß er sich vor der Stadt in eine Totengruft einschloß und Tag und Nacht schrieb. Einige junge Leute wollten ihn foppen und erschrecken, kleideten sich in schwarze Totenkleider und Masken wie Schädel und umtanzten ihn leicht hüpfend. Er aber fürchtete ihr Gespensterspiel so wenig, daß er nicht einmal zu ihnen aufsah, sondern nur, ohne sich im Schreiben stören zu lassen, rief: Hört mit euern Possen auf! So fest glaubte er, daß die Seelen, wenn sie den Körper verlassen haben, nicht mehr sind.

* * *

Zum Schluß möchte ich noch zwei volkstümliche Erzählungen berühren, die sich nicht rein aus der Überarbeitung auslösen ließen. Das eine ist der platonische Mythos vom Pamphyler Er (Staat X), der mit platonischer Eschatologie und Kosmologie eng verbunden ist. Auf die volkstümliche Vorlage führe ich vor allem folgende Züge zurück (vgl. 6b): Als der in der Schlacht gefallene Er am zwölften Tage bestattet werden sollte, wurde er wieder lebendig und erzählte, was er im Jenseits gesehen hatte. Er erhielt den Auftrag, den Menschen von den Dingen im Jenseits zu berichten. Dem Volksglauben wird die Schilderung der qualvollen Martern angehören, die wilde feurige Männer am Tyrannen Ardiaios vollziehen. — Ähnlich steht es mit Plutarchs Jenseitsberichten des Timarchos (De genio Socratis 22) und des Thespesios (De sera numinis vindicta 22). Th. hatte in einem zügellosen Leben sein Vermögen durchgebracht. Zum Hohne fragt er das Orakel, ob er in Zukunft ein besseres Leben führen werde, und erhält die Antwort, es werde mit ihm besser werden, wenn er stürbe. Er stürzte von einem Berge ab und sollte schon begraben werden, als er wieder zu sich kam. Er berichtet ausführlich von der Stätte der Seligkeit und vom Ort der Qual, wo er manche Verwandte und Freunde gefunden hatte. Von Stund an aber führte er ein musterhaftes Leben. Vgl. R. Heinze, Xenokrates S. 128.

Die alten Schneekoppenfremdenbücher als Quelle für die Volkskunde.

Von Dr. Willibald Körber in Breslau.

Wenn die Entwicklung der schlesischen Gebirgstouristik, deren Aufschwung wir in den letzten Dezennien erlebt haben, nicht nur von kulturhistorischem sondern auch von volkskundlichem Interesse ist, so müssen vor allem die alten Schneekoppenbücher aus den Jahren 1696 bis 1737, die im Jahre 1736 bei Dietrich Krahn in Hirschberg erschienen, als Quelle für die Kenntnis des damaligen Volkslebens in Betracht gezogen werden. Die Gewohnheit des Bergsteigers, auf besonders wichtigen Punkten des Gebirges, im Riesengebirge also nach Besteigung der Königin dieser Bergkette, der Schneekoppe, sowohl seinen Namen einzuzeichnen, als auch in gebundener oder ungebundener Rede seiner Stimmung und körperlichen sowie seelischen Empfindungen Ausdruck zu verleihen, war im Ausgange des 17. und im ganzen 18. Jahrhundert stark entwickelt im Gegensatze zur heutigen Zeit, wo mit dem Schwinden der Sentimentalität auch das Bedürfnis nach solchen Einzeichnungen sehr in den Hintergrund getreten ist. Freilich ist hierbei nicht zu vergessen, daß es zu jener Zeit ein ganz anderes Verdienst war und viel mehr Mühe und Schweiß kostete als heutzutage, daß es einer gewissen Energie und zuweilen auch großer Selbstüberwindung bedurfte, bis zum höchsten Gipfel unseres schlesischen Gebirges emporzuklimmen; der Kleinmütige aber, der angesichts der Strapazen wieder umkehrte und darauf verzichtete, oben gewesen zu sein, konnte sich im Fremdenbuche nicht einzeichnen. Es kommt aber hinzu, daß diese alten Bücher wichtige Notizen über die Lebensweise, über die damalige Art zu reisen und Berge zu steigen, über Sitten und Gebräuche, Glaube und Aberglaube jener Zeit, kurz über das Kulturleben um die Wende des

17. Jahrhunderts enthalten, die auch für die Ziele und Aufgaben der schlesischen Volkskunde von Wert erscheinen, und es sollen daher die Niederschriften der Koppenbesteiger im Folgenden nach dieser Richtung hin einer Sichtung unterzogen werden, nachdem im Jahre 1888 Malende ohne besondere Rücksichtnahme auf dieses Spezialgebiet einen Anfang hierin gemacht hat[1]).

Schon der Titel, den der Herausgeber den Büchern gibt, zeigt, daß wir es mit einer kulturhistorisch wertvollen Sammlung zu tun haben; er lautet[2]): „Vergnügte und Unvergnügte Reisen auf das Weltberuffene Schlesische Riesen-Gebirge, Welche von 1696 biß 1737 Theils daselbst den Allerhöchsten zu preisen, theils die erstaunenden Wunder der Natur zu betrachten, theils sich eine Gemüthsvergnügung oder Leibesbewegung zu machen, theils den beruffenen Riebenzahl auszukundschafften, von allerhand Liebhabern angestellt worden sind; die sich dann zu einem beständigen Andenken in die daselbst befindlichen Schneekoppen-Bücher Namentlich und meistens mit beyfälligen merkwürdigen Gedanken in gebundener und ungebundener Rede eingeschrieben haben. Auf vieles Verlangen heraus gegeben, und mit einigen bekannten und unbekannten Historien von den abentheurlichen Rieben-Zahl vergesellschaftet. Nebst einer Vorrede: Von den Wundern, Schönheiten, Vortrefflichkeiten und der natürlichen Beschaffenheit dieser Gebirge. Hirschberg druckt und verlegts Dietrich Krahn, 1736." Diese Fremdenbücher für die Schneekoppenbesucher sind übrigens etwa bis zum Jahre 1888 fortgeführt worden, wo sie von dem Koppenwirte abgeschafft wurden, um sie „vor Verklexung zu bewahren," und auch in anderen Unterkunftsstätten des Gebirges ist man diesem Beispiele gefolgt, weil in neuerer Zeit vielfach Mißbrauch damit getrieben und mancherlei Unflätigkeiten hineingeschrieben wurden, sodaß der eigentliche Zweck der Bücher sehr zurückgedrängt wurde. Trotzdem ist ihr Verschwinden im volkskundlichen Interesse zu beklagen; denn es bergen die Fremdenbücher unter der vielen Spreu auch manches wertvolle Korn, das der Vergessenheit und der Vernichtung entrissen zu werden verdient. Seit dem Jahre 1888 gibt es überhaupt nur noch ein Winterfremdenbuch in der

[1]) Vgl. Malende, Allerlei aus den ältesten Koppenbüchern, Wanderer im Riesengebirge. 1888. Nr. 74. S. 235 ff.

[2]) Hier sowohl als auch in den wörtlich wiedergegebenen Aufzeichnungen wird die häufig sehr mangelhafte Orthographie, wie sie sich im Originale befindet, beibehalten.

böhmischen Baude der Schneekoppe. Da am Ende des 17. Jahrhunderts auf dem Gipfel der Koppe nur die von 1668 bis 1681 erbaute Kapelle sich befand und da die Besucher in der am Fuße des Kegels auf dem Seiffenberge schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts errichteten Hampelbaude vor und nach der Besteigung einzukehren, meist wohl auch zu nächtigen pflegten, so lagen die Koppenbücher in letzterer zur Einzeichnung aus, und es scheint damals auch nur selten ein Tourist sich der Mühe des Einschreibens entzogen zu haben. Was übrigens die Geschichte dieser ältesten Baude des Riesengebirges auf preußischer Seite — auf der österreichischen ist die Wiesenbaude noch älteren Datums — anlangt, so wird in der Vorrede der Teichwärter Samuel Breter (alias Breiter) als der erste Bewohner und Wirt genannt, nach dessen Söhnen Christian, Daniel, Samuel sie dann auch Tanla- (Christians-), Daniels- und Samuelsbaude hieß; auch ist sie unter den Namen „letzte Baude“ oder „Koppenbaude“ bekannt, ehe sie in den Besitz der Familie Hampel kam[1]). Jedoch erfahren wir aus einer Niederschrift aus dem Jahre 1700, daß in diesem ein Samuel Steiner Baudenwirt gewesen sei, der im Winter im hohen Schnee ums Leben gekommen sei, nachdem er die Gäste oft mit Musik empfangen und begleitet habe. Der Wirt dieser „letzten Baude“ war zugleich der Hüter der Koppenkapelle, und da er auch den Schlüssel zu dieser besaß, so mußten die Koppenbesucher bei ihm einkehren, und er erwies sich als ein „willfähriger und treuer Wegweiser“ sowohl nach der Koppe als nach andern Punkten des Gebirges. Allerdings beschließt das Koppenbuch von 1736 ein Baudenwirt und Kapellenaufseher Gottfried Siegemund Bretter, der in seinen Versen uns Aufschluß über seine Tätigkeit und zugleich volkskundlich interessante Winke gibt, wie die Koppenreisenden sich ihm gegenüber zu verhalten hätten. Er schreibt: „Ich bin von hoher Hand zum Hütter her bestellet, Wem nun die Riesen-Kopp zu schauen hier gefället, der melde sich bey mir nur unverzüglich an, Weil ich darinnen ihm alleine dienen kann. Doch aber darff ihn nicht ein kleines Trinck-Geld dauren, denn wenn ich bey ihm bin darff ihm die Haut nicht schauren. Und daß die Igel-Keul (?) den zarten Mund nicht sticht; So spar er ja dabey ein klein Geschenke nicht. Ein jeder greiff sich an, er weiß was er kan geben, Je mehr mir einer giebt, je froher will ich leben Und ihm gewogen seyn, es

[1]) Vgl. Lessenthin, Das Riesengebirge im Winter. Breslau 1901. S. 363 ff.

muß doch etwas seyn. Es wird ihm Gang und Geld gewißlich nicht gereun." Darauf folgen noch vier Verse, die uns über die Verproviantierung der Reisenden und ihre Verpflegung in der Baude unterrichten: „Die kalte Küche wird ein jeder mitte bringen, Weil ich den Garkoch nicht kan auf die Berge zwingen. Doch wart ich jedem auf vor Geld bey solcher Noth Mit Butter, Käse, Milch, mit Brandwein, Bier und Brodt." Also nur die einfachsten Lebensmittel hatte man oben zu erwarten, und ein Schlemmer aus dem Tale dürfte kaum je auf seine Rechnung gekommen sein. „Am allerärmsten," sagt die Vorrede, „sind die Leute dort oben an denjenigen Leckerbissen, nach welchen gefräßige und wollüstige Zungen unaufhörlich gelüsten. Hier deckt die Nothdurfft den Tisch. Die Sparsamkeit trägt die Gerüchte auf. Und der Mangel füllt gemeiniglich die Schüsseln. Die Speisen würzt hier die natürliche Einfalt, und die Brühen schmecken ordentlich nur nach Salz und Wasser. Wem diese aber auf der Zunge nicht fett, niedlich und herzhafft gnug schmecken, der bringe sich seinen eigenen Koch oder eine erfahrene Köchin mit; oder sey zufrieden, daß die Kunst hier oben in der Küche nicht zu Hause ist." Von Getränken wird vor allem ein Glas Wein dem Bergsteiger empfohlen, „das man vorher in dem kalten Wasser so erfrischet hat, als ob es aus einer Eisquelle geholt würde." Der Herausgeber wünscht es jedem Besteiger dieser Gebirge und rät es denen besonders an, welche es „sich zu verschaffen vermögend und mitzunehmen nicht zu karg und filzig seyn." Auch inbezug auf das Nachtquartier muß man sehr wenig verwöhnt gewesen sein. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß man oben kein weiches Federbett oder ein „ander sanftes Schlaaffgeräthe" erwarten dürfe. Eine harte Bank oder aufgebreitetes Heu mache allein die kostbarste Ruhestätte aus. Die Müdigkeit schlafe aber darauf öfters so sanft und fest als die verwöhnte Weichlichkeit sonst kaum auf Damast und Sammet. Wer dazu keine Lust habe, sollte sich ein beliebiges Bettgeräte nachtragen lassen oder die Nacht mit Wachen zubringen, was aber hier oben ebenso schwer sei wie das Fasten. Auch über die Kleidung des Bergsteigers und seine Ausrüstung gibt die Vorrede interessante Vorschriften, die zum Teil noch heut Gültigkeit haben könnten. „Hier wird aller Putz verlacht und alle eitle Prahlerey ausgehöhnt. Ein gemeines Kleid, das bey vorkommenden kalten Winden oder trieffenden Nebeln oder gar starken Regengüssen den Leib zulänglichen deckt, macht hier oben den größten Statt. Wer sich einen Reitmantel

oder sogenannten Roquelor mitnimmt oder nachtragen lässet, der handelt nicht unvernünftig; denn dieser dienet auch des Nachts zu einem bequemen und bedürfftigen Deckbette. Die Schuhe müssen die dauerhafftesten, haltbarsten und besten seyn. Was für Absätze hier oben abgelauffen und überhaupt für Schuhe in Stücken getreten werden, das ist nicht zu beschreiben.“ Da man bis zum eigentlichen Koppenkegel reiten konnte, so wird empfohlen, nur solch ein Pferd zu wählen, das „muntere Knochen, fürsichtige Schritte und dauerhafte Kräfte“ habe, und wirklich geht aus verschiedenen Einzeichnungen hervor, daß das den Strapazen nicht gewachsene Tier zuweilen vor dem Gipfel zusammenbrach oder infolge von Ermattung den Dienst versagte. Der einzige gangbare Weg, den man damals wählte, scheint von Seidorf über die Annakapelle, die schon zu jener Zeit bestand, und über das Plateau der späteren Schlingelbaude, die erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts erbaut wurde, nach der Hampelbaude geführt zu haben, von wo dann 900 Stufen — nach einer wohl irrtümlichen Einzeichnung sollen es sogar 1100 gewesen sein — auf den Koppenkegel hinaufführten, die man natürlich nicht zu Pferde erklimmen konnte. Die Erlebnisse vier berittener Reisegenossen werden in drastischer Weise am 19. Juli 1714 von Joh. Ernst Schwartz aus Schweidnitz geschildert: „Durch Arnsdorf ritten wir in einem kleinen Drap (sic!) Und legten ihrer zwey die Kleider daselbst ab, Ein Schlaff-Peltz war der Harnsch, die Waffen Stock und Degen; Drauff folgte allgemach ein gar subtiler Regen.“ Später müssen die Reiter absteigen, da sie die Stufen nicht hinaufreiten können. Bergab aber geht es auf allen Vieren, und zum Schlusse heißt es dann: „Wer fernerhin sich wil auf diesen Berg bemühn, der muß kein Klettern scheun und keine Winde fliehn.“ Während einer dieser Reisegenossen das bekannte Trostwort darunter setzt: „Solamen Miseris Socios habuisse malorum,“ beginnt ein anderer seine Eintragung: „Mich hat von Arnsdorff her ein tummer Hengst getragen, Nun aber muß per pem (!) mich schon zur Spitze wagen“ und er schließt mit hübschem Humor: „Allons, Messieurs, nach Hauß! Zumal da heute nicht die Verse wollen fließen, Weil meinen Kasten mir der Aeolus zerrissen.“ Sogar ein ehrsamer Schneider schreibt, daß er zu Pferde gekommen sei und daß sein „Herr“, in dessen Begleitung er heraufgekommen sei, denselben Geschlechtsnamen führe wie er: „Zu Pferde kam ich her, Zu Fuße stieg ich nieder. Viel lieber machte ich ein hübsches

seidnes Mieder Vor mein geliebtes Kind, sie heißt: Doch nein, ich schweige Und nenne mich allein: Gottfried Reinhard Feige."

Was die Art des Reisens anlangt, so ist sie, mit unserer heutigen verglichen, natürlich auch höchst einfach und jedem Luxus fremd. Doch gibt es Ausnahmen, und wiederholt finden sich hohe Herren eingetragen, die mit großem Gefolge von Dienern, Musikern, Koch usw. hinaufstiegen. Eine Gesellschaft von drei Männern am 5. Juli 1702, darunter sogar zwei Pastoren, stieg aus dem Warmbade auf die Riesenkoppe mit vier Bedienten, einem Wegweiser (Führer) und vier Trägern. Der eine von ihnen, der bekannte Dichter geistlicher Lieder Benjamin Schmolcke, Pastor in Brauschendorff (jetzt Brauchitschdorf) bei Lüben, dichtet bei dieser Gelegenheit: „Unter Hagel, Sturm und Blitz Kamen wir vom Riesen-Sitz, Theils geritten, theils gegangen, Theils getragen auf den Stangen Und an Kleidern trieffend naß, Schade vor den schönen Spaß! Zweymahl hab ich diß gethan, doch stehts mir nicht ferner an. Gute Nacht, ihr rauhen Spitzen! Ich wil in dem Thale sitzen." Mit Vorliebe scheint man zur Erheiterung einen oder gar mehrere Musiker sich mitgenommen zu haben, wie überhaupt die Musik schon damals als liebste und angenehmste Kurzweil oben in der Baude galt; vielleicht waren auch die Führer zum Teil nach dieser Richtung hin zu gebrauchen. So reist im Juni 1713 eine Gesellschaft von 9 Bergsteigern mit 4 Trompetern und 10 Bedienten. Welcher Art die Musik war und wie mannigfache Instrumente mitgenommen wurden, sehen wir aus folgender Niederschrift: „Mit Englisch-Horn und Harffen-Klang, Geigen, Waldhorn, Hautbois, Baßgeigen haben wir vorgenommen diesen Gang." Am Laurentiustage, dem 10. August, scheint alljährlich ein besonders bewegtes Leben sowohl auf der Koppe als auch in der Baude geherrscht zu haben, und ein Besucher (1722) erzählt, daß die ganze Gesellschaft auf dem Heuboden gelegen, aber nicht habe schlafen können „vor dem großen Gesinge, daß da mit den Leuthen war und mit dem Gethurnire," während eine Maria Magdalena Schreiberin (1726) von ihren nächtlichen Erlebnissen plaudert: „Als ich vor großer Müdigkeit bin auf die Schneekopp kummen, So hat die Musicc gleich mich zu dem tantz gezwungen. Jedoch ergetzten sich bey mir die matten Glieder Weil mir die Venus stern die strahlen scheinte wieder," was einen anderen zu der Bemerkung darunter veranlaßt: „Ihr seyd wohl nicht die rechte Maria Magdalena. Pfuy, schämt euch." Ein „Huff- und Waffenschmiedt" bezeichnet es als das Schönste bei der

ganzen Riesengebirgsreise (24. Juni 1737), daß, als sie alle mit einander in die Baude zurückkamen und sich hier ein wenig gewärmt und die Kleider getrocknet hatten, der eine seine Fiedel aus dem Ranzen hervorgeholt und einige Stücklein auf dieser aufgespielt habe. Dies habe aber einem „böhmischen Kerl“ Appetit zum Springen gemacht, sodaß er das andere Weib genommen und mit ihr im Tanze herumgesprungen sei. So hätten sie den Regen und herben Wind am besten vergessen.

Die Berufe der Koppenbesteiger, die häufig den Namen der Einzeichner hinzugefügt sind, sind insofern von kulturhistorischem Interesse als man aus ihnen und ihrer Statistik auf die Beteiligung der verschiedenen Gesellschaftskreise bei den Bergbesteigungen jener Zeit schließen kann; andererseits erfahren wir von Berufen und Handwerken, die längst nicht mehr bestehen, und die Bezeichnungen entbehren häufig für uns Moderne nicht eines gewissen Humors. Im allgemeinen sind die Handwerker am meisten vertreten im Gegensatze zur heutigen Zeit, und unter diesen, wie schon Malende hervorhebt, besonders die Müller und Bäcker. Unter jenen befindet sich ein Müller, der am 24. August 1736 sich nennt „des Müllerhandwerks wohlverordneter Gewercks-Bothe und Aufwarter in der Königl. und Churfürstl. Residenz-Stadt Berlin,“ im 66. Jahre seines Alters; er gibt allen Handwerksburschen den Rat, sich fleißig in der weiten Welt umzusehen und nicht hinterm Ofen zu Hause zu hocken, damit sie etwas zu erzählen hätten. Außer den von Malende aufgezählten Berufsarten findet sich noch ein ‘Pardtkremer’, und der Herausgeber der Koppenbücher bemerkt dazu in einer Anmerkung: „Vielleicht soll es Baret-Krämer heißen,“ (es ist aber wohl eher an einen Bartkrämer oder Perückenmacher zu denken), ferner ein Laufer, der als solcher seine Probe an diesem Tage erwiesen habe als Begleiter eines „Grafen von Nimptsch,“ und ein privilegierter Wurzelgräber, unter dem wir uns jedenfalls einen Kräutersammler zu denken haben. Auch sehen wir aus der Einzeichnung von vier „Narren“ (1755) aus Warmbrunn, daß diese damals eine Art scherzhafter Zunft bei der gräflichen Herrschaft daselbst gebildet zu haben scheinen, und zwar nennt sich der eine von diesen mit seinem Narrennamen Hans Wurst von Wursteshausen. Gleich nach diesem schreibt sich ein „Hoff-Comoediant“ bei Ihro Hoch-Reichs-Gräfl. Excell. v. Schaffgotsch ein und spricht den Wunsch aus: „Ich wünsche dieses nur: so lang der Berg wird stehen, Soll Schaffgotsch hoher Nahm niemahlen nicht vergehen.“ Daß übrigens

mancher mehreren Beschäftigungen zugleich nachging, sehen wir aus Unterschriften, wie der eines Wurzelgräbers, der sich auch als „Ratten und Mäusevertreiber, wie auch Vieh-, Pferde- und Schaf-Artzt“ empfiehlt. Der Dichter Gottfried Lincke, der die umfangreichste Eintragung des ganzen Buches, nämlich ein Gedicht von 92 achtzeiligen Strophen, sich leistet, besingt die Herrlichkeiten des Gebirges in begeisterten Versen und unterschreibt sich: „Der wahren Weisheit Ergebener und der Heil-Gottes Gelehrtheit eifrigst beflissener Kays. gekrönter Poete, von Leutmannsdorf aus dem Schweidnitzischen Fürstenthum in Unter-Schlesien gebürtig.“ Viele Handwerker begnügen sich nicht damit, ihren Namen und Stand einzuschreiben, sondern setzen irgend ein ihrer Beschäftigung entnommenes sinnbildliches Kennzeichen in mehr oder weniger gelungener Zeichnung daneben. So finden wir, um einzelne Fälle anzuführen, im August 1703 neben dem Namen eines Musikers ein Horn und neben dem eines zweiten zwei über einander gekreuzte Flöten, und noch deutlicher bezeichnet sich im Juli 1702 als Musiker ein „Oberspielmann“ aus Giersdorf, David Fiebiger, indem er sich mit der Geige in dem Arm darstellt, während er daneben die Proviantmeisterin, die wohl die Aufgabe hatte, Lebensmittel aus dem Tale heraufzubringen, abmalt. Ebenderselbe nennt sich übrigens, da er bis zu seinem 83. Lebensjahre als Führer mitgegangen ist und die Bergsteiger durch seine Trompete oder Geige unterhalten zu haben scheint, „Riebenzahls Hoff-Trommeter.“ Im Juli 1705 zeichnet ein „Hoch-Fürstl. Pfaltz-Gräflicher Hoffleischhacker,“ um sein Gewerbe aller Welt kundzutun, einen Ochsen, über dem ein Beil und noch ein anderes dem Fleischerhandwerk entnommenes Gerät sich befindet. Ein Konditor und ein Bäcker malen eine Bretzel sowie Kringel an den Rand (August 1719), ein Hutmacher einen Hut, zwei Tuchscheergesellen (Oktober 1723) verschiedene Instrumente ihres Handwerks, ein Schneider (Juni 1724) eine Schere, ein „Lust- und Ziergärtner“ zierliche Blumen, wozu er bemerkt: „Ich lieb die Gärtnerkunst vor allem, drum ich mit Blumen prahle,“ ein Tischlergesell (Oktober 1728) einen Hobel. Auch findet sich eine sinnbildliche Darstellung des Namens selbst: ein Gottfried Fischer setzt über seinen Namen drei über einander liegende Fischlein.

Von Wichtigkeit für die schlesische Volkskunde ist vor allem die Frage, inwiefern der Glaube an den Berggeist Rübezahl in den Koppenbüchern als damals fest wurzelnder, allgemein verbreiteter Volksglaube sich findet, oder ob schon soviele Bedenken gegen die

Annahme eines Berggeistes sich regen, daß man von einem solchen Volksglauben am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts nicht mehr reden kann. Von den beiden Ansichten, die sich hier gegenüberstehen, nämlich der Regells[1]), welcher sagt, daß verschiedene Gewährsmänner bei Nachfragen im Gebirge um diese Zeit nichts mehr von einem solchen Glauben hätten auffinden können, und zu dem Schlusse kommt, daß die Rübezahlsage im eigentlichen Volksglauben überhaupt nie feste Wurzeln geschlagen habe, und der Zachers[2]), welcher die allgemeine Verbreitung dieses Volksglaubens im 16. und 17. Jahrhundert nachzuweisen sucht, scheinen die Belege aus unseren Fremdenbüchern die Annahme des letztgenannten Gelehrten zu bestätigen. Oder sollte man nicht an einen allgemeinen Volksglauben denken, wenn wir fast auf jeder Seite der Fremdenbücher auf seinen Namen stoßen, wenn die angenehmen und üblen Reiseerfahrungen, die man in dem damals recht unwirtlichen Gebirge machte, mit der Person des Berggeistes in irgendwelcher Weise in Verbindung gebracht werden? Es seien hier nur einige besonders hervortretende Eintragungen erwähnt; denn der Dank derjenigen, die herrliche Aussicht gehabt und sich bei köstlichem Sonnenschein der Bergfreude hingegeben, sowie andererseits die an Rübezahl gerichteten Vorwürfe, ja Beschimpfungen und Flüche bei ungünstigem Wetter, kehren ständig wieder. So ruft einer (10. August 1700) aus: „O Rübezahl, o Rübezahl, Du bist a seltzsam Mann! Es stehn mir Deine Wege Warrlich nicht weiter an. Man lobt zwar Deine Schätze und preist dein rares Goldt Dein Quarg und harten Bergen ist aber niemand hold. Du hast gar kalte Nächte ist gleich die tagreiß warm, Bei Dir ist halt ein Zeit Vertreib, Ey, Ey, daß Gott erbarm!“ und ein anderer (Juli 1708): „Dieser Berg ist sehenswürdig, weil da Rübezahl gesteckt, Und dem, der ihn hier genecket, grossen Blitz und Sturm erweckt, Da aß ich sehr gute Butter, aus dem Warmbade Wurst Und das gute Flaschenbier diente mir vor meinem Durst.“ Ferner (1716): „Der Rieben Zahl ist ein loser Bauer, Er macht den Leuten den Gang gar sauer.“ Auch die einfache Kost auf dem Gebirge wird ihm zum Vorwurf gemacht: „Ich dacht, Du würdest uns mit Nectar speisen, So pflegst Du uns mit Milch und Wasser abzuweisen.“

[1]) Regell, „Zur Rübezahlsage.“ Feuilleton der Schles. Zeitung. 1894. Nr. 678, 681, 684. Siebs, Mitteilungen XX, 127 ff.

[2]) Zacher, „Rübezahl-Annalen“ bis Ende des 17. Jahrhunderts. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Breslauer Riesengebirgsvereins. S. 75 ff.

Heftiger drückt sich ein Besucher der Koppe (vom 13. August 1711) aus: „O Du Geyers Rübezahl, Bistu denn von lauter Stahl? Bei unserm großen Klettern Lästus (sic!) so grausam wettern. Wir konnten nichts beschauen Vor deinen trüben Plauen. Drum hängt den Rübezahl An einen dicken Pfahl!“ und: „Man soll den Rübenzahl den Halß in Stücken brechen, Weil er durch lauter Wind uns heut betrogen hat.“ Auch wird davor gewarnt, durch lose Worte den grimmen Berggeist zu reizen (Aug. 1717): „Sprich ja dem Rübenzahl nicht allzugroßen Hohn, Sonst kriegst Du, sowie ich, ein kaltes Bad zu Lohn.“ Unter den Schimpfworten, mit denen er von den durchnäßten und ermüdeten Wanderern belegt wird, finden sich drastische und wunderliche, z. B. „Jäcke“ (Geck), „Fucktz“ (Fuchs), „Gaudieb“ sowie „Odem-Dieb“ und unflätige, z. B. „Rabenaas“ und „Hunsfutt.“ Selbst der schlechte Wein in der Baude wird ihm zur Last gelegt (August 1722): „Leb wohl! Du Riebenzahl, Du schenkest sauren Wein. Ich will gewiß nicht mehr bei Dir zu Gaste sein.“ Ein Schmiedeberger Buchbinder bezeichnet ihn als das „Non ens Rübezahl, das grosse Käse quetscht und gelbe Qverge dreht, der seinen Garten hütt, der Pültz und Beeren pflegt, der, wenn man ihn erzürnt, mit Blitz und Donner schlägt.“ Der fest im Volke wurzelnde Glaube an des Berggeists Macht zeigt sich auch darin, daß mehrere ihn anrufen mit der Bitte, sie von ihrem bösen Weibe zu befreien oder wenigstens dieses zu bessern. „Mein Weib hat keinen Zahn und beißt doch wie der Wiesel“, heißt es in einer Eintragung vom 9. August 1731, „Was fang ich mit ihr an? Ich wil hingehn zum Rübezahl, wer weiß, ob er mir helfen kann“ und am 10. Juni 1733 stößt ein unglücklicher Ehemann, namens Süßenbach, folgenden Seufzer aus: „Hier bin armer Süßenbach das vierdtemahl heroben, Weil mich das Ärgerniß von Hirschberg hergezogen, Kein Mensch ist, der mir helfen kan, drum geh ich zu dem Riebenzahl, Mir allda Rath zu holen, Ob er nicht braucht ein böses Weib, die garnicht folgt der Geistlichkeit, die wolt ich ihm verhandeln, Weil sie so böß und gottloß ist Und schlägt den Mann ins Angesicht. Wenn sie beym Rübezahl hier wär, So schlüg sie ihren Mann nicht mehr.“ Ein Hungriger macht den Berggeist dafür verantwortlich, daß er nichts zu essen hat (1. Aug. 1737): „Rübezahl, Du schlechter Wirth! schaff uns doch nur was zu Essen; denn der Hunger läßt sich nicht einer Jahr Zahl gleich vergessen. Schlachte! siede! koche! brate! mache Deine Gäste satt! Doch Du fragst den Tod darnach, wenn wir hier

verhungern müssen. Geitzhals! Ließ den schönen Satz, den wir zu beschwören wissen: Riebenzahl mag gastfrey heissen, wenn er keine Gäste hat.“ Um sich seine Gunst dadurch zu gewinnen und sich bei ihm zu „insinuieren“, redet ihn einer mit „Riesen-König“ an, da ihm der Name Rübezahl zu gering dünke. Auch von seiner leibhaftigen Erscheinung weiß ein Landeshuter zu berichten: „Ich wolt für Ärgerniß mich in das Grüne legen, als mir von ungefehr ein recht poßirlich Zwerg Vor meine Augen kam, Da fing ich an zu schreyen, Die andern sagten mir, dies ist der Rübezahl, Ich werde nimmer mehr ihm diesen Streich verzeihen, Ich komme niemals mehr, das ist das erstemahl.“

Außer solchen den festen Glauben an Rübezahl und seine Macht bekundenden Aufzeichnungen aber begegnen wir andererseits auch einer Anzahl solcher, die nicht nur einen Zweifel an ihm ganz deutlich zeigen, sondern ihn auch geradezu verhöhnen und verspotten, um damit öffentlich darzutun, daß man keine Furcht mehr vor derlei eingebildeten Geistern und Spukgestalten habe. So äußert sich der Herausgeber, der diesem wankend gewordenen Volksglauben Rechnung tragen will, im Anfange der Vorrede: „Vielleicht reiste man früher deshalb weniger ins Riesengebirge, weil man sich vor den „vorgeschwatzten“ Abenteuern des Rübezahl mehr fürchtete als heut und den Historien von ihm mehr Glauben schenkte. Gewiß ist, daß nunmehr dieses Märchen von keinem Vernünftigen mehr für wahr angenommen und deswegen die Besichtigung und Besteigung dieser Berge verabscheut wird.“ Zu diesen Zweiflern braucht man noch nicht jenen Begleiter eines Grafen zu Stolberg zu zählen, der am 28. August 1708 die Riesenkopffe glücklich erstiegen und nun „mit Wahrheit sagen kann, daß Riebenzahl nicht vorhanden sei, weil er sich nicht hat sehen lassen.“ Entschiedener zeigt sich schon die Verleugnung des Rübezahlglaubens in den Niederschriften zweier Bergsteiger vom 10. August 1737. In der ersten heißt es: „Ich glaube nicht an solche Kinder-Possen, Und hat mich auch schon längst die Plapperey verdrossen; Ich stimme nimmermehr mit diesen Worten ein, Und spreche doch: es muß die Natur selbsten seyn. Es muß dem großen Gott ja alles möglich sein, Bald gibt er Regen, Wind, bald wieder Sonnenschein. Und also muß man nichts dem Rübezahl zuschreiben, derselbige der mag für uns verborgen bleiben, Beschreiben sie ihn gleich entsetzlich ungestüm, Mir ist nicht fürchterlich, man sieht ja nichts von ihm,“ und am gleichen Tage schreibt ein anderer: „O Rübezahl, o Rettig-Schwantz, Was

bist Du vor ein Geist, Ein ungeheurer Polter-Hans, der stets um sich rumschmeißt, Mit Regen, Wind und großer Kält. Das wünsch ich Dir zum Lohne, daß Dich der Teufel aus der Welt Verbann und Dein nicht schone.“ Namentlich scheinen die, welche unter der Ungunst des Wetters zu leiden haben, die Macht des Berggeistes nicht anerkennen zu wollen, und sie folgern aus dem Umstande, daß er ihre Bitten um gutes Wetter, um klare Fernsicht und Sonnenschein nicht erhört hat, auf sein Nichtvorhandensein. Es seien hier eine Anzahl Eintragungen angeführt, die diesem Unglauben zum Teil in höhnischer Weise Ausdruck geben, so die vom 25. Juli 1716: „Vor das was ich gesehn will ich mein Nahm verpfanden, des Rib d' Zall (sic!) sein Spiel sey aber ausgelacht,“ vom 15. Aug. 1717: „Hier sitz ich in des Himmels Saal, Und schmettre auf den Riebe-Zahl“ und vom 20. Juni 1720: „O Gott, Deine Majestät überall, Geht über Himmel, Erd, ja Berg und Thal. Du herrschest hier und nicht der Ronzivall (sic!).“ Auch der literarisch bekannte Rektor Stieff vom Breslauer Magdalenen-Gymnasium scheint zu den Ungläubigen zu gehören, wenn er sagt (20. Juli 1725): „Ihr Kronen Schlesiens, ihr Schnee- und Riesenkoppen, Auf welchen Rübezahl die Leute sehr zu foppen, Vor Alters, wie man hört, gewohnt gewesen ist.“ Ein Vater, der mit seinen drei Söhnen am 25. August 1725 die Schneekoppe bestieg, höhnt den Berggeist: „Mein lieber Riebenzahl, gedenk meiner zum besten und laß mir unterdeß Mesten ein fettes Schwein auf die große Wurst werde ich wohl weil ich lebe Dein Gast nicht sein, solte aber einer von meinen Söhnen zu Dir kommen, so nimm ihn auf, ich wil Dirs schon belohnen wenn Du wirst nach Hirschberg auf die Schillergasse kommen, mit einem Nasenstieber auß aller Macht, adie, ich habe Dich schon insoweit mit waß rechten bedacht.“ Auch der Dichter Caspar Gottlieb Lindner macht kein Hehl daraus, daß er dem kindlichen Geisterglauben nicht mehr frönen kann, indem er (13. Aug. 1734) nach einem vergeblichen Aufsuchen „des possirlichen Jeckens Rübezahls“ ausruft: „Wohin! beruffner Rübezahl, Du Pückelhering alter Zeiten? Gelüstet Dich nicht noch einmal nach Deinen alten Herrlichkeiten? Du warst der Berge Herr. Du warst der Thalverwalter. Der Zeiten Aberwitz hat Dich als Prinz bekränzt. Wo bist Du aber nun, Du Herr, Du Prinz, Du Alter? Du hast als Riebenschwanz die Zeit, sie Dich geschwänzt.“ Einer, der zweimal hinaufgestiegen und zweimal sehr naß geworden ist, sagt (Juli 1727): „Da dacht ich bei mir selbst, solt Du dem

Mährlein glauben, Wie fast ein jeder sagt, daß Riebenzahl es macht, Nein dieses glaub ich nicht, daß wil ich mir rausklauben, daß diesen närschen Qvarck ein altes Weib erdacht", und an dem gleichen Tage schreibt ein anderer in ganz ähnlichem Sinne: „Du Teuffels Rübezahl, Du kannst vortrefflich lügen, doch was schreib ich denn hier es ist kein Rübezahl. Ein Weib hat es erdacht, Dein Name ist gar kahl. Adje, Du Teuffels Zahl. Ich werde Dich auch nicht besuchen noch einmahl. Dieses hat zum Ehrengedächtniß des verstorbenen und Teufels geholten Rübezahls geschrieben Godofredus Juptus." Schließlich sei noch die Eintragung eines „denominierten Tambours der Stadt Hirschberg" erwähnt, der die Schale seines Zorns infolge des bösen Wetters über Rübezahl in folgenden spöttischen Worten ausgießt: „Was machst Du, Du veralter Schelme? Du Riebezahl, was machst Du doch? Hat Deine Kunst des Wettermachens für itzo noch kein Loch? Du Vogel, mein! Du treibest noch die alten bösen sieben Sachen; Du Wetter-Kerl! Komm nur zu mir! Ich will Dir vor dem heutgen Strauß ein Wetter mit der Drommel machen!"

Außer den volkskundlich interessanten Notizen der Koppenbücher finden wir noch mancherlei für die Kulturgeschichte des Riesengebirges und für die Art seiner damaligen Bereisung wichtige Eintragung. So erfahren wir, daß die Unsitte, an viel besuchten Punkten Wände und Tafeln mit Namen oder Zeichen irgend welcher Art zu bekritzeln, schon sehr alt ist; denn am 16. Mai 1725 schreibt ein Besucher der Koppe in das Fremdenbuch: „Bin ich nunmehr auf dem Riesengebirge gewesen und habe in der Kapelle viel 100 Namen gelesen, Mein Name steht auch darinnen geschrieben, Auf dem kupfernen Blech, welches ist getrieben, da kan ein jeder lesen usw." Auch über die uralte Sitte, Johannisfeuer am Vorabend des Johannistages, den 23. Juni, auf den Bergen anzuzünden und weit in die Täler leuchten zu lassen, erfahren wir von einem Koppenbesucher des Jahres 1733: „Wir haben gesehen die Feuerwerck, Als wir nach alter Gewohnheit und Brauch, Gestiegen sind an Sankt Johannis Abend herauf, 106 Feuer waren ihrer an der Zahl, Mit Lust und Freud wir sahen an." Die Niederschrift schließt dann mit dem sehr häufig wiederkehrenden Wunsche für das fernere Gedeihen und Wohlergehen des Gräflich Schaffgotsch'schen Hauses. Auch die Sitte, sich zum Andenken an die Herrlichkeiten des Gebirges irgend etwas, was man auf dem Kamme oder auch auf dem

Schneekoppenplateau fand, mitzunehmen, ist eine sehr alte. Man war aber damals noch nicht so räuberisch, — wenigstens erfahren wir aus den Fremdenbüchern nichts von solcher Unsitte — sich an den Knieholzbeständen des Riesengebirges zu bereichern, sondern man sammelte mit Vorliebe Veilchensteine, „Falcka- oder Falkensteine“, jene in großen Mengen sich findenden, mit einer nach Veilchen duftenden Alge überzogenen Steine, wie wir sie auch jetzt noch in unsern Bergen, freilich in viel geringerer Zahl, antreffen. Einer bringt auch einen Hut voll „Schlangen-Wurtzeln“ mit hinab, vermutlich das auch jetzt noch zur Bekränzung der Hüte viel benutzte schlangenartig sich verzweigende Lycopodium (Bärlapp.) Von einem Koppenbesucher hören wir auch, wozu das Veilchenmoos zu gebrauchen sei; er schreibt nämlich am 18. August 1729 ins Fremdenbuch: „Geneigter Leser! Ich recommendire demselben ein Recept vor die Motten, daß sie nicht in die Kleider kommen. Er nehme das Moos von den Feilcken Steinen, welche auf der Kuppe zu finden, schabe es ab und binde es in ein Tüchlein und lege es zu den Kleidern! Probatum est saepissime.“

Auch die Hörnerschlittenfahrt vom Hochgebirge ins Tal hinab ist eine sehr alte, dem Riesengebirge eigentümliche Art des Wintervergnügens, und ihre Entstehung verdankt sie der mittelst solcher eigenartig gebauter Schlitten erfolgten Hinabschaffung der Holzvorräte des Gebirges. Daß aber diese Fahrten schon in den Anfang des 18. Jahrhunderts zurückreichen, sehen wir aus einer Fremdenbuchnotiz vom 7. Hornung (Februar) 1737, die uns die meines Wissens älteste Kunde von einer Winterbesteigung der Schneekoppe und einer darauf folgenden Hörnerschlittenfahrt gibt. Die Schilderung entstammt der Feder des schon erwähnten „Gesundheitsgelehrten“ Kaspar Gottlieb Lindner, der so vielfach mit poetischen Ergüssen in den Fremdenbüchern vertreten ist, daß man ihn als den damaligen Riesengebirgsdichter schlechthin bezeichnen könnte. Die Pracht und Herrlichkeit des winterlichen Gebirges, wie sie erst in der neuesten Zeit durch den Rodel- und Schneeschuhsport der Menschheit recht zum Bewußtsein gekommen ist, wird schon damals mit begeisterten Worten gepriesen. Fünf männliche Teilnehmer dieser Winterbesteigung stimmen sämtlich in die dichterische Lobpreisung der verschneiten Bergwelt mit ein; nur die einzige weibliche Genossin der Partie, Maria Helene Kitzlirin aus Hirschberg, die übrigens, wie aus einer späteren Eintragung hervorgeht, die Köchin der Gesellschaft war,

sagt, daß sie nicht wiederkommen wolle, da die Strapazen zu arg gewesen seien. Beachtenswert ist namentlich, was der eine der Teilnehmer, Benjamin Schmidt aus Hirschberg, über die Hörnerschlittenfahrt sagt: „Es ist die Schlittenfahrt, die alles übertrifft, Was hier vergnügt und schön und angenehm zu nennen: Indem der leichte Kahn auf weichen Federn schifft, So flügt man durch die Luft mit sanfft und stillen Rennen. Jetzt scheints als stünd ich still, doch kommt ein gantzes Heer Von Bäumen auf uns zu, seht, wie es kommt geflogen! Nun ists als wenn der Weg mit Schnee gewölbet wär, Jetzt gehts durch weiß und grün gemahlte Ehren-Bogen! Nun schläfft man ganz entzükkt vom sanfften Wiegen ein, Bald wekkt ein ebner Platz das müde Auge wieder, Die Lust verdoppelt sich drum soll es munter seyn! Nun dringt die sichre Flucht durchs innerste der Glieder! Wie? ist es schon genug? Wills denn nicht weiter gehn? Ach! allerliebste Lust du bist gantz auserlesen Erwünscht und höchst vergnügt recht unvergleichlich schön! Doch eben dieses macht daß du zu kurtz gewesen.“ Aus der diesen Versen angefügten Nachschrift geht noch deutlicher hervor, wie überraschend der winterliche Naturgenuß demjenigen war, der das Gebirge nur im Sommer gekannt hatte; denn er setzt hinzu: „Durch dieses wenige wollte allen künftigen Besteigern dieses berühmten Gebirges einigermaßen bekannt machen, wie das vor itzt allhier gefundene Vergnügen (d. h. im Winter) den ehemalig im Sommer genossenen Ergötzlichkeiten nicht unbillig vorzöge ein einfältiger Verehrer der sich allhier gantz besonders zeigenden unergründlichen Allmacht des Höchsten.“

Wir sehen also, daß die Koppenbücher eine Fundgrube zahlreicher, für die Beurteilung des Volkslebens um die Wende des 17. Jahrhunderts wichtiger Nachrichten sind; denn wir erfahren aus den Aufzeichnungen nicht nur manche interessante Sitte und Gewohnheit der Schlesier und der ihnen benachbarten Volksgenossen, sondern lernen auch die teils naive teils sentimentale Art kennen, wie man damals seinen Eindrücken und Empfindungen in knapper, meist poetischer Form Ausdruck zu geben wußte.

Vergleichende Strassennamenforschung.

Mit Ausblicken auf die Sittengeschichte Breslaus und anderer Städte.

Von Dr. Paul Feit in Breslau.

Obwohl zur Erklärung der Straßennamen einer Stadt vielfach auf gleiche oder ähnliche Bezeichnungen in anderen Städten hingewiesen worden ist, so ist doch dieser Weg zur Deutung meist nur beschritten worden, wo es sich um einzelne Ausdrücke handelte. Auf einem größeren Gebiet hat Förstemann die Vergleichung mit Erfolg durchgeführt, als er in Pfeiffers Germania 1869 bis 1871 Aufsätze über Straßennamen nach Gewerben veröffentlichte. Im Mitteltalter finden sich nicht nur in benachbarten Orten, sondern auch fernab überraschend oft dieselben Anschauungen und als ihre Folge gleichgeartete Namengebung. Dies soll eine zunächst an bestimmte Stadtgegenden Breslaus anküpfende Untersuchung zeigen, mit der sich eine Vergleichung ehemaliger Kulturzustände mittelalterlicher Städte verbindet.

Es wäre zu wünschen, daß der auf der 6. Jahresversammlung des Vereins für hansische Geschichte von Frensdorff gestellte Antrag [1]), Straßen- und Häusernamen in einer für wissenschaftliche Bearbeitung geeigneten Art zu sammeln, von stärkerer Wirkung gewesen wäre, als es der Fall ist. Doch liegt immerhin schon eine ganze Reihe wertvoller Werke vor, auf denen sich fußen läßt, und namentlich kann sich Breslau einer trefflichen Bearbeitung rühmen [2]). Auf die Vergleichung des Materials, das für 16 Städte vorliegt, wird sich die Untersuchung beschränken und nur gelegentlich Nachrichten aus Urkundenbüchern und Schilderungen anderer Orte heranziehen; systematische Vollständigkeit zu erstreben ist zur Zeit nicht möglich und dürfte auch für das Ergebnis nicht von nennenswertem Nutzen sein. Es sei aber gleich im voraus bemerkt, daß über manche der

zu besprechenden Örtlichkeiten nur Vermutungen aufgestellt werden können; zu bestimmten Behauptungen sind ortsgeschichtliche Einzelforschungen erforderlich. Auch Förstemann hat die Erfahrung machen müssen, daß bei der Deutung der Straßennamen nicht genau bekannter Städte leicht eine Entgleisung vorkommen kann, und deshalb zur Vorsicht gemahnt.

Unmittelbar an dem inneren Ohlauertor des alten Breslau ging von der Hauptstraße zum Graben ein Gäßchen, von dem man noch heute einen Rest zwischen den Häusern Ohlauerstr. 66 und 67 sieht. Es war so eng, daß sich zwei Menschen mit Mühe ausweichen konnten[3]), und hieß deswegen im Volksmunde mit derbem Humor Arschkerbegässel. Diese Bezeichnung schmaler Gassen kommt vielfach, namentlich in niederdeutschen Orten vor, so in Bremen, Frankfurt (Main), Friedland (Meklenburg), Güstrow, Lübeck, Lüneburg, Meißen, Münster, Stralsund, Wismar, auch ländliche Hohlpfade werden so genannt[4]). In Hirschberg hieß die Priestergasse, ursprünglich Hintergasse, die längs der Mauer lief, 1477 beim Arsse[5]). An die Stelle des groben Namens traten Verhüllungen: Oskarstraße in Friedland und in Lübeck, Harzkehr in Lüneburg, Arztkarrenstr. in Münster, Arnstcarbestr. in Wismar, Kerbe in Meißen, Kerbengasse in Frankfurt, wo noch 1770 eine bildliche Darstellung auf die ursprüngliche Bedeutung Bezug nahm, Kernestr. und Karrenstr. in Stralsund, Kehrwieder in Güstrow, Kronstr. in Lübeck und Rostock[6]), Schustergasse in Lübeck. Auch in Braunschweig gab es eine Abelenkarre, früher Kerne geheißen, eine Sackgasse Kerne oder Karne, ferner eine Kerne, jetzt güldene Klinke, und eine Karrenführerstr., früher Büttelstr. Vielleicht gehört auch die Aschgerberstr. in Reval hierher, schwerlich dagegen die breite Aschgeberstr. in Stettin. Für Breslau nennt Förstemann die Form Aschkörbegäßchen und folgert daraus, daß dort Seifensieder gewohnt hätten, aber mit Unrecht. Auch dieser Name ist nur euphemistisch gewandelt. Die gewöhnliche Bezeichnung war Badergäßchen nach der einst daneben an der Ohle belegenen Badstube.

Es gab in Breslau vier städtische Badstuben, die schon 1312 genannt werden, vor jedem Tore eine[7]). Nach der Vereinigung mit der Neustadt kam eine auf der Talgasse (d. i. die Kirchstr. nördlich von der Breitenstr.) hinzu, als sechste eine auf dem Sande, der scharfe Ort genannt[8]). Diese öffentlichen Bäder wurden auch zum

Zweck geselliger Unterhaltung besucht. Es wurde gleichsam zur Etikette, nach großen Mahlen die Gäste im Bade weiter zu ergötzen[9]), und besonders sind die Brautbäder zu nennen, gegen deren Üppigkeit gesetzlich eingeschritten wurde[10]).

Ganz gewöhnlich war die Bedienung durch Bademägde[11]). Allmählich war nach den Kreuzzügen das gemeinsame Baden beider Geschlechter aufgekommen[12]). Im 14. Jh. wird sogar Nonnen vorgeworfen: lavant se cum clericis, aliquoties cum alienis viris, aliquoties custodiunt balneatorum vestes[13]). In Wismar kamen nach einem Chronisten von 1526 Männer und Frauen, Knechte und Mägde, jung und alt, Mönche, Taugenichtse, Huren und Buben, Kranke, Lahme und Gesunde in den Badstuben zusammen[15]). Noch im 17. Jahrhundert erhebt Hippolyt Guarinonius, Dr. med. und Physikus zu Hall im Inntal, die heftigsten Vorwürfe gegen den „gemeinen Grewel der offenen Stadtbäder", wo Mann und Weib in einer Wanne baden, Mägdlein von 10 bis zu 18 Jahren ganz entblößt erscheinen, und die Badmeister schöne Metzen halten oder ihre eignen Weiber darleihen[16]).

Es herrschte in den Bädern das unsittlichste Treiben und die Inhaber oder Inhaberinnen taten Kupplerdienste[17]). Boccaccio gibt zwei bemerkenswerte Schilderungen dessen, was im 14. Jh. vorkommen konnte[18]). Eine 'buona femmina' ist mit Vergnügen bereit, eine Kammer für das Zusammensein eines Liebespaares zurechtzumachen; die zweite Novelle beschreibt ein solches Stelldichein in allen Einzelheiten.

Die Polizei schritt zwar gegen den Mißbrauch ein. Im Statut der Lübecker Badstover aus der Mitte des 14. Jhs. heißt es: Ok so en mach nyn sulveshere[19]) mannes baden laten des avendes, na des dat de vrouwen gebadet hebben, by dren marken sulvers na vnser heren gnade, yd en weren vnse heren edder junckheren van der stad vnde erlike borgere ane vrouwen to badende[20]). Allein auch die angesehenen Herren nutzten die Gelegenheit aus[21]).

So bekam stove, namentlich veiler stove eine schlimme Bedeutung. Nach den Goslarer Statuten konnten Verfestete oder sonst der Gerichtsbarkeit sich Entziehende an einem solchen Ort verhaftet werden[22]). Das bremische Wörterbuch sagt dürr heraus: 'Veile stoven hießen vorzeiten die Hurenwinkel und Hurenhäuser'[23]). Savonarola nennt sie lupanaria[24]), und das gleiche bedeutet stew und stews bei Shakespeare[25]). Das Gewerbe der Bader wurde un-

ehrlich[26]); 'Bader und sein Gesind gern Huren und Buben sind'[27]). In Breslau wurde 1487 der Rat von den Badern um folgende Bestimmungen ersucht zu Ehren der Stadt und ihres Handwerks: Der Bader soll ehelich geboren sein, ein eheliches Weib haben und an seinen Rechten unbescholten sein; offenbare Huren und andere ehrlose Leute soll er unter seinen Gehilfen nicht halten[28]).

Die Untersuchung der Namen einiger dem Breslauer Badergäßchen benachbarter Straßen nötigt zum Eingehen auf mittelalterliche Sittenverderbnis und zur Anführung kennzeichnender Beispiele der durch alle Stände verbreiteten Zuchtlosigkeit.

Die fahrenden Fräulein, freien Weiber oder gemeinen Töchter[29]) spielten eine bedeutende Rolle im Leben des ganzen Volkes. In Wien liefen sie bei Volksfesten mit den Henkersknechten seit 1382 um die Wette[30]), 1442 nahmen in Nördlingen noch anständige Frauen an diesen Wettläufen teil, aber sie zogen sich später zurück. Dasselbe ist aus Augsburg und Wiener Neustadt bekannt. In Breslau liefen 1515 Sept. 14 die freien Weiber um einen weißen Barchent, ein Paar Schuhe und eine Schaube[31]). Gomolke[32]) nennt derartige Wettläufe von 1534 und noch von 1686, wo die Sache allerdings etwas gemildert erscheint, aber auch nur scheint, denn die alten Weiber waren vermutlich ebenso Dirnen wie die aniculae in dem von Elias Major angemerkten Pelzlaufen von 1651 und dem von 1666, um dessen willen sogar die Schule ausfiel[33]).

Im Henricus pauper findet sich unter den städtischen Ausgaben für 1387 und 1427: '$^1/_2$ ferto pro meretricibus' und 1498: 'meretricibus am Aschermittwoch ein Vierdung'[34]). Klose bemerkt dazu[35]): 'Sind wohl die Dirnen zur Fastnacht gegangen?' Auch die Rechnung der Lüneburger Klosterkellerei gibt 1534 an: '4 Schill. mulieribus de communi vita tempore carnisprivio'[36]).

Beim Empfange eines Fürsten fehlten die öffentlichen Weiber nicht. König Albrecht wurde 1438, sein Sohn 1452 und 1455 in Wien so eingeholt[37]). In Frankfurt wurde 1529 untersagt, daß die Weiber bei Hochzeiten und Gastmählern Blumensträuße austeilten[38]), in Nürnberg erging 1486 das Verbot, sie sollten nicht bei Tänzen im Rathause erscheinen, doch durften 'auf wichtige Vorbitte' später wieder drei kommen und sich zwischen die Saaltüren setzen[39]). Die Belustigungen am Hofe des Papstes Alexanders VI. entziehen sich der Beschreibung[39a]).

Der Landesherr oder der Rat einer Stadt erteilte gegen bedeutende jährliche Gebühren die Erlaubnis zur Errichtung öffentlicher Häuser[40]). In Straßburg ließ der Rat das Haus für eigene Rechnung verwalten, Hamburg zog seit 1450 eine jährliche Einnahme aus Häusern beim Steintor, Lübeck kaufte 1442 ein Haus ad usum cuiusdam prostibuli an, der Kurfürst Dietrich von Mainz beschwerte sich in demselben Jahre, daß ihm die Bürger 'an den ehrlichen und auch den gemeinen Frauen, item an Buhlerei' Schaden zugefügt hätten[41]).

Die Frauenhäuser erhielten polizeiliche Ordnungen. Die älteste bekannte ist die von der Königin Johanna I. von Neapel für Avignon 1347 Aug. 8, also kurz vor dem Übergange der Stadt in päpstlichen Besitz erlassene, Ulm hat eine Ordnung von 1410, Nördlingen von 1472, Nürnberg aus dem 15. Jh.[42]) In Avignon sollte das Haus in der Gasse dou Pontroucat nahe dem Kloster der Augustiner errichtet und von einer alljährlich durch den Rat gewählten Vorsteherin verwaltet werden. Für die hohen Feiertage war in Ulm Schließung angeordnet. Die Weiber trugen ein Unterscheidungszeichen an ihrer Kleidung[43]). Sie sollten ohne Händel 'wie Schwestern' mit einander leben. In Ulm und Nürnberg standen die Frauen unter einem Wirt, der in Ulm auf bestimmte Zeit in den Dienst der Stadt trat, in Nördlingen unter einer 'beschaidnen frauwen', welche dem Rat ihre Treue gelobt hatte. Gemeinsam ist der Nördlinger und der Nürnberger Ordnung der Eingang, daß die heilige Kirche, um mehr Übels zu verhindern, die Errichtung solcher Häuser gestatte, daß aber die Insassinnen nicht zu Sünden genötigt und, wie es in Ulm geschehen konnte, von den Wirten durch Kauf, Verpfändung oder Versetzung beschwert werden sollten: man wollte die Rückkehr zu ehrlichem Leben erleichtern. Die Verpflegung war vorgeschrieben, auch die Preise und die Abrechnung über die Einnahmen, zu denen in Ulm auch der Tagesverdienst durch Spinnen kam. Der Nürnberger Wirt durfte Verheiratete oder Bürgerkinder nicht annehmen, Eheleute und Priester nicht einlassen. In Nördlingen sollten Priester wenigstens nicht nachts bleiben. Auch war den Weibern 'sundere Bulschafft, die sie ihre lieben menner nennen', untersagt, während Ulm dies zugelassen zu haben scheint. Von einer wöchentlichen Abgabe des Wirtes und der Frauen wurde in Ulm der Jungfrau Maria zu Ehren und allen christgläubigen Seelen zum Troste Sonntag nachts eine Kerze im Frauenmünster gebrannt. In Nürnberg war den Frauen

ein Kirchgang und unter gewissen Vorsichtsmaßregeln das Verlassen des Hauses zu anderen Zeiten gestattet, ein Ratsverlaß von 1508 aber befiehlt dem Wirte, seine Frauen nicht so pfleglich (d. i. gewohnheitsmäßig) in ihren Hurenkleidungen alle Gassen ausspielen zu lassen[44]).

Ein Ulmer Wirt beschwerte sich 1532 über harte Zeiten[45]). Die Schuld trügen die Bettelherren, ein Ausschuß des Rates, der alle Quatember eine Besichtigung abhielt. Diese beredeten die Frauen von ihrem Wandel abzustehen, die Weiber liefen davon und blieben viel schuldig, doch gingen sie oft sogleich in ein anderes Haus. Auch untersuchten sie jetzt Ärzte, was sich doch gar nicht schicke, vorher hätten es Frauen getan[46]). Von den Untersuchungen kämen sie verrucht und halsstarrig zurück. Er beruft sich auf die Vergünstigungen, welche die Wirte in Augsburg, Nürnberg und Nördlingen hätten.

Aus der Beschwerde geht hervor, daß es in Ulm wohl mehrere Frauenhäuser gab. Das Nürnberger bestand schon 1403, später kamen zwei in den beiden Vorstädten hinzu[47]). In Frankfurt waren mindestens vier, eines hieß domus preconis, denn der Stöcker wohnte darin. Er erhielt von den Insassinnen einen Zins und zahlte eine Abgabe an die Stadt, auch führte er die Aufsicht über die sonstigen Dirnen[48]).

Denn überall betrieben Buhlerinnen heimlich ihr Gewerbe[49]). Ihre Verbreitung in Nürnberg erhellt aus einem Ratsverlaß von 1452, in dem vorgeschrieben wird, daß nur Auswärtige in das Frauenhaus aufgenommen werden dürfen, nicht die Stadtkinder[50]), und fürchterliche Zustände offenbart eine Polizeiverordnung von 1480[51]): da 'bey tag vnd nacht inn vnd außerhalb der stat vnd sunderlich zum Gostenhof, auch allenthalben an vnd vor dem walde vil vnd manigerley sunde vnd vbels der vnkeusch gantz vnuerholen vnd one scham gevbt vnd volbracht werden', gebietet der Rat, daß das nicht geschehen solle 'außgenomen im grund auff dem Judenpühel vnd dartzu auff dem anger oder wißen zwischen dem wilbotzprunnen vnd der staynen brucken, das von alter her der plerrer genant ist, do allein vnd nyndert anders, außerhalb der stat', 'doch mit sölicher beschaidenheit, das dannoch die vbungen solcher werck an denselben enden von den gartten vnd garttenhewßlein bey der stat nit gesehen werden mogen.'

Die Dirnen in den Frauenhäusern fanden in den Privilegien Anlaß förmliche Korporationen zu bilden. Ein 1389 von Karl VI. von Frankreich mit einem Freibrief begabtes Haus in Toulouse führte

den Namen la grande abbaye, in Avignon hieß die Vorsteherin l'abbadesso ou bailuno, in Genf zu Calvins Zeiten regina bordelli seu meretricum. Die Pariser Frauen hatten sogar Magdalena zur Schutzheiligen[52]). So erhoben die Frankfurter Wirte und Frauen einmal Beschwerde, daß ihnen durch die vielen für sich lebenden Abbruch geschehe, da sie doch die Abgaben zahlten[53]), die Nürnberger Dirnen aber zerstörten gar 1505 ein Winkelhaus, ebenso 1538[54]). Eine Supplik der dortigen gemeinen Töchter von 1492, sie gegen die Konkurrenz der Heimlichen zu schützen 'um Gottes und der Gerechtigkeit willen', ist zwar offenbar erdichtet, aber die Aufzählung von 20 Spelunken zeigt genaue Kenntnis der Verhältnisse und, was für den Hauptzweck dieser Untersuchung von Wert ist, der Örtlichkeiten[55]). Vielleicht ist diese Scarteke, wie Siebenkees sie nennt, in den Streitigkeiten über Aufhebung der Häuser entstanden, welche sich in der folgenden Zeit abspielten. Erst 1562 verlangte der Rat von den drei ersten Predigern und den Juristen ein Gutachten darüber: es möchte anderer Unrat und vielleicht noch Ärgeres erfolgen in Ansehung der großen Menge allerlei Volks; an anderen kleineren Orten habe man gewünscht, man hätte die Häuser nicht abgeschafft. Zwei Juristen rieten auch ab, weil sich nicht jeder an den Himmel halten könne und ehrliche Töchter in Gefahr kommen möchten. Doch drangen die Theologen mit der entgegengesetzten Ansicht durch[56]).

Selten ist ein Fall wie in Zürich, wo 1323 das Frauenhaus wegen überhandnehmenden Mißbrauches von der Gemeinde geschlossen wurde[57]).

In Breslau lag das Frauenhaus in der heutigen Gerbergasse, in einer Gegend, wo unehrliche Leute, der Henker, der Schinder, der Stockmeister, der Totengräber, neben den Juden wohnten. Die Gasse trägt als älteste Bezeichnung den Namen in Beyirn (1345), Beyergasse (1356), in antiqua Bavaria, in dem aldin Beyirn (1366). Ein anderer Name ist Cunczinstadt (1348). Markgraf meint, man scheine ein Bordell scherzhaft nach dem ersten Besitzer, vielleicht einem Kunz Baier, genannt zu haben[58]). Ein solches Haus wird 1499 bezeichnet: domus prope Oderthor et lupanar conducta per Olbricht Kubasch. Öfter kommt das Hurenhaus, Frauenhaus, freie Haus von 1487 bis 1500 in den von Klose gesammelten Notizen vor[59]). Nach Pol wurde es 1551 eingerissen, noch im 18. Jh. hieß der Teil der Gerbergasse zwischen Oderstr. und Herrenstr. der Huren- oder Venusberg[60]).

Von dem noch nicht ganz fünfzehnjährigen König Ladislaus, der Anfang 1455 nach Breslau kam, erzählt Eschenloer[61]): Ducit itaque Ladislaus in Wratislaviam multa juventutis solacia, ut plurimum vehiculis insidens singulas urbis plateas frequentat nec lupanar sprevit, quin visitans inscius meretrices fugiens eis petentibus non denegavit donorum gratiam. So wurde auch Friedrich III. 1471 in Nürnberg zweimal von Dirnen mit silbernen Ketten gebunden und löste sich mit einem Gulden[62]). Und Ladislaus' Großvater hatte sich 1414 in Bern und 1434 in Ulm mit seinem Gefolge in den Frauenhäusern freundlich empfangen und auf Kosten der Stadt bewirten lassen[63]).

Bei der Größe Breslaus fällt auf, daß immer nur von einem Frauenhause die Rede ist. Die Vermutung, Winkelhäuser müßten vorhanden gewesen sein und die heimliche Prostitution sich ausgebreitet haben, wird durch manche Anzeichen genährt. Im Jahre 1290 nach dem Tode Herzog Heinrichs IV. hielten die Bürgermeister eine Ansprache über die Schäden der Stadt und schlossen mit den Worten: multa mala fiunt per malas mulieres; decrevimus illas domos frangere, si non . . . hier bricht der Text ab. Die Stadt zog eine Einnahme von den Dirnen nach dem Henricus pauper zum Jahre 1320: item de penesticis, de oleatoribus et de meretricibus 3 marc. et 9 scot. et quart. Eine Reihe von Polizeivorschriften, die der Zeit König Johanns anzugehören scheinen, schließt: it. male mulieres cum signo civitatis signentur. Handelt es sich um Brandmarkung? Es muß arg zugegangen sein, denn 7 mulieres seniores ejecte sunt extra civitatem[64]). Doch ist bezeichnend, daß nur die ältesten der Bande verwiesen wurden.

Das Breslauer Stadtarchiv besitzt ein Schriftstück, das den Buchstabenformen nach dem 15. Jh. entstammt[65]). Hier werden 20 Dirnen genannt teils nach ihren Wohnungen, teils mit Spitznamen, Wahlsprüchen und anderen charakteristischen Zusätzen, am Ende 7 alte Gelegenheitsmacherinnen. Zwei Zeilen sind unleserlich, es waren also mindestens 22 verzeichnet, wahrscheinlich vom Stadtbüttel, dem auch hier die Aufsicht oblag, wie es von anderen Städten berichtet worden ist.

Item dys sint dy hor galstern[66]).
Der kotwytczijn tachter M
Der torwechterijn tachter K
Dy brede[67]) czu dem goltsloer.
Der melcher lamprichtin slausserijn.
Eyn under den graw . . . dy h . . orte[68]).
Des beckensloers mayd, dy spricht: da habe meyn, get mir gude cleyder.

Des scholczen mayd off der rawssischen gassen.
Eyn czu der jungen greselingijn off der messergasse.
Eyn off der messerergasse eym weyssen hôr, dy hot eyn mutter.
Dy Kette von der Neysse.
Dy Kesse eyn der nawstad, dy hot eyn elichen an er[69]).
Conraden styfftochter und eyn, ist eyns tischers tachter, dy sint gespel; eyn heist man dy complet, dy ander dy fesper[66]).
Eyn heist dy metten, dy ist bey eym moler.
Item czu meywalde off . . . . . gasse.
. . . . . .
. . . . . .
Item eyn under den teppern[70]), dy ist von leipczke.
Item dy gritte, dy czu petter girden gedint hat.
Item eyn von gloge, dy scheelt, dy tret geregene hemde mit letczen[71]).
Item elze vnd bebe off dem sande.

Item dys sint dy alden offmecherijn[72]). Cristine off der weyden gasse. Leythaws tachter. Dy blinde urswle. Dy elze von garlitcz. Dy alde hawgauß. Dy lichterijn eyn sinte orten gassen. Dy torichte . . . satlerijn.

Hierher gehören einige Notizen über Winkelhäuser und Kuppelei aus den Jahren 1474—1494 bei Klose. Eine Bestrafung vom Jahre 1498 zeigt, daß sich die Dirnen auch in der Stadt umhertrieben: 'Der eine Freidirne im Schweidnitzischen Keller geschlagen, Gefängnis, zwei Schock[65]).'

Die sittlichen Mißstände treten in den mittelalterlichen Städten mit einer heute undenkbaren Offenheit zutage. Aus dem Breslauer Verzeichnis der Dirnen sieht man, daß die Unzucht mitten in der Stadt in nächster Nähe des Rathauses geduldet wurde, und so war es auch anderwärts. Vornehmlich aber zog sie sich an die Stadtgrenze, zumal in die Umgebung der Tore zurück. Man kann dies aus den Straßennamen erkennen, die teils unverhüllt darauf hindeuten, teils mehr oder minder erkenntliche Anspielungen enthalten, sei es nun, daß sich ein oft sehr derber Volkswitz in der Namengebung zeigt, oder das Niedrige ironisch als ansehnlich dargestellt wird, oder der Unwert der Gassen sich aus der Betonung irgend eines Kennzeichens erschließen läßt.

Gerade heraus heißt in Berlin die jetzige Rosenstraße 1583 und 1624 Hurengasse, ebenso in Hildesheim die heutige enge Straße. Die kleine Burgstraße Berlins führte 1674 den Namen Frauengäßchen von den 'an der Unehre sitzenden' Frauen, die Schendelgasse im 18. Jh. den Namen Schöneweibergasse. In Halbsterstadt gibt es noch heute eine Straße am Frauenhause[74]),

in Nürnberg eine Frauengasse, in der das gemeine Frauenhaus bis 1562 bestand, früher im Maukental, 1397 Mugkental geheißen[75]). Braunschweig hatte eine Ehebrekerstrate (1565), jetzt Ehrenbrechtstr., Hamburg und Magdeburg einen Ehebrechergang, für den Hamburger findet sich später Ebräergang, Rostock 1480 einen Ehebruchsort, Lübeck einen Ehebrecherstieg[76]), Leipzig[77]) Rostock und Wismar eine Hahnreistraße. Die Stralsunder Straße am Ramsberg und der Rammelsberg hinter der Mauer in Rostock, der geile Steert in Hildesheim (1744), jetzt gelber Stern, der glatte Aal in Rostock und Wismar tragen offenbar obscöne Namen, ebenso die unnütze Straße in Stralsund, die 1533 als Kuttelossestrate vorkommt. Soll man verstehen platea cunnis carens oder ubi cunni i. e. meretrices vagantur[78])? Es liegt ein grober Volkswitz vor. So auch wenn ein Durchgang vom Markt nach der Diebsstraße in Wismar 1621 Tittentasterstraße heißt[79]), desgleichen der dunkle Krambuden, die Quergasse an der Nordseite des Lübecker Marktes, deren Fortsetzung die Klodtstraße ist[80]). In Magdeburg entspricht der Tittenklapp oder Tutenklapp, 1552 Zitzenklapp, jetzt Trommelsberg. Auch in Halberstadt gibt es eine Straße dieses Namens[81]). Wenn man dies vergleicht, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, daß die Barbaragasse in Breslau, ursprünglich eine Sackgasse, ihren alten Namen Zitzenplatz nicht, wie Markgraf annahm, von einem gewagten Vergleich, sondern von dem unsauberen Treiben, das in ihr herrschte, führt; ihre Lage zwischen den beiden Niklastoren und ihre Enge machten sie zu einem solchen Zweck geeignet. Später hieß sie Brustgasse, dann aber traten allmählich die Verdrehungen Sitzenplatz, Sitzegässel oder gar Besitzplatz, Besitzegässel ein.

Die kleine Auguststr. in Berlin wurde im 18. Jh. wegen der liederlichen Bewohnerinnen, die im Dunkel ihr Wesen trieben, Fledermausgasse genannt[82]). Auch Flederwisch muß eine Bezeichnung für eine Dirne gewesen sein; daraus erklärt sich der alte Name der Breslauer Marstallgasse dicht am inneren Schweidnitzer Tor einer Badstube gegenüber[82a]) und das Nürnberger Flederwischgäßlein nahe bei S. Jakob, in einer übelberufenen Gegend[83]). Mit einem Worte aus der Pöbelsprache wurde 1798 in Berlin der Hausvogteiplatz Schinkenplatz genannt[84]).

Wohllautender klingt Kronenstraße oder Kronstraße. Doch führen so benannte schmale Gassen in Lübeck und Rostock den

Nebennamen erskerne, und es ist deshalb im Korr. Bl. f. nd. Sprachforschung 30, S. 1 ff. die Vermutung ausgesprochen worden, daß ihre Namen mit dem rotwelschen Krone, Frau, Geliebte, Dirne, in Verbindung stehen. Der Kronswinkel und Krönikenhoff in Stralsund, der Krönikenhagen in Rostock und Wismar, die Krönkengasse in Königsberg i. P., die Kronenstraße und die Kronengasse in Berlin scheinen dahin zu gehören.

Ungemein häufig sind die Rosenstraßen. Es gibt solche z. B. in Augsburg, Danzig, Frankfurt a. O., Glogau, Görlitz, Liegnitz, Lübeck, Lüneburg, Meißen, Nürnberg, Plauen, Ratibor, mehrmals in Dresden[85]) und Königsberg i. P. In Berlin hieß die Rosenstraße ehedem Hurengasse, die dortige Werdersche Rosenstraße war früher voll von Schifferherbergen gewöhnlichster Art[86]), in Hamburg liegt neben der Rosenstraße die Lilienstraße, 1361 platea cloacaria, dann Rackerstraße geheißen, in Frankfurt a. M. war in der Rosengasse das Frauenhaus zum Rosental. Braunschweig besaß einen Rosenwinkel und einen Rosenhagen[87]), den letzteren kennt man auch in Hildesheim[88]) und Rostock, ebenso in Stralsund, wo es anscheinend ein anderer Name der Kiebenhieberstraße, d. i. Streitschnabelstraße[89]), ist. In Nürnberg hieß das schöne Rosental auch elende Gasse, dort gibt es eine Rosenau, ein Rosenbad und wie in Stettin einen Rosengarten[90]). In Verbindung hiermit seien die Rosmarinstraßen in Berlin, Dresden, Hamburg und Greifswald angeführt, die Wismarer hieß 1579 Kyverwyverstrate[91]). Ihrer Lage und Beschaffenheit nach eignen sich alle diese Örtlichkeiten nicht zur Blumenzucht und Gärtnerei, was z. B. bei dem Rosengarten am Johanniskloster in Lübeck der Fall war; sie sind euphemistisch benannt und stehen wohl meist mit unehrbaren Weibern in Beziehung. Darauf weist auch der mecklenburgische Reim[92]):

> Wih wih huur, dien vadder is'n buur, dien mudder sitt in'n rosengoorn, spinnt de spool mit flässen goorn

und der Hamburger Vers[93]):

> Eija, Brummsuse! Woneem wahnt Peter Kruse? In de Rosmareenstraat, wo de lütjen Deerens gaat.

Die Breslauer Rosengasse auf dem Elbing stand ebenfalls nicht in feinem Ruf[94]), die neustädtische, jetzt Seminargasse, lag 'dem Badergässel gleich über'[95]), von einer dritten soll später die Rede sein. Endlich lief zwischen dem Matthias- und dem Klaren-Stift eine von einem Abzugsgraben durchflossene Gasse dieses Namens.

Ähnliches ist von den mit Petersilie gebildeten Straßennamen zu vermuten. Die Stettiner Petersiliengasse, in der schlechte Frauen wohnten, hieß auch Büttelgasse, die Braunschweiger 1508 Saustraße. Außerdem findet sich der Name in Berlin, Brandenburg[96]), Danzig, Greifswald[97]), Hildesheim, Lübeck und Rostock. Die Erklärer denken an Ableitung von Personennamen oder humoristische Bezeichnung ungepflasterter 'grüner Wege'[98]). Zum Teil lagen diese Straßen außerhalb der Altstadt, z. B. die hannoversche, jetzt Flüggestraße, vielfach aber sind es enge Gänge inmitten altbewohnter Stadtteile. Man erwäge die französischen aus der Dirnensprache stammenden Wörter und Wendungen persil, faucher le persil, aller au persil, travailler dans le persil, persiller, persilleuse[99]). Die Pflanze war ein Aphrodisiacum und mehrere Sprichwörter weisen darauf: 'Petersilie hilft dem Mann aufs Pferd, den Frauen unter die Erd.' 'Parsley fried will bring a man to his saddle and a woman to her grave.' So auch niederländisch[100]). In England ist parsley-bed gleich baby-land, the place, where children are created. 'Where do babies come from, mamma?' 'Out of the parsley-bed, my dear.' Der Kindervers, der die Rosmarinstraße nannte, lautet in Stettin:

> Suse, liebe Suse, wo wohnt denn Peter Kruse? In der Petersilienstraß, wo die schönen Puppen stehn, wo die vielen Leute gehn usw.

Das Volk liebt es, garstige Namen in besser klingende zu verwandeln. So avancierte die Büttelgasse in Stettin zur Petersiliengasse, die Petersiliengasse in Berlin zur Rittergasse, die von unehrlichen Leuten bewohnte Gerbergasse in Breslau zum Rittergässlein. Volkshumor ist es, so hat Markgraf es aufgefaßt[101]), daß die Judengasse Breslaus zwischen der Rittergasse und dem Rittergäßchen liegt, daß die schlechtesten Straßen Rosengassen heißen, in Brandenburg eine kleine Sackgasse Veilchengasse[102]), in Hildesheim ein stinkiger Durchgang Kanelstraße genannt wird. Dazu gesellen sich die Lavendelgassen in Danzig und Königsberg i. Pr., die Pomeranzenstr. in Augsburg, das Himmelreich in Köln, die Guldenstraße, später vergüldete Straße in Stralsund, die 1401 apud domum bedelli heißt, die kleine und große Goldstraße in Rostock, vordem enge Straße und Hahnreistraße. Im alten Brüssel stoßen auf die Hochstraße der Rote-Röschen-Gang, Palmengang, Kameliengang, Blaue-Veilchen-Gang und Sirenengang[103]). Aber mit derbem Wort benannte die alte Zeit in Stralsund den Schiterhagen (1458), den das 17. Jh. in Zitterhagen umwandelte, sprach

von Diebsstraßen in Lübeck, Rostock und Wismar, von einem Diebshorn in Magdeburg, dem großen und kleinen Diebssteig in Stralsund, der Tronerstrate in Braunschweig, der Rabanderstraße in Lübeck [104]).

Diese scherzende Ironie begegnet neben Unverhülltheit der Namen bei einer ganzen Gruppe von Straßen am östlichen Tore des alten Breslau.

Gegenüber dem vorher besprochenen Badergäßchen ging der Seidenbeutel von der Ohlauerstraße ab. Er ist erst seit dem 15. Jh. nachweisbar, aber nach Markgraf wohl ebenso alt wie der Graben und hat bis 1869 bestanden unter Veränderungen des Namens in Seitenbeutel oder gar Seitengebäude. Ein Seidenbeutel ist ein seidener Geldbeutel [105]), eine seidene Börse. Aber schwerlich hat die Gasse den Namen von ihrer Gestalt erhalten, sondern weil zu ihrem Besuch ein gefüllter Beutel gehörte und die Börsen hier geleert wurden. Darauf weist das Vorkommen an anderen Orten, in Brandenburg, Halberstadt, Magdeburg, Öls, Rostock und Schweidnitz. Überall ist die Lage kennzeichnend: in Brandenburg ist es die altstädtische Kleine Heidestraße [106]), in Halberstadt 1347 vicus seu platea [107]), in Magdeburg die ironisch umgenannte Fürstenstraße, die in das Diebshorn ausmündet, in Öls liegt darin die Judenkirche [108]), in Schweidnitz war es eine noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts verrufene [109]) Vorstadtgasse zwischen der Striegauer und der äußeren Bögenstraße, in einem Rostocker Grundregister schließlich heißt es: 'die kleine Querstraße, welche von der Hartenstraße nach der Großen Beckerstraße geht, wird der Seidenbeutel genandt, alias Hanreystraße.' Das in der Magdeburger Gasse gelegene Haus zum Seidenbeutel war offenbar ein öffentliches.

Seidenbeutel ist mit Kugelzipfel, Zitzenplatz und einem aus den Personennamen Hensil in deme feysteling (1393) und Veustelinger erschlossenen Fäustling d. i. Fausthandschuh zusammengestellt worden; in Thüringen kommen Fäustling und Hosenbein als Straßennamen vor [110]). Doch in Kugelzipfel war auch Markgraf geneigt eine scherzhafte Anspielung auf das Treiben von Mönchen und Beginen zu suchen. Die übrigen Namen haben allerdings etwas Verwandtes, nur nicht wegen der Entlehnung von Kleidungsstücken und Körperteilen. Denn auch Handschuh wurde in eigentümlicher Bedeutung gebraucht: Handschuh machen ist gleich manuum in sinum immissio [111]). Fäustling und das Nürnberger Handschuh-

gäßlein, jetzt Leonhardsgäßchen in der Nähe des Rathauses, scheinen also der Tittentasterstr. vergleichbar zu sein.

Vor dem inneren Ohlischen Tore ging ehemals nach Nordosten der Ketzerberg ab, der jetzt in der Mitte der Poststr. beginnt. Die älteste 1356 vorkommende Namensform ist Keczerberg, 1390 findet sich Keczilberg[112]), das alsdann überwiegt; danach sagte man Ketzeltor und Ketzelohle. Die alte Vorstadtstraße war ursprünglich stark von Webern bewohnt, einem Teil der wallonischen Ansiedler in der Walengasse (jetzt Klosterstr.); 1397 gab es eine Weberinnung auf dem Ketzerberge und Markgraf meint deshalb, die 1353 bis 1419 erwähnte Webergasse in der Altstadt sei der Ketzerberg. Die Herleitung des Namens von Ketzer haereticus lehnt er ab, da die Urkunde, in der Ketzertor mit porta haeretica übersetzt wird, von einem fremden Notar abgefaßt sei. Seiner Meinung, daß eine im Rechnungsbuch der Stadt 1387 erwähnte Katzce[113]) gleich der 1385 vor dem Taschenberge und der Weidengasse genannten Örtlichkeit 'in pugnaculo' sei und die Straße von dem Befestigungswerk Katze den Namen habe, steht jedoch entgegen, daß man nicht weiß, wo die im Henricus pauper angeführte Katzce lag[114]). Und wie sollte von Katze wohl Ketzer gebildet worden sein! Es gab auch ein Ketzerfeld bei Breslau; das Rechnungsbuch führt im Jahre 1387 einen Bäcker dieses Namens an[115]) und 1392 wird die Örtlichkeit selbst erwähnt[116]). Dieses Feld wird doch schwerlich nach der Katze auf der Mauer benannt worden sein.

Aber es gibt ein weitverbreitetes Wort Ketzer in der Sprache der Wollarbeiter; es bezeichnet das auf dem großen Wollrade gesponnene Garn, das, wenn es abgezogen ist, auch Schlauch genannt wird. Danach können Orte, wo Weber wohnten, ihren Namen erhalten haben[117]). Zu den mit diesem Ketzer zusammenhängenden Wörtern gehört das schlesische katzen, Fäden verwirren, dann allgemein verwirren[118]).

Wer dieser Ableitung nicht beipflichtet, wird auf Ketzer haereticus zurückkommen müssen. Dieses erscheint im Deutschen seit dem 13. Jh. Berthold von Regensburg brachte es mit dem Teufelstier Katze in Verbindung, und bald traute man den Ketzern allerhand Schandtaten zu, namentlich unzüchtige. Frauenketzer übersetzt moechus, Ketzergrube ist cadaverum pecuinorum locus, und Keisersberg nennt widernatürliche Laster der Walen Ketzerey. In der

Schweiz gilt Ketzer als ein pöbelhaftes Schimpfwort. Die Weistümer nennen zusammen Diebstahl, Todschlag, Notzucht, Ketzerei (1348) oder Mord, Brand, Dieberei, Notzucht, Ketzerei (1430)[119]). Auch in Augsburg gibt es ein Ketzergäßchen in der Nähe der Fuggerei; die jetzige Berlinerstr. in Magdeburg, früher Kuhstr., die zu einer Gruppe schlechter Gassen an der Elbe führt, hieß 1523 Ketterstrate, und der Stralsunder Kesserhagen (1461) wurde 1517 in Ketzerhagen verwandelt.

Bei beiden Ableitungen, zwischen denen die Wahl schwer ist, erklärt sich, wie aus Ketzerberg Ketzelberg werden konnte. Zu dieser Umformung veranlaßte die Nebenbedeutung, welche vielen mit Katze zusammengesetzten Ortsbezeichnungen anhängt. Die unansehnliche Vorstadtgegend war nach Zimmermann noch 1799 nur mit schlechten Häusern besetzt und erfreut sich auch heute keines feinen Rufes. Aus dem gleichen Grunde mag man in Schweidnitz im 14. Jh. eine Gasse der Vorstadt vor dem Niederntore, den untern Teil der jetzigen Moltkestraße, Ketzelberg genannt haben[120]). Wenn Wallenstein und Torstenson 1633 und 1642 ihre Geschütze hinter dieser Örtlichkeit aufstellten, um die Stadt zu beschießen[121]), so kann dort unmöglich ein Festungswerk errichtet gewesen sein, das die Katze hieß.

Enge und steile Wege und Schleichgänge werden sehr häufig Katzensteige genannt. In Berlin hieß so die Georgenstraße, in Wien eine Gasse an der Ringmauer[122]), auch in Königsberg i. Pr. und in Straßburg[123]) kommt der Name vor. In Magdeburg trug ein vicus, dem der Ehebrechergang benachbart ist, 1313 den Namen cattenstich, eine Gasse nördlich vom alten Markt war der Katzensprung[124]). In Augsburg gibt es einen Katzenstadel[125]), in Nürnberg ein Katzenberglein, in Danzig eine Katergasse, in Lüneburg eine Kattenstraße. Die steile Rockocker Himmelfahrtstr. in der Neustadt hieß auch Katersteig, außerdem war dort ein großer und ein kleiner Katthagen. Katersteig oder Katthagen nennt sich ein Durchgang in Wismar[126]). Einen Katthagen haben auch Münster und Rheine[127]). In dem Hamburger Kattrepel standen 1428 die bodae meretricum, ihm gegenüber im Speersort lag die aus dem 13. Jh. stammende stuba katrepels[128]). In Braunschweig, bei Bremen, in Jever und Oldenburg in Wagrien kommt der Name gleichfalls vor[129]), er ist wenn nicht obscön, so doch ein Spottname. Englisch cat, niederländisch kat bedeuten geradezu Hure, Kilianus Dufflaeus erklärt

kammerkatte durch cellaris meretrix, und deutsche Wendungen stimmen dazu[130]).

Es gehört keine große Erhebung dazu, daß ein Städter einer Örtlichkeit den Namen Berg beilegt und noch heute kann man sehen, daß der Breslauer Ketzerberg, ebenso der Schweidnitzer etwas ansteigt. Aber es fiel schon Luchs auf, daß die Breslauer Straßen, die auf die Mauer auslaufen und dort kleine Plätze bilden, den Namen Berg tragen[131]). Meist sind es übelberufene Gegenden. In Hamburg lag die Wohnung der Frons an dem ebenen Markte, der doch Berg genannt wurde[132]). Sollte vielleicht Anhäufung von Unrat den Anlaß zu dem Namen gegeben haben? In Hamburg hießen zwei Plätze an Toren Mesberg[133]), in Wismar eine Straße 1475 tegen dem messe, jetzt am Platz.

Von den Breslauer Straßen kommt der Venusberg inbetracht. So heißt in den Servislisten des 18. Jhs. die Gerbergasse zwischen der Oder- und Herrenstraße[60]). Aber der Name Berg ist schon älter: nach einer Chronik wurde 1552 das unzüchtige Haus auf dem Berge beim Odertore zerstört, und in der Hirsuta hilla stand nach Klose, daß 1498 einer, der 'auf dem Gebirge' den Frauen Gewalt angetan und andere Schandtaten verübt hatte, auf hundert Jahre und einen Tag aus der Stadt verbannt worden sei[134]).

Nicht weit vom Venusberge, nämlich unmittelbar vor der Burg, liegt der Sperlingsberg. Dieser Straßenname ist auch in Bernstadt, Halle[135]) und in Weimar vorhanden, in Magdeburg hieß die Johannisfahrtstraße, in die der früher besprochene Tutenklapp mündet, schon 1296 mons passerum, ein dem Tutenklapp parallel laufendes Gäßchen im 14. Jh. Zizekesbur. Halberstadt[136]) und Danzig haben eine Sperlingsstraße, Brieg[137]) einen Sperlingsberg, früher Klosterberg, und eine von diesem ausgehende Sperlingsgasse, die der Badergasse benachbart ist. Daß der Sperling als ein wollüstiger Vogel gilt, ist vielfach belegt[138]); auch der Zeisig ist ein lockerer Bursch. Im Breslauer Rathaus war ein Gefängnis 'vor Arrestanten von Condition', das Zeißken-Gebauer[139]), daneben ein anderes der leere Beutel[140]), der als das Gegenstück zum Seidenbeutel, der vollen Börse, angesehen werden darf[141]).

Von den Breslauer Bergen ist noch der Taschenberg übrig, die Straße, welche zwischen den beiden alten Toren von der äußeren Ohlauerstraße nach Süden hin abgeht. Sie wird 1316 im Henricus pauper thassenberget genannt, offenbar mit einer Verschreibung

des Namens. Damals war sie mit Gärten besetzt. 1345 kommt das Taschenbergische Tor zuerst vor, 1380 die Taschenbergische Gasse, 1375 das Taschentor, 1397 die Taschengasse. Luchs spricht sich gegen die Ableitung des Namens Berg von dem vor dem Tore gelegenen Hügel aus, der später zur Bastion wurde[142]), Markgraf ist dafür. Doch über den ersten Teil des Wortes sind beide im unklaren. Täschner haben jedenfalls dort nicht gewohnt.

Eine Eintragung im alten Stadtbuch Nudus Laurentius erschien Markgraf besonders merkwürdig, und sie ist auch geeignet zur Erklärung des Namens zu führen. Jemand gelobte 1367 vor dem Stadtschreiber, 'daz her vorbas me bescheiden sin welle und keyne unczucht tryben sulle, und mit namen, daz her uf den thassinberg nicht gen sulle; wo her druffe gesehen wurde adir keyne andir unbescheidenheit tryben wurde, so sulde man is em abnemen an dem lybe, und domite sal her des oven czigils nicht ledig syn, vor den Andris syn brudir hat globt'. Ein Brand Ziegelsteine war ein sehr gewöhnlicher Bußsatz. Solche 'Wetten', oft in sehr eigenartiger Form der Bedingungen, sind aus dem Lübecker Niederstadtbuch bekannt[143]). Völlig entsprechend ist ein Vermerk im Dresdener Stadtbuch von 1495[144]): jemand gelobt, wenn er losen Weiber anhinge, solle und wolle er ohne Widerrede in der Zeit, wie der Rat erkennen werde, die Stadt zu ewigen Zeiten räumen und meiden. Und nahe steht eine breslauische Ratsverwarnung von 1525[145]): wo jemand aus den Ehelichen, es sei Mann oder Weib, auf verdächtigen Stellen gesehen oder befunden würde, soll nach Verdienst gestraft werden.

Auch die Untersuchung einiger an anderen Orten vorkommender Taschenberge leitet auf die Vermutung hin, daß anrüchige Stätten so bezeichnet werden. 1370 wird ein mons perarum in vulgari Taschenberg dictus bei Brieg genannt[146]). Er lag vor der Stadtmauer, in der Nähe war ein ominöser angulus gurgucii vulgariter Razewinkil nuncupatus. In Strehlen gab es ebenfalls einen Taschenberg vor der Stadt[147]). Dresden hat noch heute einen Taschenberg (1396 Tasschinberg, 1407 gasse genannt uff dem Taschenberge). Er gehört zu den ältesten bebauten Teilen der Stadt, lag an der Kaizbach und zieht sich von der Schloßgasse aus hinter dem Schloß herum. 1437 ist eine arme Frau, der ein Geschoßerlaß bewilligt wird, Besitzerin eines dort gelegenen Hauses, 1645 standen in der Gasse noch sieben alte, feuergefährliche Holzhäuser[148]). Es war also eine schlechte Gegend. Ganz nahe beim Schloß lagen

auch die beiden Fischergassen und der Klepperstall, ebenfalls berüchtigt und mit verdächtigen Häusern besetzt[149]), sowie sich auch in Breslau dicht an der Burg die übelberufenen Gassen und Häuser befanden[150]).

In Stralsund war 1414 eine arta dicta taschenstrate, 1461 taskenhagen geheißen; 1623 wurde daraus Taschemakerstrate, später wurde die Gasse zur Kiebenhieberstraße geschlagen, über die bei den Rosenstraßen gehandelt worden ist. In Braunschweig besteht eine Täschenstraße, 1671 Taschenstraße, 1566 aber Dasekenstrate genannt. Der letzte Name kommt dort 1758 auch für eine Gasse beim Altstadtmarkt vor, die 1730 Domsieckenstraße, 1700 Dahsigtstraße heißt. Es scheinen Entstellungen eines als unanständig empfundenen Wortes vorzuliegen.

Denn kaum ist der Name von der volkstümlichen Bezeichnung einer Erhöhung mit einseitigem Abfall hergenommen, wie Richter annimmt. Nach Weinhold bedeutet Tasche noch jetzt die Geschlechtsteile der Kuh, früher wurde es auch für die weiblichen gebraucht. Die Wörterbücher und Wanders Sprichwörtersammlung führen an: mit einer in der Tasche spielen oder in der unteren Tasche spielen, in'r Taske fummeln[151]). Dann benennen Tasche und Täschlein im verächtlichen Sinne eine Weibsperson, zunächst wohl eine unzüchtige: Du Ketzers Täsche, ihr schlumpigen, faulen Taschen, eine lose Tasche, eine verflümerte Tasche. Plaudertasche ist zu einer harmlosen Schelte geworden.

Nach allem darf behauptet werden, daß unsere Taschenstraße einen recht garstigen Namen führt, den die Neuzeit zum Glück nicht mehr versteht. Und vielleicht gehören auch Häuser dahin, die zur Tasche heißen. In Lübeck war 1316 ein parvus vicus, quo itur ad domum dictam ad peram. Es ist die Schustergasse, deren unflätiger Name am Anfang genannt wurde. Auch in Magdeburg lag am Brücktor, auf welches der Seidenbeutel und der Sperlingsberg hinführen, ein Haus zur Tasche oder zur großen Tasche[152]).

'Bey dem taschentor an der weidengasse an der eck' lagen 1473 neben Häusern Scheunen und ein Rosengarten. Aus dem Tore gelangte man über den Stadtgraben in die Rosengasse, die in der Richtung der heutigen Feldstraße aber näher am Stadtgraben lief bis zu der 'Graupengasse, das man auch nennet der juden kirchhoff' dem Anfange der jetzigen Klosterstraße[153]). Von dieser Rosengasse in so wenig anmutender Lage ging ein alter Weg ab, der 1741 der

Paradeis-Gang heißt. Die Paradiesgasse in der nordwestlichen Vorstadt von Danzig stößt auf den Faulgraben, in Nürnberg hieß so ein ehemaliger Durchgang in der Nähe des Rathauses, in Augsburg eine Gasse in der Umgebung der Fuggerei. Alle diese Örtlichkeiten scheinen ironisch benannt zu sein wie der Hamburger Paradieshof[153]), ein Durchgang von der Michaelisstraße zum Alten Steinweg, von dem ein ziemlich unbestimmtes Gerücht sagt, daß ein Relief Adam und Eva darstellend den Anlaß zum Namen gegeben habe. In Breslau wenigstens schließen sich Rosengasse und Paradiesstraße an die aufgeführten minderwertigen Gassen an und waren in der Beschaffenheit ihnen vermutlich gleich.

In vielen Städten liegen, wie es natürlich ist, ganze Gruppen schlechter Straßen zusammen. Die Jakobervorstadt in Augsburg, das ‚Viertel der kleinen Leute und Proletarier', schließt in sich das Kautzengäßchen, das Ketzergäßchen, die kurze und lange Lochgasse, die Paradiesgasse, Pomeranzengasse, Rosengasse, den Sack, die Saugasse, den Saumarkt[154]). In Brandenburg sind der Seidenbeutel und die Katzenbatterie benachbart in einer Straße, an deren Ende sich ein großer Schmutzwinkel befand[155]). In Dresden hieß der ganze Stadtteil an der Ostseite des Marktes das Loch, ein Name der auch in Leipzig und neben einer Lochgasse in Breslau[156]) vorkommt. Der Name schränkte sich in Dresden auf die Lochgasse, später Badergasse, ein, an deren Ende das Frauenhaus lag, und von welcher die Judengasse, die kleine Judengasse (1396 Windische Gasse nach wendischen Bewohnern) und die Kuttelstraße abgingen. In der Nähe sind die große und die kleine Frongasse Auch eine von der Judengasse zur Schloßstraße führende Rosmaringasse fehlt nicht[157]). In Magdeburg strahlen von dem Platz am Brücktor, früher Dreckwall, aus die Johannisfahrtstraße, ehemals Sperlingsberg, mit dem einmündenden Tutenklapp, das Zeisigbauer, der Seidenbeutel zum Diebshorn hin, in dem ein Haus zur nackten Magd lag, und zur Weißgerbergasse, dem ehemaligen Diebshenkergäßchen. Zwei entgegengesetzte Stadtteile sind es in Nürnberg, um die Jakobskirche, wo das Flederwischgäßlein, eine Loder- oder Lottergasse mit dem Säusackhof und weiter hinaus vor dem jetzigen Spittlertore der Plärrer und die Vorstadt Gostenhof, die in der Polizeiverordnung von 1480 genannt werden, zu finden sind, und auf der Sebalder Seite die Gegend südlich von der Ägidienkirche, das Obere und Untere Taschental, Judengasse

und Judengäßchen, nicht weit davon die elende Gasse oder das schöne Rosental.

In Breslau sind zwar in der inneren Stadt die Messergasse, die Dorotheengasse u. a., vor dem Odertor z. B. die Rosenstraße, sehr unansehnliche Straßen gewesen[158]). Vor allem aber waren die Umgebungen der Tore, besonders des Nord- und Osttores der ältesten Stadt von einer schlimmen Bevölkerung in Beschlag genommen. Hierfür treffen so viele Anzeichen zusammen, daß die Deutung der besprochenen Straßennamen schwerlich als willkürlich erscheinen wird.

Ein erfreulicherer Ausblick möge diese Ausführungen beschließen. Im Jahre 1384 taten sich in Wien ehrenwerte Männer, der Ratsherr Albrecht Voben, Joh. Kronstorfer und Nikolaus Krähhofer, zusammen, um 'zu enthaltnisse der armen freyen frawen, die sich von offenen sundigen unleben dem allmechtigen got zu puss und pezzerung begeben wellent' ein Haus bei S. Hieronymus zu stiften. Dorthin sollten sich die Gefallenen 'aus dem gemaynen freyn leben, das paz heizzet vanchnusse leibes und sels denn ein freyheit', retten können. 'In dasselb haws sol man ewigleich emphahen und ynnemen solich arme frawn, die aus dem offen frawenhaws sich von ihren sunden got zu pusse ergeben wellent. Welche derselben frawen einen fromen eleichen man nemen wil, die sol man darzu fürdern und nicht hindern. Item wer auch also aine nemen wil, aus welch zech der ist, dem sol nyeman khein widersprechung oder irrung daran tun. Und sol auch derselbe des gentzlich unengolten bleiben an geuer an seinen rechten in der zech, darinne er ist'[159]). Es ist das erste Rettungshaus. Reiche Schenkungen folgten und die Stiftung bestand, bis sie 1525 durch Feuer zerstört wurde. Wegen Erschöpfung der Mittel durch die Türkennot konnte der Wiederaufbau nicht erfolgen. Bald nachher aber fingen die Zustände an sich im allgemeinen, wenn auch langsam[160]), zu bessern durch Ordnungen der Regenten, Maßregeln der Reichstage und der Polizei und den erwachenden ernsteren Sinn des Bürgertums. Mit der Reformation hob an vielen Orten eine verheißungsvolle Wendung an; es tagte eine neue Zeit.

Nachweise.

[1]) Hansische Geschichtsblätter. Jahrgang 1876. S. XXI.

[2]) Durchgehends benutzte Werke:

Berlin. Hermann Vogt. Die Straßennamen Berlins. Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins. Heft XXII. Berlin 1885.

Braunschweig. H. Meier. Straßennamen der Stadt Braunschweig. Quellen und Forschungen zur braunschweigischen Geschichte I. Wolfenbüttel 1904.

Breslau. Hermann Markgraf. Die Straßen Breslaus nach ihrer Geschichte und ihren Namen. Breslau 1896.

Dresden. A. Hantzsch. Namenbuch der Straßen und Plätze Dresdens. Mitteilungen des Vereins für Geschichte Dresdens. Heft 17 u. 18. Dresd. 1905.

O. Richter. Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Stadt Dresden I—III. Dresden 1885—1891.

Frankfurt am Main. Johann Georg Batton. Örtliche Beschreibung der Stadt Frankfurt am Main. 1861—1869.

Hamburg. C. F. Gaedechens. Historische Topographie der Freien und Hansestadt Hamburg. Hamburg 1880.

Hildesheim. Die Straßennamen der Stadt Hildesheim. Zeitschr. f. deutsche Kulturgeschichte von Joh. Müller und Joh. Falke. Jahrg. 1857. Nürnberg.

Königsberg i. Pr. G. T. Hoffheinz. Die Straßennamen Königsbergs. Altpreußische Monatsschrift 16, 1879, S. 597 ff.

Lübeck. W. Brehmer. Die Lübecker Straßennamen. Hansische Geschichtsblätter, Jahrgang 1880—1881. S. XX ff.

Magdeburg. G. Hertel. Straßen- und Häusernamen von Magdeburg. Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. 14. Jahrgang. 1879.

Nürnberg. Ch. C. Nopitsch. Wegweiser für Fremde oder topographische Beschreibung der Reichsstadt Nürnberg. 1801.

Rostock. Karl Koppmann. Die Straßennamen Rostocks. Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock III. Heft 3. S. 1 ff.

Schweidnitz. Julius Schmidt. Ein Plan der Stadt Schweidnitz für das Jahr 1623. Programm des Gymnasiums 1862.

Stettin. H. Lemcke, Die älteren Stettiner Straßennamen gesammelt und erklärt. Stettin 1881.

Stralsund. O. Francke. Die Stralsunder Straßennamen. Hansische Geschichtsblätter, Jahrgang 1879. S. XXXI ff.

Wismar. F. Techen. Die Straßennamen Wismars. Jahrhücher f. Mecklenburgische Geschichte 66, S. 65 ff.

[3]) Nach Felix Liebrecht. S. Lemcke S. 9.

[4]) Brem. Wtb. 1, 317. Batton 5, 42. Francke XXXV, XL. Brehmer XLII. Korr. Bl. f. nd. Sprachf. 2, 30; 4, 48. 55. 90; 8, 73. In Emden tüsken beede Mârsbacken, im Halle Pupritze.

[5]) P. Scholz im Wanderer im Riesengebirge VIII (1900) S. 114.

[6]) Korr. Bl. f. nd. Sprachf. 30, S. 1 ff.

[7]) Henricus pauper, Cod. dipl. Sil. III, S. 34.

[8]) Gomolke 1, 207. Alwin Schulz sagt, Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert S. 70, Breslau habe am Ende des Mittelalters wenigstens zwölf öffentliche Badstuben gehabt. Worauf er sich stützt, kann ich nicht ersehen. Vgl. Markgraf S. 10. [9]) Batton 2, 190 ff.

[10]) G. Zappert, über das Badewesen mittelalterlicher und späterer Zeit, Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen 21, Wien 1859, S. 18 f. W. Brehmer in den Hansischen Geschichtsblättern 1886, S. 25. A. Martin, Deutsches

Badewesen in vergangenen Tagen, Jena 1906, S. 181 ff. 184 ff. G. von der Ropp, Kaufmannsleben zur Zeit der Hanse, 1907, S. 43.

[11]) Batton 4, 324. Zappert S. 83. Martin S. 167. Abbildung in der Prachtausfertigung der goldenen Bulle für König Wenzel, Velhagen u. Klasing, Monatshefte XXIV Heft 9 S. 93.

[12]) Martin S. 13 f. 87. 165. 289 ff. Abbildungen bei Alw. Schulz, Minnesinger 1, 171; Deutsches Leben im 14. u. 15. Jh. S. 68. [13]) Zappert S. 83.

[15]) F. Techen, Wismar im Mittelalter, Lpz. 1910, S. 25. Vgl. die Beschuldigung gegen die Nürnberger von 1450: 'sie versuchten den Adel zu unterdrücken, es müßte noch dazu kommen, ... daß man die Wand im Bad außbräche und Mann und Frau unter einander badeten.' Historische Nachricht von ... Nürnberg, Frankf. und Leipz. 1707, S. 240.

[16]) Die Grewel der Verwüstung menschlichen Geschlechts, Ingolstadt 1610, S. 947—950. [17]) Martin S. 84 ff. 90.

[18]) Decamerone 3, 6 und 8, 10. Vgl. Jul. Marcuse, Bäder und Badewesen in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttg. 1903. S. 65 und Martin S. 131 f. [19]) Handwerksmeister.

[20]) C. Wehrmann, Die älteren Lübeckischen Zunftrollen. 1872. S. 162.

[21]) Chroniken der niedersächsischen Städte. Lübeck I. S. 244. Vgl. die Abenteuer schlesischer Fürsten bei Zappert S. 122.

[22]) Schiller-Lübben 4, 421.

[23]) 4, 1009. Vgl. Martin S. 86 über Luzern (1320).

[24]) Zappert S. 132. In Halberstadt gab es 1456 einen schonen metken stoven, G. Schmidt, Urkundenbuch der Stadt Halberstadt, Halle 1878/9, 988.

[25]) König Richard II. 5, 3: he would unto the stews and from the common'st creature pluck a glove and wear it as a favour. Heinrich IV. 2. Teil 1, 2: an I could get me but a wife in the stews.

[26]) Zappert S. 134. O. Beneke, Von unehrlichen Leuten, Hamb. 1863, S 57 ff. [27]) Martin S. 87. [28]) Script. rer. Sil. 3, 126.

[29]) Das Deminutivum Fräulein bezeichnet hier den geringen sittlichen Wert. Zu vergleichen sind die griechischen Hetärennamen wie Aedonion, W. Pape, Wörterb. d. griech. Eigennamen, Braunschw. 1863—70, I. S. XXII. Frei ist gleich zuchtlos, D. Wb. 6, 4, 1, 1 S. 95. Dementsprechend ist wilde Frauen in Leipzig, Urk. B. I S. 293 (1463), unendliche (d. i. liederliche) Weiber in Schlesien, Scr. rer. Sil. III 79. 83 (1491 u. 1495), wandelbare, beruchte, gemeene froen in Niederdeutschland, Schiller-Lübben 5, 587, Schütze, Holst. Idioticon 4, 336. [30]) Schlager, Wiener Skizzen I S. 5. 6. 12.

[31]) Pol 2, 204. [32]) 3, 183.

[33]) M. Hippe in den Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde 1907 Heft 12 S. 83 f. Lovarini und Weinhold in der Ztschr. f. deutsche Volkskunde. Berlin 1892—3, II 56 III 18. [34]) Cod. dipl. Sil. III 139. 276.

[35]) von Breslau II, 2, 440.

[36]) W. Reynitzsch, Über Truhten usw., Gotha 1802, S. 274. Vgl. D. Wb. 6, 2151: der Metzen Sonntag.

[37]) Schlager, Wiener Skizzen II (1836) S. 345 f.; neue Folge, 1839, S. 95.

[38]) A. A. von Lersner, Chronika der Stadt Frankfurt am Main, 1706—34, 2, 671.

[39]) J. C. Siebenkees, Materialien zur nürnbergischen Geschichte, 1795, 4, 586 f. [39a]) Johannis Burchardi diarium ed L. Thuasne III, Paris 1885, S. 167—169.

[40]) Das fryhe hus, Urk. B. der Stadt Leipzig I S. 277. Freies Haus, gemeines Haus, böses Haus in Dresden, Richter II 151 ff.

[41]) Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters, Bonn 1829, 4, 265 f., A. Schulz, Deutsches Leben, 178 f., Sainte-Palaye, Das Ritterwesen, deutsch von Klüber, Nürnberg 1786—91, 2, 272 ff. — K. Koppmann, Kämmereirechnungen der Stadt Hamburg, 3 S. LXIX. — Oberstadtbuch von Lübeck: Civitas nostra Lubicensis per suos camerarios ad usum cuiusdam prostibuli pro utilitate civitatis et causa reipublice emerant ... domum quandam acialem sitam in parva oldenvere. — Über Mainz Reynitzsch 271 f., Siebenkees 4, 580. Über Berlin E. Fidicin, hist. dipl. Beitr. zur Gesch. Berlins, 1837—42, 5, 420.

[42]) Avignon. J. P. Franck, System einer medizinischen Polizei, Mannheim 1780, 2 S. 33 ff. — Ulm. C. Jäger, Schwäbisches Städtewesen des Mittelalters, Stuttg. u. Heilbronn 1833, I 544 ff. — Nördlingen. W. Reynitzsch Über Truhten usw., Gotha 1802, Anl. 7. S. 29—32. — Nürnberger Polizeiverordnungen aus dem 13. bis 15. Jh. Von Jos. Baader, Stuttg. 1861, S. 117.

[43]) Ähnlich in Zürich, Reynitzsch 272. Besondere Tracht in Altenburg, Berlin, Dresden, Leipzig, Nürnberg, Straßburg und in italienischen und französischen Orten, A. Schulz, Deutsches Leben 74, Richter II S. 159, Urk. B. der Stadt Leipzig I S. 293, Fidicin, hist. diplom. Beiträge, 3, 381. Hüllmann, Städtewesen 4, 270. D. Wb. 4, 1, 2, 2882. Vgl. von Liliencron, Die histor. Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jh., Lpz. 1865, 2, 226. 176.

[44]) Siebenkees, Materialien 4, 589.

[45]) Jäger, Schwäbisches Städtewesen I 555.

[46]) In Dresden untersuchten die Frauen der Ratsherren, Richter II S. 154, doch in Avignon soll schon 1347 ein Wundarzt wöchentlich feststellen qualcuno qu'abia mal vengut de paillardiso. In seiner Darstellung der inneren Verhältnisse der Stadt Breslau führt Klose eine Erkrankung an der Malefrancosa beim Jahre 1498 an aus der Hirsuta Hilla Nova fol. 193/4, Script. rer. Sil. III S. 87.

[47]) J. Baader, Nürnberger Polizeiverordnungen, S. 116*.

[48]) Batton 1, 59. 5, 158. 241. 265. 1387 wurde verordnet: wo sost andere gemeyne dochtere innen seyen, es sye by dareborn by S. Katarinen (Torbrunnen bei der Katharinenpforte) oder wo das anders in der stat sy, da geben igliche derselben döchtere eynem stücker alle dienstag einen schill., es sye binnen oder uswendig der messe. Batton 5, 291. Ähnlich war es in Görlitz, cod. dipl. Lusatiae sup. 3, 576, und in Berlin, Fidicin 5, 420.

[49]) 'Heimliche' in Dresden, Richter II 156. 'Die heimlichen Huren sollen mentele uff den heubten tragen, wo sie uff den gassen gehen, also in eczlichen andern großen steten gewonlich ist', Leipziger Urk. B. (1493) I S. 293. Vgl. die Schilderungen vom Kostnitzer Konzil, Siebenkees 4, 578 f.

[50]) Siebenkees 4, 590/1. [51]) ebenda 601.

[52]) Sainte-Palaye, Ritterwesen, S. 272. Hüllmann, Städtewesen, 4, 267 ff. [53]) Hüllmann 4, 266. [54]) Siebenkees 4, 587.

[55]) 'Appendix ad relationem vom Teutschen-Hauß in Nürnberg. Dann Supplic der gemeinen Frauen im Tochter-Hauß alda', 1732. Siebenkees 4, 589, wo ein Druck von 1725 genannt wird.

[56]) Reynitzsch Anl. 8, S. 33 ff. [57]) Reynitzsch, S. 272.

[58]) Markgraf S. 55 f. Karl IV. zerstörte 1372 in Prag ein altes Frauenhaus, das Venetia hieß, Schulz, Deutsches Leben, S. 73. Venedie war Name eines Hauses in Stralsund, Stadtbuch I von Fabricius. Ein Venediggäßchen in Breslau lag auf dem östlichen Elbing, Stadtarchiv G 39, 3 fol. 292. In Nürnberg gab es eine kleine Gasse Im Welschland hinter dem Zeughausbade an der Grasergasse, nach Nopitsch S. 190 wegen eines Bildes so genannt. Eine domus Bavarorum war in Frankfurt, Batton 2, 172; Bavarii aber sind in einer Urkunde Heinrichs III von 1056 nach Ducange servorum genus: servientes ... sive qui foris vel intus dagescalczi vel pistores Bavarii aut piscatores coci aut lavatores.

[59]) Script. rer. Sil. 3, 76. 79. 81. 83, 85. 90. [60]) Markgraf S. 56.

[61]) Script. rer. Sil. 7, 8. Ztschr. f. schles. Gesch. 11, 253.

[62]) A. Schulz, Deutsches Leben, S. 76.

[63]) Reynitzsch, S. 268. Jäger, Schwäb. Städtewesen 1, 544.

[64]) Cod. dipl. Sil. 3, 151. 45. 152.

[65]) Vgl. Reichert, Die deutschen Familiennamen nach Breslauer Quellen (Wort und Brauch I) Bresl. 1908, S. 125. Ein ähnliches Verzeichnis aus Dresden von c. 1449 findet sich bei Richter II S. 159, ein Stralsunder von 1560. Stralsundische Chroniken II, hrsg. von Zober, 1843, S. 196.

[66]) Horgalster ist ein verächtlicher Ausdruck wie jetzt Schmutzfink. Vgl. D. Wb. unter Haargans, Haarigel, Haarschnepfe, Horbel, Rohrdommel. Galster bedeutet meist Elster, in Schlesien auch Taube, Weinhold, Beiträge zu einem schles. Wb. Wien 1855, S. 25. Das Wort scheint rotwelsch zu sein; vgl. F. Kluge, Rotwelsch, Straßburg 1901, S. 84. In den Dresdener Kämmereirechnungen findet sich hoermedlein und hormedlen neben huren, Richter II S. 159[2]). So könnten auch in den Spitznamen nach den kanonischen Horen Wortspiele zu grunde liegen.

[67]) Brigitte. Vgl. englisch St. Bride's church und Bridewell. In Wien heißt die strata sancte Brigide 1375 Preydenstrazze, 1577 Preinstraße, jetzt Breunerstraße, Schlager, Wiener Skizzen, neue Folge II, 1842, S. 344 f.

[68]) under den grawpenern, dy heist orte = Dorothee. Zweifelhaft bleibt, ob die Graupenstraße oder der Anfang der Klosterstraße gemeint ist, s. Markgraf S. 65. 96.

[69]) Kesse aus poln. Kasza = Katharina. Sie hat einenEhemann, wozu man die Nürnberger Frauenhausordnung vergleiche. [70]) Weißgerbergasse.

[71]) Sie schielt und trägt gefältelte Hemden mit Schnüren.

[72]) Kupplerinnen, Lexer. [73]) Script. rer. Sil. 3, 68. 79. 81. 88.

[74]) Schmidt, Urkundenbuch 686.

[75]) Der Name bezeichnet einen heimlichen Winkel, DWb. 6, 1771. 1782.

[76]) Deecke, Lübeck. Ortsnamen aus dem vorigen Jahrhundert, 1859, S. 9. Pfeiffers Germania 16, 279.

[77]) Sie ist mir nur aus einem Aufsatz von A. O. Klaußmann in der Gartenlaube 1909 S. 365 f. bekannt.

[78]) Vgl. Korr. Bl. f. nd. Sprachforschung 2, 32. [79]) Techen S. 105.

[80]) Vgl. Schütze, Holstein. Idioticon 4, 263. Klôt = Hode.

[81]) Hertel S. 258.

[82]) Vgl. bremisch und ostfriesisch flitje, leichtfertiges Frauenzimmer, Brem. Wb. 1, 424, ten Doornkaat Koolmann 1, 513, und englisch bat, Fledermaus und Hure.

[82a]) 1644. Der anstoßende Teil der Schuhbrücke heißt auf dem Plan von 1562 Besemgasse, vgl. DWb. 1, 1615; 5, 1336 und Weinhold, Beitr. zu einem schles. Wörterb. S. 22.

[83]) Vgl. die Stellen aus Gryphius und dem franz. Simplicissimus im DWb. unter Flederwisch, Flederwischjungfer und Federwisch. Markgraf S. 100. In Grimms Mythologie S. 1016 wird der Trinkspruch 'auf aller ehrlichen Flederwischen Gesundheit' auf einen Kobold bezogen, im DWb. nicht mehr.

[84]) DWb. 9, 204 f. [85]) Nicolai, Beschreibung . . von Berlin, S. 14.

[86]) Richter I, 22. 35. 38. 43 f. [87]) Vgl. DWb. 4, 2, S. 151.

[88]) Urk. B. 1, Nr. 740 (1322) [89]) Koppmann S. 31.

[90]) Rosenhof und Rosenallee in Hamburg, Schütze, Holst. Idiot. 1, 300. 3, 307. [91]) Lemcke S. 21 f.

[92]) R. Wossidlo, Die Tiere im Munde des Volkes, Wismar 1899, Nr. 1173a, 1231, 1638. [93]) Schütze, Holst. Idiot. 1, 300.

[94]) Markgraf S. 171. [95]) Gomolke 1, 196.

[96]) Brandenburger Anzeiger 1907, Nr. 273. [97]) Lemcke S. 11 f.

[98]) A. Holm, Lübeck, 1900, S. 143. E. Heyck in Über Land und Meer 1909. Nr. 16.

[99]) J. La Rue, Dictionnaire d'Argot. In seiner Geschichte des Argot sagt Casciani, persil stamme vom lateinischen per cilum, dem Blickwerfen der römischen Kurtisanen. Das ist unbewiesen. Persil wie das deutsche Wort sind aus dem mittellateinischen petrisilium entstanden. Im Bois de Boulogne heißt ein besonderer Teil Persil, wie Sachs sagt, ohne böse Nebenbedeutung. Sachs scheint die üble Verwendung aus einer Redensart der Dirnen abzuleiten: faire son persil, d. i. um den See fahren, um Männer anzulocken. Die übrigen angeführten Ausdrücke aber widersprechen dem.

[100]) Wander 3. 1220 f. [101]) Markgraf S. 56.

[102]) Brandenburger Anzeiger 1907, Nr. 273.

[103]) Vgl. in Hamburg den Paradieshof für 'eine schiefe nicht paradisische Nebengasse, ähnlich der unherrlichen Herrlichkeit', Schütze, holst. Idiot. 3, 193. Korr. Bl. f. nd. Sprachf. 29, S. 90, mit der Berichtigung 30, S. 10, und über Rosen- Lilien- und Rosmarinstraßen 27, S. 62.

[104]) troner mnd. Betrüger, raband nl. Herumtreiber.

[105]) DWb. 10, 1, 179. [106]) Brandenburger Anzeiger 1907, Nr. 273.

[107]) Urk. B. von Schmidt 477, bursa serica (1490) 1170.

[108]) Eigentliche Beschreibung . . . des Ungewitters 1535 (1659) S. 19.

[109]) Mitteilung von Herrn Oberlehrer Ließ in Schweidnitz.

[110]) Reichert, Breslauer Familiennamen (Wort und Brauch I) S. 69.

[111]) DWb. 4, 2, 417.

[112]) Schöffenbücher VI Blatt 249a nach Mitteilung von Herrn Oberlehrer Dr. Reichert. [113]) 'super ebynhoe vnd katzce', Henricus pauper S. 138.

[114]) Der Name Katze für ein Baustück der Befestigung war häufiger. Gomolke II S. 3 nennt die 1536 angelegten Katzen zwischen dem Schweid-

nitzischen und dem Niclaustore. Vgl. DWb. 5, 290. Eine Katzenpforte in Frankfurt a. M. (1369) hat nach Batton I 113 vielleicht den Namen nach der dort aufgestellten Katze, die in den Rechnungsbüchern oft vorkommt. Aus den Namen der Schuppen für die Sturmzeuge, die Katten, erklärt Krause Katthagen und Kattenstraße im Jahrb. f. nd. Sprachf. 5, S. 169 und in den Hans. Gesch. Bl. Jahrg. 1884, S. 47.

[115]) Henricus pauper S. 125.

[116]) Schöffenbücher VII Blatt 112a nach Mitteilung von Hern Oberlehrer Dr. Reichert.

[117]) Universal-Lexicon, Halle u. Lpz., Zedler, 15 (1737) S. 541. DWb. 5, 641. 9, 508. So erklärt Weiß, Chronik der Stadt Breslau, 1888, S. 168 den Namen Ketzerberg. Markgraf scheint dies entgangen zu sein.

[118]) Weinhold, Beiträge zu einem schlesischen Wörterbuch, Wien 1855, unter kâtern. Vgl. DWb. 5, 291.

[119]) Berthold, des Franziskaners, Predigten hrsg. von Kling, Berlin 1824, S. 303 ff. DWb. 5, 298, 639. Schilter, Thesaurus antiquitatum Teutonicarum, Ulm 1728, 3, 512. 513. J. Grimm, Weistümer 4, 395. 1, 471, ähnlich 4, 470 f. 5, 110. 235 aus späterer Zeit.

[120]) Schmidt, Programm von 1862 S. 10.

[121]) Jul. Friedr. Schmidt, Geschichte der Stadt Schweidnitz, Schweidn. 1848, S. 98. [122]) Schlager, Wiener Skizzen I S. 157 ff.

[123]) A. Püschel, Das Anwachsen deutscher Städte, Berlin 1910, S. 169.

[124]) Ebenso hieß ein schmaler Steg bei Eimsbüttel, Schütze, holst. Idioticon II 336.

[125]) Püschel a. a. O. S. 196. [126]) Koppmann S. 29.

[127]) Korr. Bl. f. nd. Sprachf. 28, S. 81. 29, S. 25 und 85.

[128]) Gädechens S. 46.

[129]) Schiller-Lübben 2, 434. Korr. Bl. f. nd. Sprachf. 23, 58. 73. Vgl. DWb. 5, 301. [130]) DWb. 5, 123. 287. 293 f. 304. Erwähnt soll jedoch werden, daß in Stralsund der Katharinenberg 1346 Katerberg heißt.

[131]) H. Luchs, Über das äußere Wachstum der Stadt Breslau I, 1865, S. 24 f. Vgl. dazu Markgraf S. 214. Reichert, Wort und Brauch I, S. 69 führt mehrere hierher gehörige Familiennamen an, Petrus de monte (1351), der uf dem berge (1385), Berkman (1381), Berger 1367.

[132]) O. Beneke, Von unehrlichen Leuten, S. 166. 169. Nach Gädechens S. 8 befand sich dort keine Anhöhe. [133]) Gädechens S. 44 f. 83.

[134]) H. Luchs, Über das Wachstum usw. S. 25. Script. rer. Sil. 3, 87. Gebirge = Berg DWb. 4, 1, 1, S. 1777 ff. [135]) Markgraf S. 224.

[136]) Urk. B. von Schmidt 1149 (1487).

[137]) Ztschr. f. schles. Gesch. 3, 195. Schönwälder, Geschichtliche Ortsnachrichten von Brieg, 1845, I S. 11, II S. 204. I S. 10 wird mitgeteilt, daß eine dortige Stadtgegend 1642 das süße Löchlein hieß.

[138]) DWb. 10, 1, 2164. [139]) Vgl. Ztschr. f. schles. Gesch. 10, 245 (1452).

[140]) Gomolke 2, 42 ff.

[141]) Über Ortsnamen, in denen der Sperling vorkommt, wird im K. Bl. f. nd. Sprachf. 27, 19 ff. gehandelt.

[142]) Über das Wachstum Breslaus I, S. 24 f. Auch die Weidengasse wird 1329 platea wydberg genannt, cod. dipl. Sil. 22, S. 79.

[143]) Pauli, Lübeckische Zustände II S. 72 ff.

[144]) Richter II S. 156 Anm. [145]) Script. rer. Sil. 3, 218.

[146]) Cod. diplom. Sil. 9, S. 250. [147]) Stadtbuch D 384b.

[148]) Richter, Gesch. der Stadt Dresden, I S. 17, 20[7]) II S. 81[3]) III S. 333.

[149]) Richter II, 157[6]), Hantzsch S. 98.

[150]) Dörfer des Namens Taschenberg und Taschenhof sind bei Knie verzeichnet, auch bei Richter I, S. 20[7]). S. auch die Regesten zur schles. Gesch. 625 (1403), 652 (1405), 1543 (1545), Cod. dipl. Sil. 10, S. 31 (1283). Ein Weinberg bei Kötzschenbroda heißt 1412 die Tasche, 1413 Taschenberg, Richter a. a. O. Ein Familienname Taschenberg kommt in Schlesien und in Sachsen vor, Regesten 310 (1371), Richter I, S. 17, 20[7]).

[151]) DWb. 11, S. 149, 155. 5, 640. Vgl. Schachtel DWb. 8, 1965, Schulz, Deutsches Leben S. 71.

[152]) Ein anderer Lübecker vicus dictus ad peram (1315) heißt gleichzeitig vicus dictus in sacco, so daß wohl an eine wirkliche Tasche gedacht ist. Auch an das Wirtshaus zur Feige in der Senkung des Bober-Katzbachgebirges sei erinnert, vgl. Liebrecht, Übersetzung des Pentamerone 2, 272 ff. Dabei liegt auf der Höhe der Rosengarten. [153]) Markgraf S. 97, 170 f.

[154]) W. H. Riehl, Kulturstudien aus drei Jahrhunderten, Stutttg. 1903, S. 303. Kauz = Possenreißer, circulator, Kauzin = ludia, mima, circulatrix, DWb. 5, 368, 372.

[155]) Jahrbuch des Vereins f. nd. Sprachf. 4, 29. Brandenburger Anzeiger 1907 Nr. 273.

[156]) Reichert, Die deutschen Familiennamen nach Breslauer Quellen, S. 68. Lochgasse 1448, Urk. des Katharinenstifts 363. Das Loch lag an der Schmiedebrücke, Schöffenbücher I 215 u. oft. Markgraf handschriftlich.

[157]) Richter I S. 25 ff., II S. 151.

[158]) Ztschr. f. schles. Gesch. 28, 51. 32, 31. Heidemann, Verhandlungen über die öffentlichen Freudenhäuser, Breslau 1810. Briefe über die Galanterien von Breslau, 1785.

[159]) Schlager, Wiener Skizzen. Neue Folge. II, 1842, S. 278 ff.

[160]) Stralsundische Chroniken 2, 196.

Gefangene Geister.

Von Dr. Richard Kühnau in Breslau.

Unsere Sagen erzählen nicht selten von einem Fläschchen, einem Schächtelchen, Kästchen, einem Sack, einem Ranzen, in dem sich ein kleines unscheinbares Wesen befindet, ein Würmchen, eine Spinne, eine Fliege, ein Käfer, wohl auch ein Vogel oder sonst ein sich hin- und herbewegendes Etwas. Wer in den Besitz eines solchen eingesperrten Wesens gelangt — oft wird es durch Zufall gefunden oder durch einen Unbekannten geschenkt oder verkauft — der hat damit gewöhnlich einen Diener gewonnen, der alle seine Wünsche erfüllt, besonders Geld herbeischafft. Doch darf man den Verschluß nicht öffnen; denn das befreite Wesen macht sich dann äußerst lästig; ja es stürzt nicht selten seinen Besitzer in Unglück und Verderben. Er mag von Glück sagen, wenn es ihm gelingt, durch List den entfesselten Gefangenen wieder in seinen Kerker zurückzubringen.

Wer ist der Gefangene? Eine Musterung der Sagen zeigt, daß sich verschiedenartige Wesen unter gleichen Gestalten verbergen. Sie in ihrer Verschiedenheit festzustellen und womöglich zu erkennen, warum sie in so übereinstimmender Weise als Gefangene erscheinen, habe ich mir zur Aufgabe gestellt. Zu diesem Zwecke habe ich eine Auswahl deutscher Sagen[1]) — fremdländische Sagen sind absichtlich ausgeschlossen[2]) — herangezogen, die die oben skizzierte oder eine ihr verwandte Handlung erzählen, aber das eingeschlossene Wesen in verschiedenem Lichte zeigen. Nach diesem unterscheidenden Zuge

[1]) Bei planmäßiger Durchmusterung unserer zahlreichen deutschen Sagensammlungen könnte es nicht fehlen, daß das von mir entworfene Bild der gefangenen Geister noch manche schärfere Konturen und tiefere Schatten erhielte. Aber dieser erste Entwurf wird, wie ich meine, in seinen Ergebnissen eine wesentliche Umgestaltung nicht erhalten.

[2]) Nur einige polnisch-oberschlesische Sagen sind mit berücksichtigt.

zusammengestellt bilden sie die Grundlage für meine Ausführungen[1]). Die Sagen sind aus verschiedenen, oft weit getrennten Gebieten entnommen und lassen dadurch erkennen, daß eine allgemeine deutsche Volksanschauung in ihnen niedergelegt ist. Wie weit diese sich mit außerdeutschen gleichartigen Volksanschauungen deckt, bleibt hier außer betracht.

Hausgeist und Teufel.

1. In Klein-Borowitz im nördlichen Böhmen, kam ein fremder Pascher aus dem Gebirge des öfteren zu einem Bauern, um bei ihm zu übernachten. Einmal arbeitet der Bauer gerade im Schweiße seines Angesichts im Garten, da bietet ihm der Pascher einen Spiritus an, der werde ihm ein besseres Leben verschaffen. So viel Geld nämlich als er ihm dafür geben werde, so viel würde er täglich bei dem Würmchen finden. Er brauche es nur mit dem Kästlein, in dem es liege, an den Decktram zu nageln. Der Bauer aber lehnte ab und verbot dem Pascher sein Haus; denn er wußte nun, daß es der Mann mit dem Geier (Teufel) halte[2]).

2. Ein Bauer in Osterborstel bei Alversdorf (Ditmarschen) wurde mit einemmale reich und alles glückte ihm, weil er einen Niß Puk (Hausgeist) hatte. Als einmal der Bauer mit seiner Frau ausgegangen war, fand das Dienstmädchen den Schlüssel im Schranke stecken, und neugierig öffnete sie. Sie fand nichts darin als einen kleinen Kasten. Als sie den aufmachte, sprang ein kleiner, spannenlanger Kerl heraus mit einer spitzen roten Mütze auf dem Kopfe und entwischte. Sie suchte ihn zu haschen, aber die Jagd ging ohne Erfolg durchs ganze Haus. In ihrer Angst, daß der Bauer bei der Heimkehr die Folgen ihrer Neugier merken möchte, machte sie in der Küche die Feuerzange glühend und ging dem Männchen zu Leibe. Da schrie es laut auf und kroch wieder in den Kasten hinein. Seitdem wußte jedermann im Dorfe, von wem der Bauer seinen Reichtum habe[3]). —

4. Ein Bauer, der ein leidenschaftlicher Kartenspieler war, aber oft Unglück hatte, wünscht ein Spielmännchen zu besitzen und gibt einem bekannten Frachtfuhrmann den Auftrag, ihm ein solches aus Wien mitzubringen. Der Fuhrmann vergißt den Auftrag auszuführen, und erst auf dem Rückwege fällt ihm ein, was er besorgen sollte. Während er nachdenkt, was er machen

[1]) Wer Volksanschauungen aus Sagen entwickeln will, darf diese nicht als einheitliche Gebilde betrachten und als solche mit einander vergleichen wollen. Sagen sind in ewigem Fluß, ihre Bestandteile lösen sich, einzelne scheiden aus oder erhalten sich nur in Verstümmelung, andere setzen sich zu neuen Gebilden zusammen. Hier gilt es, die einzelnen Sagenzüge zu sondern und zu gleichartigen Gruppen zu vereinigen. Der Überblick über ein großes Sagenmaterial ist unerläßlich, um das Gemeinsame zu erkennen.

[2]) Schles. Sagen II, Nr. 665,1. (Schlesiens volkstümliche Überlieferungen Band IV.)

[3]) Müllenhoff, Sagen aus Schleswig, Holstein und Lauenburg S. 322, Nr. 435.

solle, läuft gerade ein schwarzer Käfer über den Weg, den nimmt er auf und steckt ihn in ein Fläschchen, das er bei sich hat. Dies überreicht er seinem Freunde als das gewünschte Spielmännchen. Und wunderbar! von der Stunde an hat der Bauer solches Glück im Spiel, daß er binnen kurzem ein reicher Mann wird. Endlich hat er genug, und er wünscht, das unheimliche Ding loszuwerden. Aber so oft er es auch zu Hause läßt oder gar einschließt, immer findet er es in der Tasche, wenn er beim Spiel sitzt. Da beschließt er, sein Haus anzuzünden und das Spielmännchen zu verbrennen. Als die Flamme aufschlägt, läuft er, was er laufen kann. Als er aber atemlos innehält, da ruft das Spielmännchen aus der Tasche, daß es wieder wohlbehalten bei ihm sei. Es war unmöglich, seiner sich zu entledigen[1]). —

4. Einst durchstreifte ein böser Zauberer die Lausitz, der einen Feuergeist, Salamander, in einer festversiegelten Flasche hatte. Diesen sandte er zum Unheil seiner Feinde aus, wann und wohin er wollte. Auf sein Zauberwort mußte der Salamander immer wieder in sein Behältnis zurück. Einst war der Zauberer in Lauban eingekehrt, da kam an einem Tage der Wirtin vierjähriges Töchterlein in sein Zimmer, als er gerade abwesend war, und öffnete die Flasche. Der Geist entwich, blieb aber als ein Schutzgeist in der Stadt, und zeigt sich jedesmal, wenn Feuersgefahr droht, in Gestalt einer Pyramide oder einer Schlange, wo er über dem gefährdeten Hause stehen bleibt[2]). —

5. Unter der Überschrift „Spiritus familiaris“ berichten die Brüder Grimm in ihren Deutschen Sagen von einem Augsburgischen Roßtäuscher und Fuhrmann, der einst in eine berühmte deutsche Stadt kam. Er hatte großes Unglück gehabt in seinem Geschäft und klagte den Leuten im Gasthause seine Not. Da wies ihn ein anderer Fuhrmann in ein Haus, dort werde er Hilfe finden. Als der Mann dort eintrat, führte ihn ein Knabe in ein Zimmer, in dem etliche alte Männer an einer runden Tafel saßen. Denen trug er sein Unglück vor und erhielt von ihnen ein Schächtelchen. „Dies“, sagten sie, „trage du bei dir, und du wirst von Stund an reich werden; aber hüte dich, daß du die Schachtel, wo du nicht wieder arm werden willst, niemals öffnest.“ In der Tat verschaffte ihm das Schächtelchen Geld in Fülle. Aber seine Frau war argwöhnisch und meinte, das ginge nicht mit rechten Dingen zu. „Ich bitte dich,“ sagte sie, „um deiner Seligkeit willen, daß du wieder nach der Stadt zurückreisest und der Gesellschaft deine Schachtel zustellst.“ Aber sonderbar! so sehr der abgesandte Knecht sich auch erkundigte und fragte, die Gesellschaft war nicht mehr zu finden und niemand wußte, wo sie jetzt war. Er brachte das Schächtelchen unverrichteter Dinge wieder zurück. Die Frau aber nahm es ihrem Manne heimlich weg und öffnete es. Da flog eine schwarze sumsende Fliege heraus und nahm ihren Weg durch das Fenster. Seit der Zeit ging dem Manne alles zurück; und er geriet in solche Verzweiflung, daß er zuletzt sich und sein Weib tötete[3]). —

---

[1]) Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien II, S. 26.
[2]) Haupt, Sagenbuch der Lausitz I, S. 61.
[3]) Grimm, Deutsche Sagen, S. 76.

6. Ein Mann aus Utschendorf in der Grafschaft Glatz hatte sieben Jahre lang eine Kreuzspinne in einem Kästchen eingesperrt. Da verwandelte sie sich in ein Steinchen, das jedes Gift entkräftete. Als aber der Mann einmal das Steinchen berührte, tötete es ihn zur Rache für die Qual, die er der Spinne angetan hatte[1]). —

7. Einen Büchsenranzen fand auf dem Wege der Liebschwitzer Zoitsmüller (Voigtland), den er mit nach Hause nahm und öffnete. Aber er fand kein Geld darin, wie er erwartet hatte, sondern es sprang ein garstiges graues Männchen heraus, das eine helle Lache aufschlug und anfing wie toll in der Stube herumzuspringen. Es ließ sich auf keine Weise aus dem Hause schaffen. Da ließ der Müller endlich von Crimmitzschau den Scharfrichtersknecht kommen. Als das Männchen diesen sah, ließ es schon den Kopf hängen. „Bist du schon wieder da?“ redete er es an und schlug mit einer Birkengerte tüchtig darauf los, bis es in den Ranzen wieder hinein kroch[2]). —

8. Einst fand der Besitzer der Kleinbernsdorfer Mühle einen Ranzen auf dem Wege, der war gewaltig schwer. Trotzdem trug er ihn heim, denn er vermutete Geld in ihm. Als er aber zu Hause den Ranzen öffnete, flog ein Vogel heraus, der sich auf die Ofenstange setzte und schrie: „Huh, wie bin ich froh, daß ich wieder heraus bin!“ Der Vogel war schön goldfarbig, war aber durch nichts aus dem Hause zu bringen, bis ihn endlich der alte Klemm aus Thrana zu bannen verstand[3]). —

9. Nahe bei Merkendorf stand eine alte Schachtel vor einer Mühle, und der Müller, Grasmichel mit Namen, gewahrte darin einen gar schönen herrlichen Vogel, von dem er meinte, daß er ihm Glück bringen werde. Wie er die Schachtel in der Tasche hat, fragt er zum Spaße den Vogel: „Bausbäckel, wo bist du?“ Gleich antwortet's aus der Tasche heraus: „In dem Grasmichel seinem Sack!“ Da wurde dem Finder unheimlich zu Mute, aber erst der Crimmitzschauer Scharfrichter hat den Vogel wieder wegbannen können[4]). —

Diese Sagen werden genügen, um die eingeschlossenen Geister als Hausgeister zu erkennen. Ihre koboldartige Natur tritt meist erst hervor, wenn sie aus ihrem Einschluß befreit werden. Solange sie gefangen sind, dienen sie, aber sie tun es gezwungen. Bei ihrer Befreiung rächen sie sich durch Beunruhigung der Hausbewohner und durch eine Anhänglichkeit, die zur Qual wird. Ihre Vertreibung gelingt gewöhnlich erst durch einen, der sie zu

[1]) Schles. Sagen II, Nr. 663. Eine solche Spinne hatte auch Doktor Theophrast, die ihm einst, als er sich vergiftet hatte, das Gift aus dem Magen heraufholen mußte. Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 308.

[2]) Eisel, S. 50, Nr. 112.

[3]) Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes S. 148, Nr. 406. Ähnlich ist die Sage bei Eisel, S. 50, Nr. 113. Hier kommt schließlich ein graues Männchen aus dem Ranzen herausgekrochen, und es kostete ein Heidengeld, ehe der Finder es los wurde.

[4]) Eisel, S. 148, Nr. 407.

bannen versteht. Wenn diese Geister aueh unheimlich sind, so sind sie doch im allgemeinen harmlos, sie werden höchstens lästig. Aber es finden sich in ihnen Ansätze zu einem gefährlicheren Wesen, etwas Teuflisches blickt bisweilen durch ihre Koboldnatur hindurch. Der Bauer von Klein-Borowitz will nichts von dem Spiritus wissen, denn der Mann, der ihn anbietet, hält es mit dem „Geier." Die Art, wie jemand zu solch einem eingesperrten Hausgeiste gelangt, ist immer bedenklich. Was von ungefähr gefunden wird, was von einem fremden Manne, den man nicht kennt, geschenkt oder verkauft wird, erregt beim Volke Verdacht. Kommt ein unerklärlicher Reichtum, ein unbegreifbares Glück in ein Haus, dann hat der Böse seine Hand im Spiele, und der Vermittler jenes Glückes, das Kästchen usw. mit dem geheimnisvollen hin- und her sich windenden Wesen, ist eine Gabe des Teufels, wenn es nicht gar der Teufel selbst ist. Daher sucht man so ein Kästchen, Fläschchen oder das aus ihm entsprungene Ding wieder loszuwerden: denn was vom Bösen kommt, mag es noch so verführerisch aussehen, endet schließlich mit dem Verderben des Besitzers.

10. In einem Märchen aus Polnisch-Oberschlesien wird erzählt, daß ein frommer Einsiedler einstmals auf den Gedanken kam, den König um die Hand seiner Tochter zu bitten. Als der König seine Räte befragte, rieten ihm diese, dem Einsiedler eine unmöglich scheinende Arbeit aufzugeben, vollbringe er diese, so solle er die Königstochter zur Frau haben. Er solle nämlich einen Diamanten, den seine Vorfahren einst ins Meer geworfen hatten, heraufholen. Der Einsiedler rief Gottes Beistand an und plötzlich hörte er eine Stimme aus der Wand erschallen, die sagte: „Ich werde dir helfen, wenn Du mir hilfst." Er untersuchte die Wand und fand in Lehm gebettet eine versiegelte Flasche, in der sich eine Fliege[1]) befand. Er entkorkte sie, und heraus sprang ein schmucker Jägersmann, der ihm versprach, den Diamanten zu holen. Der Einsiedler wußte wohl, daß er es mit dem Teufel zu tun hatte, ließ sich indessen erst den Diamanten bringen. Dann aber fragte er ihn anscheinend neugierig: „Ich möchte wohl wissen, wie du in die Flasche hineingekommen bist." Da ließ sich der Teufel übertölpeln und kroch wieder in die Flasche hinein. Rasch korkt sie der Einsiedler zu und verflucht den Teufel bis in alle Ewigkeit. Dieser mußte nun als Fliege in der Flasche bleiben und wurde von neuem eingemauert[2]). —

11. Ein Mann fand einst auf dem Riesengebirge im Knieholze ein Fläschchen hängen, in dem sich ein Würmchen befand. Das Tierchen rief ihm zu: „Laß mich heraus!" Da entkorkte der Mann das Fläschchen, das

[1]) Daß der Teufel gern in Fliegengestalt erscheint, sowohl in Freiheit als auch in ein Glas verschlossen, vgl. Grimm, Myth. 2. Ausg. S. 950 f.

[2]) Schles. Sagen II, S. 704, Nr. 1327.

Würmchen kroch heraus und ward ein großer Mann, der verlangte nun, daß sein Befreier in das Fläschchen hineinkriechen sollte. Der aber stellte sich unwissend und meinte: „Zeige mir, wie ich es machen soll!“ Da kroch der Dämon (Teufel) nochmals hinein, rasch ward das Fläschchen zugepfropft, und der Dämon ward wieder Würmchen[1]). —

12. Ein Fuhrmann war einst mit Wagen und Pferden verunglückt. Ratlos stand er an dem Abgrunde, in den das Gefährt gestürzt war. Da klopfte ihm jemand auf die Schulter, und als er sich umschaute, sah er einen sonderbar gekleideten Mann vor sich, der ihn zu trösten suchte und ihm ein Fläschchen reichte, in dem ein Ding sich hin- und her bewegte. Er wolle es ihm für zwei Taler verkaufen, sagte er: wenn er sich etwas wünsche, brauche er nur das Fläschchen zu rütteln, und der Wunsch gehe augenblicklich in Erfüllung. Der Fuhrmann kaufte es und lebte seitdem in größter Üppigkeit, denn jeder Wunsch ging ihm in Erfüllung. Eines Tages saß er wieder im Wirtshause, das sein liebster Aufenthaltsort war, und warf nur so mit dem Gelde um sich, als ein schwarz gekleideter Herr eintrat und sich mit ihm in ein Gespräch einließ. Man kam auch auf das Fläschchen zu sprechen, dessen sich der Fuhrmann rühmte, und der Fremde wünschte es zu sehen. Als er es in der Hand hielt, sprach er einen Spruch darüber, es zersprang in tausend Stücke, und das darin befindliche Ding kam als eine Schlange zum Vorschein, die so stank, daß der Fuhrmann in Ohnmacht fiel. Als er erwachte, befand er sich an der nämlichen Stelle, wo sein Wagen verunglückt war. Er kehrte in seine Heimatstadt Nürnberg, wo er sich von seinem Reichtum ein Haus gekauft zu haben glaubte, zurück. Vom Balkon winkte ihm seine eigene Gestalt zu, und als er eintrat, waren fremde Menschen darin. Alles war Blendwerk des Teufels gewesen, und er war so arm, wie er gewesen war[2]). —

13. Einst waren mehrere Arbeiter in Oberschlesien mit dem Fällen von Holzstämmen beschäftigt. Da gerade ein Notjahr war, hatten die Leute nur Brötchen aus verfaulten Kartoffeln zu essen, und die Arbeit war ihnen bei so ungesunder Kost überaus schwer. Einer von ihnen bemerkte zufällig oben an einem Aste hängend ein kleines verkorktes Medizinfläschchen. Man holte es herunter und fand darin einen kleinen unscheinbaren Käfer. Als man das Fläschchen öffnete, kam der Käfer hervor und schwoll bis zur Größe eines kräftigen Mannes an. Man ahnte sogleich, daß es der gute Teufel wäre. Er dankte den Arbeitern für seine Befreiung und erbat sich ein Stück ihres Kartoffelbrotes. Dann legte er sich zum Schlafe nieder. Als er abends erwachte, sah er, daß die Leute bei ihren geschwächten Kräften noch wenig in ihrer Arbeit vorwärts gekommen waren. Da hieß er sie sich schlafen zu legen, er werde für sie arbeiten. Nun fing er an mit jeder Hand je einen Baum am Wipfel zu fassen und auszuziehen, im Fluge warf er die mächtigsten Baumstämme nieder. Nach kaum einer Stunde war die Arbeit getan. Er verabschiedete sich von den erstaunten Arbeitern und verschwand im Walde[3]). —

---

[1]) Schles. Sagen II, S. 6, Nr. 664.

[2]) Grohmann, Sagenbuch aus Böhmen u. Mähren S. 205.

[3]) Schles. Sagen II. Nr. 661.

14. Wenn man einen Hecketaler haben will, so nehme man einen schwarzen Kater, stecke den in einen Sack und binde diesen mit 99 Knoten zu. Damit gehe man zu einer Kirche und dreimal um diese herum, indem man jedesmal, wenn man bei der Tür vorbeikommt, den Küster durchs Schlüsselloch ruft. Beim dritten Male kommt er (und das ist der Teufel). Darauf fragt man ihn, ob er einen Hasen kaufen will; man erhält dann für die Katze im Sack den Hecketaler. Man muß aber machen, daß man unter Dach und Fach kommt; denn wenn der Teufel die Knoten eher löst, so daß er den Verkäufer einholt, ist dieser verloren[1]). —

Die eben mitgeteilten Sagenproben zeigen wie oben eine Reihe eingeschlossener Geister, doch mit deutlich hervortretender teuflischer Kennzeichnung. In den meisten Fällen ist es der Teufel selbst, der eingeschlossen ist, in anderen ist der Teufel wenigstens der unheilsinnende Spender des eingeschlossenen Geistes. Vergleicht man die erste Sagengruppe mit dieser zweiten, so ist zwar eine Übereinstimmung darin zu erkennen, daß der eingeschlossene Geist sich in einer Zwangslage befindet und seine Befreiung erstrebt, aber in der ersten Gruppe ist er ein harmloser Hausgeist, der sich nur durch seine Anhänglichkeit lästig macht, in der zweiten dagegen ist er der Teufel oder doch ein Teufelswerkzeug. Wo aber der Teufel seine Hand im Spiele hat, ist es meistens auf das Verderben des Menschen abgesehen; wer seine Dienste annimmt, den stürzt er entweder in zeitliches Unglück, oder wenn er ihm auch durchs ganze Leben hindurch Glück und Reichtum verschafft, so holt er doch am Ende seine Seele. Auch der Wechseltaler ist ein solches Teufelswerkzeug, er kehrt stets in die Tasche des Besitzers zurück, so oft er auch gewechselt wird; wer ihn aber nicht loswerden kann — und das ist sehr schwer — der ist dem Teufel mit seiner Seele verfallen. Wenn unter den Beispielen auch ein gutartiger Teufel[2]) sich befindet, in Nr. 13, so bestätigt dies nur das allgemeine Bild, welches wir nach unseren Sagen vom Teufel gewinnen. Dieser Teufel tritt als Beschützer und Helfer der Armen und Unterdrückten auf. Und wenn er in Nr. 13 selbst in eine Medizinflasche eingeschlosseu ist, so kann er andererseits dem von ihm Begünstigten ein eingeschlossenes Werkzeug liefern, das diesem dient, so oft er seiner bedarf. Als Beispiel brauche ich nur das weitverbreitete Märchen vom Knüppel aus dem Sack zu erwähnen, z. B. in der Fassung, in der es bei Stracker-

[1]) Schwartz, Sagen der Mark Brandenburg S. 208, Ähnlich Schles. Sagen II, Nr. 667, eine Sage aus der Zobtengegend.

[2]) Eine Zusammenstellung in Schles. Sagen II Nr. 1338—1349.

jan[1]) vorliegt. Hier erhält der jüngere Bruder, der von dem älteren um das gewonnene große Los betrogen in Not und Armut lebt, vom Teufel unter anderen Geschenken auch einen Sack mit Knüppeln, die seinen Worten „Knüppel aus dem Sack“ augenblicklich folgen und zu schlagen anfangen, bis er sie wieder in den Sack zurückkehren heißt. Die Knüppel — in andern Fällen ein Knüppel — sind dienstbare Hausgeister in ähnlicher Weise, wie in Goethes Zauberlehrling dieser als Besen in der Ecke steht, um dem Wink des Meisters folgend als eifriger Wasserträger zu dienen[2]). Und damit kehre ich zum Anfange dieses Kapitels zurück: Eingeschlossene Hausgeister sind des Teufels Werkzeuge, der um sein Seelenheil besorgte Mensch sucht sie loszuwerden, und wenn er auch von ihnen Vorteil hat, der übergroße Segen, den sie spenden, die unentrinnbare Anhänglichkeit, ihre geheimnisvolle Herkunft sind teuflische Züge und oft geschieht es, daß der Teufel selbst sich unter ihrer Gestalt verbirgt.

Das Einfangen des Teufels.

Soeben hatte sich gezeigt, daß der Teufel den Hausgeist gern als Werkzeug seiner Absichten auf des Menschen Glück und Seelenheil benützt. Er schließt ihn zu dem Zwecke in ein Gefängnis ein (in eine Flasche, ein Kästchen, Schächtelchen, einen Sack, Ranzen u. a.) und bringt ihn in den Besitz eines Menschen, auf den er es abgesehen hat. Er begibt sich aber auch freiwillig in solche Gefangenschaft, um dem Menschen als Hausgeist zu dienen. Die Möglichkeit des Einschlusses in einen so kleinen Raum ist gegeben durch die Verwandlungsfähigkeit der inbetracht kommenden Geister, namentlich aber durch ihre Fähigkeit sich groß und klein zu machen, eine Fähigkeit, die dem Teufel[3]) in größerem Umfange eigen ist als den Hausgeistern. Wir brauchen nur an Fausts Pudel zu denken.

Diese Verwandlungsfähigkeit des Teufels wird ihm selbst aber oft zum Fallstrick, und der Mensch, der den Teufel an Schlauheit zu übertreffen pflegt[3]), benutzt bisweilen den Verkleinerungszustand

[1]) Strackerjan-Willoh, Aberglaube und Sagen aus Oldenburg II S. 457 ff.

[2]) Ein noch näher liegendes Beispiel bei Müllenhoff S. 208: Der verteufelte Stock und S. 207: Der Zauberhund, der als ein richtiger hilfreicher Hausgeist dem Bauern alle Arbeiten besorgt und dann als kleiner weißer Stock auf der Wiese steht.

[3]) Es sei nur an das umfangreiche Kapitel vom betrogenen Teufel erinnert. Aus Schlesien zusammengestellt in Schles. Sagen II Nr. 1318—1337. Im Zusammenhang behandelt von Wünsche, der Sagenkreis vom geprellten Teufel.

des Teufels, um ihn einzufangen und seiner Gewalt zu unterwerfen.

15. Weit verbreitet ist die Sage vom Schmied von Jüterbog[1]). Sie ist nur eine von den vielen Schmiedesagen, in denen der Teufel von einem Schmiede überlistet wird. Der Teufel kommt, um den Schmied, den er sich verfallen glaubt, in die Hölle abzuholen. Aber der Schmied hat die Tür verriegelt und lauert am Schlüsselloche. In dem Augenblicke, wo sich der Teufel klein macht und durchs Schlüsselloch hereinkriecht, fängt er ihn in einem ledernen Sacke auf, ruft dann seine Gesellen und zerhämmert den gefangenen Satan dermaßen, daß er jämmerlich bittet und fleht, ihn freizulassen, er wolle nicht mehr wiederkommen[2]).

16. Die Zoitsmühle bei Liebschwitz im Voigtlande zählte einst dreizehn Gänge. Auf dem dreizehnten mahlte der Teufel Pferdeäpfel, besonders in der Sylvesternacht. Den Mühlburschen spielte er so schändlich mit, daß einer ihn unschädlich zu machen suchte. Er steckte ihn trotz alles Sträubens in einen Ranzen und versenkte ihn am Mühlwehre. Da hatte das ganze Teufelsgetriebe in der Zoitsmühle sein Ende erreicht[3]). —

17. An der Scheide zwischen Wittenburg und dem Dorfe Dreilützow in Mecklenburg hatte sich der Teufel eine sumpfige, früher mit Busch bewachsene Gegend zum Aufenthalt gewählt, wo er vorübergehende Wanderer neckte und beschädigte. Der Ort heißt darum Teufelswinkel. Ein Ackerbürger der Stadt, der in der Nähe Wiesen besaß, kam auf den Gedanken, den Teufel einzufangen. Er ließ seine Frau Pfannkuchen backen und legte diese unten in einen großen Hopfensack, den er gegen Abend an der Stelle aufspannte. Der Geruch lockte den Teufel, er kroch hinein, der Bauer schnürte den Sack zu, er rief Leute herbei, die mit ihm den Teufel in eine vorher gegrabene Grube trugen und mit Erde verschütteten[4]). —

18. Eine Sage bei Vernaleken verbindet den letztgenannten Sagenzug mit dem im „Schmied von Jüterbog“ enthaltenen. Im „Krapfenwaldl“ bei Wien wünschte sich ein Handwerksbursche Krapfen. Da erschien ein kleines schwarzes Männlein und bot ihm eine ganze Schüssel voll an, wenn er ihm seine Seele verschreibe. Der Bursche wollte nicht glauben, daß es der Teufel sei, und sagte: „Werde groß wie ein Riese, klein wie eine Eichel.“ Da wurde das Männlein erst wie ein Riese so groß, dann aber schrumpfte es zusammen zu einer Eichel. Rasch steckte der Bursche die Eichel in ein Säckchen, trug es nach Grinzing in eine Schlosserwerkstätte und hämmerte so lange darauf los, bis der Teufel versprach, seine Seele nicht zu fordern[5]). —

In den angeführten Beispielen wird der Teufel stets in einem Sack oder Säckchen gefangen. Von dem Fang in einer Flasche oder

[1]) Wünsche S. 88.

[2]) Grässe, Sagenbuch des Preußischen Staates S. 364. Schles. Sagen II Nr. 1318.

[3]) Eisel S. 5.

[4]) Bartsch, Sagen usw. aus Meklenburg. S. 109.

[5]) Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich. S. 374.

einer Schachtel liegt mir zufällig kein Beispiel vor[1]). Dagegen findet sich ein Verspünden des Teufels:

19. Zwei Arbeiter waren zusammen in Holland beim Grasmähen. Der eine, ein Schwächling, hatte eine Sense, mit der er alles mit leichter Mühe mähen konnte, er brauchte sie nicht einmal zu streichen. Der andere dagegen, ein kräftiger Mann, mußte im Schweiße seines Angesichts arbeiten und konnte doch nicht so viel zustande bringen. Das teilte er einmal einem Freunde mit, der ihm sagte, er solle nur einmal die Bauersfrau fragen, die wisse in solchen Sachen Bescheid. Diese riet ihm, die Sense seines Genossen heimlich zu untersuchen. Als er das tat, fand er im Baume einen kleinen Pfropfen, und sowie er diesen herauszog, flog eine schwarze Fliege heraus. Seit der Zeit konnte der andere nichts mehr mit der Sense anfangen, sie schnitt nicht mehr[2]).

Dies Verspünden des Teufels erinnert an das Verspünden der Krankheiten, die als böse Geister im Volksglauben gelten. So sieht einmal in Calweslage (Oldenburg) ein Bauer, daß die Pest, nachdem sie die ganze Einwohnerschaft außer ihm allein dahingerafft hat, in ein Loch eines hohlen Baumes schlüpft. Rasch läuft er hinzu und verklebt das Loch. So hatte die Seuche ein Ende[3]). Ein böser (teuflischer) Geist ist auch jene Hexe, von der Eisel erzählt[4]). Sie war eine alte Spinnerin, die Kinder in Katzen verwandelt und sie dann auf dem Blocksberge verschmaust hatte. Sie wurde endlich vom Scharfrichter, so sehr sie sich auch in Katzengestalt vom Ofen aus wehrte, in einen Sack gesteckt und auf dem Anger eingescharrt. Aber in ihrem Hause zu Zeitz ließ sie sich noch immer spinnend und schnurrend oder laut auflachend hören, bis man sie in eine Eiche im Knittelholze bannte. Die Bannung in einen Baum steht mit dem Verspünden auf derselben Stufe.

Das Einfangen und Bannen umgehender Seelen.

Die bisher behandelten Fälle der Einsperrung von Hausgeistern, des Teufels und böser Geister überhaupt stehen an Häufigkeit des Vorkommens weit hinter den Fällen von eingesperrten Seelen. Diese

[1]) Daß aber in Sagen auch dies vorkommt, teilt Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I S. 187 mit: Der grüne Jäger (Teufel) von Sumiswald erschien öfters als Spinne; so betraf ihn ein altes Weib und sperrte die Spinne, anstatt sie ins Wasser zu werfen, daheim in ein Truggli (Schachtel). Über Nacht aber brannte ihr das Haus ab. Ebenda S. 186 wird ein in eine Flasche gebannter Teufel erwähnt.

[2]) Strackerjan-Willoh I S. 386.

[3]) Strackerjan-Willoh II S. 187.

[4]) Eisel S. 91 Nr. 228.

sind so zahlreich und mannigfaltig, daß man deutlich sieht, wie gern sich die Volksphantasie mit ihnen beschäftigt hat. Ja, sie ergeben sich so natürlich aus der Beziehung der lebenden Menschen zu den umgehenden Toten, die die Ruhe und das Wohlbefinden der Lebenden stören, daß die Idee der Einsperrung und Unschädlichmachung in ihnen ihren Ursprung und Nährboden haben muß.

20. Der Bürgermeister Behler in Dömitz (Mecklenburg) hatte sich durch seine Strenge höchst mißliebig bei der Bürgerschaft gemacht. Als ihn selbst ein großes Unglück traf, das ihn wahnsinnig machte, schien das eine gerechte Strafe zu sein. Er starb bald darauf, konnte aber keine Ruhe im Grabe finden und ging in seinem Hause, dem Rathause und auf einem Schimmel reitend in den Straßen um. Die Einwohner beschlossen den Quälgeist zu bannen, aber niemand fand sich, es zu vollbringen. Endlich erklärte sich ein verwegener Soldat bereit, ihn gegen Belohnung auf den Mittelwerder, der rings von Wasser umgeben war, zu bringen. Es gelang ihm, indem er durch des Bürgermeisters Lieblingspeise, Pfannkuchen, den Geist in einen großen Sack lockte, ihn auf einem Kahne hinüberschaffte und drüben ausschüttete. Auf dem Mittelwerder trieb der Geist fortan sein Wesen[1]). —

21. Der Feldscher Andres mußte wohl bei seinen Lebzeiten eine große Sünde begangen haben, denn er konnte im Grabe keine Ruhe finden. Er polterte in seinem Hause und trieb auch in anderen Häusern allerlei Unfug, indem er die Menschen neckte und ihnen aufhockte. Endlich gelang es dem Ackersmann Peter, der von einem Geisterbanner die schwarze Kunst gelernt hatte, ihn in einen Sack hineinzunötigen. Er vollzog dies mittelst einer schwarzen hölzernen Hand, die ihm sein Lehrmeister übergeben hatte. Nach verschiedenen Zwischenfällen — der Geist reizte durch heftiges Widerstreben seinen Banner und zwang ihn mit seiner schwarzen Hand den Unruhigen zu bearbeiten, auch entwischte er einmal — gelang es Peter, ihn in den Soltborn zu bannen und durch einen Kreis[2]) die Grenze zu bezeichnen, die der Geist nicht überschreiten durfte[3]). —

In einen Sack gebannt werden ferner folgende Polter- und Quälgeister:

22. Die Seele eines rohen Kerls und Gotteslästerers durch den einäugigen Scharfrichter von Görlitz, der ihn in einen Hund verwandelte und dann in einen Sack zauberte, wobei er den Widerspenstigen mit seinem Stock bearbeitete und schließlich auf den Hopfenberg bannte[4]). —

23. Die Seele eines bösen Mannes, der als Vogel wiederkam und auf dem Stängel am Ofen saß, durch einen Geistlichen, der den Vogel in einen Sack steckte und mit einem Schwerte darauf schlug, wenn er unruhig wurde. Er wurde auf einen Berg gefahren[5]). —

[1]) Bartsch S. 166 Nr. 205.

[2]) Dieser Kreis wird öfter gezogen, z. B. auch in einer ähnlichen Sage bei Gander, Niederlausitzer Volkssagen S. 96 Nr. 251.

[3]) Bartsch S. 169 Nr. 209.

[4]) Schles. Sagen I Nr. 464.

[5]) Schles. Sagen I Nr. 466.

24. Die Seele eines früheren Besitzers des Schlosses zu Wiesa (Lausitz) durch einen Scharfrichter aus Böhmen. Als dieser seine Beschwörungen begann, verwandelte sich der Geist in einen Pfau. „Du bist noch zu groß," sagte er und schlug mit einer Rute zu. Da ward er zum Hahn, dann zur Krähe[1]). Die steckte der Zauberer in den Sack und ließ ihn in ein Birkengebüsch an der Dorfgrenze tragen, wohin schon zwei andere Geister gebannt waren. „Es ist kein Platz," rief es aus der Luft. Aber der Scharfrichter befahl ihnen zusammenzurücken, dann öffnete er den Sack und wie ein Sturm flog das Gespenst an seinen Ort[2]). — Den Geist des bösen Junkers Hans von Rechenberg bannte ein Musikant, der Geigenfriedel, in seinen Geigenranzen[3]). —

25. Der Geist eines Grafen in Grulich, der seine Untertanen gequält und unterdrückt hatte, durch einen Geisterbanner aus Mohrau. Die Bannung fand in der Mitternachtstunde unter viel Lärm, Geschrei, Gerassel und Gepolter statt, endlich ward es ruhig. Der Mann wies auf sein Ränzlein und sagte: „Hier drin liegt der Geist in einem Sarge, der nicht größer ist als eine Bohnenschote, und sobald es anfängt zu lichten, muß ich ihn auf dem Schneeberge (Grafschaft Glatz) begraben"[4]). —

26. Der Geist eines schlimmen Betrügers durch einen Geisterbändiger, der ihn im Sack ins Gebirge trug und ihn in der Nähe der Schneekoppe in Bann setzte[5]).

27. Den Vogelhannes, den ehemaligen Wirt der „Taberne" in Glatz, einen argen Flucher und Betrüger, bannte nach der einen Fassung ein junger Geistlicher, nach der andern der Glatzer Scharfrichter in einen Sack. Er wurde im Nesselgrunder Forst am Vogelberge ausgesetzt, und dreizehn alte Klatschweiber mußten das Gebiet umlaufen, das er fortan nicht überschreiten durfte[6]). Als der junge Priester den Vogelhannes bannen wollte, warf ihm das Gespenst vor, er habe als Student seinem Vater einmal Brot gestohlen. Aber der Priester verteidigte sich damit, daß er es nur aus Not und Hunger getan habe. Dann erst wurde er in den Sack beschworen. Derartige Unterhandlungen zwischen dem Banner und dem zu fangenden Geiste finden sich öfter. Der Vogelhannes, so genannt, weil er in seinem Nesselgrunder Bezirke unter den mannigfachen Verwandlungen, mit denen er die Menschen neckt, am häufigsten als Vogel erscheint, hat etwas Koboldartiges an sich. —

28. Ihm ähnlich ist der Heuscheuerwirt, der nach der einen Erzählung ein gottloser Fleischhacker, nach der anderen ein Gastwirt gewesen sein soll, der seine Gäste ermordete und beraubte. Ein Geistlicher oder ein Mönch bannte ihn.

---

[1]) Auch den Geist eines Fuhrmannes bannte der öfter schon genannte Scharfrichter von Crimmitzschau, indem er ihn aufforderte, er müsse kleiner kommen. Noch mehrmals kam er, bis er endlich so klein war wie ein Hahn. Dann ward er in den Sack gesteckt und im Hiftgraben verbannt. Eisel S. 64, Nr. 149.

[2]) Schles. Sagen I Nr. 465.

[3]) Schles. Sagen I Nr. 468.

[4]) Schles. Sagen I Nr. 513.

[5]) Schles. Sagen I Nr. 514.

[6]) Schles. Sagen I, Nr. 614, 615.

Als er während der Beschwörung sich aus Angst in eine Maus verwandelte, fing ihn der Banner in einem Geldbeutel auf, den er kreuzweise verschnürte und auf den Heuscheuerkamm trug. Nach etwas anderer Darstellung wird die Maus in einen leinenen Beutel zitiert, kreuzweise verschnürt und zwischen zwei an der Sonne getrocknete Ziegel in der Art gelegt, daß die Ziegel in beiden Seiten inwendig ausgehöhlt werden, so daß der Beutel gerade hineinpaßt. Mit Bast von einem Baume des nächsten Friedhofes werden dann die Ziegel zusammengeschnürt und an einer sumpfigen Stelle auf dem Heuscheuerkamme versenkt. Ein um die Stelle errichteter Zaun bezeichnet ihm fortan den Fleck, innerhalb dessen der Heuscheuerwirt seinen Schabernak treiben kann[1]). —

In einen Ranzen oder Tornister sind gebannt:

29. Ein Geist durch einen Scharfrichter, der mit diesem in einem Gasthause bei Gabersdorf (nördl. Böhmen) einkehrt. Er legt den Tornister behutsam unter den Tisch und setzt sich. Ein Hund nähert sich dem daliegenden Gepäck und beschnüffelt es. Da schwillt der Tornister zum Bersten an. Erschrocken springt der Scharfrichter hinter dem Tisch hervor und bearbeitete ihn mit seinem mächtigen Knotenstock. Allmählich sank der Ranzen wieder in sich zusammen. „Ihr seid einer großen Gefahr entgangen, Leute," sagte der Scharfrichter zu den um ihn stehenden Personen; „wäre der Ranzen geborsten, so hätte auch der Geist allen das Genick gebrochen. Jetzt trage ich ihn hinauf ins Knieholz."[2]). —

30. Der Geist eines Priesters, den ein Weib im Ranzen auf die Elbwiese im Riesengebirge trägt. Als sie unterwegs in einem Wirtshause einkehrt und den Ranzen hinlegt, stechen Kinder mit Stöcken danach. Da bewegt er sich, schwillt auf und kugelt umher, bis das Weib durch Schlagen mit dem Stocke ihn wieder in seine alte Gestalt zwingt. Auf der Elbwiese ward dann der Geist begraben, wo er als Dengler sich hören läßt und nicht duldet, daß jemand dort mähe[3]). —

31. Ein bekannter und viel gesuchter Geisterbanner war der Pfannenfranz im Quellgebiet der kleinen Elbe. Von ihm werden ähnliche Geschichten, wie die beiden voraufgehenden erzählt. Er pflegte die Geister in einem Ranzen oder einer Flasche ins Knieholz[4]) zu tragen. Ein Schmuggler fand einmal eine solche Geisterflasche und hob sie auf. Da hörte er aus der Flasche eine Stimme: „Ist es Zeit?" „Ja," sagte er. Da war der Geist schon draußen und rief dem Schmuggler drohend zu, jetzt solle er in die Flasche kriechen. „Das will ich," sagte dieser, „aber zeige mir, wie ich es machen soll." Als der Geist noch einmal hineinschlüpfte, stopfte der Schmuggler schnell die Flasche zu und lief fort[5]). Dasselbe Überlistungsverfahren hatten wir oben schon beim Teufel gesehen. —

---

[1]) Schles. Sagen I, Nr. 629, 630.

[2]) Schles. Sagen I, Nr. 516.

[3]) Schles. Sagen I, Nr. 517.

[4]) Überhaupt wimmelt es im Knieholze auf dem Riesengebirgskamme von solchen verbannten Geistern. Desgleichen sollen auf dem Zobtenberge mehr Geister verwünscht sein, als Steine zu finden sind.

[5]) Schles. Sagen I, Nr. 518.

32. In Gäbersdorf bei Striegau kam ein Gutsherr wieder, darum verbannte man ihn auf den Damm. Da er aber dort zu viel Schaden stiftete, ward er in einer Schachtel eingefangen, da lag er wie ein „Mopsel“ drin und fuhr hin und her. In der Schachtel ward er in ein Dorngebüsch getragen. Dort zaubert er beerensuchenden Frauen eine große Beerenmenge vor und neckt sie dadurch[1]). Auch dieser Zug findet sich wiederholt, so auch u. a. beim Heuscheuerwirt, der in seinem ihm angewiesenen Gehege die schönsten Himbeeren dem Wanderer vorzaubert, und wenn er den Zaun übersteigt, ihn mit kräftigem Schwunge hinaus befördert, daß er wie ein Ball fliegt. —

33. Die Seele eines bösen Gutsbesitzers bannte ein Schwarzkünstler in eine Schnupftabaksdose. Als ein Neugieriger einst den Deckel ein wenig lüftete, flog der Geist als große schwarze Hummel mit entsetzlichem Gebrumme heraus und nach dem Streitberge bei Striegau, wo er dann die Menschen belästigte. Ein anderer Schwarzkünstler bannte ihn dort auf ein enges Gebiet, in welchem er die dorthin Geratenden plagt, ihnen aufhockt und sie zerkratzt[2]). —

34. In Ramsloh im Oldenburgischen kam eine abgeschiedene Seele wieder ins Haus zurück und spukte pechschwarz von Aussehen unter Leuten und Haustieren herum, daß alles durcheinander rannte. Der Pastor zitierte den Geist und es entspann sich eine Verhandlung, in der dieser seinem Banner allerlei Verbrechen vorwarf, die dieser aber zu widerlegen wußte. Zuletzt mußte der Geist in eine Butterdose kriechen, die so schwer war, daß sie auf einem Wagen mit vier Pferden fortgezogen werden mußte. Im Bullenmeer ließ ihn der Pastor frei nnd befahl ihm die Heide zu zählen bis zum jüngsten Tage[3]). Auch hier sind zwei oft wiederkehrende Sagenzüge vertreten: erstens die Schwere der eingeschlossenen Seele, die in ihrem Gefängnis, so klein es ist, nur mit gewaltiger Anstrengung — oft nur auf einem Wagen mit vier, sechs und mehr Pferden — fortgeschafft werden kann; zweitens das Zählen der Heide, eine ewig dauernde Tätigkeit, die bald als Blätterzählen oder Kiefernadelnsammeln u. dgl. angegeben wird, eine Geisterarbeit, zu der in anderen Sagen der Alb oder die Hexen durch Bannspruch verurteilt werden. Bisweilen genügt als Einschluß nur ein zusammengehaltenes oder geknüpftes Tuch wie

35. ein Schnupftuch zur Bannung des wiederkommenden Pastors Moldenhauer in Alversdorf (Ditmarschen). Ein vertriebener Student überwand ihn und band ihn in ein Schnupftuch, dann trug er ihn nach dem Hademarscher Gehege, wo er nun als Ziegenbock weiter spukt[4]).

36. Zwölf Servietten brauchte der Hoch- und Deutschmeister Caspar von Ampringen, um den spukenden Geist eines Meineidigen zu Freudenthal (Österreichisch-Schlesien) auf dem Friedhofe zu bannen[5]). —

---

[1]) Schles. Sagen I, Nr. 477.
[2]) Schles. Sagen I, Nr. 478.
[3]) Strackerjan-Willoh II, S. 368 f.
[4]) Müllenhoff, S. 196, Nr. 267.
[5]) Schles. Sagen I, Nr. 509.

37. In ihrer Schürze trägt eine reine Jungfrau den gefangenen Geist ins Knieholz im Riesengebirge[1]). Ihre Reinheit ist es, die diesen so fügsam macht. –

38. Ein „Unhold", der den kleinen Rebenhügel, genannt Klosterreben, einige Minuten vom Klösterlein Gnadenthal (Schweiz) durch sein gespenstisches Erscheinen unsicher machte, wurde von einem Priester in einen irdenen Krug gebannt. Der Krug wurde mit einem Kork verschlossen und mit einer Blechkappe überzogen und dann in das Wächterhäuschen auf dem Hügel, in die der Reuß zugewandte Wand eingemauert[2]). —

39. In einen Topf bannt der als Geisterbanner erfahrene alte Klemm aus Traun (Voigtland) den Geist eines am Tollenhundebiß Gestorbenen. Er nahm Späne vom Galgen, drei abgeschnittene Haselstäudchen, einen Topf und ein weißes Tuch. Dann forderte er den Geist an der Kammertür auf, kleiner zu werden, damit er in den Topf hinein könne. Als der sich weigerte, zwang er ihn dazu durch Streiche mit den Haselstauden. Der Topf ward ins Wehrwasser geworfen, wobei es einen furchtbaren Krach gab[3]). —

Diesen Beispielen mit undurchsichtigem Verschlusse stehen die mit durchsichtigem (Flasche, Glas) gegenüber. Sie sind ebenso zahlreich, besonders in der Schweiz, wo andererseits die undurchsichtigen (Sack, Ranzen, Topf u. a.) selten vorkommen.

40. In einem Wasserglase fängt ein Kaplan aus Kaltenbrunn bei Schweidnitz eine rote Sau, die am Wege zwischen Költschen und Pfaffendorf bei einigen Hagebuttensträuchern spukt; sie soll der Pfarrer von Költschen gewesen sein[4]). —

41. In einem Hohlwege bei Braunau, in der Nähe des Schrollkreuzes, spukte ein böser Geist — man sagt, es sei die Seele einer verstorbenen Besitzerin gewesen — oft fuhr er in einem Wagen mit feurigen Pferden einher. Den haben einige zugereiste Gesellen (Scharfrichter) in eine Flasche zitiert, dann in einen ledernen Sack gesteckt und auf der Grenze verbannt[5]). —

42. In der Mühlimatte zu Aarau machte der Geist eines Hütebuben, der in der Aare ertrunken war, die Gegend unsicher. Da waren es zwei Priester, die den Geist mit Haselruten vor sich hertrieben, über die bedeckte hölzerne Aarebrücke hinweg und auf den Galgenhubel bei Rombach, wo er in einer Flasche vergraben wurde[6]). —

43. Die als Quälgeist umgehende Seele eines reichen Bauern im Fricktale, eines ungerechten und trunksüchtigen Mannes, bannten Mönche aus dem Ka-

---

[1]) Schles. Sagen I, Nr. 515.

[2]) Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau II. S. 141. Krüge und Töpfe hat man in der Schweiz mehrfach in Kirchenwänden eingemauert gefunden (Rochholz ebenda). Auch aus Schweidnitz in Schlesien berichten die Provinzialblätter einen solchen Fall.

[3]) Eisel, S. 233, Nr. 586.

[4]) Schles. Sagen I, Nr. 482.

[5]) Schles. Sagen I, Nr. 512.

[6]) Rochholz I, S. 118, Nr. 104.

puzinerkloster in eine Branntweinflasche und führten sie auf zweispännigem Wagen auf die Kinzhalde, wo sie frei gelassen wurde und innerhalb eines gewissen Bezirkes weiter spuken darf[1]). —

44. In eine Weinflasche wird der Geist des reichen Müllers und Bürgermeisters Gast zu Rheinfelden von einem frommen Kapuziner gebannt und weit draußen vor der Stadt am Rheine vergraben[2]). So wurden die Bürger von Rheinfelden von dem Quälgeist befreit, der im Leben ihre Stadt hatte an die Raubritter verraten wollen und nach dem Tode nicht aufhörte sie zu plagen. —

45. Der Geist der bösen Schönwälderin von Schlottendorf (bei Camenz) wird von einem Camenzer Mönche in eine Flasche gebannt und mit vier kräftigen Pferden auf den Jauersberg gefahren. Dort wurde die Flasche vergraben und die Stelle mit einem großen Stein bedeckt[3]). —

46. Ein betrügerischer Wirt im Dorfe Endingen wurde schließlich „vom Teufel geholt" und trieb sich seitdem als spukender Geist im Keller um. Der Pfarrer von Würmlingen wußte ihn aber in eine große mit Stroh umflochtene Branntweinflasche zu bannen. Dann ward die Strohflasche auf einem Wagen unter ungeheurer Anstrengung der Pferde zur „Teufelskanzel" gefahren und von dort ins Schrännenloch geschleudert, wo die Flasche im Bächlein versank[4]). —

46. Eine Flasche wird einmal von einer Schar junger Leute gefunden, die vom Dorfe Habsburg durch den Wald nach Hause gingen. Diese Flasche lag merkwürdigerweise in einem ziemlich wohlgeordneten Bette im Walde, etwas abseits vom Pfade. Zu Hause ziehen sie den Stöpsel heraus, und mit großem Krach springt ein Männlein heraus. Es soll der Geist jenes Brugger Rechtsagenten gewesen sein, der einst plötzlich verschied und im Wohnhause spukte, bis ihn seine Verwandten in eine Flasche bannen und auf die Habsburg tragen ließen[5]). —

47. Ein Bauer grub auf seinem Felde einen alten Nußbaum aus und fand unter dessen Stocke eine verschlossene Glasflasche[6]). Als er sie aufnahm,

---

[1]) Rochholz I, S. 183, Nr. 150.

[2]) Rochholz II, S. 364. In einen Sack gebannt ist der grausame Bürgermeister Hörning in Mecklenburg. Ein Geisterbanner aus Sachsen hatte das vollbracht. Dann beförderte man ihn in den Schweinewerder bei Waren, den er nicht überschreiten durfte. Dort zerschlägt er Steine und schleudert sie über die Elde. Bartsch I, S. 168, Nr. 206.

[3]) Schles. Sagen I, Nr. 491.

[4]) Rochholz, I, S. 309, Nr. 220.

[5]) Rochholz II, S. 139, Nr. 365.

[6]) Die tatsächliche Auffindung solcher Flaschen, Töpfe u. dgl. mag solche Sagen veranlaßt haben. Denn in den Graburnen, die das Volk in der Erde findet, sollen Seelen Verstorbener weilen (Seger in Mitt. Heft 11, S. 9). Man hütet sich daher sorgfältig einen solchen Topf zu zerschlagen (Müllenhoff, S. 283.) Wenn das Landvolk beim Torfstich auf dem Erdinger Moose Flaschen und Töpfe (der Vorzeit) findet, hält es sie für Gefäße, in die man unreine Geister hineinbenediziert und dann in die Sümpfe versenkt hat (Rochholz II, S. 394).

gab es einen fürchterlichen Krach. Er schlug die Flasche entzwei, da sprang der darin gebannte Kobold heraus, und spukte fortan in seinem eigenen Stalle, so daß das Vieh in beständiger Unruhe war. Ein Kapuziner endlich bannte ihn, und ein nicht zu beschreibendes Untier fuhr aus dem Stalle in die Lüfte[1]). Dieser Kobold unterscheidet sich in seinem Auftreten nicht von dem einer umgehenden Seele. —

48. Eine weite Strecke sumpfigen Mattlandes bei Lütwil ist nach dem Volksglauben von allerlei Moorgeistern und verwünschten Erscheinungen bewohnt. Man fand einst eine große Strohflasche in diesem Bezirk auf, ein hinzutretender Barbier schlug mit einer Haselgerte der Flasche den Hals ab. Da bekamen alle Umstehenden geschwollene Gesichter. Man erfuhr darauf, daß ein böser Geist durch Mönche in diese Flasche gebannt gewesen war[2]). —

49. Der Geist eines reichen, aber bösen Bauers ging in Stall und Scheune um und übte allerlei Unfug aus. Da bannte ihn der Pfarrer. Nach einer Verhandlung, in der der Kobold dem Geistlichen seine Sünden vorwarf, die aber dieser zu widerlegen verstand, mußte der Geist in eine vorgehaltene Flasche kriechen und ward in dieser im Walde begraben[3]). —

50. Ein böser Müllergeselle zu Leidikon im Fricktale ging nach dem Tode um und wurde schließlich von einem Kapuziner in ein Schoppenglas hinein beschworen, dann in den Wald hinausgetragen, wo er in einer Höhle im Wolfsgraben verbannt ist. Das Höhlenloch verschloß man mit einer Glasscheibe. Durch diese sieht man bei Tage eine Kerze brennen und den Geist in Gestalt einer großen Kröte sitzen. Necken verträgt er nicht, und er rächt sich mit Ohrfeigen von unsichtbarer Hand[4]). —

51. Als die Roggengült in der Herrschaft Wurzach in Schwaben eingeführt wurde, machte das viel böses Blut. Der Geist des Gülteneinführers spukte fortan auf einer Getreide- oder Fruchtschütte, daß es ein Schrecken in Stadt und Land war. Ein Kapuziner bannte ihn in eine Bierbitsche, die ihm aber so schwer vorkam, als hätte er 13 Mühlsteine am Arme[5]). —

52. In Klein-Kelle bei Röbel (Meklenburg) hatte ein Arbeitsmann namens Rossow in seinem Koffer einen Dühmk, ein dämonisches Wesen, der ihm bei seinen Arbeiten half. Als er gestorben war, kam er als Geist immer abends aus seinem Grabe heraus und wanderte über die Grenzbrücke zu seinem Dühmk, dem er seine Seele verkauft hatte. Er kam auch in sein Haus, berunruhigte seine Frau und trieb durch Rumoren und Klopfen Unfug. Gern setzte er sich auf Spinnräder. Endlich bannte ihn ein Geisterbanner in eine Flasche, indem er den Geist mit Ruten peitschte[6]). —

53. Von dem bösen Bürgermeister Gast von Rheinfelden (s. Nr. 44) berichtet Rochholz an anderer Stelle, daß man den gebannten Geist bei Tage sehen kann wie er im Grütgraben, einer Wüstung am Rheinufer, zusammengeschrumpft

[1]) Rochholz II, S. 140, Nr. 367.
[2]) Rochholz II, S. 140, Nr. 366.
[3]) Rochholz II, S. 142, Nr. 369.
[4]) Rochholz II, S. 132, Nr. 359.
[5]) Meier, Aus Schwaben. Sagen, Legenden usw. I. S. 208 Nr. 201.
[6]) Bartsch I, S. 175, Nr. 215.

im Weingeistfläschchen liegt. Ein unwissender Hirtenjunge öffnete es, da brach eine ganze Herde Schweine daraus hervor und jagte seine eignen in die Flucht[1]). —

Aus den angeführten Sagenzügen ergibt sich im Rahmen des allgemein üblichen Bannverfahrens folgendes Bild von der Bannung einer eingeschlossenen Seele. Wer ein böses Leben geführt hat, besonders wer als Herr oder Vorgesetzter seine Untergebenen gepeinigt, wer im geschäftlichen Verkehr mit seinen Mitmenschen betrogen, Verrat und Meineid geübt und dgl., auch wer plötzlich, ohne sich mit Gott versöhnt zu haben, aus dem Leben geschieden ist, muß nach dem Tode umgehen, und je schlechter sein Leben war, um so toller treibt er es als Polter- und Quälgeist in seinem Hause, in Stall und Scheune und beunruhigt Tiere und Menschen in solchem Grade, daß man Mittel und Wege sucht, den bösen Geist loszuwerden. Das geschieht durch Bannung. Entweder tut es ein Geistlicher, ein Mönch (Kapuziner), der Pfarrer (Pastor) des Ortes oder der Scharfrichter (Scharfrichtersknecht), auch ein besonderer von weit hergeholter Geisterbanner, bisweilen ein geheimnisvoller Fremder (Zigeuner, Wanderbursche u. a.). Sie haben die „schwarze Schule", 3, 7, 12 usw. schwarze Schulen studiert, verstehen die „schwarze Kunst", sind „Schwarzkünstler." Sie wenden verschiedene Mittel an, unter denen aber zwei besonders hervortreten: das gesprochene Bannwort, der Bannspruch, oft aus einem Buche gelesen; bisweilen erhebt der Geist Einwendungen, wirft dem Banner Sünden vor oder stellt Bedingungen[2]), es beginnt eine Verhandlung, in welcher der Schwarzkünstler siegt und den Geist in den Einschluß zwingt — das zweite Hauptmittel ist die Rute, die Haselgerte, der Stock, womit der Geist geschlagen, gepeitscht und zum Einkriechen genötigt wird. Das Einkriechen oder auch gewaltsame Hineinstecken erfolgt in einen Sack, Ranzen,

[1]) Rochholz I, S. 206, Nr. 164.

[2]) Eine solche ist die, daß es dem gebannten Geiste erlaubt sein solle, alljährlich um einen Hahnenschritt sich aus der Einöde, in die er gebannt ist, seinem Dorfe und Hauswesen zu nähern. So der Wolfsgrabengeist von Leidikon (Nr. 50), der nun schon dem Dorfe wieder ziemlich nahe ist, Rochholz II S. 133, Nr. 359. Der Wucherer Böhni in Möhlin, den Kapuziner in einer Maßflasche nach dem Spitzengraben trugen, darf alle 100 Jahre seine Bahn um einen Hahnenschritt verkürzen, Rochholz II, S. 137, Nr. 363. Alle Jahre nähert sich der Wanzenschneider in Obermumpf seinem Hause um einen Hahnenschritt, Rochholz II, S. 152, Nr. 377, ebenso der böse Bürgermeister Gast von Rheinfelden (Nr. 44 und 53) Rochholz II, S. 365, Nr. 504.

Beutel, Tornister, ein Kästchen, Schächtelchen, Topf, Krug oder in ein Glas, eine Flasche, bisweilen mit Stroh umwickelt. Auch wird die Flasche dann wohl noch in einen ledernen Sack gesteckt. Vorbedingung ist, daß der Geist sich klein macht, er muß oft mehrere immer kleiner werdende Verwandlungen durchmachen, wird schließlich ein Hund, ein Hahn, eine Krähe, eine Maus, eine Kröte u. a. Oft wird die Gestalt, die er annimmt, nicht näher bezeichnet, es muß aber aus der Kleinheit des Behältnisses geschlossen werden, daß sie sehr klein ist, sie ist „zusammengeschrumpft", liegt wie ein „Mopsel" drin (das Volk meint damit die Gestalt einer schwarzbehaarten zusammengeringelten Raupe). Dann wird der eingeschlossene Geist unter großer Anstrengung, oft auf einem Wagen, den 2, 4, 6, auch 8 Pferde (Ochsen) ziehen, aus dem Bereiche menschlicher Ansiedlungen fortgeschafft. Er wird immer schwerer, je näher er seinem Bestimmungsort kommt, zuletzt ist er fast gar nicht mehr fortzubringen. Er wird abgeladen im Walde, auf einem Berge, überhaupt in der Einöde, in sumpfigem, bruchigem Gelände, ins Wasser geworfen, in die Erde vergraben, in einem Graben, einer Schlucht, einer Höhle geborgen, auch in eine Wand eingemauert. Er wird auch ins Knieholz auf dem Gebirge getragen, in einen Baum oder einen Busch, ein Gehölz, eine Hecke, einen Dornstrauch, in die Heide gebannt. Es wird ein Kreis um ihn gezogen, ihm ein Bezirk, der recht groß sein kann (wie der des Vogelhannes im Nesselgrunder Forst), angewiesen, den er nicht überschreiten darf, bisweilen wird ein Zaun darum errichtet. Innerhalb dieses Bezirkes kann er seinen Schabernak ausüben, wie er will, unter Umständen erhält er auch eine Arbeit angewiesen, die er niemals beenden kann, wie das Zählen der Heide, das Einsammeln der Tannennadeln in einen bodenlosen Korb. Dazu ist es nötig, daß er an das Behältnis nicht gebunden ist; nicht immer wird das erwähnt, ja er bleibt auch hier oft in seinem Kerker und wirkt wunderbarerweise nach außen z. B. durch Ohrfeigengeben — in anderen Fällen wird er ausdrücklich freigelassen oder ausgeschüttet. Es kommt aber vor, daß er in strenger Einschränkung bleibt, daß der Raum, der ihm zur Verfügung steht, nur so groß ist als der Schatten, den ein Pfahl in der Mittagsstunde wirft oder der Schatten einer Schmele (eines Grashalmes). Beim Fortschaffen ereignet sich nicht selten ein Zwischenfall, der Geisterbanner legt den Ranzen, Sack, Tornister im Wirtshause, wo er unterwegs einkehrt, ab, ein Hund beschnüffelt ihn, Kinder stechen mit Stöcken

nach ihm, da schwillt er zum Bersten an. Der Banner muß rasch mit seinem Stocke, einer Rute, einem Schwerte, einer ihm gehörenden schwarzen hölzernen Hand den Ranzen bearbeiten, bis er wieder zusammensinkt. Täte er es nicht, so würde der Ranzen bersten, der Geist würde frei und bräche den Anwesenden den Hals. Öffnet man das Behältnis, so springt der Geist heraus als Männchen, Kobold und muß oft aufs neue gebannt werden, oder er fliegt als große schwarze Hummel davon, oder er steht plötzlich mächtig wachsend vor seinem Befreier und befiehlt ihm, in den verlassenen Behälter zu kriechen. Nur eine List vermag den Menschen zu retten, und immer ist dies der Fall. „Zeige, wie du so klein geworden bist, daß du in der Flasche Platz hattest," sagt er, und der dumme Geist kriecht wieder in die Flasche hinein und wird von neuem gefangen.

Nach der gegebenen Darstellung ist das Gefäß oder der Behälter in dem ein spukender Geist (eine umgehende Seele) von einem des Bannes kundigen Menschen durch Zauberkunst eingeschlossen wird, nur das Mittel, um den Geist solange zu fesseln, bis er an seinen neuen Aufenthaltsort gebracht ist. Er ist in seinem Verschluß aller Möglichkeit zu schaden beraubt, bis er an seinem Bestimmungsorte eine begrenzte Freiheit wieder erlangt. Damit ist der Zweck der Bannung erreicht, der lästige Geist ist aus dem Bereiche menschlicher Wohnstätten ausgeschieden und in die Einöde verwiesen, wo er nur dem schaden kann, der sich vorwitzig in seinen Wirkungskreis begibt. Der Einschluß in ein Behältnis ist aber nur ein besonderer Fall der Bannung. Es gibt eine große Zahl von Sagen (unser Schlesien ist besonders reich an solchen), in denen die Bannung in die Einöde ohne dieses Mittel vollbracht wird[1]). Diese Bannung ist uralt. Weinhold kommt auf sie zu sprechen in seiner Abhandlung „Die altdeutschen Verwünschungsformeln" (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin, philos.-histor. Kl. vom 20. Juni 1895). Nachdem er die Verwünschungsformeln in die Hölle (Unterwelt) aus der nordischen und deutschen Literatur (S. 9, 10) zusammengestellt, sagt er (S. 10): „Diesen Verwünschungen in die Unterwelt reihen sich die Bannungen an wüste Orte, in den Wald, in Schluchten, in See, Ströme oder Sümpfe an, wie sie noch heute in Gespenstersagen und Beschwörungen der Krankheitsgeister fortleben: der böse Dämon

[1]) Schles. Sagen I, Nr. 463—521, wo sie mit den Sagen, die den Einschluß in einen Sack usw. enthalten, zusammengestellt sind.

wird in die Öde ausgestoßen, wo er nicht schaden kann oder wie der Verbrecher, der friedlos gelegt im Walde sein elendes gehetztes Leben führt. Auch die Verurteilung zum Tode durch Ertränken und Versenken in den Sumpf hört man aus diesen Fluchformeln heraus."

Die wiederkommende und umgehende Seele hat ein natürliches Bestreben, an dem Orte zu weilen, wo sie im Leben gewirkt hat, namentlich in ihrer Behausung. Ist sie gutartig, so duldet man sie, sucht sie sogar zu erlösen. Die bösartige aber, die als kobold-artiger Polter- und Quälgeist die Menschen beunruhigt, wird in die Natur verbannt. Ihr Treiben in der einsamen Natur schildern wieder unsere schlesischen Sagen sehr eingehend[1]). Sie setzen entweder ihre koboldartigen, mehr oder weniger harmlosen Neckereien fort, indem sie sich den Dämonen der Natur angleichen, wie die Schabernack treibenden Geister des Bergwaldes[2]), oder sie werden teuflisch, bilden des Teufels Gefolge, ja sind selber Teufel. Unsere Sagen lassen es, wie es Sagenart ist, oft im Zweifel, ob wir es mit einer umgehenden Seele oder einem Dämon zu tun haben, wie bei dem Kobold in Nr. 7 und 47 und den Moorgeistern in Nr. 48 oder bei dem Spuk in Barkow (Meklenburg)[3]): der im Hause eines Mannes zu Barkow wirtschaftende Geist, der vom Pastor in ein hölzernes Gefäß gebannt und nach einer Koppel in der Nähe des Dorfes getragen wird, kann ebensogut ein Kobold wie eine Seele sein. Auch bei Geistern mit teuflischen Zügen ist oft nicht zu unterscheiden, ob sie Seelen oder Teufel sind. Strackerjan[4]) sagt: „Ist der Wiedergänger noch in seiner qualvollen Wanderung zu erlösen, so ist sein Gewand weiß; ist dasselbe aber grau oder schwarz, so ist alle Rettung vorbei, der Wiedergänger ist auf ewig verdammt, ein Teufelsgenosse, und wird endlich selbst Teufel." Ich bezweifle, ob diese Unterscheidung für alle Fälle zutrifft, abgesehen davon, daß die Farbe nicht immer angegeben wird. Soviel aber darf als sicher gelten, daß die Seelen, die in die Gewalt der Dämonen oder des Teufels sich begaben, allmählich von diesem nicht mehr zu unterscheiden sind.

Daß der Teufel darauf ausgeht, Seelen von Menschen zu gewinnen, ist bekannt. Daß er dies nicht selten dadurch zu erreichen

[1]) Schles. Sagen I, Nr. 522—583.
[2]) Schles. Sagen I, Nr. 599—637.
[3]) Bartsch I, S. 176, Nr. 217.
[4]) Strackerjan-Willoh I, S. 221.

sucht, daß er einen Hausgeist in ein Gefäß (eine Flasche, eine Schachtel usw.) einschließt und dem Menschen zuzueignen weiß, das ist im ersten Kapitel ausgeführt. Auch daß er sich selbst gern unter der Gestalt eines solchen eingeschlossenen Geistes verbirgt. Hat der Teufel die Seele eines Gestorbenen in der Gewalt, so trägt er sie mitunter im Sacke fort, und in diese Tätigkeit teilt er sich mit dem Tode[1]). Aber auch die Dämonen haschen nach Menschenseelen, besonders tut dies der Wassermann, dessen eifriges Bestreben es ist, Menschen ins Wasser zu ziehen und zu ertränken. Und wie bewahrt er sie dort? In seiner unterirdischen Behausung stehen eine Reihe von Töpfen, sie sind aber umgekehrt, und unter ihnen befinden sich die Seelen der im Wasser Ertrunkenen. Wenn nun jemand die Töpfe umkehrt, so entfliehen die Seelen[2]) zum großen Ärger des Wassermannes.

Zum Schlusse möge folgende Übersicht die Ergebnisse zusammenfassen und in ihren wesentlichen Punkten einander gegenüberstellen.

1. Eine wiederkommende Seele, die sich als Polter- und Quälgeist innerhalb menschlicher Wohnstätten lästig macht, wird von besonders dazu geeigneten Personen durch ein Bannverfahren in ein Gefäß gezwungen und dadurch unschädlich gemacht. Das Gefäß ist bald durchsichtig (Flasche, Glas), bald undurchsichtig (Krug, Topf, Sack, Ranzen), bald fest, bald dehnbar. Der Banner bringt den eingeschlossenen Geist aus dem Bereiche menschlicher Wohnungen, oft mit großer Anstrengung wegen der Schwere des vom Geiste belasteten Gefäßes, oder mit Gefahr, wenn der gereizte Geist den Sack, Ranzen zu sprengen versucht. Im letzteren Falle hilft Schlagen mit einem Stock, Schwert usw. Der neue Bestimmungsort des Geistes liegt abseits des menschlichen Verkehrs in der Einöde des Waldes, Sumpfes, der Heide usw., wo er in bestimmter Umgrenzung seine

[1]) Die Redensart „Tod und Teufel“ weist auf ihre Gemeinschaft hin. Vernaleken, Mythen und Bräuche S. 65 ff. führt eine Reihe von Sagen und Volksliedern an, aus denen die Gleichartigkeit des Teufels mit dem Tode hervorgeht. Auf die „Schädelmühle“ bei Dorf Klausen (Nieder-Österreich) trägt der Teufel mit einem einäugigen Fuhrmann Säcke, in denen Menschenköpfe waren, und schüttet sie zum Mahlen auf (S. 84). Schwarze widrige Gestalten warfen in der Teichmühle, auch Teufelsmühle genannt, 1 Stunde von Wogern in Nieder-Österreich, aus Säcken Menschenköpfe zwischen die Mühlsteine (S. 85).

[2]) Schles. Sagen II, Nr. 953 öffnet eine Magd einen von den mit einem Deckel zugedeckten Käsenäpfen auf dem Kranze des großen Kachelofens beim Wassermann und heraus fliegt eine kleine weiße Taube (Trautenauer Gegend.)

menschenfeindliche Tätigkeit ausüben kann. Mit seiner Verbannung in die Natur nimmt er die Eigenschaften böser Naturdämonen an, bald elbisch neckend, bald teuflisch schadend macht er seinen Wohnsitz bei den Menschen verrufen. Immer strebt er wieder zurück zu den Menschenhäusern, und wehe ihnen, wenn er einst, um Hahnenschrittweite sich jährlich nähernd, das Dorf erreicht haben wird, dann wird er es zugrunde richten. Denn die Seele ist mittlerweile zum vollendeten Teufel geworden.

2. Auch der Teufel selber, der in menschliche Behausungen eindringt oder einzelnen Menschen sich nähert, um sie in seine Gewalt zu bringen, wird bisweilen von schlauen Menschen eingefangen, in der Regel in einen Sack. Durch unbarmherziges Hämmern und Schlagen auf den Sack wird der Überlistete gefügig gemacht, die Bedingungen des ihm geistig überlegenen Menschen anzunehmen und auf weitere Nachstellungen zu verzichten. Dann erst wird der Teufel freigelassen. Hat aber dieser einmal Gewalt bekommen über einen Menschen, und ist er ihm im Tode anheimgefallen, dann gebraucht der Teufel wiederum einen Sack, um die Schädel der ihm verfallenen Toten auf seine Mühle zu tragen, wo sie gemahlen werden. In dieser Tätigkeit ist der Tod sein Genosse. Dem Menschenfange huldigt auch der Wassermann, der überhaupt viel Teuflisches an sich hat. Er bewahrt die Seelen der von ihm im Wasser Ertränkten in Töpfen, die er mit der Öffnung nach unten auf dem breiten Ofenrande in seiner unterirdischen Wohnung aufstellt.

3. In einem gewissen Zusammenhange mit den in Nr. 1 beschriebenen gebannten Seelen, aber auch im Zusammenhange mit dem Teufel steht der sogenannte Spiritus familiaris. Dieses in ein Gefäß eingeschlossene kleine, sich meist lebhaft bewegende Wesen wird von ungefähr durch einen Menschen gefunden und dient diesem, solange er seinen Verschluß nicht löst. Behält er es zeitlebens, so ist er im Tode dem Teufel verfallen. Denn der Teufel ist es, der diese Falle dem habgierigen Menschen stellt, um ihn zu verderben. Daß der Spiritus familiaris entweder der Teufel selbst oder eine zum bösen Dämon gewordene gebannte Seele ist, dafür finden sich in den Sagen wiederholt Andeutungen. Der Mensch aber meide den Gebrauch eines solchen teuflischen Fundes oder entledige sich seiner sobald als möglich, sofern ihm sein Seelenheil lieb ist.

Ragnacharius von Cambrai

von Dr. Gustav Neckel in Breslau

I.

Axel Olrik spricht einmal von dem Gefühl des Wiedererkennens, das jeder hat, der sich mit Volksdichtung beschäftigt und Volksdichtungen weit entfernter Völker liest[1]). Ein ähnliches Gefühl hat der Germanist, der sich in Gregor von Tours vertieft. Die Helden und Heldinnen der Historia Francorum sind ihm wie alte Bekannte. Das ganze weltliche Leben der Merowingerzeit, wie es hier mit memoirenhafter Fülle sich auftut, wir kennen es aus heimischer Überlieferung in Deutschland und Skandinavien, am genauesten und daher am nächsten vergleichbar aus der altisländischen Saga. Gregor ist eine Art Ersatz für die fehlende südgermanische Saga.

Gregor hegt kein sittengeschichtliches Interesse, wie die mittelalterlichen Missionsschriftsteller, z. B. Adam von Bremen. Er hat auch kein Herz für die Dichtung der Franken; keins seiner Kapitel kann sich vergleichen den köstlichen Episoden von Turisind, Rosamund u. a. bei Paulus Diaconus (I, 24. II, 28). Was seinen Erzählungen germanistischen und volkskundlichen Wert gibt, ist in erster Linie etwas Anderes: die treue Spiegelung des germanischen Volkscharakters. Das Handeln der fränkischen Männer und Frauen erscheint bei ihm nicht bloß äußerlich korrekt aufgefaßt, sondern auch mit innerem Verständnis umfangen.

Im 7. und 9. Buch wird von einer Fehde im Gebiete von Tours berichtet. Sie endet vorläufig mit einem Vergleich. Der Gekränkte, Chramnesindus mit Namen, nimmt Wergeld von Sicharius, und es entsteht sogar Freundschaft zwischen den Parteien. Als

[1]) Epische Gesetze der Volksdichtung, Zs. f. dt. Alt. 51,1.

Sicharius eines Tages bei Chramnesindus zu Gast ist, fängt er, vom Wein erhitzt, an zu spötteln: ‚Großen Dank verdiene ich von dir dafür, daß ich dir deine Verwandten erschlagen, denn nun ist in deinem Hause Gold und Silber die Fülle . . . .‘ Wenige Augenblicke darauf stürzt Sichar mit gespaltenem Schädel tot zu Boden. Ehe aber Chramnesind das Schwert zieht, läßt der Schriftsteller ihn zu sich selbst sprechen: ‚Räche ich den Tod meiner Verwandten nicht, so bin ich unwert, ferner ein Mann zu heißen, ein feiges Weib muß man mich nennen‘ (9,19). Kurz ehe Gregor dies schrieb, hatte König Gunthramnus in seiner Gegenwart gedroht: ‚Ich müßte wahrlich nicht mehr für einen Mann gelten, wenn ich meines Bruders Tod nicht noch in diesem Jahre rächte‘ (8,5). Man sieht, solche Gesinnung fand Widerhall in der Seele des Priesters. Denn einen solchen Zusatz zum Faktischen wie jenes Selbstgespräch macht nur, wer sich selber mit einer gewissen Inbrunst in die Lage des Rächers versetzt. Daß Gregor dies offenbar tut, ist im vorliegenden Falle umso bemerkenswerter, als er selbst unter Chramnesinds Unversöhnlichkeit zu leiden gehabt hatte. Er hatte sich vor Gericht erboten, das Wergeld für Chramnesinds Verwandte aus dem Kirchenschatz zu zahlen. Aber die klagende Partei hatte das verschmäht — *quae mortem patris fratrisque et patrui requirebat*, setzt Gregor verstehend hinzu; so viele nahe Verwandte trägt man nicht im Beutel davon — wie die altnordische Redensart sagt, — am wenigsten, wenn ein Dritter das Geld gibt! Andererseits verurteilt Gregor den Sichar als zuchtlosen Menschen; das verstärkt seine Sympathie für dessen Gegner.

Aber man sieht hier jedenfalls: für ihn hängen Beleidigung und blutige Sühne so unlöslich zusammen wie für irgend einen heidnischen Germanen. Er merkt an, daß der Gote Theoderich, der Chlodovechs Söhnen gegen die Burgunden half, damit die Rache für den Schwiegervater hintansetzte (3,6). Er weiß auch, daß Radegunde ihren Gatten verließ, weil dieser ihren Bruder hatte umbringen lassen (3,7)[1]). Wenn er solche gut heidnische Genrebildchen zeichnet wie von Gundobald und Werpin (8,18) oder von Waddos Tod (9,35), ohne eine Miene zu verziehen, so haben wir allen Grund, diese steinerne Ruhe für echt zu halten. Gregors Christentum war noch primitiv. ‘Wer Blut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden‘, dieser Satz lag seinem

[1]) Diesen Zusammenhag übersahen Loebell, Giesebrecht u. A. Gut gewürdigt wird der Charakter der Radegunde von H. Bordier, Biographie universelle 41,439.

robusten Empfinden näher als ‚die Rache ist mein, spricht der Herr, ich will vergelten'[1]). Vermutlich hätte er mit der ihm eigenen kindlichen Logik gesagt: der Herr vergilt durch die Hand des Rächers. Er steht zur bewaffneten Selbsthilfe etwa so, wie der durchschnittliche christliche Priester von heute zur staatlichen Todesstrafe.

Wo er Racheakte und -gedanken mißbilligt, da pflegen die besonderen Gründe auf der Hand zu liegen. Die Königin Austrichildis nimmt vor ihrem Tode dem Gemahl einen Eid ab, daß er alsbald ihre Ärzte mit dem Schwerte werde hinrichten lassen, denn sie will nicht ungerächt sterben, die Verwandten ihrer Töter sollen mit den ihrigen trauern (5,35). Hier spart Gregor den Tadel nicht, hält er doch die Ärzte für unschuldig, und gilt es doch, dem König Gunthramn, der sie hinrichten ließ, wenigstens die größere Hälfte der Schuld abzunehmen. Ein anderes Mal ist der hl. Martinus selbst im Spiel. Berulf ist vor dem König in die Kirche zu Tours geflüchtet, verträgt sich dort schlecht mit der Geistlichkeit und bekennt eines Tages unmutig dem Bischof Gregor selbst: ‚ich hatte mir vorgenommen, wenn mich der König von dieser Stätte fortschleppen wollte, so wollte ich mit der einen Hand die Decke des Altars halten, mit der andern mein Schwert zücken und zuerst dich und dann alle Geistlichen niederstrecken, die ich nur erreichen könnte; dann schien es mir kein Schimpf mehr zu sterben, wenn ich mich nur an den Dienern dieses Heiligen gerächt hätte' (7,22). Natürlich hört der fromme Bischof den Teufel selber sprechen. Daß ihm jedoch Berulfs Trieb, sein Leben auf jeden Fall teuer zu verkaufen, an sich hätte unverständlich sein müssen, das darf man nicht behaupten. Man sehe etwa das Kapitel vom Ende des Munderich (3,14). So deutlich hier das rebellische Uuterfangen gemißbilligt wird, so klar ist die Bewunderung für das Heldentum. Auch Munderich bekommt einige interpretierende Kernworte zugeteilt: ‚Laßt uns tapfer aushalten, laßt uns vereint bis in den Tod kämpfen und unsern Nacken nicht den Feinden beugen!' Sein letzter Kampf wird mit einer liebevollen Deutlichkeit geschildert, der an die Niálssaga erinnert. Allerdings dürfte hier Vieles, ja das Meiste, aus fränkischer Überlieferung stammen, aber der geistliche Schriftsteller, der diese so rein wiedergibt, zeigt eben dadurch, daß er sie versteht.

[1]) Vgl. 5,5 über den Diakon Petrus, der freilich Gregors leiblicher Bruder war.

Gregor hat Gefühl, das müssen wir ihm dankbar nachrühmen, für die germanische Ethik mit ihrem unchristlichen obersten Gebot der Selbstbehauptung. Wo er verurteilt, da verurteilt er nicht diese Ethik selbst, sondern die Wahl ihres Opfers und ihrer Mittel. Denn Gregor nimmt oft genug Partei. Sein Herz schlägt für die Reinheit des katholischen Dogmas, die Unverletzlichkeit der Heiligtümer, für die Größe und Einheit des Frankenreiches und die Macht der fränkischen Könige. Daher wird er den arianischen Goten und den sonstigen Landesfeinden nicht gerecht. Aus seiner Abneigung gegen die Zauberin Fredegundis macht er kein Hehl. Aber das trübt nicht seinen Blick für die Wirklichkeiten des menschlichen Geschehens. Wenn er auch vermutlich den Fall des verhaßten Rauching (9,9) mit reicherem Detail hätte ausstatten können, so fehlt doch bei ihm der moralisierende Nebel. Vielmehr zieht sich das Lehrhafte, abgesehen von Epitheta und ähnlich kurzen Zusätzen, zusammen in bestimmte Kapitel, meist Religionsgespräche (2,29. 5,43. 6,5. 6,40. 10, 13. 5,34. 6,4. 8,31). Mag sein, daß er hie und da durch nackte Erzählung mit allen Einzelheiten umso stärker moralisch zu wirken meint. Doch mischt sich gewiß jedesmal auch unheilige Lust des Historikers hinein. Wie Fredegundis bei der schweren Krankheit ihrer Kinder von abergläubischer Furcht und Reue gepackt wird, da schreibt Gregors geistliche Feder mit Wohlgefallen eine beredte Selbstanklage nieder (5,34). Wie dieselbe Fredegundis die Meuchelmörder gegen Childebert und Brunichildis aussendet, ist er nicht weniger beredt, und hier ist es die weltliche Feder; sie schwelgt in einem Appell an germanischen Wagemut, germanischen Fatalismus und germanisches Sippengefühl[1]) (8,29). Es wäre wohl gewagt, zu behaupten, Gregor empfinde selbst bei einer Fredegundis die menschliche Größe. Aber er gibt ihr recht — mindestens insofern er sie als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet — in ihrem unversöhnlichen Haß gegen den Verleumder Leudast (6,32), der zugleich ein Kirchenschänder war und auch Gregor selbst verleumdet hatte (5,47 f.). Ohne sich der Blasphemie bewußt zu werden, berichtet er ihren erschütternden Ausruf: ‚Von meinen Söhnen lebt keiner, der meiner Sache und meiner Schmach sich annähme; in deine Hände, Herr Jesus, lege ich meine Sache!‘ Dasselbe achtungsvolle Schweigen beobachtet Gregor gegenüber den grimmerfüllten Antworten des Königs Gunthramn an die

[1]) Vgl. Ludwigslied 41: *sînemo kunnie.*

Gesandten seines Neffen, von denen der eine droht: ‚Noch ist die Axt vorhanden, die deiner Brüder Köpfe spaltete!' (7,14). Hier ist die Ehrfurcht vor der königlichen Majestät im Spiel, die auch Chilperich zu Gute kommt, wohl auch Fredegundis, *quia filium regem habet* (7,14), besonders aber Chlodowech[1]).

Wenig oder Nichts muß es sein, wovor Gregor aus Vorurteil oder Gleichgültigkeit die Augen schließt. Wenn er eine Fehde zu Tournay auffallend summarisch erzählt (10,27), so liegt das an der weiten Entfernung von Tours; seinen Gewährsleuten mangelte das persönliche Interesse an den Handelnden, sie berichteten das Ganze nur um des monumentalen Schlußauftritts willen, dessen Heldin Fredegunde war. Für Brauch und Sitte hatte er freilich, wie schon bemerkt, kein Interesse — hätte er es, er würde uns vielleicht die Friedensschwüre 7,44 im Wortlaut mitteilen —; aber das setzt eine besonders gerichtete Aufmerksamkeit voraus, die ihm nach allen seinen Voraussetzungen fern liegen mußte.

2.

Die Übereinstimmungen zwischen der Historia Francorum und der innergermanischen Überlieferung dürfen nicht alle unter einem Gesichtspunkt — etwa dem der Urverwandtschaft oder dem der Entlehnung — betrachtet werden. Wir müssen uns vielmehr von Fall zu Fall zwischen mehreren Möglichkeiten entscheiden; oft kommen wir nur bis zu einem Non liquet.

Bei Gregor 8,41 hat Fredegundis ihrem Sklaven für eine Mordtat die Freiheit versprochen. Desselben Kunstgriffs bedienen sich große Herren auf Island ums Jahr 1000 (z. B. Eyrbyggja ed. Gering S. 89). Niemand wird hieraus schließen wollen, daß so etwas schon vor Fredegunde (586) bei den Germanen landesüblich gewesen sei. Möglich ist es ja, aber näher liegt die Annahme, daß es sich vom Merowingerreiche nordostwärts ausgebreitet hat.

Gunthramn sowol wie Childebert lassen verdächtige oder mißliebige Leute einfach totschlagen (8,11. 8,36). Ebenso verfahren später nordische Könige, z. B. Olaf der Heilige bei der Bekehrung Norwegens (Heimskringla 2,223). Auch diese Praxis wird man schwerlich für gemeingermanisch halten dürfen.

[1]) Vgl. Waitz, Deutschlands Geschichtsquellen 1, 94.

Die fränkischen Männer gehen selten ohne ihre Axt aus (4,12. 8,16)[1]. Auch im Norden spielt die Streitaxt eine Rolle. Sie ist z. B. die ständige Begleiterin des gewalttätigen Thorgeir, des einen Helden der Fóstbrœðrasaga. Auf dem einen der beiden Runensteine von Hunnestad in Schonen (um 1000) ist das Bild eines Mannes mit der Axt auf der Schulter eingeritzt[2]. Tacitus aber erwähnt die Axt nicht. Bei ihm ist die Hauptangriffswaffe der Germanen der Speer *(framea)*; Schwerter sind selten (Germ. c. 6). Da der damit angedeutete Zustand im Norden noch deutlich durchblickt und selbst bei Gregor nicht ganz verwischt ist, so erschiene die Axt als ein jüngerer Eindringling, ließe uns nicht eine weiterblickende Vergleichung[3] in diesem Falle den Schluß ziehen, daß die Axt als die Waffe einzelner tatsächlich alt ist. Die Franken haben sie vervollkommnet und ihren Gebrauch ausgedehnt.

Die Merowingerkönige sind Fürsten von bedeutender Machtvollkommenheit und glänzender Hofhaltung, die kraft ihres Geburtsrechts herrschen. Das entspricht ungefähr dem, was wir in etwas späterer Zeit bei allen Germanen finden. Aber in die Römerzeit dürfen wir höchstens die Ansätze dazu zurückverlegen. Das Wort ‚König' selbst scheint relativ jung zu sein (gegenüber got. *piudans*, an. *þióðann* usw.[4]), und man hat ihm vermutungsweise fränkischen Ursprung zugeschrieben[5]. Dazu würde folgendes gut stimmen: nach der gewöhnlichen Etymologie bezeichnet *kuningaz* ursprünglich den ‚Angehörigen des (herrschenden) Geschlechts' (got. *kuni*), und Gregor gebraucht *rex* (und *regina*) genau in diesem Sinne, also auch für königliche Prinzen[6].

Was die soziale Struktur des Frankenvolkes i. Ü. betrifft, so blickt bei Gregor ein Zustand durch, der für sehr alt bei den Germanen gelten darf, jenes naturgewachsene Mittelding zwischen Demokratie und Aristokratie[7], das wir am besten aus dem altisländischen Freistaat kennen.

Alles, was mit dem Christentum zusammenhängt, kann natürlich als urgermanisch nicht in Betracht kommen. Und doch gibt es auch

[1] Vgl. Dahn, Urgeschichte 3,93.
[2] Wimmer, De danske runemindesmærker 3,24 ff.
[3] Schrader, Sprachvergleichung und Urgesch. 2, 111 f.
[4] J. Grimm, Rechtsaltertümer 1, 315 f.
[5] Heusler, Herrigs Archiv 116, 273.
[6] S. die Stellen bei Ducange 5,760 c.
[7] Vgl. Monod, Revue historique 31,268. 272 f.

hier eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen den merowingischen Franken und den neubekehrten Skandinaviern. Wir erwähnten jene überraschende Szene, wo Fredegunde von Jesus Rache heischt. Dieselbe Gesinnung legt Fredegar 3,19 der Burgundin Chrodichilde bei: ‚ich danke dir, allmächtiger Gott, daß ich den Anfang der Rache für meine Eltern und Brüder sehe!' Und auch in der Sagaliteratur finden sich Dokumente dieses christlich verbrämten Heidentums, das schönste in der Niálssaga (ed. Finuar Jónsson S. 248). Amundi hat von Lyting Sühne zu fordern für seinen erschlagenen Vater. Er ist blind. Lyting weigert sich, Buße zu zahlen. Da spricht Amundi: ‚Das kann nicht recht vor Gott sein, so nahe ans Herz wie du mir gehauen hast. Aber das will ich dir sagen: wäre ich auf beiden Augen sehend, so bekäme ich für meinen Vater sicher eins von beiden, Wergeld oder dein Blut. Nun entscheide Gott zwischen uns!' Nach diesen Worten wendet er sich zum Gehen, doch in der Tür dreht er sich um, da tun sich seine Augen auf, und er ruft: ‚gelobt sei der Herr! jetzt sehe ich, was sein Wille ist', springt auf Lyting zu und treibt ihm die Axt in den Kopf. Lyting fiel vornüber und war auf der Stelle tot. Amundi trat zur Tür hinaus, und als er an die Stelle kam, wo seine Augen sich aufgetan hatten, da schlossen sie sich wieder, und er war von da an wieder blind. — In der Hávarðarsaga Ísfirðings c. 11 schwört der alte Hávarðr, indem er auf die Schäre zuschwimmt, auf der der Töter seines Sohnes sitzt, er wolle Christ werden, wenn die Rache gelänge — wie Chlodovech in der Alemannenschlacht —, und die Rache gelingt. — Auch der Traum der Þurið in der Færeyingasaga gehört hierher (Fær. s. 1833 S. 246 f. = Flateyjarbók 3,398 vgl. noch Niála S. 265). — Wir sehen aus diesen Fabeln, wie man auf Island noch geraume Zeit nach der Bekehrung von einem Widerspruch zwischen Rachepflicht und christlichem Bekenntnis nichts wußte. Man setzte einfach den neuen Gott an die Stelle der alten. Von hier aus fällt auch Licht auf Gregors eigenes Verhältnis zur Blutrache. Sein Christentum hatte offenbar Wesentliches gemein mit dem frühgermanischen Christentum, das bei Franken und Skandinaviern und — dürfen wir hinzusetzen — Sachsen, Alemannen und Baiern ungefähr dieselben Züge aufwies. Denn alle diese Stämme wurden von den Missionaren auf etwa derselben Stufe der Gesittung angetroffen, und ihnen allen wurde etwa dasselbe gepredigt.

Diese Beobachtung lehrt indirekt, wie tief im germanischen Gefühl die Rachepflicht wurzelte. Sie wirft auch Licht auf das

durchschnittliche Temperament unserer Vorfahren, auf jene Wildheit und Härte, vor der den Römern graute und die noch Giraldus Cambreusis an den Wikingern hervorhebt: *homines tam animis ferrei quam armis* (Expugnatio Hiberniae I, 21). Dieses Temperament und gewisse mit ihm zusammenhängende Lebensformen sind sicher urgermanisch, sicher so alt wie unsere Zeitrechnung.

Man könnte zu zahlreichen Kapiteln bei Gregor, voll echt germanischen Lebens, einen Kommentar aus den isländischen Sagas zusammenstellen. Ich will hier zu dem schon Angeführten nur Einzelnes hinzufügen, Züge, die sich nicht bloß dort, sondern auch anderswo anknüpfen lassen und die zugleich wenig beachtet zu werden pflegen[1]).

Daß die heidnischen Germanen nicht bieder waren, sondern verschlagen, das veranschaulicht das Benehmen des Rauching bei Gregor 5, 3. Einen Knecht und eine Magd, die in die Kirche geflohen sind, liefert der Bischof ihm aus gegen den Schwur, daß er sie bei einander lassen und ihnen kein Leid zufügen wolle. Kaum hat er die Verbrecher in seiner Gewalt, so läßt er sie zusammen in einem Kasten lebendig begraben. So hat er den Eid gehalten, den Heiligen nicht erzürnt und doch seine Genugtuung. Solche formalistische Auffassung von Eidschwüren ist nicht etwa nur merowingische Verruchtheit. Die alten Isländer ergötzten sich daran, was man in dieser Beziehung von Víga-Glúm erzählte; die alten Sachsen waren stolz darauf, wie ihre Vorfahren die Thüringer überlistet hatten (Widukind I, 5). Bewunderte Muster der Verschlagenheit waren die Sagenhelden Wieland und Hamlet. Den ältesten geschichtlichen Beleg für germanische Hinterlist liefert der Cherusker Arminius. Wie er den Römer, seinen Freund, mit trügerischen Worten in den Hinterhalt lockt, so befiehlt König Charibert den Magnovald als Zuschauer bei einer Tierhetze und läßt dem Ahnungslosen von hinten den Todesstreich versetzen (Gregor 8, 36), so ladet Fredegundis drei Männer, die sie beseitigen will, zum Mahle und läßt sie ebenfalls von hinten niederstrecken (10, 37). Den historischen Fällen — die sich häufen ließen[2]) — entsprechen wiederum sagenhafte: Rumetruda Paul. Diac. I, 20 und mehrere andere Überlieferungen, in denen man

[1]) Wenigstens von deutschen Autoren. Die Franzosen folgen hierin einer andern Tradition, die die Wahrheit in manchen Punkten besser sieht, andererseits freilich in dem Bewußtsein der lateinischen Zivilisation blind ist für die hohen ethischen Werte innerhalb des germanischen Barbarentums.

[2]) S. meine Beiträge zur Eddaforschung, S. 177 f.

dem Opfer mit Feuer zu Leibe geht[1]), mit einer Brenna, dergleichen in den Sagas häufig ist und, wie in den südgermanischen Gesetzen, so auch bei Gregor vorkommt (9, 10, vgl. 9, 12). Ein starkes Beispiel zynischer Untreue gibt Mummolus (7, 38) — daß sein Name römisch ist, tut nichts zur Sache. Doch fehlt es auch nicht am Gegenbeispiel (Bertofred 9, 9). Von todesmutiger Mannentreue weiß Gregor aus der Geschichte seiner Zeit nichts zu berichten, wenn auch Berulf auf der Stelle gerächt wird; Theodebert (4, 50) sieht sich von den Seinigen verlassen wie weiland Ragnachar. Aber Theodebert fällt tapfer kämpfend, und männlich sterben alle, die wir fallen sehen, außer etwa Gundovald. Die Sterbescenen sind die Lichtpunkte in dem düsteren Bilde der Hist. Franc. Von den vielen einheimischen Zeugnissen für mutiges Sterben genügt es, eins zu nennen, ein sagenhaftes: Hagen in den Nibelungen und in den nordischen Etzelliedern.

Wir kehren zu Rauching zurück. Seine ungeheuerliche Grausamkeit scheint einzig dazustehn; man möchte solche Roheiten — in dem zitierten Kapitel sind deren noch mehr — nicht ohne Weiteres für landläufig unter den Franken oder gar unter den alten Germanen überhaupt ansehen. Aber Ähnliches kam doch auch sonst vor. Wikinger spielten mit kleinen Kindern auf den Speerspitzen Ball (Landnámabók 1900, S. 119, 226). Und im Nibelungenliede überlebt eine nachdenkliche Stelle: Die Burgunden werfen tote und verwundete Hunnen aus dem Saal, und als die Verwandten klagen, ruft Volker herab:

nu kiuse ich des die wârheit, als mir ist geseit,
die Hiunen sint bœse, si klagent sam diu wîp.
nu solden si beruochen der vil sêre wunden lîp.

Einer sieht seinen *mâc* im Blute liegen;

er beslôz in mit den armen und wolde ihn tragen dan.
den schôz ob im ze tôde der vil küene spileman.

(Nib. ed. Bartsch 2014—16). Gefühlshärte, gegen sich selbst und gegen Andere, war unseren Vorfahren ohne Skrupel eine Tugend.

Doch solche Zusammenstellungen einzelner Züge sind nicht das, was am meisten aufklärt. Wertvoller sind die Menschen, da wo die Einzelnen uns als Persönlichkeiten greifbar werden. Gregor bietet

[1]) S. meine Beiträge zur Eddaforschung, S. 177 f.

uns diesen Vorteil in mindestens einem Falle: Fredegundis. Machtverlangen und Rachetrieb, beide von staunenswerter Intensität und Beharrlichkeit, verschmelzen mit einem Einschlag mütterlicher Empfindungen zu einem Charakterbilde, dessen persönliche Wahrheit sich stark einprägt und das doch die typischen germanischen Züge trägt. Fredegunde ist aus demselben Holze geschnitzt wie die norwegische Gunnhild (Frau des Erik Blutaxt), die schwedische Sigríðr en stórráða und wie die von oberdeutschen Dichtern nach Vorbildern der Wirklichkeit geschaffene *vâlandinne* Kriemhilt. Wer sich ein richtiges Bild machen will von der durchschnittlichen Frau und Mutter der altgermanischen höheren Sphäre, der muß schon den Mut haben, diesen Gestalten scharf ins Gesicht zu schauen; sie sind wohl Extreme, doch keine Abnormitäten. Daneben stelle man einen Mädchentypus wie die Prinzessin Chrodechildis, die der klösterlichen Dienstbarkeit einen unbesiegbaren Widerstand entgegensetzt (9, 39 f., 10, 15. 10, 20). Noch die höfische Kudrun zeigt verwandte Züge, wenn auch stark übermalt. Für die Männer ist Gregor nicht so ergibig. Er hat kein einziges so ausgeführtes Häuptlingsbildnis, wie die Isländergeschichten uns deren mehr als ein Dutzend aufbewahren [1]). Immerhin ist König Gunthramn, der scharfzüngige Wahrer der Sippenpflicht, ein nicht zu verachtendes Specimen. Auch die episodischen Figuren bieten einen gewissen Ersatz. Wenn Rauching noch im Augenblick seines Todes — man zerfleischt ihm mit vielen Hieben das Gesicht — sich rühmt, ein Sohn König Chlothars zu sein (9, 9), so hat das eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem Ende des norwegischen Prätendenten Skúli (13. Jahrh.): ‚haut mich nicht ins Gesicht!' ruft er, wie er zum Sterben unter die umringende Übermacht hinaustritt, ‚das ziemt sich nicht bei Häuptlingen' [2]).

3.

Unsere Parallelen zu Gregor entstammen nur zum Teil historischen Quellen; zum andern Teil poetischen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die historischen Gegenstücke zur Merowingergeschichte lückenhaft sind. Darin liegt eben der einzigartige Wert der Hist. Franc.;

[1]) Vgl. über diese Heinzel, Beschreibung der isländ. Saga, S. 13 ff.

[2]) Konunga Sögur ed. Unger, S. 395.

sie gibt uns das ausgeführte Bild des Privatlebens, das wir uns als Hintergrund denken müssen zu anderen, dürftigeren Nachrichten[1]).

Die Dichtung aber spiegelt noch auf viel jüngerer Stufe die alten Zustände oft ziemlich getreu wieder. Vieles von dem, was ums Jahr 1200 oberdeutsche und isländische Heldendichter vortrugen, atmete den Geist einer älteren Zeit, setzte ältere Lebensformen voraus. — Es gibt in der germanischen Poesie verschiedener Zeiträume gewisse Überlebsel, glänzende Kostümstücke, die den Eindruck des Außerordentlichen verstärken. Dahin gehört die Erscheinung des Scyld, besonders seine Todesfahrt, im Eingang des Beowulf[2]). Dahin gehört der Saalbrand mit dem Bluttrinken im Nibelungenliede[3]). Dahin gehört der Schädel als Trinkbecher, der in der langobardischen Dichtung von Alboins Tod (Paul. Diac. II, 28), in der eddischen Wielands- und jüngeren Etzeldichtung vorkommt[4]). Wenn bei Saxo der alte Starkad sich freiwillig den Todesstreich erbittet, so ist auch das wahrscheinlich verdunkelte Erinnerung an eine primitive Sitte[5]). Unter denselben Gesichtspunkt fällt die Rache der Kriemhild. Gregor zeigt, daß solche wilde Leidenschaft im 6. Jahrhundert wirklich vorgekommen ist. Er zeigt es am deutlichsten durch Fredegundis. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß sich vom 6. bis 12. Jahrh. das Leben der Deutschen stark umgefärbt hat und am Ende dieses Zeitraums Phänomene wie Fredegunde und Kriemhild nicht mehr hervorbringen konnte. Das Nibelungenlied selbst bestätigt es uns durch die kritische Beleuchtung, in die es gelegentlich die *vâlantinne*, ebenso wie Hagen, rückt.

Die schon erwähnte Fehde zwischen den Familien des Sicharius und Chramnesindus, die aus der Asche plötzlich wieder auflodert, zeigt uns als Wirklichkeit, was eine bekannte Episode des Beowulf besingt (Jngeld, Beow. 2020 ff.), vermutlich mit nur leichter poetischer Stilisierung, aber durch den weiteren Zusammenhang keinen Zweifel lassend, daß solche Vorfälle der Zeit des Epikers nicht mehr geläufig waren.

---

[1]) Vgl. Monod a. a. O., 290: Ce récit (: ‚des aventures de Sichaire') est le commentaire le plus pittoresque d'une foule de textes de lois et de formules de l'époche mérovingienne.

[2]) Vgl. Germanisch-romanische Monatsschrift 2, 678 f.

[3]) Vgl. Beitr. zur Eddaforschung 178 ff.

[4]) Vgl. Herodot 4, 26 über die Issedonen, auch Caesar Bell. Gall. 6, 28 (Ende).

[5]) Olrik, Danmarks Heltedigtning 2, 156 f.

Bekanntlich sind die Angelsachsen von allen Germanen am frühesten und gründlichsten durch die christliche Kirche und den reichen Kulturboden ihres Landes pacificiert worden. Eine neue Lebensstimmung war schon um 700 bei ihnen eingezogen, eine Gesittung, die den Frieden in stabiles Gleichgewicht brachte, während für die heidnischen Germanen, wenn ich so sagen darf, das labile Friedensgleichgewicht bezeichnend ist. Bei dem empfindlichen Ehr- und Selbstgefühl dieser Menschen genügt der geringste Anstoß, um den Frieden zu Fall zu bringen. Solche Vorgänge — mit oder ohne Totschlag in der Vorgeschichte — gehören zu den Lieblingsmotiven der isländischen Saga[1]). Auf Island herrschten noch um 1000 jene Zustände, die in England schon drei bis vier Jahrhunderte früher im Absterben waren.

Darum ist aber nicht jeder charakteristische Vorfall, den die Sagas erzählen, individuell historisch. Die Sagas sind keine ungetrübten Geschichtsquellen, vielmehr ein Mittelding zwischen Chronik und Heldenepos. Sie bezeugen nur den allgemeinen Charakter der Zeit, in der sie spielen, nicht mit Zuverlässigkeit jedes einzelne Geschehen.

Durch diese ihre halb dichterische Art scheint die Saga in Gegensatz zu treten zu unserm Gregor. Denn dieser ist Chronik und nicht Epos. Schreibt er doch in dem größeren Teil seines Werkes zeitgenössische Geschichte, ja selbsterlebte Geschichte. Und doch hat die Hist. Franc. auch etwas vom Epos.

Seit Junghans zuerst die Frage nach den Gewährsmännern Gregors aufwarf[2]), hat man wiederholt den volkstümlichen Überlieferungen bei ihm Aufmerksamkeit geschenkt. Die eindringendsten Beobachtungen nach dieser Richtung hat Godefroid Kurth gemacht. Sein Buch 'Histoire poétique des Mérovingiens' (1893) zeugt von scharfem Blick für die Eigentümlichkeiten der 'epischen Tradition.' Es finden sich darin neben allzu gefährlichen Gedankensprüngen fördernde Untersuchungen und feine Ideen. Aber der Verfasser kennt die altgermanische Literatur nicht genügend. Daher der unbestimmte Begriff des allgegenwärtigen 'chant', dessen Mißbrauch man mit Recht getadelt hat[3]). Führt man den empirischen Begriff des germanischen Heldenliedes in die Untersuchung

[1]) S. die Stellen, die Heinzel a. a. O. 143 für ‚Tötung des Ungewarnten ohne Kampf' zusammenstellt. Von dieser Art ist auch der Totschlag, den Gregor 5, 5 von den Mördern seines Bruders Petrus erzählt. Ein entsprechendes altgriechisches Kulturbild sind Ödipus und Laïos im Engpaß, ein altrömisches Horatius bei Livius, 1, 26.

[2]) Junghans, Die Geschichte der fränk. Könige Childerich und Chlodovech kritisch untersucht, Göttingen 1857.

[3]) Voretzsch, Philolog. Studien (Festgabe f. Sievers) S. 53 ff.

ein — er ist trotz der fragmentarischen Überlieferung immerhin klar genug, — so verschiebt sich die Frage nicht unerheblich. Wir sind tatsächlich äußerst selten imstande, ein germanisches Lied mit Sicherheit hinter einem lateinischen Prosatexte zu erkennen. Und bei Gregor häufen sich die Schwierigkeiten, weil er, wie gesagt, kein Paulus, und noch weniger ein Saxo ist.

Für den, der von den Quellen der germanischen Heldensage herkommt, liegt über gewissen Teilen der Hist. Franc. ein poetischer Schimmer. Dieser Eindruck rührt zum Teil einfach daher, daß die Dichtung ihre Motive aus einer Wirklichkeit bezogen hat, die derjenigen der Hist. Franc. sehr ähnlich war. Es läßt sich nicht verkennen, daß die ersten Bücher, die vor Gregors Lebenszeit spielen, streckenweise einen andern Charakter tragen als die späteren, die mit den Ereignissen ungefähr gleichzeitig entstanden sind[1]). Nicht bloß daß das Detail spärlicher ist. Es kommt der Eindruck einer gewissen Abrundung und Stilisierung hinzu. Dieser Eindruck macht sich auch in den Anfangsteilen anderer mittelalterlicher Geschichtswerke oft deutlich geltend, unterscheidet in den norwegischen Königssagas das 10. Jahrhundert vom 12. und 13. Bei Gregor handelt es sich um kürzere Zeitabstände. Nichtsdestoweniger hinterläßt auch bei ihm die Zeit ihre Spuren.

Die ganz sagenhaften Anfänge übergehend, möchte ich einige Episoden aus der Geschichte Theoderichs und Chlodowechs kurz beleuchten, von denen poetischer Charakter bisher meines Wissens nicht behauptet wurde.

Die erste ist Theoderichs Thüringerkrieg Buch 3, Kapitel 7. Von dem Kriege selbst weiß Gregor wenig. Die größere Hälfte seiner Darstellung nimmt eine Rede des Königs an die Mannen ein, worin er sie zum Rachekriege anfeuert. Diese Rede paßt zwar zu Gregors nationalistischer Tendenz und zu seiner Vergeltungsethik. Aber das ist nur der Grund dafür, daß er sie uns in solcher Ausführlichkeit gönnt. Erfunden — etwa in Nachahmung biblischer Muster — hat er sie nicht; denn 1. bezieht sie sich auf frühere fränkisch-thüringische Fehden, die er sonst nicht erwähnt; es ist nicht Gregors Art, historischen Stoff so nebenbei einzuflechten, und

[1]) L. Jordan versucht im Archiv f. n. Spr. 117, 304. 118, 82 zu zeigen, daß die Geschichte des Prätendenten Gundovald (Buch 6—9) durch volkstümliche Überlieferung modifiziert und zum Teil unzuverlässig sei. Sichere Anhaltspunkte ergeben sich dabei nicht. Sie sind auch von vornherein nicht zu erwarten, wenngleich zugegeben werden kann, daß Gregor nicht für alle Schauplätze der Zeitgeschichte gleich verläßlich ist.

vollends nicht, ihn zu rhetorischen Zwecken zu erfinden; 2. ist die Rede reich an Motiven, die bei Gregor einsam stehn, aber in germanischer Dichtung ein Gegenstück haben (Tötung der Svanhild); 3. kommt die Rachereizung (an. *hvǫt*) als solche ebenfalls in germanischer Dichtung vor, vor allem in den Hamðismál, einem Eddaliede mit uraltem Stammbaum, und eben dort spielt die Tötung durch Rosse auf der Heerstraße eine Rolle. Die Überlieferung, die Gregor wiedergibt, kann sehr wohl insofern geschichtlich sein, als Theoderich tatsächlich seine Krieger vor dem Aufbruch angeredet hat und jene Schandtaten von den Thüringern tatsächlich verübt worden sind. Beides, namentlich das Letztere, brauchen wir nicht zu bezweifeln und dürfen doch an der Tradition die Merkmale der Dichtung erkennen. Dichterische Art ist es, die *hvǫt*-Motive in einer Rede zusammenzufassen und aus einer Rede des Königs den ersten Höhepunkt der Handlung zu machen (vgl. Atlakviða, Hunnenlied, Hamðismál). Kein nüchterner Berichterstatter würde den Stoff so angreifen. Von außen bestätigt wird diese Beobachtung durch die Zeugnisse für Theoderichs Rolle im germanischen Heldensang (schon Wids. 24: *þéodric wéold Froncum*); daß der Thüringerkrieg auch jenseits des Rheins besungen wurde, zeigt die Iringdichtung bei Widukind und in anderen Quellen.

Allerdings läßt sich das wesentlichste Merkmal des germanischen Heldenliedes, die runde Fabel mit menschlicher Verwicklung und meist tragischem Ende[1]), bei Gregor nicht wiedererkennen. Theoderich ist nur der Sprecher, nicht der Held. Somit kann von einem fränkischen Heldenliede nicht die Rede sein. Eher von einem Zeitgedichte, etwa in der Art des ahd. Ludwigsliedes[2]). Dabei ist übrigens zu beachten, daß die Überlieferung von Heldenliedern und Heldenfabeln erst später einsetzt. Wir können nicht wissen, ob es richtige Heldenlieder im 6. Jahrhundert gegeben hat. Zwar sind die historischen Anknüpfungen größtenteils sogar noch älter, aber die germanische Heldenpoesie entfernt sich so weit von der Geschichte, daß es ohnehin nahe liegt, einen längeren Zeitraum anzunehmen für die Ausbildung der eigentlichen Fabeln und das Aufsaugen des historischen Rohstoffes. Dieser Prozeß wird zusammenhängen mit dem Wandern der Lieder von Stamm zu Stamm. Des eindrucksvollen historischen Ereignisses bemächtigte sich die Poesie zuerst in Form des Zeitgedichtes. Die

[1]) Vgl. Heusler, Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1909. S. 924.

[2]) Vgl. Seemüller, Abhandlungen z. german. Philologie (Festg. f. Heinzel) S. 40 ff.

meisten dieser Erzeugnisse sind verschollen; es überlebten nur solche, denen ein Dichter tieferen menschlichen Gehalt verliehen hatte, der dauernde und allgemeine Teilnahme auf sich zog. Das sind unsere Heldenfabeln. Die *hvǫt* des Theoderich bei Gregor enthält, wie mir scheinen will, ihr weitergehendes Interesse dadurch, daß sie uns die ursprünglichere, untragische Vorstufe der Iring- und Hugdietrichdichtung in einem Vertreter sehen läßt. Ähnliche Vorstufen wären auch für andere Heldensagen vorauszusetzen. Als einen Fall, wo besonders viel von der Vorstufe zu überleben scheint, nenne ich die Sage von der Hunnenschlacht. Aber auch andern Fabeln kleben, abgesehen von den Namen, noch Elemente an, die der historischen Urdichtung entstammen müssen, so der Svanhildsage die (allerdings modifizierte) Todesart der Heldin, der Burgundensage die äußere Erscheinung der Hunnen. Wahrscheinlich ist mit solchen direkt kontrollierbaren Einzelheiten der alte Stamm lange nicht erschöpft. Gunthers Heldenrede vor dem Aufbruch kann sehr wohl älter sein als die Erfindung der verräterischen Einladung in der Burgundensage[1]). Und so wäre auch Theoderichs *hvǫt* geeignet gewesen, Wandlungen des Stoffes zu überleben — wenn die germanische Poesie bei den Franken eine Entwicklung gehabt hätte. Eine Grundeigenschaft der späteren Heldendichtung haben gewiß schon die frühesten Zeitgedichte besessen: das Haften des Interesses am Persönlichen, an Leidenschaften und Schicksalen der Einzelnen.

Daß dem Gregor das Gedicht selbst zu Ohren gekommen sei, ist kaum anzunehmen. Er erwähnt nirgends fränkische Lieder. Wahrscheinlich vermittelte zwischen ihm und dem Liede eine Erzählung etwa von der Art der eddischen Prosastücke, die verklungene Verse ersetzen *(Frá dauða Sinfiǫtla, Frá Hiǫrvarði ok Sigrlinn)*. —

Höchst merkwürdig sind die Schlußkapitel des 2. Buches, die von den sogenannten politischen Morden Chlodovechs erzählen[2]). Wenn irgendwo, so blickt hier der Stil der volkstümlichen Quelle deutlich durch. Wie schon Rajna und Kurth richtig hervorhoben, scheint es sich um eine einheitliche Quelle für alle drei Episoden zu handeln. Hierfür sprechen folgende Gründe: 1. die drei Königs-

[1]) Vgl. Beitr. z. Eddaforsch. 140 f.

[2]) Rajna, Origini dell' epopea francese S. 86 ff. erblickt hier einen Auszug aus einem verlorenen Liede, den 'Ingrandimenti di Clodoveo', das im Gegensatz zu 'Chlodovechs Brautwerbung' eine sonst ausgestorbene Gattung vertrete. Vgl. Kurth S. 311 f.

morde werden nach einander und nach den äußeren Feldzügen Chlodovechs erzählt, obgleich diese Anordnung so gut wie sicher der Geschichte widerspricht; 2. die Erzählungen laufen inhaltlich parallel und enden jede mit derselben, fast gleichlaufenden Formel (*Regnumque Sigiberti acceptum cum thesauris . ., Regnum eorum cum thesauris et populo adquaesivit, Omnem regnum eorum et thesauros Chlodovechus accepit*); 3. sie sind drei an der Zahl und werden durch einen gemeinsamen Abschluß gekrönt (*dixisse fertur de parentibus: vae mihi . . .*).

Im Innern kennzeichnen sich diese Kapitel durch schlagkräftige, meist kurze Reden an den Wende- und Höhepunkten. Der Sohn tröstet den geschorenen Vater: *'In viride ligno hae frondes occisae sunt, nec omnino arescunt, sed velociter emergent, ut crescere queant, utinam tam velociter qui haec fecit intereat!'* Wer könnte hier die germanische Art verkennen? Die reichliche Verwendung handelnder Rede überhaupt entspricht einer tief gewurzelten Neigung altgermanischer Dichter und Erzähler[1]). Sie findet sich vereinzelt auch sonst bei Gregor (vgl. etwa Munderichs Fall 3, 14), aber sie läßt sich aus seiner Vorliebe für biblische oratio recta nicht erklären.

Die am vollständigsten überlieferte Geschichte scheint die dritte zu sein, die von Ragnacharius. Sie bietet der literarischen und kulturgeschichtlichen Analyse ungewöhnlich reichen Stoff.

4.

Der Gegner Chlodovechs wird als Charakter ganz schwarz gemalt. Für die Fabel konstruktiv wird hauptsächlich der eine Zug: Ragnachar ist geizig. In seiner unleutseligen Beschränkung auf die Gesellschaft eines Einzigen versäumt er es, durch reichliche Speise und goldene Ringe seine Mannen in der Treue zu erhalten, wie es dem Fürsten geziemt. So kommt es, daß das Gefolge sich von Chlodovech bestechen läßt, er selber in der Schlacht unverteidigt bleibt und sogar von den Seinen selber gefesselt und dem Feinde ausgeliefert wird. Diesen Zusammenhang drückt der Erzähler aus, indem er die ausgeschickten Kundschafter auf des Königs Frage, wieviele der Leute Chlodovechs seien, höhnisch antworten läßt: 'für dich und deinen Farro übergenug!' weil Ragnachar, wenn er von den Bauern Geschenke

[1]) Heusler, Zs. f. dt. Alt. 46, 220.

annahm, die er hätte mit dem Gefolge teilen sollen, zu sagen pflegte: 'genug für mich und meinen Farro!' Nun kommt die Hauptscene: Ragnachar und sein Bruder Richar gebunden vor dem Sieger. Wie in dem Schlußauftritt der Nibelungennot die Handlung ihren Gipfel ersteigt mit dem Trutzwort des letzten Burgunden, ähnlich hier — wo alles Licht auf den Sieger fällt — mit drei überlegenen Sophismen Chlodovechs, die die ins Stocken gekommene Aktion reißend schnell zu Ende führen. Höhnend spricht er zu den Besiegten und Betrogenen mit der Stimme ihres germanischen Gewissens. Zu Ragnachar: 'Wie konntest du so unser königlich Geschlecht erniedrigen, daß du dich binden ließest? Ehrenvoller der Tod!' und erhob seine Axt und spaltete ihm den Kopf. Dann zu Richar: 'Hättest du deinem Bruder geholfen, wie du schuldig warst, er stünde jetzt nicht hier gebunden', und hieb auch ihn mit der Axt nieder. Da traten die bestochenen Mannen heran und beklagten sich, daß sie unechtes Gold erhalten hätten. Chlodovech sprach: 'Mit Recht empfängt der Verräter solches Gold.' Und sie wagten nicht zu murren, froh, daß der König ihnen das Leben ließ. Er aber nahm Reich und Schätze des Ragnachar und seiner Brüder in Besitz.

Wer mit Gaston Paris (Romania 13, 605) in dieser Überlieferung 'rien d'épique' findet, der kennt nicht die germanischen Denkmäler. Das Gesetz der Dreizahl, das die Auswahl aus den innerfränkischen Kämpfen Chlodovechs vorgeschrieben hat, herrscht unverkennbar auch in den Trümpfen des Helden. Die Unterlegenen sind zwei, erst Rachnachar und Farro, dann Ragnachar und Richar (der dritte Bruder steht außerhalb der Scene; was über ihn berichtet wird, dürfte aus anderer Quelle stammen). Die Erzählung hebt leise an und verklingt langsam. Überhaupt wird man unter Olriks epischen Gesetzen keins finden, das hier verletzt wäre, weder die Plastik noch die scenische Zweiheit noch die Einsträngigkeit, Einheit und Abstraktionslosigkeit der Erzählung noch endlich das Achtergewicht; immer überraschender wirken die Selbstrechtfertigungen Chlodovechs, und am Schluß beugt sich alles eingeschüchtert seinem Machtwillen. Der Kontrast der Gegenspieler besteht darin, daß Chlodovech der überlegene Kluge ist, Ragnachar der kurzsichtige Geizhals. Dieser Gedanke ist die Seele der Erzählung. Wie ihr die Tragik fehlt — sie hat dafür Schadenfreude —, so fehlt ihr der warme Gemütsanteil des für die Ideale der Mannentreue und Selbstverleugnung begeisterten Sängers; sie ersetzt ihn durch Bewunderung des unwiderstehlichen Gewaltmenschen.

Diese morallose Bewunderung — der Gregor sich anschließt — ist echt altgermanisch. Es ist sicher ein Franke gewesen, der die Geschichte von Ragnachars Tod geformt hat. Ob in Prosa oder in Versen, das läßt sich natürlich auch hier nicht bestimmt entscheiden. Die Frage ist: gab es so dramatisch komponierende Prosaerzähler unter den Franken? oder ist eine Gestaltung wie diese nur als Niederschlag eines Liedes — eines Zeitgedichtes — denkbar? Nach allem, was wir sonst wissen, dürfte die zweite Möglichkeit die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben.

5.

Handelt es sich also um ein Zeitgedicht, so war der Inhalt dieses Liedes gewiß großenteils historisch; andererseits fragen wir, ob es mit späterer germanischer Dichtung Berührungen hat.

Stofflich läßt sich an der Ragnachargeschichte zweierlei unterscheiden: die Reden Chlodovechs und der verdiente Untergang des kargen Königs.

In den Reden herrscht eine gut merowingische Teufelslaune: Berufung auf die heiligsten Sittengebote, indem man sich zynisch über sie hinwegsetzt. Ebenso sprechen Mummolus, Waddo und der Bischof Sagittarius von Gap zu Gundovald, dem sie Treue geschworen haben und den sie verraten wollen (7, 38): ‚Den Treueid, den wir dir leisteten, kennst du. Höre deshalb einen heilsamen Rat: steige herab aus dieser (belagerten) Stadt und stelle dich deinem Bruder (dem Könige) vor, wie du es selbst so oft gewünscht hast. Denn wir haben schon mit diesen Leuten gesprochen, und sie haben uns selbst gesagt, daß der König dich nicht verderben will, weil ja so wenige noch von eurem Geschlecht übrig sind.‘ Die Verräter wissen sehr wohl, daß der König sich nicht an die von dem Prätendenten behauptete Blutsverwandtschaft kehren wird. Wie Gundovald sich über ihre Unzuverlässigkeit beklagt, antwortet Mummolus: ‚Wir sprechen nicht trügliche Worte zu dir, denn sieh, es stehn schon tapfere Männer am Tore und warten dort auf deine Ankunft. Lege deshalb jetzt mein goldenes Wehrgehenk ab, mit dem du noch umgürtet bist, auf daß es nicht den Anschein habe, als trätest du hoffärtig auf; umgürte dich mit deinem eigenen Schwerte und gib mir das meinige zurück!‘ Mummolus treibt Spott mit der Treue-

pflicht und in König Gunthramns Namen mit der Sippenpflicht; Chlodovech mit der königlichen Sippenpflicht und daneben mit der Treuepflicht. Ein innerlicher Unterschied zwischen beiden läßt sich höchstens insofern bemerken, als Mummolus deutlicher die mephistophelischen Züge zeigt (wie denn Gundovald ihn alsbald durchschaut). Chlodovechs Sophismen stoßen auf keinen Widerstand, und daß das nicht bloß die Wirkung der Furcht ist, darauf weist Gregors beifällige Bewunderung (2, 40). Ganz dasselbe Argument wie Mummolus wendet Chlodovech an, wenn er nach Sigiberts Fall auf dem Thing der ripuarischen Franken erklärt: ‚*Nec enim possum sanguinem parentum meorum effundere, quod fieri nefas est*', und wenn er schließlich klagt: ‚*Vae mihi, qui tamquam peregrinus inter extraneos remansi et non habeo de parentibus meis, qui mihi, si venerit adversitas, possit aliquid adiuvare.*'

Die Gefühle, mit denen Chlodovech und Mummolus sich decken, wurzelten tief im Volke. Dafür gibt es Zeugnisse die Fülle in der germanischen Überlieferung. Der isländische Dichter Egill Skallagrímsson (10. Jahrh.) sagt in seiner Elegie Sonartorrek (‚Sohnesverlust'): ‚Oft kommt mir in den Sinn, daß ich brüderlos lebe; es fällt mir ein, wenn der Kampf anschwillt, ich sehe mich um und denke, wer beherzt mir zur Seite stehn mag als zweiter Mann gegen den Feindesdrang . . .' Die Solidarität der Sippen und der freiwilligen Bündnisse — d. h. in erster Reihe der Gefolgschaften — waren die beiden Grundpfeiler des altgermanischen Gesellschaftsbaus. Oder besser: es waren die Felsen, an denen die nie rastende anarchische Brandung sich brach. ‚Sippentötung' (an. *ættvíg*) und Verräter sein am eigenen Herrn (an. *dróttinsvíki*), beides unterlag der allgemeinen Mißbilligung schon zu einer Zeit, als Tötung und Verrat als solche noch ethisch indifferent waren. Aber diese Mißbilligung war keineswegs unerbittlich. Sie konnten z. B. nicht verhindern, daß beide Vergehen ein bevorzugtes Thema der Dichtung wurden.

Die Dichtung gewinnt gerade aus den Übertretungen heiliger Gesetze ihre wirksamsten tragischen Motive. — Germanische Heldenfabeln, in denen der Verrat am Gefolgsherrn eine zentrale Rolle spielt — jedesmal als Meuchelmord —, gibt es drei: die langobardische von Rosamunde, die thüringisch-sächsische von Iring, die norröne von Starkads Neidingstat. Alboins Mörder handelt in einer Zwangslage; er ist das willenlose Werkzeug seiner Herrin. Auch

Starkad war ursprünglich eine Nebenperson[1]), deren Psychologie im Dunkeln blieb; der gewaltige Kämpe war notwendig als Töter des überlisteten Helden wie Hagen als Töter Siegfrieds, Iring als Verwunder Hagens. Iring allein zeigt uns deutlich, in welchem Lichte einem heidnischen Dichter das heikle Thema erschienen ist. Vielleicht galt es auch hier ursprünglich nur zu erklären, wie Irmenfried fallen konnte. Aber dann wurde die Figur des Verräters mit Sympathie und Bewunderung umfaßt, Bewunderung für den Mann, der zwei Könige niederstreckte, und noch mehr für den, der seinen Herrn und sich selbst so blitzschnell rächt an dem eigentlich Schuldigen, dem ‚Rattöter' (ae. *rǽdbona*, an. *rá∂bani*), dem Franken. Nicht Pflicht und Sitte bestimmen die Parteinahme des Sängers; was ihn erfüllt, ist die Kraft, Klugheit und Geistesgegenwart seines Helden — ethisch neutrale Werte.

Der allgemeine Grund hierfür liegt nicht fern: Das sittliche Urteil der heidnischen Germanen war noch eng verbunden mit dem persönlichen Interesse; es war leicht beschwichtigt, wo ein solches Interesse nicht im Spiel war. Wo sich in der weltlichen Stabreimdichtung menschliche Welturteile finden — im Beowulf: *pæt wæs gód cyning!* in der Atlakviða: *sem konungr skyldi* —, da liegt immer ein praktisch-persönliches Interesse zu Grunde; Beowulfs Preis bei der Leichenfeier (Beow. 3181) bleibt durchaus innerhalb des spezifischen Gesichtskreises der Gefolgsmannen[2]).

Wielands maßlos grausame Rache gewährt Befriedigung, weil sie eine Leistung ersten Ranges unter erschwerenden Umständen ist; nicht etwa als verdiente Züchtigung des Königspaares. Hamð'ir und Sǫrli, die dem Gotenkönig Arme und Beine abhauen (wahrscheinlich weil ihre Schwester dieselben Glieder verloren hatte; vgl. *per diversa divelli* bei Jordanes), sie sind weder besser noch schlechter als Jǫrmunrekr, sie sind nur starke, mutige und standhafte Helden. Rosamunde ist Ehebrecherin durch die Tat, Brynhild durch das verleumdende Wort, und beide stehn im Mittelpunkt ihrer Sagen, zeitweilig mehr Teilnahme beanspruchend als der tragische Held

[1]) So mit Recht Olrik, Danm. Heltedigtn. 2, 144 f. Es ist dies meines Wissens das einzige Mal, daß Olriks Sagenanalyse mit diesem Gesichtspunkt arbeitet.

[2]) Um diesen Standpunkt recht scharf zu erfassen, vergleiche man mit den alten Heldenfabeln ein Phantasieprodukt der Aufklärungs- und Humanitätsperiode wie Ewalds ‚Rolf Krage.'

neben ihnen [1]). Der Neiding zeigt ein anderes Gesicht: es ist der Treulose ohne gerechten Grund nicht bloß, sondern vor allem ohne große Tat — Helmegis ‚*qui regis scilpor, hoc est armiger, et conlactaneus erat.*' Er kann nur Ränke spinnen und in der Gefahr den Andern vorschicken, wie Theoderich der Frankenkönig: beide fallen ungesühnt. Iring, der Starke, geht erhobenen Hauptes davon. Es läßt sich so ausdrücken; wer ein Held ist, darf Alles; auch Frauen, deren Heldentum freilich stets zweiten Ranges bleibt. Dabei handelt es sich um kein bewußtes Ideal, um keinen überpersönlichen Maßstab. Die Ethik der Heldensagen entstammt ja in erster Linie den Fürstenhallen, und da gab eben die rauhe, kriegerische Tugend dem Einzelnen seinen Rang; verachtet wird nur der Schwächling, der Leisetreter, gegen den man sich unter Umständen wehrlos fühlt.

Reichere Belege als für den *dróttinsviki* bieten uns die Sagen für *œttvig*. Das ist schwerlich Zufall. Die Sippe wurde häufiger verletzt als die geschworene Treue, weil die Versuchung dazu — bei Erbfällen z. B. — häufiger auftrat. Die Geschichtsquellen bestätigen es (und zwar nicht erst seit der Völkerwanderung, ‚in deren gewaltigem Seegang der Sinn für Sippenpflicht und für Recht sinkt', so Olrik Danm. Heltedigt. 1, 32 f.). Von den germanischen Fürstengeschlechtern zu Anfang unserer Zeitrechnung war den Römern das cheruskische besonders gut bekannt, und von diesem weiß Tacitus nicht bloß, daß Arminius *dolo propinquorum cecidit* (Annales 2, 88); zum Jahre 47 berichtet er: *eodem anno Cheruscorum gens regem Roma petivit amissis per interna bella nobilibus.* Also schon damals wütete unter den germanischen Fürsten jene skrupellose Gier nach Macht und Gold — *avitum malum, regni cupido,* wie Livius sagt —, die im 6. Jahrhundert fränkische, thüringische, dänische Häuptlinge ihre Vettern erschlagen ließ.

Wie spiegeln sich diese Vorgänge in der Dichtung? Die Antwort ist: verschieden, je nach der Partei, aber in alten Quellen kaum jemals so, daß der ehrgeizige Fürst geradezu gebrandmarkt wird. Von dem König, der ringsum ‚den Magschaften die Metsitze entzieht,' rühmt noch der christliche Angelsachse, im Sinne der alten Gefolgschaft: ‚Das war ein guter König.' Und ‚warum sollte der

[1]) Paulus Diac. hat volles Verständnis für Rosamundens Handlungsweise, wie auch Peredeos (II, 28 und 30). Allerdings empfindet er den schneidenden Gegensatz zwischen Alboin und der *muliercula*. Getadelt aber (*ad omnem nequitiam facilis*) wird sie nur bei ihrer zweiten grundlosen Mordtat.

Held nicht gar seinen Vetter und Mitherrscher fällen, wenn er dadurch eine größere Kriegerschaar sammeln und sie zu gewaltigeren Großtaten führen kann?' (Olrik a. a. O.) Dieser eigennützige Gesichtspunkt des Gefolges bestimmte die Verherrlichung von Rolf Krake's Überfall auf Rörek, die später ihren Charakter als Familienfehde ganz verlor.

Andererseits gibt es in der germanischen Sagenwelt einige weithin herrschende Königsgestalten, denen sämtlich das Wüten gegen die eigene Sippe nachgesagt wird. Die Vermutung liegt nahe, daß hier ursprünglich überall der Sippenmord das Sprungbrett zur Größe war, auch bei Ermenrich, wo die fabulierende Dichtung den Zusammenhang preisgegeben hat zugunsten farbigerer Motive. Ermenrich ist dem Verfasser der Eingangsverse des Widsiþ der ‚grimme Treubrecher' (*wráp wærloga*); das ist die Parteinahme für Emerca und Fridla, die auch die jüngere deutsche Dichtung beherrscht, aber charakteristisch genug tritt hier der böse Ratgeber auf, Sifeca im Widsiþ, um dem Könige das Odium abzunehmen. Auch die Tötung des Randvér und der Svanhild wird im Norden einem Ratgeber aufgebürdet. — Historischer gibt sich die nordische Sage von Ingialdr illráði. Im schwedischen Königshause der Ynglingar war *ættvíg* erblich. Einem alten Fluch zufolge (was wohl eine relativ späte Erfindung ist) erschlugen Generationen hindurch Söhne den Vater, der Vater die Söhne, Brüder einander. Die Kette von Greueln wird abgeschlossen durch Ingialdr, der alle seine Verwandten bis auf einen in einer Nacht verbrennen läßt, dadurch ihre Länder gewinnt, aber später selbst ein gleiches Ende nimmt: vor der Übermacht verbrennt er sich mit seiner Tochter Æsa in seiner Halle[1]).

Es scheint an diesen Gestalten seit alters ein Gemisch von Grauen und Bewunderung zu haften. Vor dem *wærloga* graut einem, aber den stark Wollenden, mächtig Herrschenden läßt man gelten. Ermenrich bekommt als Hauptschuldigen den *rædbona* zur Seite; Ingialdr stirbt einsam unter einer mächtigen Lohe, weil Niemand sich vermessen darf, dies gewaltige Raubtier zur Strecke zu bringen. Wir können ahnen: sähen die Dichter diese Gestalten nicht so auf Abstand — am weitesten ist der Abstand bei den mhd. Epikern! —, hätten sie

[1]) Von einem dritten sagenhaften Volkskönig, Ivarr víðfaðmi, sagen die Quellen zu wenig Zuverlässiges aus, als daß er uns in diesem Zusammenhange etwas lehren könnte. Auch andere Fälle, wie Fróði und Halfdan, Hamlets Rache, lasse ich hier bei Seite.

sie selber den starken Arm schwingen sehen, ihre Bewunderung wäre noch größer, ihr Grauen geringer. Dies trifft zu bei Hrólfr, dessen Gefolge ihn pries, als er den reichen Vetter erschlug.

Und es trifft auch zu bei Chlodovech. Nichts anderes als die Bewunderung der Mannen hat die Erinnerung an seine *ættvíg* am Leben erhalten und dem Schriftsteller zugetragen. Man hatte wohl ein Gefühl dafür, daß es Frevel ist, die Axt gegen den eigenen Vetter zu erheben, bewunderte aber den Mut, solchen Frevel offen zu begehn, und den Willen, der den Frevel zur gerechten Strafe umstempelt.

Damit sind wir wieder bei den Reden, die der Szene ihre Eigenart geben. Es ist wie oben bemerkt, etwas specifisch Merowingisches an diesen Reden. Noch kann dazu verwiesen werden auf Theoderich, Widukinds Sohn, wie er bei Widukind I, 13 auftritt. Vor versammelten Mannen spricht er zu Iring, der eben, von ihm selbst bestochen, seinen Herrn niedergestreckt hat: *Tali facinore omnibus mortalibus odiosus factus, dominum tuum interficiendo, viam habeto apertam a nobis discedendi.* Pathetisches Verkünden des Sittengebotes von dem, der selbst der Hauptschuldige ist und sich nun eines zweiten Eidbruches schuldig macht. Aber man beachte den Unterschied: Theoderichs Sophismus wird nur von dem einen Iring durchschaut, und der vollzieht sogleich die Sühne; Chlodovech schlägt dem Rechtsbewußtsein aller Anwesenden — wahrscheinlich Hunderter — ins Gesicht, und keiner wagt mit Wort oder Tat zu widersprechen. Gregor zeigt die merowingische Staatskunst triumphierend, Widukind zeigt sie schmachvoll unterliegend.

Außerhalb der Überlieferung von den Merowingern sind mir eigentliche Gegenstücke nicht bekannt. Aber es läßt sich erkennen, wie Chlodovechs Worte in gemeingermanischen Redegewohnheiten ihre Wurzeln haben. Sie gehören einerseits in den weiten Kreis der Redegefechte. Zwar ist die Gegenpartei größtenteils stumm — erst die klagenden Mannen ergreifen das Wort —, aber dieses Stummsein wirkt wie eine beredte Anklage: du duldest es, daß deine Verwandten gefesselt und mit dem Tode bedroht, vor dir stehn! Für diese Anklage, die in der Luft liegt, findet Chlodovech den Blitzableiter und macht sich dadurch auch innerlich zum Herrn der Lage. Sein Übertrumpfen ist aber verwandt mit den Trutzreden feindlicher Paare und Parteien, wie sie uns die Heldendichtung mehrfach überliefert (zahm Nib. 2343 f., schärfer Paul. Diac. I, 24, grob Helgakviða Hund. I 34—44, feiner

Saxo 198—202), die Lokasenna kunstvoll-phantastisch gehäuft zeigt. Auch hierbei handelt es sich darum, den Gegner gewissermaßen ins Unrecht zu setzen. Man erinnert ihn daran, daß er oder die Seinen sich unwürdig benommen oder den Kürzeren gezogen haben (letzteres oft in der Absicht ihn zu reizen, damit er zuschlägt oder alle Schonung beiseite setzt; vgl. *ubi sic tui dispersa sunt ossa germani quemadmodum vilis iumenti in mediis pratis* Paulus a. a. O. mit Nib. 2266: *nemt in in dem hûse, dâ der degen lît mit starken verchwunden gevallen in daz pluot*, und Saxo 344 f. *haec vestro maduit cruore dextra . . . .*). Und ebenso wie hier kalte Berechnung sich mischt mit dem Trieb, den eigenen Grimm zu steigern durch Vorstellungen und Gründe, so ist auch Chlodovech nicht schlechtweg der staatskluge Heuchler, in seinen Vorwürfen an die Verwandten scheint ein Bruchteil echter Empörung und Verachtung zu liegen. Das ist wenigstens die nächstliegende Erklärung für des Königs plötzliches eigenhändiges Zuschlagen. Darauf eben beruht zum guten Teil Chlodovechs Größe. Bei den Nachfolgern tritt solch persönliches Eingreifen — wie er es auch in der Episode mit dem Kruge von Soissons bewährt, Gregor 2,27 — nicht mehr hervor. — Was Chlodovechs Reden von jenen heroischen Dialogen abhebt, ist in erster Linie die Absicht der Selbstrechtfertigung. Diese Rücksicht auf die öffentliche Meinung ist merowingische Staatskunst. In der Heldendichtung gibt es keine Staatskunst.

Weiter fühlt man sich erinnert an mancherlei einzelne Aussprüche, durch die die Sagenhelden in schwierigen Lagen ihre geistige Freiheit an den Tag legen. So sagt Ericus disertus (bei Saxo 212), als der König mit dem Messer nach ihm geworfen hat: *Porrigenda sunt amicis munera, non iactanda; probabile fecisses donum, si comitem ferro vaginam dedisses!* Eben über eine rohe Rindshaut gestrauchelt, doch vom Bruder gestützt, citiert er das Sprichwort: ‚Bloß ist dir der Rücken, wenn du keinen Bruder hast!' (a. a. O. 204, vgl. Niála ed. Jónsson 397, 16). Hierher gehört auch die bekannte Überlieferung von dem Ausruf, den Wilhelm der Eroberer getan haben soll, als er bei der Landung in England strauchelte. Derartige Äußerungen fielen auf oder wurden als wirkungsvoll empfunden, weil sie Witz und Geistesgegenwart offenbarten, Eigenschaften, die im germanischen Altertum und Mittelalter weit höher geschätzt wurden als heute. Und eben Witz und Geistesgegenwart empfand man auch an Chlodovechs Aussprüchen. Vermißten wir an den vorhin angeführten heroischen

Parallelen die zweckvolle Berechnung, so bietet einen gewissen Ersatz dafür, wenn auch nur aus gemütlich-märchenhafter Sphäre, ein listiges Wort des schon erwähnten Ericus, der die zaubersafthaltige Seite der gemeinsamen Schüssel zu sich herumdreht: *taliter inquit estuante freto puppim in proram referri solitam* (Saxo 194).

Von solchen Gesichtspunkten aus angeschaut, erscheinen Chlodovechs teuflische Reden als ein echtes Stück altgermanischer Überlieferung, er selbst als ein würdiger Gegenstand altgermanischen Interesses. Leben und Dichtung fließen ineinander. Es könnte etwa so gewesen sein, daß der erste Vorwurf, der an Ragnachar, wirklich von Chlodovech gesprochen ist, die andern, an Richar und an die Mannen, im gleichen Stil hinzuerfunden. Vielleicht ist aber mehr historisch. Schließlich ist diese Frage von untergeordnetem Interesse gegenüber der andern: ist die Szene, nach Geist und Aufbau, als Bestandteil germanischer Überlieferung denkbar? Indem wir diese Frage schon jetzt bejahen, bleibt uns doch noch übrig, zur letzten Bestätigung auch die Gestalt des Unterliegenden näher zu betrachten.

6.

Zwei Züge treten an Ragnacharius hervor: er ist geizig, und er ist *effrenis in luxoria*[1]). Beides gehört zusammen, es ergibt den Typus des unleutseligen Königs, der in der Gefahr keine Mannen hat, um ihn zu verteidigen. Derselbe Typus kommt noch ein paar Mal in nordischer Überlieferung vor, zwar etwas wechselnd in den Farben, aber doch immer als der karge Fürst, dem seine Kargheit zum Fallstrick wird.

Den ältesten Stammbaum hat die Hrœrek-Episode der Biarkamál[2]); sie bezieht sich auf einen wenig jüngeren Zeitgenossen Chlodovechs, den aus dem Beowulf bekannten Hrêðric, Sohn des Hrôðgâr, und seinen Vetter Hrôðwulf (Hrólfr kraki). Die Hrœrek-Verse bilden einen der kurzen Rückblicke (dieser umfaßte im Original vermutlich 3 Strophen), die der Dichter seinen Sprechern in den Mund legt, um die Tugenden ihres kämpfenden und fallenden Herrn recht ein-

[1]) *tam effrenis in luxoria, ut vix vel propinquis quidem parentibus indulgeret.*

[2]) Saxo 90 ff.; die Hexameter gesondert herausgegeben bei Heusler-Ranisch, Eddica minora 21 ff. und bei Olrik, Danm. Heltedigtn. 1, 344 ff.; in deutsche stabreimende Strophen übertragen von Ranisch bei Olrik-Ranisch, Nordisches Geistesleben 181 ff. Vgl. dazu Olrik a. a. O. 29 ff., Sarrazin, Engl. Stud. 24, 144.

drucksvoll zu malen. Daher ist der mitgeteilte Stoff verhältnismäßig mager. Hrœrekr liebte das Gold mehr als den Krieg und sammelte ruhmlos Schätze, statt sie an edle Mannen zu verschenken. Als er von Hrólfr angegriffen ward, ließ er durch seine Knechte das Gold vor der Königsburg ausstreuen. Doch das half ihm nichts, denn Hrólfr war anders gesonnen als er. Er drang ein, erschlug Hrœrek und schenkte dann das mühsam durch Jahre gesammelte Gold seinen Gefolgsleuten.

Nehmen wir die Gesamtüberlieferung von Hrólfr kraki — nordisch und englisch, — so ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit Folgendes. Hrodwulf hat tatsächlich nach einer Zeit einträchtigen Zusammenregierens seinen jüngeren Vetter Hrodrik in Lejre erschlagen. Hrodrik hatte den Königsschatz vom Vater ererbt; Hrodwulf war ein erprobter Krieger und später ein weitberühmter, freigebiger Herr. Man erzählte von Hrodwulf unter anderm, er sei bei einem Besuche in Upsala die verfolgenden Schweden dadurch losgeworden, daß er goldene Ringe hinter sich warf, nach denen die Verfolger sich bückten. Als Gegenstück zu dieser berühmten Upsalafahrt, so scheint es, hat man das Goldstreuen des Hrœrekr erfunden: das Mittel, das Hrólfr, hohnlachend über den Erfolg, gegen die Schweden anwandte, konnte gegen ihn eben nur ein Hrœrekr versuchen. So bekam der Gegensatz zwischen den Parteien Gestalt und Farbe. Wenn dieser Gegensatz selbst vielleicht nicht historisch ist, so liegt er doch gewissermaßen in den historischen Tatsachen schon beschlossen und kann bald nach dem Ereignis in der Vorstellung von Hrolfs Mannen vorhanden gewesen sein. Daß er jedoch außer dem Goldstreuen noch andere epische Blüten getrieben habe, darauf weist nichts hin. Ebensowenig ist Grund anzunehmen, Hrœreks Fall sei jemals Gegenstand selbständiger Besingung gewesen. Vielleicht wurde er dichterischer Formung erst zugänglich als Episode in der größeren Komposition der Biarkamál.

Hrœrekr und Ragnachar zusammen liefern einen interessanten Beitrag zur Charakteristik der germanischen Welt um 500. Diese Fälle zeigen besonders eindringlich, welche Kräfte im Daseinskampf der Großen wirksam und ausschlaggebend waren, und sie veranschaulichen uns, wie nach der Auffassung der Krieger jener Zeit der Fürst nicht sein sollte. Denn im Gegenspieler berühren sie sich. Chlodovech und Hrólfr sind als Charaktere grundverschieden. Diese Verschiedenheit erscheint freilich nur deshalb so groß, weil die

fränkische und die nordische Quelle in ihrer ganzen Art so ungleich sind. In Wirklichkeit war Hrólfr so gut wie Chlodovech ein Usurpator, der den eigenen Vetter nicht schonte. Aber das ist wieder insofern lehrreich, als wir sehen, in welcher Richtung die stilisierende Tradition sich bewegt hat. Die merowingische Parallele liefert einen Beitrag zum Verständnis der nordischen Sagenüberlieferung. Wir erkennen die Spuren, die das Gespräch der Fürstenhallen der gemeinnordischen Zeit an ihr hinterlassen hat, aber wir erkennen auch, daß die auslesenden und umbildenden Kräfte bei aller Wurzelverwandtschaft verschieden waren oder wurden von den Faktoren, die die fränkische Tradition im 6. Jahrhundert beherrschten.

7.

Der zweite nordische Vertreter des Ragnachartypus ist Hugleikr, der Gegner des Haki. Wir haben über ihn einen guten Bericht bei Saxo, der aus einem isländischen Kataloggedicht mit Prosaeinschüben zu schöpfen scheint, und einen chronikartigen Auszug bei Snorri in der Ynglingasaga[1]). Nach Saxo war 'Hugletus' König in Dublin und so geizig, daß er, wenn er ein Paar Schuhe verschenkte, die Riemen abzog. Daher schwand sein streitbares Gefolge auf zwei Kämpen zusammen (Suibdauus und Gegathus, Svipdagr und Geigaðr), und obgleich diese dem angreifenden Seekönig Haco (Haki) und seinem Begleiter Starcatherus (Starkaðr) mit gewaltigen Hieben zusetzten, so unterlag er doch schnell, und seine ungeheuren Schätze wurden unter Haco's Leute verteilt. Die Schauspieler und Gaukler, die Hugleik in Menge um sich gehabt hatte, fand Starkad des Totschlagens nicht wert und ließ sie durchpeitschen.

Diese Überlieferung ist ein Bestandteil des Starkadcyklus, und sie hat deutlich ihren Schwerpunkt in dem Gegensatz zwischen Weichlichkeit und rauher Kriegertugend, der für die Mehrzahl der Starkadfabeln bezeichnend ist. Er kommt am schärfsten zum Ausdruck in der Züchtigung der *mimi* durch Starkad. Die Züchtigung an sich ist keine Starkads würdige Tat, auch der Kampf nicht, in dem die Scharen der Gaukler sogleich Reißaus nehmen. Damit sich aber für den alten Haudegen die Reise lohnt, gibt man dem Dublinkönige wenigstens zwei gewaltige Kämpen zur Seite — vielleicht in dem

[1]) Saxo 278 ff., Heimskringla ed. Jónsson 1, 40 f. Vgl. Müllenhoff, Dtsch. Altertumskunde 5, 305. Olrik, Danm. Heltedigtn. 2, 115 ff.

Gedanken, daß er sie von seinem Vater ererbt hat, — und die können nun mit jenen riesenhaften Wunden aufwarten, die ein notwendiges Zubehör der Starkadkämpfe sind, insofern sie die zähe Widerstandskraft des alten Helden auch von der blutigen Seite zeigen sollen. Auffallenderweise werden aber diese Wunden hier auf Starkad und Haki verteilt. Schon dies weist darauf hin, daß das Nebeneinander dieser Beiden ziemlich jung zurecht gemacht ist. Im Vikarsbálkr (13. 14.) trägt dieselben beiden Wunden (Kopf, Leber) Starkad allein davon. Ein ähnlicher Riß findet sich bei der Gegenpartei. Saxo sagt, Hugleik habe das Gold, das er an ehrlichen Männern sparte, an Possenreißer verschwendet[1]). Damit hebt er eigentlich das wieder auf, was er über den Geiz des Königs und die ungeheure Fülle der Beute meldet. Auch Snorri nennt den Hugleik *sinkr af fé* und gibt ihm dabei *allz konar leikara, harpara ok gigjara ok fiðlara*. Es scheint klar, daß die *leikarar* nur um Starkads willen da sind. Sie kamen dem kargen Hugleik von Haus aus so wenig zu, wie dem Haki die starkadmäßige Wunde. Mit andern Worten: die ursprünglichen Gegner sind Hugleikr und Haki, der Karge und der Milde, der unkriegerische Fürst und der Wiking.

Als Seekönig wird Haki oft genannt; selbst seine Todesfahrt geht ins Meer hinaus, auf brennendem Schiffe; im Ingeldsliede erscheint er, wie andere berühmte Könige, im Kreise von 11 (12) Kämpen, und die rauhe Bedürfnislosigkeit dieser Schar wird gepriesen, übrigens in der Hagbardsage auch auf Schildmädchen übertragen, denn Hagbard gibt sich für eine *bellatrix Haconis vernula* aus, eine Jungfrau mit harten Gliedern und rauhen Händen (Saxo 341 f.) So begreifen wir ohne weiteres, daß Haki als Vernichter eines unkriegerischen, weichlichen Fürsten erscheinen kann. Daß er auch das natürliche Widerspiel eines geizigen ist, läßt sich nicht so direkt belegen. Doch könnte man von einem indirekten Beleg sprechen wollen, insofern der von auserlesenen Recken umgebene Kriegerfürst als solcher auch der milde Herr ist. Wir sehen dies an jenem Fróði, den die Isländer den 'Kühnen' nannten (*enn frœkni*), die Dänen und nach ihnen oberdeutsche Dichter den 'Milden'[2]). Man könnte auch etwas dahinter suchen wollen, daß Haki und dieser Fróði durch

[1]) *itaque neminem ex honestis liberalitate prosequi solitus, circa mimos ac ioculatores munificencie studiis uti consuevit.*

[2]) Olrik, Sakses Oldhistorie 2, 208 f. Panzer, Hilde-Gudrun 313. Verfasser Zs. f. dt. Alt. 48, 184 f.

die Person des Starkaðr verbunden sind und es den Anschein hat, als wäre Starkaðr sekundär aus dem Gefolge des Fróði in das des Haki übernommen worden; diesen Eindruck machen besonders einige Strophen des Ingeldsliedes[1]). Es wäre denkbar, daß Starkaðr den Hugleikr mit sich gezogen hätte, daß dieser also von Haus aus der Gegenspieler des kühnen und milden Fróði gewesen wäre. Aber über das Denkbare kommen wir nach dieser Seite nicht hinaus! Keine einzige Quelle bringt den Hugleikr in Verbindung mit Fróði. Und sehr zu denken gibt auch dies: weder die Hrœrek- noch die Ragnachargeschichte bedienen sich eines solchen doppelten Kontrastes, wie er uns hier als theoretische Möglichkeit entgegentritt; bei Hrólfr speziell wird am Stärksten die Milde betont, eben als Gegensatz zu Hrœreks Geiz. Aber Hrólfr zeigt dabei deutlich, wie wenig die schaffende Phantasie sich an Abstraktionen bindet. Hrólfr ist nicht die personifizierte 'Milde', sondern der gute, der ideale König schlechtweg, der die liedeswerte Tat mehr erstrebt als goldene Ringe und dem eben dadurch 'solches alles' zufällt und damit die in den Tod getreue Gefolgschaft. An derselben Stelle liegt das Centrum des Haki-Charakters. Nur daß hier die Ausführung eine bemerkenswerte Sondertendenz verfolgt. Haki vertritt jenen rauhen Kriegerstolz, der sich der eigenen Bedürfnislosigkeit rühmt und verächtlich herabsieht auf das tatenlose Behagen der Unkriegerischen — hier auf den König, der statt Schwerter und Ringe Schuhe verschenkt und noch kleinlich die Riemen abzieht.

Derartige Stimmungen sind zwar uralt. Schon Ariovist rühmt sich seiner Krieger, die vierzehn Jahre lang unter kein Dach gekommen sind. Aber es scheint doch, als hätte jener Kultus der kriegerischen Entsagung, der in manchen nordischen Überlieferungen lebt, so recht eigentlich seine Wurzel in der Wikingzeit. Dieser war ein besonders günstiger Nährboden dafür; der alte Heldengeist erlebte einige Generationen lang einen unerhörten Aufschwung, und gleichzeitig rückten die Lebensgenüsse der Kultur zum ersten Mal in greifbare Nähe. Von Harald Schönhaar rühmt der Skalde: 'Als Knaben schon verdroß es ihn, am Feuer zu hocken, er mied das warme Weibergemach und die daunengefüllten Kissen . . . Draußen will er Jul feiern und das Spiel des Frey (= den Kampf) anheben.' Der Dichter des sogen. ersten Helgiliedes fügt den Gegensatz hinzu:

[1]) Verf. a. a. O. 183 f.

'Oft hat Helgi die Aare gesättigt mit Feindesleichen, während du an der Mühle die Mägde küßtest.' Der Prophet und ideale Repräsentant dieses Kämpengeistes, der Züchtiger aller Weichlichen und Ehrvergessenen ist Starkad, der Alte. Neben ihm, dem Kämpen und Sprecher (*þulr*), treten die Könige stark zurück: Fróði frœkni, Hálfr, Haki, alle drei Seekönige, jeder von einer auserlesenen Reckenschar umgeben, die rauhen Sitten oder harten Gesetzen (so bei Fróði und Hálfr) gehorcht.

Während Starkad der Mittelpunkt einer wirklichen Sagendichtung geworden ist, trägt die Tradition von diesen Wikingkönigen überwiegend anekdotisches, sagahaftes Gepräge. Die einzige Dichtung alten Stils, die hierher gehört, das Innsteinslied, ist ein ziemlich matter Nachklang der Biarkamál. Am schwächsten entwickelt zeigt sich in unseren Quellen die Überlieferung von Haki. Er ist fast nur noch ein berühmter Name; im Hróksliede werden die *Hálfsrekkar* auf Kosten der *Haka þegnar* erhoben. Die beiden einzigen Bilder, die sich unmittelbar an den Namen Haki knüpfen, sind die Todesfahrt und der Zug gegen Hugleik.

Gehn wir von der oben entwickelten Vermutung aus, daß die Hugleikgeschichte ursprünglich eine Anekdote aus dem Leben des Haki ist und mit Starkad nichts zu tun hat, so ordnen sich die Fakta fast von selbst in eine befriedigende Reihe. Noch um 1100 erzählte man sich von Haki: ‚er erschlug König Hugleik, der war kein Heermann, sondern so geizig, daß er . . .', mochte nun dies ein Nachlang der Hrœrek-Geschichte oder irgendwie geschichtlich begründet sein. Zu gleicher Zeit figurierte unter Starkads Taten der Kampf mit Svipdagr und Geigaðr. Daß dem überlegenen Helden Zwei zugleich entgegentreten ist typisch[1]) und hier von erhöhter Bedeutung, insofern jeder der beiden seine besondere Spur an Starkads Leibe hinterlassen muß, ehe er gefällt wird: die gewaltigen Wunden, die dann im Víkarsbálkr auf einen Urheber vereinigt werden. Als im Laufe des 12. Jahrhunderts die wandernden Spielleute und Gaukler im Norden Eingang fanden, lag der Gedanke in der Luft, diese Boten einer neuen Zeit der Starkadschen Kritik auszusetzen, und ein Sagamann brachte das in notdürftige Form, indem er, gestützt auf seine Kenntnis, daß Starkad Haki's Gefolgsmann gewesen sei, dem

[1]) Olriks ‚Zwillingsgesetz', Danske Studier 1908, S. 78 f. Hier werden auch Svipdagr und Geigaðr angeführt, mit unbewußter Korrektur des saxonischen Zusammenhangs, die ich mir als Bestätigung meiner Analyse deuten darf.

Hugleik eine Schar nichtsnutziger leikarar zuteilte. Da diese allein als Gegner nicht genügten, so wurden noch Svipdagr und Geigaðr zu Hülfe genommen und damit ein doppelter Vorteil erreicht: dieser Kampf erschien jetzt wohlbegründet, und auch König Haki selbst konnte in einer kritischen Lage auftreten.

Somit haben wir den Hugleik-Stoff nur stark mit fremden Zutaten überwachsen. Ob er einst reicher entwickelt war, läßt sich nicht erkennen.

8.

Der letzte Wiking unter den norwegischen Königen war Eysteinn, der Sohn des Haraldr gilli (1142—57). In Schottland aufgewachsen, kannte er die Reichtümer Britanniens und die Bürgerkriege, die beide britischen Königreiche seit Jahren verheerten und von orkadischen Wikingen schon weidlich ausgenutzt wurden. So unternahm er es, die Zeiten eines Knútr, Haraldr harðráði (1066), Magnús berfœttr (1102—3) zu erneuern. Bezeichnen diese Drei eine absteigende Linie, so erreicht sie mit Eysteinn ihren tiefsten Punkt. Ein bloßer Plünderungszug, wie er ihn 1153 an der schottischen und englischen Ostküste entlang ausführte, war von regierenden nordischen Fürsten, soweit wir wissen, seit Jahrhunderten nicht mehr unternommen worden[1]). Die Macht und Würde, die das altskandinavische Königtum im 11. Jahrhundert entwickelt hatte, war in der Zeit der Prätendentenkriege und der erstarkenden Kirche im Schwinden begriffen. Überhaupt gewinnt man aus den isländischen Geschichtswerken den Eindruck, daß das Leben sich stark umgefärbt hatte. Die Menschen haben oft etwas Unfrohes, Finsteres an sich. Jener vollsaftige Lebensmut, der die Gefahr ebenso liebt wie die ausgelassene Runde und jeden Augenblick dem Tode fest ins Auge sehen kann, er erscheint beiseite gedrängt durch eine nackt hervortretende Gier nach Macht, die keine Treulosigkeit verschmäht, durch raffinierte Grausamkeit und abergläubische Furcht vor der Hölle. Die alten Könige waren zum großen Teil im Kampfe gefallen; noch Magnus in Irland nicht ohne heroische Verklärung. Bei den Königen des 12. Jahrhunderts tritt die Hinrichtung in den Vordergrund.

[1]) Ein etwa gleichzeitiger Zug des Dänenkönigs Erik Haraldsson nach England scheint auf Landgewinn gerichtet gewesen zu sein, ist übrigens schlecht bezeugt. Munch, Det norske folks historie 2, 822.

Sigurðr slembidiákn wird grausam zu Tode gemartert. Eysteinn selbst, als er sich in der Hand seiner Feinde sieht, legt sich mit ausgebreiteten Armen — in Kreuzesform — auf den Boden und bittet den Todesstreich in Kreuzform zu führen. Ein heidnischer Germanenkönig, und auch einer im neubekehrten Lande, hätte für sein Leben wahrscheinlich unter allen Umständen einen Preis gefordert.

Und doch sind in dieser Zeit des Verfalls die alten Anschauungen und Ideale noch sehr lebendig, zumal was das Verhältnis des Gefolges zum Herrn betrifft. In der Schlacht am Grauen Holm (1139) — Sigurðr slembi und und Magnús blindi gegen die Söhne des Haraldr gilli — wurde das Schiff des Magnus von der Übermacht geentert. In der Kajüte lag, verwundet oder krank, Hreiðar Griótgarðsson, ‚der ihm lange gefolgt und sein Gefolgsmann gewesen war; er nahm König Magnus auf seine Arme und wollte auf ein anderes Schiff hinüberspringen; da fuhr ihm ein Speer zwischen die Schulterblätter und vorne wieder heraus; und man sagt, König Magnus sei von demselben Speer tötlich verwundet worden; Hreiðarr fiel zurück auf das Verdeck und Magnus auf ihn; und darüber sind Alle einig, daß jener gut und rühmlich seinem Lehnsherrn beigestanden hatte; zu beneiden ist jeder, der einen solchen Nachruhm erwirbt' (*gott er hverjum er slíkan orðróm getr*, Heimskr. 3, 362 f.). Den zahlreichen altgermanischen Belegen dafür, daß ein Gefolge für den Herrn in den Tod geht[1]), reiht sich ein würdiger Nachzügler aus dem Jahre 1162 an (Heimskr. 3, 444.). Die prompte Rache des Einzelnen mit dem sichern Tod vor Augen wird im Januar 1177 von einem Birkibeinn so heroisch vollzogen, als hätten nie die Kirchenglocken in Niðaróss geläutet (Heimskr. 3, 490: *ok er þess manz hreysti allmiǫk lofuð*).

Diese Zeugnisse gewinnen an Bedeutung, weil die Geschichte des 12. Jahrhunderts das Gepräge der ungeschminkten Wahrheit trägt. Sie ist zum größten Teil schon vor 1200 schriftlich fixiert worden, daher auch ihre Reichhaltigkeit. Die ungebundene Überlieferung strömt so voll, daß sie sogar mit Bewußtsein beschnitten werden kann und die Skalden zu Quellen zweiten und dritten Ranges herabsinken.

Wollte man Einarr Skúlason Alles aufs Wort glauben, was er als Hofdichter in seinen offiziellen Strophen sagt, so müßte man

[1]) Olrik, Danm. Heltedigtn. 1, 76 ff. Chadwick, Origin of the English Nation 166 ff.

Eysteinn für das Muster eines Fürsten halten. Denn der Skalde beteuert, es seien bei Aberdeen Schwerter zerbrochen, bei Hartlepool treue Mannen tapfer vorgegangen, Schiffe erobert worden und Blut auf die Spieße geströmt; er nennt Eysteinn ‚gabenmild und kühn' (*giǫfmildr ok framr* Heimskr. 2, 374; *ǫrlyndr ok hraustr* Morkinskinna 223), und wie er den jungen König Ingi, den Krüppel, sausende Hiebe austeilen läßt, so läßt er Eysteinn seine Leute mit Gold beschenken (*auð gefr Eysteinn lýðum*). Nur die Prosa erlaubt uns, hinter diesen konventionellen Lobesworten die wahren Züge des Menschen zu erkennen. Von dem Orkadenjarl Harald, der von Eysteins Flotte überrascht wurde, meldet der Skalde: ‚der tapfere König schenkte dem tüchtigen Fürsten das Leben'; nach der Prosa wurde er gefangen genommen und kaufte sich los mit drei Mark Goldes[1]). Auf das Lösegeld kam es offenbar bei dem Unternehmen an, auf Lösegeld und Beute[2]). *At afla sér fiár* war wichtiger als *at leita sér sœmðar*; der Dichter nennt nur das Zweite und verschweigt das Erste. Snorri spricht ausdrücklich von Eysteins Habsucht und Geiz (Heimskr. 3, 378. 379), und er führt den Rückgang seiner Herrschaft unmittelbar hierauf zurück (*þat dró mest riki undan honum, er hann var sínkr ok égiarn*). War Eysteinn also auch *framr* und *hraustr*, so war er gewiß nicht *giǫfmildr* und *ǫrlyndr*. Wir sehen es an seinem Schicksal. Es gelingt der Gegenpartei, ihm seine besten Mannen abspenstig zu machen, darunter den Símun skálp, der ihn später erschlägt (a. a. O. 393). Also ganz ähnlich wie bei Ragnachar, nur daß es hier garnicht zum Treffen kommt, der größte Teil des Heeres macht sich rechtzeitig in der Nacht davon. Vorher spielt eine charakteristische Scene. ‚König Eysteinn hielt einen Thing für das Gefolge ab und sagte den Leuten, was Ingi

[1]) Nach der Mork. mit sieben Mark. Die Differenz beruht auf einem Lesefehler.

[2]) Der Handstreich gegen Harald entsprang allerdings auch einer politischen Absicht, die der Skalde klug verschweigt (Flateyjarbók 2, 490. Munch, a. a. O., 843 f.). Der Aufbruch des Jarls Rǫgnvaldr mit starker Mannschaft nach dem Heiligen Lande hat augenscheinlich den Zeitpunkt für Eysteins ganzes Unternehmen bestimmt. Dieses eröffnet, soweit es gegen die Orkaden gerichtet ist, die Feindseligkeiten zwischen Eysteinn und Ingi, denen unter anderm die Parteinahme des Kardinallegaten Nikolaus Brekspear für Ingi (1152) Boden bereitet zu haben scheint. Die Recitation von Einars Gedicht ‚Geisli' im Dom zu Drontheim fällt danach in den Winter 52/53 oder das Frühjahr 53.

und die Seinen Feindliches vorhätten (vgl. Theoderich über das Feindliche, das die Thüringer begangen hatten), und forderte die Gefolgsleute auf, ihm zu folgen — „unsere Schar ist so stark und so trefflich, daß ich nicht an den Rückzug denke, wenn ihr mir folgen wollt.“ Aber kein Beifall folgte seiner Rede. Ein gewisser Hallkell war dabei, dessen beiden Söhne bei der Partei des Ingi standen. Der antwortete so laut, daß Viele es hörten: „Mögen dir doch deine Goldkisten folgen und dein Land verteidigen!“

Man sieht, ganz dieselbe Anschauung, aus der 600 Jahre früher jenes ‚*Tibi tuoque Farroni est maximum supplimentum*‘ fließt.

Da die Heimskringla für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts eine bessere — treuere und vollständigere — Quelle ist als die Historia Francorum für die erste Hälfte des 6., so dürfen wir der Gegenüberstellung von Eysteinn und Ragnachar noch einen Wink entnehmen: Letzterer ist das Muster eines schlechten Königs, karg nicht allein, sondern ein unkriegerischer Lüstling, wahrscheinlich doch nur, weil er der Tradition in Chlodovechs Halle auf Gnade und Ungnade preisgegeben war. Von irgend einem gegebenen Anhaltspunkte aus hat man das Bild ins Typische ausgemalt, wie Ähnliches bei Hrœrekr und wohl auch bei Hugleikr geschehen ist. —

Noch im mhd. Kudrunepos heißt es (Str. 32):

Ez ist an rîchen vürsten — *harte kranker muot,*
die zesamene bringent — *âne mâze guot,*
obe siz mit recken — *niht willeclîchen teilen.*
die sie ûz stürmen bringent, — *tiefe wunden, wie sol man die heilen?*

Das Entwicklungsgebiet der Schlesischen Mundart.

Von Dr. Wolf von Unwerth in Marburg (Hessen).

Bereits Karl Weinhold hat es unternommen, nachdem er eine zusammenfassende Darstellung der schlesischen Mundart entworfen hatte, die mundartlichen Verhältnisse für die Aufhellung der Besiedelungsgeschichte Schlesiens zu verwerten (Die Verbreitung und die Herkunft der Deutschen in Schlesien, Forschungen zur Deutschen Landes- und Volkskunde hrsg. von A. Kirchhoff, Bd. 2, 161 ff.). Aus sprachlichen Gründen glaubte er zwei Besiedlungsperioden unterscheiden zu müssen: eine ältere niederdeutsche (zum Teil auch mittelfränkische) und eine jüngere mitteldeutsche. Der Annahme jener älteren Periode ist inzwischen durch die fortschreitende historische Forschung der Boden entzogen worden. W. Schulte (Die Anfänge der deutschen Kolonisation in Schlesien, Silesiaca, Festschr. d. Ver. f. G. u. Alt. Schlesiens f. C. Grünhagen, Breslau 1898) hat dargetan, daß eine deutsche Kolonisation in Schlesien für das 12. und die ersten Anfänge des 13. Jahrhunderts — eben die Zeit, in die Weinhold seine nd. Besiedlung setzt, — nicht zu erweisen ist. Er macht auch mit Recht darauf aufmerksam, daß aus dem von Weinhold (a. a. O., S. 207—213) angeführten sprachlichen Material sich nicht entnehmen lasse, ob diesen ndd. Bestandteilen der Mundart ein höheres Alter zukomme als andern (Schulte, S. 59). Vom Standpunkt des Sprachforschers aus ist hinzuzufügen, daß es vorläufig überhaupt nicht ratsam sein dürfte, Niederdeutsches im Schlesischen ohne weiteres auf den Einfluß niederdeutscher Kolonisten zurückzuführen. Denn über den Wortschatz der deutschen Mundarten — und um diesen handelt es sich hier ausschließlich — liegen noch keineswegs der-

Biblioteka
Sejmu Śląskiego

artig erschöpfende Untersuchungen vor, daß man mit Bestimmtheit behaupten könnte, ein Wort sei niederdeutsch und nicht vielleicht auch mitteldeutsch. Und selbst da, wo grammatische Merkmale ein Wort bestimmt als ndd. charakterisieren, besteht die Möglichkeit, daß dieses Wort bereits früh nach md. Gebieten hinübergewandert und von dort aus und nicht unmittelbar aus seiner ndd. Heimat mit nach Schlesien geführt worden ist. Die engen Beziehungen des Schles. zu den md. Nachbarmundarten, die selbst bereits Kolonisations- und daher in gewissem Sinne Mischmundarten sind, lassen überhaupt eine direkte Herleitung schles. Dialekterscheinungen aus den alten Stammesmundarten bedenklich erscheinen[1]).

Kann mithin Weinholds Annahme einer alten und bedeutsamen ndd. Kolonisationsschicht in Schlesien weder historisch noch sprachlich für erwiesen gelten, so sind andererseits seine weiteren Ausführungen über den einheitlichen md. Charakter des Schlesischen und seinen nahen Zusammenhang mit den Nachbarmundarten (a. a. O., S. 213 ff.) zweifellos richtig.

Alle jüngeren Darstellungen, welche die schles. Dialektverhältnisse mit der Besiedlungsgeschichte in Beziehung setzen, beruhen auf Weinholds Arbeiten. Leider haben sich ihre Verfasser über die Herkunft und Verteilung der hochdeutschen Kolonisten nicht stets mit der vorsichtigen Zurückhaltung ausgesprochen, wie sie Weinhold und ihm folgend J. Partsch (Schlesien 1, 373 ff.) beobachtet haben. Bremers Formulierung, „daß in der Ebene durchaus das thüringische Element das herrschende ist, während am Gebirge das ostfränkische Element stärker hervortritt“ (Pauls Grundriß 3, 944), geht über die Weinholds hinaus, ohne daß doch neues Beweismaterial herangezogen würde. Und Behaghel (ebenda 1, 656 und unverändert in der 3. Aufl. 1911, S. 20) setzt neben der ndd. und der md.-fränkischen Schicht noch eine dritte, bairische, an: „nur von solchen (nämlich bairischen Bestandteilen) kann das -el- Suffix der Diminutiva herrühren, die es zweifelhaft erscheinen lassen, ob nicht der sie anwendende südlichere Teil von Schlesien geradezu noch zum Oberdeutschen zu rechnen ist.“ Wollte man die Berechtigung eines solchen Schlusses zugeben, so müßte man wohl nahezu das gesamte

[1]) Wenn in den älteren auf schlesischem Boden abgefaßten Schriftwerken sich mehr ndd. Elemente zeigen als in der heutigen Mundart, so verweist Weinhold selbst diese Tatsache in die Geschichte der md. Schriftsprache, nicht der gesprochenen Mundart (a. a. O., S. 214).

schlesische Dialektgebiet zum Oberdeutschen schlagen. Denn Diminutivbildung mit l-Suffix [im Süden, den Behaghel doch vornehmlich für -el in Anspruch nimmt, allerdings in der Form -la] ist hier durchaus herrschend (Wrede, Deutsche Dialektgeographie 1, 107 ff.).

Mit Bestimmtheit läßt sich vorläufig nichts weiter sagen als: die verschiedenartigen Bestandteile in der schles. Mundart haben bisher weder mit zeitlich aufeinander folgenden, noch mit örtlich von einander zu scheidenden Strömen der deutschen Einwanderung in erweisbaren Zusammenhang gebracht werden können. Das eigentliche charakteristische Problem dieser Mundart liegt nun auch gar nicht in der Aussonderung derartiger verschiedener Elemente. Die vergleichende Darstellung der schles. Lautverhältnisse, wie ich sie in meiner Schrift „Die Schlesische Mundart“ (Wort und Brauch 3, 1908)[1] zu geben versuchte, hat gelehrt, daß die Einheitlichkeit der Mundart weit größer ist, als man gerade auf einem solchem Gebiet von vornherein erwarten möchte. Eine Reihe von höchst bedeutsamen Erscheinungen, die sonst in keiner Mundart alle zusammen auftreten, sind dem ganzen weit ausgedehnten Dialektgebiet (vgl. Schles. Ma., S. 5) gemeinsam. Als vornehmlich charakteristisch stellte ich auf:

I. den durchgängigen Zusammenfall gewisser Vokalgruppen: mhd. ê œ und gedehntes i ü (tsîně *Zehe*, bîſé *böse*, wîſé *Wiese*, mîlé *Mühle*), mhd. â und gedehntes o (šôf *Schaf*, bôdn̥ *Boden*), mhd. ô und gedehntes u (grûs *groß*, pûš *Busch*), treten überall zu denselben Gruppen zusammen;

II. die Dehnungstendenzen: mhd. kurzer Vokal ist sowohl in offener Silbe als auch in geschlossener Silbe vor ehemaliger auslautender Doppelkonsonanz (ſōk *Sack*, nûs *Nuß*[2]) gedehnt worden;

III. mhd. uo üe ie sind vor (inlautenden) stimmlosen Geräuschlauten gekürzt (hutĕ *Hute*, biçhr *Bücher*, šlisa *schließen*);

[1] Im Folgenden zitiert als Schles. Ma.; ich habe, um Mißverständnisse zu vermeiden, die gleiche Schreibung angewandt wie in jener Arbeit.

[2] Ich gebrauche für diese letztere Dehnungserscheinung im Folgenden den Ausdruck „Dehnung Einsilbiger“ und begreife darunter auch den in Schles. Ma. § 100 behandelten Vorgang (îch *ich* usw.), der in seiner geographischen Verbreitung mit dem vorigen zusammenzufallen scheint. Daß es sich im Schles. tatsächlich um eine weitgehende Tendenz zur Dehnung betonter einsilbiger Formen überhaupt handelt, die für die Erscheinungen in § 98. 100. 101. 102, V und vielleicht auch in § 96 die gemeinsame Erklärung liefert, wird in einer demnächst in Wredes deutscher Dialektgeographie erscheinenden Schrift von F. Wenzel mit guten Gründen angenommen.

IV. germ. p ist verschoben im Anlaut, dagegen erhalten nach m und in der Gemination (stompa *stampfen*, kôp *Kopf*); westgerm. d ist zu t verschoben (vgl. Schles. Ma., S. 4).

Es ist nun aber noch besonders darauf hinzuweisen, daß nicht nur diese (und noch weitere) durchgängige Regeln, sondern auch Erscheinungen, die nicht auf Gesetzen beruhen, sondern als mehr oder weniger willkürliche Ausnahmen sich darstellen, dem mundartlichen Gesamtgebiet angehören. So die doppelte Vertretung von mhd. æ (Schles. Ma. § 24. 25), das Auftreten von mhd. u statt zu erwartendem o in einer Anzahl von Wörtern (§ 16), sowie die anlautende Tenuis statt zu erwartender Media in gewissen mit Dental (§ 66) und Labial (§ 71) anlautenden Wörtern. Will man solche Erscheinungen damit erklären, daß hier Sprachgut aus verschiedenen von den Besiedlern mitgebrachten Mundarten nebeneinander liegt, so ist damit gleichwohl nicht die eigenartige Tatsache beseitigt, daß diese Erscheinungen gemeinschlesisch sind. Das eigentliche Problem liegt hier garnicht darin, daß solche Unregelmäßigkeiten vorkommen, sondern, daß sie ebenso wie die streng geregelten Erscheinungen überall in völlig gleicher Weise vorkommen.

Die angeführten gemeinschlesischen Erscheinungen lassen sich nicht so erklären, daß alle Besiedler des weit ausgedehnten Gebietes zufällig in allen diesen Punkten sprachlich übereingestimmt hätten. Es muß vielmehr angenommen werden, daß hier einmal ein Ausgleichungsprozeß vor sich gegangen ist, bei dem gewisse grammatische Grundzüge einer — sei es von außen mitgebrachten, sei es in einem Teilgebiet bereits durch Ausgleich entstandenen — Mundart sich allgemein durchgesetzt haben. Damit gestaltet sich aber die Frage nach dem Zusammenhang von Dialekt und Besiedelungsgeschichte ganz neu. Sie lautet nicht mehr: aus welchen Gegenden und zu welcher Zeit sind die Besiedler der verschiedenen schles. Dialektgebiete eingewandert? sondern: auf welchem Gebiet und wann hat sich die durchgängige Annahme derjenigen Dialekteigentümlichkeiten vollzogen, die als gemeinschlesisch bezeichnet werden können?

Betrachtet man das Ausbreitungsgebiet der schles. Mundart, wie es sich unter den heutigen Verhältnissen darstellt, so sieht man in ihm den großen Ostflügel des md. Sprachgebiets, der nach Norden zu auf langer Linie des Ndd. trifft und dessen Verbindung mit den westlichern md. Gebieten durch die kleine wendische Sprachinsel keineswegs abgebrochen ist. Anders lagen die Verhältnisse,

als durch die bis um c. 1400 fortschreitende mittelalterliche Kolonisation hier zum ersten Male ein zusammenhängendes deutsches Sprachgebiet und damit die Vorbedingung eines mundartlichen Ausgleichs geschaffen wurde.

Was zunächst den Nordosten des Gebietes angeht, so kann der größte Teil des rechten Oderufers nicht mit in Betracht kommen. Innerhalb Schlesiens galt noch nach c. 1500 die Oder von der Mündung der Glatzer Neiße abwärts in der Hauptsache als Sprachgrenze zwischen deutsch und polnisch (näheres bei Weinhold, a. a. O., S. 181). Und in den heute zur Provinz Posen gehörigen Gebieten, von denen Teile im Mittelalter zeitweise in schlesischem Besitz waren[1]), haben zwar im 13. Jahrhundert Landschenkungen an deutsche Klöster (Meyer, Provinz Posen, S. 58. 59; Land Posen, S. 116 ff.), Aussetzungen polnischer Dörfer zu deutschem Recht (Provinz Posen, S. 60) und deutsche Städtegründungen (Prov. Posen, S. 60 ff.; Land Posen, S. 131 ff.) stattgefunden. Aber von einem zusammenhängenden deutschen Sprachgebiet dürfte hier für die Zeit des Mittelalters nicht die Rede sein. Dagegen ist es sicher von Bedeutung, daß viel später im 17. Jahrhundert Land und Stadt in diesen Gegenden eine starke Zuwanderung von Schlesien her erfuhren (Prov. Posen, S. 99 ff. 105; Land Posen, S. 211. 212).

Eine Landstrecke, auf der bereits in älterer Zeit schlesisches Kolonisationsgebiet mit dem Entwicklungsgebiet einer andern deutschen Mundart zusammenstieß, findet sich erst westlich der Posenschen Grenze. Hier gehörte das Land um Schwiebus, Züllichau und Krossen zu Schlesien, bis im Jahre 1482 Krossen und Züllichau an Brandenburg übergingen, so daß von da ab der Schwiebuser Kreis eine schlesische Enklave innerhalb brandenburgischen Gebiets bildete (Grünhagen, Geschichte Schlesiens 1, 341; 2, 367). Die Landschaft nahm im 13. Jahrhundert an der schlesischen Germanisierung teil (Schulte, Silesiaca, S. 43; Neuling, Zeitschr. d. Ver. f. G. u. Alt. Schlesiens 12, 158. 161). Aber nicht so sehr diesem Umstande als der späteren Geschichte des Landes ist die Zugehörigkeit der Schwiebuser Gegend zum schlesischen Dialektgebiet zu danken. Das zeigen die Verhältnisse in dem westlich und nordwestlich angrenzenden Lande Lebus, das trotz deutscher, von Schlesien aus-

[1]) Chr. Meyer, Geschichte der Provinz Posen, Gotha 1891, S. 26. 27. 63. 64; Ders., Geschichte des Landes Posen, Posen 1881, S. 66; Breitenbach, Das Land Lebus unter den Piasten, Fürstenwalde 1890, S. 80 ff.

gehender Kolonisation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht eine schlesische Mundart entwickelt hat. Es gehört vielmehr, wenn auch sein östlicher Teil heut als eine ndd.-md. Übergangszone zu gelten hat, dem ndd. Sprachgebiet an.

Die Grenzlinie, die ndd. *ik* von hd. *ich* trennt, läuft nach dem vom Wenkerschen Sprachatlas[1]) gebotenen Material in diesem Winkel zwischen Oder und Warthe so, daß folgende Orte die nördlichen Grenzpunkte des zusammenhängenden *ich*-Gebietes sind: Kunitz, Matschdorf, Graeden, Tornow, Clauswalde bei Reppen, Biberteich, Schönwalde, Tauerzig, Wandern, Gleißen, Oscht, Kattenhorst, Altensorge. Die Grenzlinien anderer Lautverschiebungserscheinungen verlaufen im allgemeinen in einer nördlich hiervon gelegenen Zone (Anz. f. d. A. 24, 119; vgl. 20, 207. 96; 19, 282). Daß die ndd. Spracherscheinungen hier wie andernorts auf kolonialem Boden im Rückzuge vor den hd. begriffen sind, zeigt sich deutlich darin, daß *ich*-Schreibungen nördlich der angegebenen Grenze noch sehr häufig, *ik*-Schreibungen südlich von ihr dagegen fast gar nicht mehr vorkommen. Man wird also annehmen müssen, daß die hd.-ndd. Grenze in älterer Zeit noch weiter südlich verlaufen ist als heutzutage.

Nun verlief hier die alte Grenze des Landes Lebus, wie sie in einer Urkunde vom 20. April 1249 beschrieben ist und sich im Wesentlichen mit der um 1400 bestehenden Grenze der Diözese Lebus deckt, in folgender Weise[2]): von dem Orte Rampitz an der Oder längs der heutigen Ostgrenze des Sternberger Kreises und der Pleiske bis zum See bei Lagow; von dort nordwärts nach einem Punkte zwischen Malsow und einem ehemals zwischen Tempel und Langenpfuhl gelegenen Dorfe und weiterhin nach Wandern [dabei liegen: Wandern, Lindow, Kirschbaum, Malkendorf, Petersdorf, Spiegelberg, Lagow innerhalb; Tempel, Langenpfuhl, Seeren, Burschen, Schönow, Neu-Lagow, Selchow, Grunow außerhalb des lebusischen Gebietes]; von dort über Rauden nach einem nicht näher bestimmbaren Punkte

[1]) Die Angaben nach dem Sprachatlas entnehme ich mit freundlicher Erlaubnis von Herrn Professor Wenker teils den in Marburg aufbewahrten Karten, teils den Fragebogen, die der Ausarbeitung der Karten zugrunde gelegt sind. Daß dieses zum Teil schon vor mehreren Jahrzehnten gesammelte Material in jeder Einzelheit zu den heutigen Verhältnissen stimmt, darf man nicht verlangen.

[2]) Breitenbach, Das Land Lebus unter den Piasten, Fürstenwalde 1890, S. 88 ff.; S. W. Wohlbrück, Geschichte des ehemaligen Bistums Lebus und des Landes dieses Namens, Berlin 1829 ff., Bd. 1, 33 ff.

an der Warthe [dabei bleiben Rauden, Königswalde, Költschen, Hammer, Neuwalde, Neudorf, Osterwalde, Arensdorf, Menckow, Herzogswalde, Gleissen außerhalb der lebusischen Grenze]. Vergleicht man diese Grenze mit der oben angeführten Lautverschiebungslinie und bedenkt dabei, daß alle Wahrscheinlichkeit für ein Zurückweichen des ndd. Sprachgebietes gegenüber dem hd. spricht[1]), so liegt die Vermutung nahe, daß hier zwischen den beiden Grenzen eine historische Beziehung besteht. Es dürfte eine lohnende Aufgabe sein, in diesem Gebiet die Grenzen auch anderer, teils speziell ndd., teils wenigstens der gemeinschlesischen Entwicklung nicht entsprechender Spracherscheinungen von Ort zu Ort festzustellen und ihre Beziehungen zur alten historischen Begrenzung klarzulegen[2]). So viel steht jedenfalls fest, daß es sich hier etwa an der Grenze des alten Landes Lebus um das Zusammentreffen zweier Kolonisationsgebiete handelt, die in mundartlicher Beziehung eine verschiedene Entwicklung genommen haben, indem das eine den ndd. Charakter der märkischen Mundarten, das andre die gemeinschlesischen Eigentümlichkeiten ausgebildet hat.

Auf dem linken Oderufer liegen dagegen die Verhältnisse anders. Hier verlief nach der erwähnten Urkunde von 1249 die Grenze des Landes Lebus gegen die Nieder-Lausitz von der Neißemündung in gerader Linie nach Westen, bis sie in der Nähe von Friedland die Spree erreichte. Aber um dieselbe Zeit, da Lebus von Schlesien gelöst wurde (1250), gelangte hier der südliche Teil des Landes mit Fürstenberg und Friedland an den meißnischen Markgrafen als Herrn der Nieder-Lausitz (vgl. Scheltz, Neues Laus. Magazin 13 (1835), S. 198 ff. 207 ff.; Breitenbach, S. 27 ff. 95 Fußn. 1), so daß in der ersten Häfte des 14. Jahrhunderts die Schlaube (Friedrich Wilhelms-Kanal) als ungefähre Nordgrenze der Nieder-Lausitz gelten kann (Breitenbach, S. 30 Fußn.). In dieser Gegend grenzte also seit c. 1250 das brandenburgische Kolonisationsgebiet nicht wie weiter östlich an schlesisches, sondern an ein Land, das noch für das gesamte Mittelalter als ganz überwiegend slavisch gelten muß.

[1]) Daß die städtische Urkundensprache des 14. und 15. Jahrhunderts im Lande Lebus vielfach hd. ist (Breitenbach, a. a. O., S. 130 ff.), kann natürlich nichts für den lebendigen Dialekt der Landschaft beweisen.

[2]) Es würde sich dabei jedenfalls nur um die Strecke von der Oder bis gegen Gleissen handeln, da weiterhin die Grenze gegen polnisches Gebiet verlief (vgl. Breitenbach, S. 84).

Der besprochene Grenzstrich auf dem rechten Oderufer ist also die einzige Strecke, auf der im Mittelalter das zusammenhängende Entwicklungsgebiet der schles. Mundart mit einem (gleichfalls sich erst herausbildenden) ndd. Dialektgebiet zusammentraf.

Weiterhin handelt es sich um die Frage, wo das schles. Gebiet mit dem der benachbarten md. Mundarten zusammenstieß und ob eine Begrenzung nach dieser Seite hin möglich ist. Als Nachbarmundart kommt in erster Linie das Obersächsische[1]) in Betracht, das mit dem Schles. eng verwandt ist.

Betreffs der hd. Lautverschiebung stimmt das Obs. mit dem Schles. überein: pp und mp sind unverschoben, die Verschiebung von westgermanisch d zu t ist ebenso wie im Oberlausitzischen und in nordböhmischen Mundarten durch weitgehenden Zusammenfall von älterem d und t unkenntlich gemacht (Kriterium IV).

Die Verkürzung der Diphthonge uo üe ie vor Stimmlosen (Kriterium III) ist, wie das Material des Sprachatlas lehrt, im Königreich Sachsen — mit Ausnahme des Nordwestens und des (nicht obs.) Südwestens — noch weit verbreitet (Beispiele: *gut, gute, tut, Kuchen, Füße*). Francke (Der obs. Dialekt, Leisnig 1884) verzeichnet als vornehmlich südmeißnisch die Kürzung in Beispielen wie: *gut, gute, klug, Kuchen, Stufe, suchen, Tuch, tut, verflucht; brüten, hüten, Füße; gießen, schießen, schließen, Krieg, vermieten* (§ 68; für Zwickau vgl. Philipp, Die Zwickauer Mundart, Leipzig 1897, § 56).

Eine höchst bedeutsame Verschiedenheit des Obs. vom Schles. ergibt sich dagegen in den Verhältnissen der Vokaldehnung (Kriterium II). Einmal ist die Dehnung kurzer Vokale in offener Silbe nicht so weit durchgedrungen wie im Schles., da Erhaltung der Kürze vor einem l r n der Folgesilbe, die sich im Schles. nur auf eine geringe Zahl von Beispielen beschränkt (Schles. Ma. § 97), sehr weit verbreitet ist. Nach Francke (§ 65) herrscht Kürze in den Wörtern: *aber, drüben, geblieben, geschrieben, mögen, nüber, rüber, Stiefel, wieder.* Albrecht (Die Leipziger Mundart, Leipzig 1881) führt darüber hinaus teils als städtisch, teils als der Bauernsprache angehörig folgende Beispiele mit kurzem Vokal an: *Fabel, Gabel, Hasel, Nabel, Schnabel, Tadel* (§ 5); *Schädel, schmäler, zählen, erzählen* (§ 6); *Feder, Leder, jener, Edelstein* (§ 7); *Fiedel, fiedeln, Wiesel, Zwiebel* (§ 8); *Riegel* (§ 26); *nieder* (§ 28); *Boden, geboten* (§ 9); *über* (§ 11). Nach

[1]) Fortan als Obs. bezeichnet.

eignen Aufzeichnungen aus der Leipziger Gegend kann ich hinzufügen: gĕšubm̥ *geschoben*, hubl̥ *Hobel*, kuln̥ *Kohlen*, ubm̥ *oben*, fugl̥ *Vogel*. Beispiele aus dem äußersten Nordosten des obs. Gebietes bringt Braune (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 13, 583. 584 Fußn.). Selbst in Wörtern, bei denen die Folgesilbe kein r̥ l̥ n̥ enthält, findet sich Kürze: hulĕ *Hohlweg*, judĕ *Jude*, kulĕ *Kohle* (Leipziger Gegend); nach Albrecht a. a. O. auch in: *ledig* (§ 7), *Schmiede* (§ 8), *Honig* (§ 9), *Stube* (§ 37); nach Braune a. a. O. in *Wiese*.

Andrerseits fehlt dem Obs. die für das Schles. charakteristische Dehnung Einsilbiger. Francke (Bayerns Mundarten 1, 28 ff.) hat eine große Anzahl von hierher gehörigen Beispielen angeführt, in denen das Obs. im Gegensatz zu gewissen Nachbarmundarten Kürze zeigt. Der Sprachatlas bietet zur Beleuchtung der in Frage stehenden Verhältnisse kein reichliches Material. Immerhin ist aber ersichtlich, daß Schreibungen, die für hierher gehörige einsilbige Formen auf Länge deuten (*-blick, Tisch, ich, mich, dich, sich, will*), innerhalb des Königreichs Sachsen — außer in der Lausitz und ihrer nächsten Nachbarschaft — nur in Gebieten auftreten, die der ost- und westerzgebirgischen oder der vogtländischen Mundart zuzuweisen sind. Nur im Worte *Mann* finden sich einzelne auf Länge weisende Schreibungen auch noch südlich und nördlich von Dresden sowie längs der Freiberger Mulde ungewöhnlich weit nach Norden hin. Es kann noch hinzugefügt werden, daß auch die in Schles. Ma. § 96 angeführte Dehnung einsilbiger Formen, die allerdings mit der hier besprochnen nicht ohne weiteres gleichbedeutend ist, im Obs. nicht als Regel gilt, vgl. grup *grob*, huf *Hof*, tsuk *Zug* (Leipziger Gegend); ferner die bei Francke (§ 65) als kurz angeführten Wörter: *Beschlag, blieb, bot, flog, gab, rieb, Schmied, schrieb, Tag, viel, zog;* bei Albrecht außerdem: *hohl* (§ 7), bei Braune: *Sieb*.

Es ist hiernach klar, daß in Bezug auf die Dehnungserscheinungen zwischen der schles. Dialektgruppe und dem Obs. ein grundsätzlicher Unterschied besteht. Entscheidend ist dabei vor allem die Dehnung Einsilbiger (*Topf, ich* usw.), abgesehen von der zuletzt genannten Gruppe (entspr. Schles. Ma. § 96). Denn im übrigen handelt es sich zwar auch um deutliche Unterschiede, aber immerhin wohl nur um Unterschiede des Grades und nicht darum, daß eine Tendenz auf der einen Seite (schles.) mächtig wirksam gewesen ist, auf der andern (obs.) aber völlig oder nahezu völlig gefehlt hat.

Was endlich die letzte Gruppe der gemeinschlesischen Lauterscheinungen betrifft, den Vokalzusammenfall (Kriterium I), so findet sich zunächst der Zusammenfall von mhd. ê œ und gedehntem i ü auch im obs. Gebiet, vgl. Beispiele wie: *spüren, König* (Franke § 37, 1. 39, 3); *schön hören* (ebenda § 39, 3); *Schnee, stehn*, (§ 39, 1). Die Karten des Sprachatlas bezeugen dieselbe Tatsache und bringen noch eine besondere Bestätigung dafür, indem sie lehren, daß in einer Gegend des obs. Gebietes, wo gedehntes mhd. i *(viel, Wiese, geblieben)* zu diphthongischem iĕ entwickelt scheint, auch mhd. ê und œ (für ü fehlen Beispiele) dieselbe Entwicklung durchgemacht haben[1]).

Auch der schles. Zusammenfall von mhd. ô und gedehntem u scheint sich im Obs. zu finden, obwohl ganz zweifellose Zeugnisse für gedehntes u mir nicht vorliegen. Mhd. ô erscheint als û (Francke, § 39, 8), das etwa im selben Gebiet, wo mhd. ê œ i (ü) als iĕ erscheinen, gleichfalls in einen unechten Diphthong (ue uo) übergegangen ist (Sprachatlas unter: *so, Brot, groß, hoch, roten, tot*). Dasselbe û erscheint nun auch in Wörtern, die im Schles. (für das Obs. kann ich dasselbe nicht beweisen) mhd. u, nicht o, als Stammsilbenvokal voraussetzen (Schles. Ma. § 16): ûvn̥ *Ofen*, wûl *wohl* (Leipziger Gegend); ferner in *oben* (Francke § 39, 8). Und hier weist der Sprachatlas (*oben, Ofen*) wiederum zahlreiche ue uo auf in derselben Gegend, wo diese auch für mhd. ô erscheinen.

Dieselbe Entwicklung wie mhd. ô erfährt im Obs. aber auch gedehntes mhd. o, vgl. fûrnāmĕ *vornehm*, hûfn̥ *Hosen*, ḍûr *Tor*, frlûrn *verloren*, wûn *wohnen* (Leipziger Gegend) und außerdem das Wort *Vogel* bei Francke (§ 39, 8). So zeigt auch der Sprachatlas im Worte *gestohlen* langes u westlich der Linie: Ortrand — Großenhain — Meißen — Nossen — *Tharandt* — *Dippoldiswalde* — Frauenstein — *Altenberg* (zur Kursivierung vgl. man unten Fußn. 1). Und ue-Schreibungen auch bei diesem Beispiel deuten die im Nordosten des obs. Gebietes geltende diphthongische Vertretung von û (mhd. ô u) auch für dieses aus mhd. o entwickelte û an.

[1]) Die Grenze dieses Gebietes (vgl. das Beispiel *weh*) verläuft ungefähr folgendermaßen: *Eilenburg* — Brandis — *Taucha* — *Naunhof* — Trebsen — *Grimma* — *Lausigk* — Colditz — *Hartha* — Mügeln — Lommatzsch — *Döbeln* — zwischen Lommatzsch und *Meißen* — Riesa — elbaufwärts — *Meißen* — *Radeburg* — Großenhain — Ortrand — zwischen *Ruhland* und Elsterwerda — *Liebenwerda* — *Wahrenbrück* — *Belgern* — Schildau — *Eilenburg*. Die kursiv gedruckten Namen fallen außerhalb, die andern innerhalb oder unmittelbar auf die Grenze des Gebietes.

Schließt sich also im Obs. das gedehnte mhd. o dem ô (und gedehntem u) an, so fällt es dagegen nicht zusammen mit mhd. â: dieses erscheint vielmehr als offener o-Laut („gerundetes a“ nach Francke § 36, 1). Nach dem Zeugnis des Sprachatlas (*schlafen, da*) gilt der o-Laut vornehmlich im südlichen Teile von Obersachsen, während etwa nördlich der Linie: Dresden — Burgstädt — Pegau — Naumburg a-Schreibungen überwiegen. Ganz ähnlich ist die Verteilung bei (gedehntem wie erhaltenem) kurzen mhd. a. Nur zerfällt hier bei einigen Beispielen (*gefahren, Affe, wachsen*) das südliche o-Gebiet in zwei getrennte Stücke, indem seine Mitte (um Rochlitz, Chemnitz) wieder a zeigt. Der lautliche Zusammenfall von mhd. â und gedehntem a, den das Kartenbild erschließen läßt, gilt nach Braune (a. a. O.) auch im äußersten Nordosten, wo beide Laute zu nâ geworden sind.

Bei diesem Kriterium ergibt sich also wiederum ein deutlicher Unterschied der gemeinschlesischen Entwicklung von der des Obs.: der schles. Zusammenfall von mhd. â und gedehntem o fehlt dem Obs., und es hat sich vielmehr gedehntes o dem ô (und u), â aber offenbar gedehntem a angeschlossen.

Es läßt sich also an der Hand der früher aufgestellten Kriterien tatsächlich eine Abgrenzung des Schles. gegen das Obs. durchführen.

Wenn auf der langen Strecke etwa zwischen Krossen und Schirgiswalde (in der Nähe der böhmischen Grenze) gewisse Dialekterscheinungen auf den Sprachkarten nach Westen zu begrenzt erscheinen: wenn z. B. die schles. Vokaldehnung in *Mann* etwa bis zu einer Linie: zwischen Rotenburg und *Krossen — Bobersberg — Sommerfeld Triebel* — zwischen Priebus und *Muskau* — Rotenburg — Weißenberg — Löbau — *Schirgiswalde* reicht, wenn jenseits einer noch weiter im Westen verlaufenden Linie das inlautende g in *gesagt* und *schlage*, das b in *habe* erhalten scheint, so handelt es sich hier nicht um Grenzen, durch die das Schles. von westlicheren deutschen Mundarten abgetrennt werden könnte. Vielmehr stoßen hier echte Dialekterscheinungen zusammen mit dem Halbdialekt einer früher und teilweise noch jetzt fremdsprachigen Gegend. Das wendische Sprachgebiet, das heut stark zusammengeschrumpft ist (Andree, Wendische Wanderstudien, Stuttgart 1874, Seite 177 ff.) und auch um c. 1750 nur noch mit einem kleinen Stück östlich von Muskau über die Görlitzer Neiße hinwegreichte (ebenda S. 176), erstreckte sich in der Lausitz noch um 1550 südlich und östlich bis zu der Linie: *Bischofs-*

werda — *Schirgiswalde* — Löbau — *Reichenbach* — Daubitz — Priebus — Triebel — Pförten — Guben; nach Guben waren wendische Dörfer eingepfarrt, von denen eine Anzahl noch auf dem rechten Neißeufer liegen (z. B. Drenzig, Germersdorf, Schöneiche, Wallwitz, Mückenberg); von der Neißemündung ab lief dann die Grenze bis gegen Fürstenberg oderabwärts (die nähere Beschreibung des gesamten Grenzverlaufs s. Andree, S. 167 ff.). Auf dieser ganzen Weststrecke kann also von einer historisch bedeutsamen Abgrenzung des Schles. gegen deutsche Nachbarmundarten nicht die Rede sein. Dagegen können einzelne scharfe Grenzen für dialektische Erscheinungen unter Umständen mit älteren schles.-wendischen Sprachgrenzen in Beziehung stehen.

Berührung mit benachbartem md. Mundartengebiet war demnach bis über das Mittelalter hinaus nur im nördlichen Böhmen und an dem unmittelbar daranschließenden schmalen Striche der Lausitz südlich der wendischen Sprachgrenze (Bischofswerda — Löbau) möglich. In Nordböhmen reicht das Gebiet der schles. Mundart nach Westen über die Landstriche hinaus, welche unmittelbar die Grenzen Schlesiens und der Lausitz begleiten (Schles Ma. § 131). Auf sächsischem Boden herrscht noch in Sebnitz und Umgegend eine durch die gemeinschlesischen Merkmale gekennzeichnete Mundart (§ 130). Die Grenze zwischen obs. und schles. Dialektgebiet ist also hier westlich der oberlausitzisch-sächsischen Grenze zu suchen. Zum Schles. sind nach den obigen Ausführungen alle Orte zu rechnen, in denen der Zusammenfall von mhd. â und gedehntem o sowie die schles. Dehnungserscheinungen noch gemeinsam auftreten. Weiter nach Westen als bis an die oben (S. 164) genannte Grenze für û aus mhd. o kann der Zusammenfall von â und o nicht reichen[1]). Für die schles. Dehnung einsilbiger Wortformen bietet der Sprachatlas (außer in dem für sich stehenden Worte *Mann*, s. oben S. 163) nur ganz vereinzelte Belege in der Gegend von Sebnitz, Neustadt, Hohnstein, Stolpen (*ich*, *mich*). Eine genaue Untersuchung über die Ausbreitung der genannten Erscheinungen wäre eine lohnende Aufgabe[2]). Daß sie auch außerhalb der Lausitz und Böhmens noch in sächsischen Ort-

[1]) Diese Bemerkung gilt nicht für den südlichsten Abschnitt der genannten Linie auf erzgebirgischem Boden, worüber weiter unten zu handeln ist.

[2]) Die Westgrenze des zusammenhängenden Geltungsbereiches von schles. ok *nur* schließt Schirgiswalde, Neustadt, Sebnitz mit ein, westlicher erscheint ok noch vereinzelter bei Hohnstein und Stolpen.

schaften vorkommen, wird nicht ohne Zusammenhang damit sein, daß hier ein heute sächsisches Gebiet, das alte Amt Hohnstein — zu dem u. a. auch Sebnitz gehörte — ursprünglich böhmisches Lehen war und erst 1459 zunächst zeitweise, dann seit 1524 endgültig in sächsische Hände gelangte (vgl. Knothe, Neues Lausitzisches Magazin 1862, S. 405. 407).

Wie weit nach Westen erstreckt sich nun aber in Nordböhmen der Bereich der gemeinschlesischen Lauterscheinungen? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich, obwohl direkte Angaben leider fast völlig fehlen, aus den Verhältnissen auf sächsischem Boden.

In seiner Schrift über „Die Mundart des sächsischen Erzgebirges“ (Leipzig 1878), die zwar ihrer Anlage nach den Forderungen moderner Dialektforschung kaum genügt, aber durch ihre hervorragend reichhaltigen und allem Anschein nach zuverlässigen Beispielsammlungen manche modernere Darstellung weit übertrifft, gibt E. Göpfert seiner Meinung nach eine Darstellung des Erzgebirgischen überhaupt. Aber ein Vergleich mit den Schriften von A. Lang (Die Zschorlauer Mundart, Leipziger Diss. 1906; Grenzen, Unterschiede und Herkunft des Westerzgebirgischen, Zeitschrift für deutsche Mundarten 1907, S. 19 ff., 1908, S. 3 ff.) lehrt, daß eine in allen Hauptzügen nicht westerzgebirgische Mundart zugrunde liegt, und die Erklärung hierfür liefert Göpferts Angabe (S. III), er sei von der Feststellung und Aufzeichnung der ihm von Jugend her vollständig vertrauten und noch sicher im Gedächtnis haftenden Sprachverhältnisse seines im östlichen Teile des Erzgebirges gelegenen Heimatsortes ausgegangen. Was er von westerzgebirgischen Erscheinungen anführt, pflegt er als solche ausdrücklich zu bezeichnen. Seine fortlaufende grammatische Darstellung aber schildert osterzgebirgische Verhältnisse.

Wer als Kenner der schles. Mundart die Schrift Göpferts liest, wird ohne Bedenken die darin behandelte Mundart für schles. erklären. Alle gemeinschlesischen Merkmale finden sich hier:

I. Gedehntes mhd. i ist normalerweise zu einem langen stark nach e zu liegenden i-Laute entwickelt (Göpfert S. 12: *Diele, Glied* usw., S. 13: *biß* usw.), und in demselben Laut fallen auch gedehntes mhd. ü (S. 12: *Bühne* usw., *König* usw.), mhd. ê (S. 12: *gehn* usw.) und mhd. œ (S. 12: *Böhmen* usw.) zusammen. Vor r geht, wie dies auch auf schles. Boden vorkommt (Schles. Ma. § 46), die Entwicklung eigene Wege: gedehntes i und ü (sowie œ in *Nadelöhr*, S. 12) erscheinen als geschlossene i-Laute (S. 11: *Gier, Hirse, dir* usw.,

schmieren, geschrieen; *Tür, vor, mürbe, spüren*), ê und œ dagegen als lange geschlossene e-Laute (S. 10: *Ehre, ehrlich, hehr; Röhre, erfrieren machen, hören, stören*). Wenn auch *mehr* (mhd. mê) und *ehe* samt ihren Ableitungen den e-Laut zeigen, so stimmt auch diese Ausnahme zum Schles. (Schles. Ma. § 26 Anm. 1). Einige weitere Beispiele mit e-Laut sind kaum echt mundartlich (S. 10: *Ehe* usw., *Röslein* usw.; gegen *Röte* mit e-Laut steht *rötlich* mit offenem i, S. 12). Ähnlich mag es bei einigen Wörtern mit gedehntem i und ü stehen, die statt des offenen einen geschlossenen i-Laut zeigen (S. 11: *Igel* usw., *Lüge* usw.).

Gedehntes mhd. o und mhd. â sind regelmäßig zusammengefallen in einem dem û nahe stehenden langen o-Laut, vgl. S. 16: *Bock* usw., *Blase* usw. Vor r erscheint o als û (S. 15: *Empore* usw.), â dagegen als ô (S. 14: *Jahr, Haar, klar, wahr*).

Gedehntes mhd. u und mhd. ô sind in demselben langen Mittellaut zwischen u und o zusammengefallen: S. 16: *Busch* usw., *Bosheit* usw. Vor r erscheinen beide als geschlossenes û: S. 14. 15: *Schnur, ur-, froren, wurden; Gehorsam* usw. Das û in *Jugend, Tugend* (S. 14. 15) kann wohl nicht für echt mundartlich gelten.

Wenn hier gedehntes mhd. o in den gleichen Laut übergegangen ist wie mhd. u und ô, so erinnert dies ja zunächst ans Obs. (oben S. 164). Aber durch den Zusammenfall von gedehntem o und â stellt sich die Mundart entschieden auf den Standpunkt des Schles. im Gegensatz zum Obs.[1]). Daß die Entwickelungsprodukte von o+â und u+ô wieder unter sich zusammenfallen, ist dann eine Sache ganz für sich und ja auch auf schles. Boden nicht ohne Seitenstück (vgl. Schles. Ma. § 19 Anm. 1 und § 29 Anm. 1 mit § 15. 22).

II. Die Dehnungsverhältnisse sind die schlesischen. Außer in offener Silbe wird gedehnt in den ursprünglich[2]) einsilbigen Formen von Wörtern wie: *Bach, Loch, Pech, Bock, Fleck, Pflock, Sack, Strick, Dreck, Kopf, Topf, Faß, Schloß, Busch, Frosch, Tisch, Wisch, Stall, biß* usw., *Zinn* (S. 20); *brach* usw. (S. 81 ff.); sowie in isolierten einsilbigen Formen wie: *ich, mich, dich, sich* (S. 75); *das, was* (S. 13. 14); *hin* (S. 20). Wie im Schles. (Schles. Ma. § 95 Anm. 1) ist auch vor t die Dehnung in offener Silbe durchgeführt: *Kette, Schlitten* (S. 20;

[1]) Damit hängt zusammen, daß â hier nicht wie im Obs. (oben S. 165) mit gedehntem mhd. a zusammenfällt.

[2]) Die flektierten Formen derselben Wörter, die durch spätere mundartl. Apokope ebenfalls einsilbig geworden sind, bleiben kurz.

vgl. auch *satt* und *Blatt* ebenda), und im Gegensatz zum Obs. (oben S. 162 ff.) ist vor einem l̥ der Folgesilbe keineswegs Vokalkürze die Regel, vgl. die Länge in: *Krüppel, Büttel, Blättel* und sogar in *zappeln, wackeln* (S. 20).

III. Mhd. uo üe ie sind vor stimmloser Konsonanz in weitgehendem Maße gekürzt (S. 14. 19. 10. 11. 74). Die Tendenz, diese Kürzung vornehmlich in mehrsilbigen Wortformen durchzuführen, während einsilbige häufig Länge erhalten (Schles. Ma. § 104), tritt zwar ebensowenig wie im Schles. mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit, aber doch deutlich genug hervor (vgl. *Blut, Glut, Hut, Buch, Halstuch, tief* mit Länge — *bluten, Rute, Mutter, Schuster, Husten, fluchen, Kuchen, suchen, Wucher, rufen, Stufe; brüten, gütlich, hüten, Rütel, wütich, Füße, grüßen, müßig, süß, verwüsten, Bücher, Tüchel; bieten, vermieten, fließen, gießen, schießen, schließen, spießen, verdrießen, kriechen, riechen, Zieche, tiefer* mit Kürze).

IV. Germanisches p erscheint anlautend als pf; pp und mp sind unverschoben (S. 27). Die Verschiebung von westgermanischem d ist unkenntlich geworden, da ebenso wie in der Oberlausitz und in böhmischen Gebieten anlautendes d und t, b und p zusammengefallen sind (S. 5).

Auch die charakteristische Doppelvertretung von mhd. æ einerseits durch ā, andrerseits durch einen mit gedehntem primären Umlauts-e (S. 10) und gedehntem ö (ebenda) zusammenfallenden e-Laut, findet sich, und die Verteilung der Beispiele (S. 6: *Drähte* usw. — S. 10: *Häkchen* usw.) unterscheidet sich kaum von der im Schles. (§ 25) [1]).

Mhd. a, das in der Regel bei Kürze zu o (S. 13: *Darm* usw.), bei Dehnung zu ô (S. 13: *Bart* usw.) entwickelt ist, bleibt vor ursprünglichem n+Verschlußlaut und l+Dentalverschluß als a (ā) erhalten, S. 5: *Band, Handel, Wandel, anders, Pfand, Land, Rand; Angst, Gesang, schlang, fangen, Bank, Gestank, Klang, Zank, Zwang, blank, krank, lang, danken, schenkte;* ebenda: *alt, Gewalt, halten, kalt, walten, schalten, Salz, stellte, prellte,* S. 6: *schälte, zählte, Walde, bald.* Durch die Sonderbehandlung von a vor diesen Lautverbindungen stellt sich die Mundart auf die Seite der großen Mehrzahl der schles. Mundarten (§ 1, 1. 3) im Gegensatz zum Obs. und Westerzgebirgischen [2]).

[1]) Ob wie im Schles. (§ 16) gewisse Wörter mhd. u statt o voraussetzen, läßt sich nicht entscheiden, da hier u und o zusammenfallen.

[2]) Nach Aufzeichnungen aus der Leipziger Gegend: ondrĕ *andre,* bonĕ *bange,* ōlt *alt,* hōln *halten,* solts *Salz* mit demselben Vokal wie ošĕ *Asche,* hōſĕ *Hase*

Vor folgendem Velar, wo ja auch im Schles. die Erhaltung des a nicht so allgemein ist wie in den eben genannten Fällen (Schles. Ma. § 1 Anm. 4), ist o ô eingetreten, S. 13: *backen, nackt, wachsen, Wachs, Dach, Nacht, Sache, acht, machen, lachen, Sack*, S. 21: *Acker*, S. 72: *Tag*.

Man müßte Göpferts Laut-, Flexions- und Wortbildungslehre Punkt für Punkt durchgehen, wollte man sämtliche Übereinstimmungen mit dem Schles. aufrechnen, die sich in seiner Mundart, vielfach im Gegensatz zu den Nachbardialekten, finden. Das Gesagte dürfte aber genügen, um zu beweisen, daß diese Mundart des östlichen Erzgebirges als ein Ausläufer der großen Dialektgruppe anzusehen ist, in der die gemeinschlesischen Lautverhältnisse durchgedrungen sind. Von dem benachbarten Obs. hebt sie sich genau wie das Schles. ab durch die andersartigen Dehnungsverhältnisse und den Zusammenfall von mhd. â mit gedehntem mhd. o. Näher steht sie dem Westerzgebirgischen: denn diesem ist die Dehnung Einsilbiger nicht fremd (Zschorlauer Mundart § 146), obwohl sie nicht in dem Umfange zu gelten scheint wie im Schles. und im Osterzgebirgischen Göpferts. Das Westerzgebirgische kann aber seinerseits nicht dem gemeinschlesischen Typus beigerechnet werden; denn ihm mangelt der Zusammenfall von mhd. â und gedehntem o (Zschorlauer Mundart § 47 und 72).

Für die gemeinschlesischen Erscheinungen wird man nunmehr annehmen dürfen, daß sie in Nordböhmen sich so weit nach Westen erstrecken, bis sie im Osten des sächsischen Erzgebirges noch einmal über die Reichsgrenze hervortreten. Dasselbe Bild bietet eine lexikalische Beobachtung. In Nordböhmen gilt für *nur* das schles. ok bis in die Gegend von Katharinaberg und Brüx, westlich davon herrscht när (Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Böhmen Bd. 1, 607 ff.). Dasselbe ok findet sich aber auch bei Göpfert (S. 13). Nach dem Sprachatlas tritt es in einem kleinen geschlossenen Gebiete längs der Reichsgrenze zwischen: *Geising — Altenberg — Frauenstein* — Sayda sowie vereinzelt in der unmittelbaren Nachbarschaft dieses Gebietes (nach Norden nicht über die Höhe von Freiberg hinaus) auf.

Wie sich andere Spracherscheinungen, die offenbar ebenso von Schlesien-Lausitz durch Nordböhmen nach dem Erzgebirge hinüber-

vgl. Franke § 36,2; westerzgeb. *Anwand* (Zschorlauer Mundart § 115), *anders* (ebenda § 163,2), *angst und bange* (§ 117), *bald* (§ 164) im Vergleich zu § 42.

reichen, in ihrer geographischen Verbreitung zu diesem ok verhalten, bleibt zu untersuchen. Der Zusammenfall von â und o in einem u-ähnlichen Laut scheint auf dem Sprachatlas angedeutet durch eine Anzahl von u- (auch ů-) Schreibungen für â in *schlafen* und *da*. Sie finden sich zerstreut zwischen: Altenberg — Freiberg — Mittweida — Zschopau — Zöblitz[1]), am dichtesten in den südlichen Teilen des so abgegrenzten Gebietes. Die südliche Hälfte von dessen Westgrenze deckt sich offenbar mit der aufgrund anderer Kriterien gewonnenen Grenze zwischen Ost- und Westerzgebirgisch, die nach Göpfert (S. IV) längs der obern Pockau und dann auf der Wasserscheide zwischen Zschopau und Flöha nach Nordwesten verläuft und an der Lang (Zeitschrift für deutsche Mundarten 1907, S. 24. 22): Grünthal, Brandau, Rübenau, Pobershau, Ansprung, Zöblitz, Lauterbach, Hilmersdorf, Großolbersdorf, Hohndorf, Zschopau und Gornau als die äußersten noch westerzgebirgischen Orte bezeichnet. Längs dieser Strecke wäre also bei einer Feststellung von Ort zu Ort auch die Begrenzung des gemeinschlesischen Entwicklungsgebietes gegen das des nah verwandten Westerzgebirgischen zu suchen. Wo im Anschluß daran seine nördliche und östliche Grenze gegen das Obs. zu ziehen ist, bleibt im einzelnen an der Hand der gewonnenen Prinzipien noch zu untersuchen. Denn Franckes Angabe, die Grenze zwischen Obs. und Erzgebirgisch verlaufe östlich von Zschopau über: Waldkirchen — Grünhainichen — Borstendorf — südlich von Eppendorf, Langenau, Brand und sodann nach der Landesgrenze, die sie nach seiner früher ausgesprochnen Meinung (Der obersächsische Dialekt § 4) bei der roten Weißeritz, nach seiner späteren Ansicht (Bayerns Mundarten 1,21) an der Freiberger Mulde trifft, wird kaum gerade das Gebiet herausschneiden, das noch durchgehend die gemeinschlesischen Erscheinungen aufweist.

Auch auf böhmischem Boden kann die Grenze jetzt noch nicht als eine feste Linie von Ort zu Ort angegeben werden. Das Prinzip der Begrenzung aber wird dasselbe sein, wie in dem eben besprochenen sächsischen Gebiete. Denn innerhalb der sogenannten obs. Mundart, die in Nordböhmen östlich an das Nordgauische (eingehend begrenzt von Gradl, Bayerns Mundarten 1,98) stößt, gilt offenbar ebenso wie in Sachsen der Unterschied von west- und osterzgebirgisch. Es herrscht hier das westerzgebirgische ā für mhd. ei bis etwa zur Linie

[1]) Das Gebiet ist auf dem Atlas nicht mit einer Linie umgrenzt.

Katharinaberg — Brüx — čech. Sprachgrenze, und an derselben Grenze stoßen westerzgebirgisches när und schles.- osterzgebirgisches ok zusammen, da westwärts Sebastiansberg, Kommotau und Postelberg när, ostwärts von Katharinaberg und Brüx ok gilt (Die Österreichisch-Ungarische Monarchie, Böhmen Bd. 1,607 ff.). Hier bliebe also noch zu untersuchen, inwieweit die andern, als grundlegend erkannten Merkmale, welche das Osterzgebirgische im Gegensatz zum Westerzgebirgischen als eine schles. Mundart erscheinen lassen, bis zur selben Grenze reichen.

Damit wäre das Gebiet umschrieben, auf dem die gemeinschlesischen Dialekterscheinungen zur Entwicklung gekommen sind, und die Grenzstrecken, an denen dieses Gebiet von Alters her mit den Entwicklungsgebieten anderer deutscher Mundarten zusammentraf, bezeichnet. Können die Grenzen auch noch nicht von Ort zu Ort gezogen werden, so ist doch zweifellos klar, wo sie zu suchen und nach welchen Grundsätzen sie zu bestimmen sind. Die in Schles. Ma. S. 5 gegebene Umschreibung des Gesamtgebietes ist also insofern abzuändern, als der Nordrand Böhmens jedenfalls nur bis in die Gegend von Katharinaberg und Brüx mit einzurechnen, dafür aber ein Teil des östlichen sächsischen Erzgebirges hinzuzufügen ist[1]).

Die deutschen Mundarten, mit denen das Schles. bereits seit alter Zeit auf gewissen Strecken zusammenstieß, sind die ndd. Kolonisationsmundart auf brandenburgisch-lebusischem Boden (oben S. 161), das Obs. nahe der Südwestecke der Oberlausitz (S. 166), sodann längs der böhmischen Landesgrenze und östlich und nördlich des schles. Gebietes im östlichen Erzgebirge (S. 171) und endlich das Westerzgebirgische längs seiner Grenze gegen das Osterzgebirgische auf sächsischem (S. 170 ff.) und böhmischem (S. 171 ff.) Boden. Von diesen Nachbarmundarten steht dem Schles. das Westerzgebirgische am nächsten[2]). Ihm fehlt von den als gemeinschlesisch bezeichneten Merk-

[1]) Die Bezeichnung „schlesisch" für das Gesamtgebiet darf wohl aus praktischen Gründen beibehalten werden.

[2]) Seinen nächsten Verwandten hat das Westerzgeb. in der Schles. Ma. § 133 erwähnten Mundart des böhmischen Riesengebirges. Beide stimmen darin überein, daß n̥, welches gewöhnlich erhalten bleibt, nach m n ŋ zu a (resp. ə) vokalisiert ist (Göpfert S. 21; Lang, Zschorlauer Mundart § 116, 1 u. 196; Z .f. d. Ma. 1907, 20), daß auslautendes e abfällt (Lang § 156; Z. f. d. Ma. 1907, 19), daß mhd. a auch vor n + Verschlußlaut, vor Velar und vor l + Dentalverschluß in einen dunklern Laut übergeht (oben S. 169 Fußn. 2) und daß mhd. ou durch ā vertreten ist (Lang § 95).

malen nur der Zusammenfall von mhd. â und gedehntem o. Auch scheint es die schles. Dehnung Einsilbiger und die Kürzung von uo üe ie nicht in besonders reichem Maße aufzuweisen (Lang, Zschorlauer Mundart § 99 ff.), und engere Beziehungen zum benachbarten Oberdeutschen drücken sich nicht allein in der Verwendung der charakteristischen Wörtchen ned *nicht* und næær *nur* aus (man vgl. die lehrreichen Zusammenstellungen von Lang, Zeitschrift für deutsche Mundarten 1908, 3 ff.).

Das Verhältnis aber, in dem trotz der scheidenden Merkmale das Schles. zu seinen beiden md. Nachbarmundarten steht, lehrt deutlich, daß man sich davor hüten muß, seinen Ursprungsort direkt im Gebiet einer ferner ab liegenden hd. Stammesmundart zu suchen oder auch seine Entstehung durch eine erst auf schles. Boden primär sich vollziehende Mischung hd. und ndd. Elemente erklären zu wollen.

Das Entwicklungsgebiet der schles. Mundart stellt seiner Form nach bis ins 16. Jahrhundert gleichsam einen Keil dar, der (ungefähr) zwischen Glatzer Neiße, Oder und Görlitzer Neiße mitten in fremdsprachliches Gebiet hineingetrieben ist. Nur durch einen kurzen Zwischenraum sind im Norden an der Oder polnisches und wendisches Sprachgebiet von einander getrennt. Der Zusammenhang mit dem verwandten hd. Sprachgebiet aber wird vermittelt und die Basis gleichsam für den Vorstoß in fremdes Land gebildet durch die heute österreichischen Teile des Gebietes. Die Betrachtung der österreichischen Nachbarlande, die ja nicht nur ein notwendiger Teil einer allgemeinen schles. Dialektgeographie ist und ohne die gewisse Erscheinungen auf deutschem Reichsboden — wie das Auftreten gebirgsschlesischer Merkmale auf oberschlesischem Boden (Schles. Ma. § 136) oder das Hineinragen schles. Spracherscheinungen in erzgebirgische Gegenden — sich nicht verstehen lassen, gewinnt im Hinblick auf die historische Gestalt des Entwicklungsgebietes der schles. Mundart eine erhöhte Bedeutung. Denn da diese österreichischen Kolonisationsgebiete die gemeinschlesischen Eigentümlichkeiten in derselben Weise ausgebildet haben wie die nördlich daranstoßenden heute reichsdeutschen Landschaften, so wird man kaum umhin können, diese Tatsache mit einer einstigen Zusammengehörigkeit dieser verschiedenen Gebietsteile in Beziehung zu setzen.

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts unter Herzog Heinrich I. läßt sich zuerst deutsche Kolonisation im eigentlichen Schlesien nachweisen (Schulte, Silesiaca S. 68. 82). In der Oberlausitz, aus der

direkte urkundliche Zeugnisse über die Anlage deutscher Dörfer und Städte leider fehlen, treten doch bereits in derselben Periode eine Anzahl von deutschen Ortsnamen auf in Gegenden, die aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt erst von Deutschen urbar gemacht und besiedelt worden sind (Knothe, Archiv für sächs. Geschichte, Neue Folge 2, 277 ff.); auch Städte werden in dieser Zeit schon erwähnt (S. 250 ff.) Gleichzeitig kommt auch in Böhmen und Mähren die Förderung deutscher Kolonisation und deutscher Bildung in Aufnahme (Lamprecht, Deutsche Geschichte 3, 381 ff.). Es darf aber nicht angenommen werden, daß bereits in dieser Periode das spätere Entwicklungsgebiet der schles. Mundart eine zusammenhängende deutsche Besiedlung erfuhr. Denn damalige Ansetzungen deutscher Ortschaften in Schlesien finden sich — und in verhältnismäßig garnicht geringer Zahl — auch in Gebieten, die noch in viel späterer Zeit für überwiegend slavisch gelten müssen. Und in der Lausitz ist z. B. die Gegend von Kamenz, in der 1225 Land zur Besiedlung vergeben wurde (Knothe a. a. O., S. 265) und Orte mit rein deutschen Namen keineswegs fehlen (S. 273 ff.), noch im 16. Jahrhundert wendisch.

Eine Periode reichlicherer und systematisch betriebener Kolonisation trat für Schlesien erst nach dem Mongoleneinfall in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein, und gleichzeitig erreichte die Germanisation der böhmisch-mährischen Lande einen Höhepunkt unter Ottokar II. (Lamprecht 4, 17 ff.). Zum Abschluß aber gelangte die Bewegung auch damals noch nicht; sie nahm vielmehr ihren Fortgang, bis sie etwa seit Ende des 14. Jahrhunderts mit dem Hervortreten der national-čechischen Bestrebungen und den Hussitenkriegen nicht nur für Böhmen, sondern auch für die Nachbarlande ins Stocken geriet. In dieser letzten Epoche nun nahm die Entwicklung deutscher Kultur auf böhmisch-mährischem Boden ihren höchsten Aufschwung unter dem luxemburgischen Herrscherhause im 14. Jahrhundert. Und für die Gemeinsamkeit der Entwicklung Schlesiens mit derjenigen der angrenzenden böhmisch-mährischen Gebiete wird es nicht ohne Bedeutung sein, daß in eben dieser Zeit ganz Schlesien (einschließlich der Nordwestecke an der Lebuser Grenze) in die Hände der böhmischen Luxemburger kam. Auch die Oberlausitz, die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, nachdem sie vorher böhmisch gewesen war, sich bis 1319 in brandenburgischem Besitz befunden hatte, fiel nunmehr

an die Luxemburger[1]). Und auch hier nahm damals die deutsche Besiedlung noch ihren Fortgang, da im Jahre 1329 von der Anlage neuer Dörfer in der Görlitzer Heide gesprochen wird (Knothe, S. 266 267). 1368 gelangte dann auch die Niederlausitz in den Besitz des böhmischen Herrscherhauses (Ahrens, Die Wettiner und Kaiser Karl IV., Leipzig 1895, S. 11 ff. 34).

Es liegt nun nahe, daß man der Zeit, in welcher durch fortgeführte Besiedlung die Germanisierung ihre weiteste noch im Mittelalter erreichte Ausdehnung gewann, und in der gleichzeitig ungefähr das gesamte schles. Dialektgebiet zum ersten Male in territoriale und kulturelle Gemeinschaft trat, also dem 14. Jahrhundert, auch eine Bedeutung für die Ausbildung der gemeinsamen Dialektverhältnisse zuschreibt.

Der Zusammenhang mit der österreichischen Basis, der in mannigfachen gemeinsamen Schicksalen und Unternehmungen seinen Ausdruck fand, wurde für die Lausitzen erst mit dem dreißigjährigen Kriege (endgiltig 1635), für Schlesien durch Friedrich den Großen gelöst.

Innerhalb dieses Zeitraumes der Zusammengehörigkeit die Vorgänge der mundartlichen Entwicklung chronologisch festzulegen, ist vorläufig noch kaum möglich. Aber lehrreich in dieser Beziehung erscheinen immerhin die Verhältnisse im nordwestlichen Grenzgebiet. Hier war in der Zeit zwischen 1225 und 1250 (zeitweise auch vorher) das Land Lebus zu beiden Seiten der Oder im Besitze der schles. Piasten (Breitenbach, Das Land Lebus unter den Piasten, S. 57. 101). Und es ist gut bezeugt, daß in dieser Zeit die schles. Herzöge auch hier für die Germanisierung tätig waren; die schles. Klöster Leubus und Trebnitz waren ihre Helfer (Breitenbach, S. 112 ff.). Gleichwohl hat diese Besiedlung, die im Vergleich zu der in andern schles. Gegenden stattfindenden keineswegs besonders spärlich war, nicht über die mundartliche Zugehörigkeit des Landes entschieden (oben S. 159). Dagegen zeigen die südlich angrenzenden Kreise Züllichau und Krossen, die bis 1482 unter schles. Herrschaft standen, in ihrer Mundart die gemeinschlesischen Dialektmerkmale. Nach dem Charakter des Vokalismus ist der Dialekt dieser Landschaft den schles. Stammmundarten zuzurechnen (Schles. Ma. § 117. 118. 130). Südlich davon, im Grünberger Kreise, erscheinen dagegen die charakteristischen

[1]) Grünhagen, Geschichte Schlesiens 1, 136. Riedel, Die Mark Brandenburg im Jahre 1250 (Berlin 1831 ff.), Bd. 1, 496. Knothe a. a. O., S. 244.

Merkmale der Diphthongierungsmundarten. Wenn hier einige Dörfer bei Rotenburg a. O. außerhalb der Diphthongierungsgrenze liegen (Schles. Ma. § 129), so stimmt das zu der Tatsache, daß der nordwestlichste Zipfel des Grünberger Kreises erst im 19. Jahrhundert zu Schlesien geschlagen worden ist (Partsch, Schlesien S. 46), bis dahin aber mit dem angrenzenden Krossen-Züllichauer Gebiet zusammengehörte. Zusammenfassend ist also von diesen Grenzlandschaften zu sagen: eine im nördlichen Teile Schlesiens entwickelte Untermundart (Diphthongierungsmundart) herrscht in einem Gebiet, das von der Kolonisationszeit ab bis zur Gegenwart schlesisch war (Kreis Grünberg); nicht diese Untermundart, aber ein Dialekt, der die charakteristischen Züge der gemeinschlesischen Entwicklung zeigt, herrscht in einer Landschaft, die bis 1482 schlesisch war (das Krossen-Züllichauer Land mit Schwiebus und der Nordwestecke des Grünberger Kreises); garnicht schlesisch ist dagegen die Mundart eines Landes, das von der schlesischen Germanisierung vor 1250 mit betroffen wurde, nachher aber nicht mehr zu Schlesien gehört hat.

Bestimmte chronologische Schlüsse wird man aus diesem Verhältnis doch noch kaum ziehen dürfen. Vielleicht aber kann einmal Hand in Hand mit derartigen Feststellungen eine eingehende Untersuchung der älteren Schriftdenkmäler des heute gemeinschlesischen Gebietes zu brauchbaren Ergebnissen führen[1]).

Ist mithin vorläufig durch eine Musterung des schlesischen Dialektgebietes in sprachlicher, geographischer und geschichtlicher Beziehung mehr eine genauere Formulierung als eine eigentliche Lösung der vorliegenden Probleme gegeben, so wird man wohl auch dieses schon als einen Fortschritt ansehen dürfen. Das beste bleibt aber noch zu leisten.

[1]) Chronologisch lehrreiche Ergebnisse dürfte vielleicht auch einmal ein Vergleich der noch näher festzustellenden schles. Mundartengrenzen im südöstlichen Sachsen und im Erzgebirge mit älteren historischen Herrschaftsgrenzen liefern.

Die Verwandtschaft mit der Sippe der Frau

Von Dr. Otto Hoffmann in Münster.

Bei allen Völkern, die zur indogermanischen Sprachenfamilie gehören, tritt schon in den ältesten Überlieferungen der Mann bei seiner Heirat in ein bestimmtes Verwandtschaftsverhältnis zu den Angehörigen seiner Frau. Es gilt aber als unwahrscheinlich, daß eine solche Verwandtschaft durch Heirat über die Geschichte des Einzelvolkes zurückging in eine Zeit, als die Indogermanen noch ein ungeteiltes Volk bildeten oder doch wenigstens noch nicht in alle einzelnen Völker aufgelöst waren. Denn eine Untersuchung der indogermanischen Verwandtschaftsnamen führte Schrader[1]) und Delbrück[2]) gleichzeitig zu dem Ergebnis, daß die den wichtigsten indogermanischen Sprachen gemeinsamen Benennungen für angeheiratete Verwandte ausschließlich von der Frau für die Blutsverwandten ihres Mannes gebraucht wurden. So bezeichnet z. B. das indogermanische Wort *svekuros* „Schwiegervater“ (im Sanskrit *çváçuras*, griechisch *ἑκυρός*, germ. *swēhur* „Schwäher“) lediglich den Vater des Mannes, nicht den der Frau. Worte, in denen umgekehrt ein bestimmtes Verwandtschaftsverhältnis des Mannes zu den Blutsverwandten seiner Frau zum Ausdruck kommt, haben sich bis jetzt noch nicht sicher über die Einzelsprache hinaus verfolgen lassen. Zwar besitzen die einzelnen indogermanischen Sprachen recht alte Worte für den Begriff „Schwiegersohn“, und mehrere dieser Worte scheinen auch eng verwandt zu sein: so läßt sich das schon im Rigveda vorkommende altindische *jāmātar-* (im Altpersischen *zāmātar-*) zu dem gleichbedeutenden griechischen *γαμβρός* (Homer)

[1]) Sprachvergleichung und Urgeschichte. 2. Aufl. (1890), 542 ff.

[2]) Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Abhandlungen d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. XI. no. 5 (1889).

und lateinischen *gener* in Beziehung setzen, und völlig decken sich sogar in den Lauten litauisch *žéntas* und lateinisch *genta*[3]), vorausgesetzt, daß dies als Glosse überlieferte Wort echt und alt ist. Selbst wenn aber diese Worte auf gemeinsame vorhistorische Grundformen zurückgehen sollten, so ist es noch nicht sicher, daß sie ausschließlich ein einzelnes bestimmtes Verwandtschaftsverhältnis, eben das des Ehemannes zum Vater seiner Frau, bezeichneten. Denn für die drei zuerst genannten Worte ist in alten Quellen zugleich die Bedeutung „Schwager" nachweisbar, und das griechische γαμβρός wird von Pindar und Euripides sogar im Sinne von „Schwiegervater" gebraucht. Möglich ist es also — das wird man Schrader[4]) zugeben müssen —, daß die ursprüngliche Bedeutung von ssk. *jāmātar-*, griech. γαμβρός und lat. *gener* umfassender war — etwa „Heiratsverwandter" — und daß ein spezieller Name für den Schwiegersohn in der indogermanischen Grundsprache fehlte.

Damit ist aber in dieser ganzen Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen. Denn die Begriffe „Schwiegersohn" und „Schwiegervater" erschöpfen ja nicht die verwandtschaftlichen Beziehungen, die sich bei einer Heirat zwischen zwei Familien bilden, und es ist sehr zweifelhaft, ob diese beiden Begriffe überhaupt die ersten waren, durch die eine solche Heiratsverwandtschaft sprachlich ihren Ausdruck fand. Rechtlich und sakral gehörte ja der junge Ehemann nach wie vor zur Hausgemeinschaft seines Vaters, und in diese trat auch die neuvermählte Frau ein. Irgend welche wechselseitigen Rechte oder Pflichten entsprangen also aus einer Heirat weder für den Schwiegersohn noch für den Schwiegervater. Im Verkehr aber trat dem Ehemann aus der Sippe seiner Frau natürlich diejenige Persönlichkeit am nächsten, die zuvor der noch unvermählten Haustochter am nächsten gestanden hatte, und das war in den meisten Fällen nicht ihr Vater, sondern ihr Bruder, der mit ihr aufgewachsen war.

„Die Mutter liebte dich nicht so wie ich;
Ich zog dich auf, kein andrer Hausgenosse,
Und immer riefest du nach mir, der Schwester"

[3]) Niedermann, Notes d'étymologie latine (Mélanges ling. offerts à Meillet, 1902).

[4]) Über die Bezeichnungen der Heiratsverwandtschaft bei den indogermanischen Völkern, Indogermanische Forschungen XVII (1904), 12 ff., und Sprachvergleichung und Urgeschichte, 3. Aufl. (1907) 312.

sagt Elektra von Orestes. Volkslied und Märchen schildern in zahllosen Variationen den Bruder als den Vertrauten und treuen Beschützer der Schwester. Aus diesem persönlichen Verhältnis wurde ein rechtliches, wenn der Vater starb. Denn dann ging die Vormundschaft über die Mutter und die ledigen Schwestern nach altem Rechte bei den Griechen, Römern und Germanen auf die Brüder, speziell auf den ältesten unter ihnen, über.

Das geschwisterliche Band zerriß auch dann nicht, wenn die Haustochter bei ihrer Heirat rechtlich aus ihrer Familie ausschied. Ein beliebtes Motiv der litauischen Volkslieder (Dainos) ist die Angst der Braut vor dem, was ihrer im Hause des jungen Gatten und seiner Sippe harrt: die Schwäger werden sie verspotten, die böse Schwiegermutter wird sie schelten und schlagen! Aber die Brüder, die werden sie nicht vergessen:

Ausgibt der Vater
Die liebe Tochter
In weite fremde Gegend.
Und mich vergebend,
Hinaus mich lassend
Sprach er nicht von besuchen.

Doch ihr, ihr Lieben,
Ihr jungen Brüder,
Ihr werdet mich besuchen[5]).

Und, wenn alle anderen sie achtlos der Unbill preisgeben, der sie in der Sippe ihres Mannes ausgesetzt ist, ihr Bruder läßt sie nicht im Stich:

Man schalt und schalt nur,
Schützte mich niemand,
Mein Gatte schlug mich,
Konnt' mich nicht leiden.
Wart nur, warte,
Du Schelmenbursche,
Werd's meinem Vater klagen.
Mein lieber Vater
Kam hergegangen,
Einige Hundert
Bracht er dem Manne:
„Schilt nur, lehr nur,
„Mein liebes Söhnchen,
„Sie ist in deinem Willen."

Nun wendet sich die junge Frau an ihre Mutter:

Kam nun die Mutter
Dahergegangen
Ein Birkenstöckchen
Bracht sie dem Manne:
„Schilt nur, lehr' nur,
„Mein liebes Söhnchen,
„Sie ist in deinem Willen."

Und denselben herzlosen Rat gibt die Schwester. Da ruft die Frau zuletzt den Bruder zu Hilfe:

[5]) Bartsch, Dainu Balsai (1886) no. 66.

Kam nun der Bruder
Dahergegangen,
Brachte sein Schwert mit,
Das blanke, scharfe:
„Ziehe dich, zieh' dich
„Nun auf die Seite
„Du Schelmenbursche du!
„Ich will dich hauen,
„Wie man Holz haut,
„Du sollst hinstürzen
„Gleich einem Eichbaum.
„Dein Blut soll fließen
„In schmutzigen Tropfen,
„Wie Hopfenblätter fliegen[6])".

Entsetzt fährt die an Sigurds Seite eingeschlummerte Gudrun auf, als das Blut des zu Tode verwundeten Gatten sie bespritzt; doch der sucht sie zu trösten[7]): *„Gráta þú, Guðrún, svá grimliga, bróðr frumunga! þér bræðr lifa!* „Weine nicht, Gudrun, so grimmig, du junges Weib! Dir leben ja die Brüder!" — ein Trost, der allerdings hier fast wie Hohn klingt, da Gudruns Brüder ja selbst die Schuld am Tode Sigurds tragen.

So ist es denn von vornherein zu erwarten, daß für den Bruder der Frau mindestens ebenso früh, wenn nicht früher, ein besonderes Wort von der Sprache geschaffen sein wird, wie für den Schwiegersohn und Schwiegervater, und die Tatsachen bestätigen das. Verschiedene indogermanische Sprachen besitzen altertümliche Benennungen für den „Bruder der Frau" (oder den „Mann der Schwester"):

das Altindische *syālás*, einmal bereits im Rigveda belegt.
das Altslavische *šurĭ*, *šura*.
das Litauische *laigõnas*.
das Lettische *svainis*.

Im Griechischen und Germanischen sind Worte, die ursprünglich ausschließlich den „Schwager" als Bruder oder Mann der Schwester bezeichneten, späterhin auch für andere Verwandtschaftsgrade (z. B. den „Schwiegersohn") oder gar für den allgemeinen Begriff „Verwandter" gebraucht worden[8]).

Unter ἕται scheint der Dichter an mehreren Stellen des Homer die „Verwandten" im weitesten Sinne verstanden zu haben: Nestor feiert mit vielen ἕται die Hochzeit seiner beiden Kinder (δ 3 15), Hektor steht im Kampfe seinen ἕται helfend zur Seite (*Z* 262), die

[6]) Bartsch, a. a. O., no. 82.

[7]) Edda, Sigurðarkviða in skamma 25,3.

[8]) Solche Bedeutungserweiterung ist bei Verwandtschaftsnamen nicht selten. Auch unser „Schwager", ursprünglich ausschließlich der „Bruder des Ehemannes" (W. Schulze in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. 40, 406 ff.), hat im Mittelhochdeutschen daneben auch die Bedeutungen „Schwestermann, Schwiegervater, Schwiegersohn."

Mannen des Aias werden in ἕται und ἑταῖροι geschieden (*H* 295). Daß das Wort ursprünglich aber einen ganz bestimmten Grad der Verwandtschaft ausdrückte, geht aus anderen Versen unzweideutig hervor. Als Hektor im *Z* 237 aus der Schlacht heraus allein in die Stadt eilt, um Opfer für die Götter vom hohen Rate zu fordern, umringen ihn die Frauen und Jungfrauen εἰρόμεναι παῖδάς τε κασιγνήτους τε ἕτας τε καὶ πόσιας. Mit diesen vier Worten wird alles zusammengefaßt, was an junger waffenfähiger Mannschaft draußen im Felde steht: die Frauen fragen als Matronen nach ihren Söhnen, als Gattinnen nach ihren Männern, als Schwestern nach ihren Brüdern — und ἕται. Die Zusammenstellung mit den drei eindeutigen, scharf begrenzten Verwandtschaftsbegriffen παῖς, κασίγνητος und πόσις (Sohn, Bruder, Gatte) beweist, daß auch mit den ἕται ganz bestimmte Verwandte (und nicht etwa „Angehörige“ im allgemeinen) oder gar „Freunde“ gemeint sind. Da die ältere Generation (Vater, Onkel) ebenso wie die jüngste (Enkel) hier ausgeschlossen ist, da der Vetter im Homer ἀνεψιός heißt, so kann ἕτης nur den einzigen noch möglichen Verwandtschaftsgrad, den „Schwager“, bezeichnen und zwar nicht den Bruder des Mannes — der hat ja im Homer den alten indogermanischen Namen δαήρ —, sondern den Bruder der Frau oder den Mann der Schwester. Im Munde einer Frau kann ἕτης natürlich nur die zweite Bedeutung haben, im Munde eines Mannes aber kommen beide Bedeutungen, was die Art und den Grad der Verwandtschaft betrifft, auf dasselbe hinaus: ἕται (das Wort kommt nur im Plurale vor!) sind dann zwei Männer derselben Generation, von denen der eine die Schwester des anderen zur Frau hat; als „Schwager“ ist ἕτης vom Standpunkte des Ehemannes aus der Bruder seiner Frau und vom Standpunkte des Bruders aus der Mann seiner Schwester. Weshalb sind denn aber — so wird man fragen — die ἕται an dieser Homerstelle vor den πόσεις, den Gatten, genannt? Die Antwort gibt Homer selbst: die beiden Verwandtschaftsnamen κασίγνητοί τε ἕται τε bilden ein festverbundenes Wortpaar, das noch an zwei anderen Stellen vorkommt (Ilias *Π* 456 = *Π* 674 und Odysse *o* 273). Die ἕται sind also Anverwandte, die den Brüdern gleichgeordnet sind, ihnen als Kognaten parallel stehen und das können eben nur die „angeheirateten Brüder“, die Schwäger, sein[9]). An diese müssen

[9]) Hesych's Glosse ἕτας· τοὺς κατ' ἐπιγαμίαν οἰκ(εί)ους bestätigt das, wenn sie nicht etwa eine gelehrte lediglich aus den Homer-Versen gezogene Deutung des Wortes ist.

wir auch in erster Linie bei der Erzählung des alten Phoinix (Ilias *I* 464) denken, den die *ἀνεψιοί* und *ἕται* (Brüder hatte er nicht) an der Flucht aus dem Elternhause dadurch zu verhindern suchten, daß sie ihn neun Nächte lang bei fröhlichem Gelage scharf bewachten.

Noch heute ist im Oberdeutschen das Wort *Geschwei* „Schwager" lebendig, das im Alt- und Mittelhochdeutschen *(gisuîo, gisuîe, gisuîge)* verschiedene Heiratsverwandte bezeichnen kann. Mit Recht steht in Grimm's Wörterbuche die Bedeutung „Schwager" (d. h. Bruder der Frau oder Mann der Schwester) als die älteste voran: in den althochdeutschen Glossen wird *gisuige* dem lateinischen „levir" gleichgesetzt (Steinmeyer-Sievers III 303), bisweilen mit dem Zusatze „frater uxoris" (Steinmeyer-Sievers III 662) im Gegensatze zu dem Bruder des Mannes, für den die Glossen regelmäßig und häufig die alte indogermanische Benennung *zeihir, zeihur* (altindisch *dēvar-*, griechisch *δαήρ*) überliefern. Den Plural *mein Geswein* „die beiden Brüder meiner Frau" belegt Grimm aus den Monumenta boica III 356 (aus dem Jahre 1296)[10]).

Das sind nun aber alles Worte, die vorläufig noch als einzelsprachliche Bildungen gelten und deshalb noch nicht den Beweis erbringen, daß sich ein verwandtschaftliches Band zwischen dem Ehemann und dem Bruder der Frau schon in indogermanischer Vorzeit knüpfte. Dazu müßte erst durch eine sichere Etymologie eines dieser Worte in mehreren indogermanischen Sprachen als gemeinsames Erbstück aus vorgeschichtlicher Zeit nachgewiesen sein.

Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich das altindische *syālás* in dem altslavischen *šurĭ* Laut für Laut wiederfinden wollen[11]), und diese Etymologie ist von verschiedenen Seiten gebilligt worden[12]). Da Schrader sie nicht erwähnt, nehme ich an, daß er sie ablehnt, und ich gebe zu, daß sie nicht unbedingt zwingend ist. Das slavische *ū* kann nicht dem *ā* des Altindischen direkt entsprechen, sondern nur im Ablaut dazu stehn, und das altindische *l* müßte aus *r* entstanden sein, was einen zwar möglichen, aber seltenen Laut-

[10]) Es ist bezeichnend, daß das Femininum *gisuui, gisuia, gisuige* regelmäßig durch „glos" d. i. „Schwester des Mannes" glossiert wird.

[11]) Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, herausgegeben von Bezzenberger, Bd. XXI 140.

[12]) z. B. Brugmann, Grundriß I² 204 428, Wiedemann in Bezzenb. Beitr. XXVII 212, Uhlenbeck, Etymol. Wörterbuch der altind. Sprache 352.

wandel voraussetzt. So bringt es die Wortgleichung *syālás* = *šūrs* über einen Achtungserfolg nicht hinaus und bleibt, obwohl die beiden Worte in der Bedeutung völlig übereinstimmen, für kulturgeschichtliche Schlüsse vorläufig besser aus dem Spiel.

Dem althochdeutschen *gi-swîo* hat Hirt, der gegen Schrader für ein hohes Alter der Verwandtschaft mit der Frauensippe eintritt, das lettische *svainis* „Bruder der Frau“ (*svaine* „Schwester der Frau“) gleichgesetzt[13]). Im Litauischen ist, offenbar unter dem Einflusse des Femininums *swáinė* „Schwester der Frau“, eine kleine Bedeutungsverschiebung bei *swaĩnis* eingetreten, es bezeichnet hier „den Mann der Schwester der Frau“, also den entfernteren Schwager aus der Frauensippe. Das althochdeutsche *gi-swîo* ist ein *n*-Stamm (*sụ̄an-*, *sụ̄n-*) und im Litauischen kann der *io*-Stamm *swaĩnis* aus dem *n*-Stamme *swain-* entstanden sein, indem zu dem Akkusative *swaĩn-i* (Stamm *swain-*, Endung *-im* aus *-ṃ*) der neue Nominativ *swaĩnis* durch Metaplasmus gebildet wurde. Dann würde sich das germanische Wort nur durch die Ablautstufe des Vokales von dem litauisch-lettischen unterscheiden. Eine feine und scharfsinnige Vermutung! Aber so tragfähig auch die Brücke ist, die sie schlägt: wer für eine beweiskräftige Wortgleichung völlige Übereinstimmung der Laute und der Stammbildung fordert, braucht nicht hinüberzugehen.

Diese Forderung erfüllt aber restlos eine dritte Wortgleichung, die ich heute vorlegen kann: dem litauischen *laigõnas* entspricht Laut für Laut das griechische λοιγών (oder λοιγωνός), von dem das bei Hesych[14]) erhaltene Nomen λοιγωντίαν· φρατρίαν („Bruderschaft“) abgeleitet ist. Dieses beweist, daß es neben der agnatischen „Bruderschaft“, die auf männlicher Descendenz beruhte, bei den Griechen auch eine erweiterte „Bruderschaft“ gab, die die Brüder der Frau mit umfaßte, und darauf führen auch verschiedene andere Tatsachen, die uns bereits bekannt waren.

Aus der antiken Literatur ist über die Organisation einer φρατρία, einer „Bruderschaft“, bei den Griechen kein ganz klares Bild zu

[13]) Untersuchungen zur indogermanischen Altertumskunde, Indogermanische Forschungen XXII (1907) 84.

[14]) Unter dem Namen des Hesych ist uns in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts (jetzt in der Markusbibliothek zu Venedig) ein umfangreiches griechisches Wörterbuch erhalten, das aus älteren auf die alexandrinischen Grammatiker und Lexikographen zurückgehenden Wörterbüchern zusammengestellt ist und eine Fülle wertvollsten altgriechischen Sprachmaterials enthält.

gewinnen. Erst als in den Jahren 1883 und 1888 die Marmortafel mit den Satzungen und Beschlüssen der Phratrie der Demotioniden in Dekelea aus dem Anfange des 4. Jahrh. v. Chr. gefunden war, konnte v. Wilamowitz[15]) schärfer die durchaus nicht überall gleiche Verfassung einer φρατρία zeichnen und seine Darstellung wurde wenige Jahre darauf durch eine zweite neu entdeckte gleichartige und gleichaltrige Steinurkunde aus Delphi, die Labyadeninschrift, vervollständigt[16]). Ursprünglich war eine Phratrie, das sagt schon ihr Name unzweideutig, ein Verband von φρατέρες, von „Brüdern" und deren Nachkommen: also ein streng auf agnatischer Grundlage ruhendes Geschlecht, das sich auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführte, durch Kult und Erbrecht verbunden war, also eine gens im römischen Sinne. Innerhalb der φρατρία traten nun aber im Laufe der Entwicklung zwei engere Verbände auf, von denen der eine aus ihr selbst herauswuchs, der andere ihren Umfang erweiterte. Je mehr sich die Phratrie verzweigte und an Ausdehnung wuchs, um so lockerer wurde ihr verwandtschaftlicher Zusammenhang und es sonderte sich deshalb in ihr, als ein fester geschlossener Verband, das Geschlecht ab (τὸ γένος oder ἁ πάτρα „die Vaterschaft", in Delphi πατρία), dessen einzelne Glieder γεννῆται „Geschlechtsgenossen" oder — wie in Delphi — πατριῶται hießen. Den Namen des zweiten Verbandes, der sich in die Phratrie eingliederte, kennen wir nicht: seine Mitglieder nannten sich in Athen ὀργεῶνες. Was wir von diesen wissen, haben zuletzt R. Schoell[17]), v. Wilamowitz a. a. O. und A. Körte[18]) zusammengestellt und besprochen. Eines ist unbedingt sicher: gentilicische adlige Verbände — wie man früher wohl angenommen hatte — waren die Orgeonen nicht, denn sie führten keine besonderen Namen, die auf einen Ahnen zurückgewiesen hätten. Was sie einigte, war also ein gemeinsamer Kult. Nun ist es ja eine naheliegende Vermutung, daß es bürgerliche Kultverbände waren, die sich innerhalb der Phratrie im Gegensatze zu den adligen γεννῆται bildeten. Aber die ὀργεῶνες gehörten als solche ursprünglich überhaupt gar nicht zur Phratrie, sondern mußten erst in diese aufgenommen werden. Das geht aus einer altattischen Phratrieverordnung

[15]) Aristoteles und Athen, Bd. II 260—279.

[16]) Beide Inschriften bei Dittenberger Sylloge inscriptionum Graecarum, 2. Aufl., Bd. II no. 438 und 439.

[17]) Sitzungsberichte der Münch. Akad. d. Wissensch. 1889, II 1 ff.

[18]) Mitteil. d. deutsch. archäol. Instituts in Athen, XXI 306 ff.

hervor, die im Jahre 403 bei der Revision der Standesregister wieder in Erinnerung gebracht wurde: *τοὺς δὲ φρατέρας ἐπάναγκες δέχεσθαι καὶ τοὺς ὀργεῶνας καὶ τοὺς ὁμογάλακτας*[19]) „die Phrateren sind gehalten ebensowohl die Orgeonen als auch die Milchbrüder aufzunehmen". Daß hier *ὁμογάλακτες* „Milchbrüder" nicht einfach ein anderer Name für *γεννῆται* gewesen sein kann, hat v. Wilamowitz gezeigt. Die echten *γεννῆται* bildeten ja den Grundstock jeder Phratrie, sie brauchten in diese nicht erst aufgenommen zu werden. Wenn also Philochoros die *ὁμογάλακτες* den *γεννῆται* ausdrücklich gleichsetzt, so können es nur solche *γεννῆται* gewesen sein, die zwar nicht im *γένος* geboren, aber als „Milchbrüder" in dieses aufgenommen waren, gewissermaßen „adoptierte" Genneten. Ebenso muß es sich aber auch bei den *ὀργεῶνες* um bürgerliche Kultverbände gehandelt haben, deren Mitglieder nicht *φρατέρες* einer und derselben alten *φρατρία* waren. Solche erweiterten Kultverbände konnten entweder territorial bedingt sein — dann umfaßten sie etwa die Bewohner eines Dorfes — oder auf einer den Kreis der agnatischen *φρατέρες* überschreitenden Verwandtschaft beruhen, also Kognaten, Heiratsverwandte umfassen. Das erstere ist unwahrscheinlich, weil die Phratrie gerade im Gegensatz zum Demos eine nicht auf räumlicher Abgrenzung, sondern auf Verwandtschaft und Kultgemeinschaft aufgebaute Organisation war und sich, so lange sie bestand, auch stets als solche fühlte. Daß dagegen Kognaten aus der Sippe der Frau — und zwar zunächst die Schwäger, die Brüder der Frau — im 4. Jahrh. zur *φρατρία* in weiterem Sinne gerechnet wurden, und daß ein besonderer Kultverband der Schwäger bestand, bezeugt eine viel umstrittene Stelle des Dikaiarchos (um 300 v. Chr.)[20]), an der er eine Erklärung für den Namen *φρατρία* zu geben versucht: die Haustöchter hätten es schmerzlich empfunden, daß sie bei ihrer Verheiratung aus ihrem Geschlechte (*πάτρα*) ausgeschieden und der Teilnahme an den väterlichen Opfern verlustig gegangen seien; deshalb habe sich ein neuer Kultverband der Verschwägerten gebildet (eben

[19]) Fragment aus dem 4. Buche des Philochoros, Fragmenta histor. Graec. I 399, no. 94.

[20]) Bei Stephanus Byz. unter dem Worte *πάτρα· . . . φατρίαν δὲ συνέβη λέγεσθαι καὶ φρατρίαν, ἐπειδή τινες εἰς ἑτέραν πάτραν ἐδίδοσαν θυγατέρας ἑαυτῶν. οὐ γὰρ ἔτι τῶν πατριωτικῶν ἱερῶν εἶχε κοινωνίαν ἡ δοθεῖσα, ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ λαβόντος αὐτὴν συνετέλει πάτραν, ὥστε πρότερον πόθῳ τῆς συνόδου γιγνομένης ἀδελφαῖς σὺν ἀδελφῷ ἑτέρα τις ἱερῶν ἐτέθη κοινωνικὴ σύνοδος, ἣν δὴ φρατρίαν ὠνόμαζον.*

die φρατρία), der den Frauen die Möglichkeit geboten habe, gemeinsame Opfer mit ihren Brüdern zu feiern. Diese Erklärung des Namens ist natürlich falsch: denn die φρατρία ist ursprünglich ein Verband leiblicher Brüder gewesen und nicht von den verheirateten Frauen nach ihren Brüdern benannt worden. Aber Dikaiarchos oder sein Gewährsmann hätte das Wort gar nicht so erklären können, wenn damals nicht zur Phratrie wirklich außer den agnatischen adligen γεννῆται (mit Einschluß der ὁμογάλακτες) und den ebenfalls agnatischen bürgerlichen φρατέρες auch angeheiratete Verwandte gehört hätten. Daß sie, bevor sie in die φρατρία selbst Aufnahme fanden, mit den φρατέρες in besonderen den Phratrien ähnlichen Kultverbänden als ὀργεῶνες vereinigt waren und daß ein solcher Kultverband in einem griechischen Dialekte den Namen λοιγωντία „die Schwägerschaft" führte (von λοιγών oder λοιγωνός „Bruder der Frau"), halte ich deshalb nicht für eine zu kühne Vermutung.

Mit ein paar Worten über die Bildung und Grundbedeutung von λοιγωντία, λοιγών und ὀργεών will ich schließen.

λοιγων-τία ist von λοιγών mit dem Suffixe -*tia* abgeleitet, das als -*etia*, -*itia* im Lateinischen abstrakte Denominativa bildete (*puer-itia*, *just-itia* u. a.) und so vielleicht schon in uritalischer Zeit gebraucht wurde (umbr. *uhtretie* „auctura" zu *uhtur* „auctor"). Aus dem Griechischen war es bis jetzt nicht bekannt. Doch ist das kein ausreichender Grund, um λοιγωντία in λοιγωνία zu ändern oder dem italischen Sprachgebiet zuzuweisen.

Da das litauische *laigõnas* unter den Nomina auf -*onas*[21]) der Bedeutung nach allein steht, während ein griechisches λοιγών in κοινών „Genosse", ὀργεών u. a. Parallelen hat, so ist es möglich, daß im Litauischen der ursprüngliche *ōn*-Stamm *laigōn*- nach den übrigen Bildungen auf -*ōna*- zu *laigōna*- erweitert wurde. Allerdings kennt ja auch das Griechische alte Ableitungen auf -ωνος wie υἱώνός von υἱός, κοινωνός neben κοινών.

Verwandte der Frau werden in mehreren indogermanischen Sprachen „Verbundene" genannt: altind. *bandhu* „die Verbindung, der Verwandte", griech. πενθερός „Schwiegervater" gehören zu altind. *bandh*- „binden", germ. *bindan*, griech. πενθ- „binden" in πεῖσμα „Tau" aus πένθ-σμα. So hat denn Wiedemann[22]) auch das litauische

[21]) Leskien, Die Bildung der Nomina im Litauischen, Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XII (1890) 392 ff.

[22]) Beiträge zur Kunde d. indogerm. Sprachen XXVII (1902), 212.

laigōnas mit lat. *ligare* „verbinden“ zusammengestellt, und diese hübsche Etymologie läßt sich noch genauer ausführen. Wie das erwähnte *κοινών, κοινωνός* „Genosse“ mit dem Suffixe *-ōn, -ōnos* von *τὸ κοινόν* „der Verband“ abgeleitet ist, so setzt auch das Denominativum *loigōn, loigōnos* „Bruder der Frau“ ein Grundwort *loigo-* voraus. Dieses ist in der Bedeutung „Verbindung“ im Germanischen erhalten: zu denjenigen Wörtern, die man mit dem lateinischen *ligare* zusammenstellt (Walde Latein. Etymol., 2. Aufl., 429), gehört das althochdeutsche *ge-leich* „Gelenk, Verbindung“, aus urgermanischem *laiko-* = idg. *loigo-*. Der „Bruder der Frau“ führte also seinen Namen *loigōn* als wichtigster Träger der durch Heirat geschlossenen „Verbindung“ *(loigos)* zweier Sippen.

Sollte nicht auch *ὀργεών* die gleiche Grundbedeutung haben? Die alten Erklärer haben das Wort mit *ὄργια* „Geheimkult, Opfer“, *ὀργιάζω* in Verbindung gebracht, und die Neueren sprechen das nach, obwohl *ὀργεών* von *ὄργια* gar nicht abgeleitet sein kann. *ὀργεών* setzt eine Grundform *ὀργᾱ́ων* voraus, gebildet wie das neben *κοινών* liegende dorische *κοινᾱ́ων* (daraus *κοινᾶν*) und das homerische *ὀπᾱ́ων* „der Begleiter“. Das Suffix *-ων (-u̯ōn)* ist hier an einen Stamm auf *-ā-* getreten: *ὀπά-ων* ist einer, der zur *ὀπά*, zur „Gefolgschaft“ gehört. So ist auch *ὀργᾱ́ων* Mitglied einer *ὀργά*. Bedeutete dies Wort vielleicht nichts weiter als „Verband“? Es ist regelrechtes Verbalnomen zu *ἔργω* „einschließen, zusammenschließen“, *γέφυραι ἐεργμέναι* „fest in sich verbundene Brücken“ Ilias *E* 89, lit. *veržiù* „einschließen, einengen“, *vãržas* „Fischreuse“, altind. *vr̥já-nam* „umfriedigter Platz, abgeschlossene Kultstätte, Gemeinde.“

Nur eine Wortgleichung! werden die Leser sagen, wenn sie wirklich die Ausdauer gehabt haben, sich durch alle die Worte und Formen hindurchzuarbeiten. Freilich! Nur eine halbverwitterte Wortgleichung! Und doch für den Forscher ein Zeuge alter Kultur! Das letzte und höchste Ziel der Volkskunde ist es ja, die Sitten und Bräuche der Gegenwart durch Jahrhunderte und Jahrtausende zurückzuverfolgen und aus dem unversieglich sprudelnden Born volkstümlicher Anschauungen, die in dem primitiven natürlichen Leben wurzeln, abzuleiten. Und wenn da mitten auf dem Wege, der durch den immer neu sich verjüngenden Wald zu diesem Ziele führt, ein alter abgestorbener Stumpf hervorragt, so weiß er als Augenzeuge alter Zeiten oft mehr — und glaubwürdiger zu erzählen, als all das grünende und blühende Leben, das ihn rings umgibt.

Der Zauberer Neptanabus nach einem bisher unbekannten Erfurter Text.

Ein Beitrag zur Alexandersage von Dr. Alfons Hilka in Breslau.

Unsere Kenntnis von den mannigfachen Ausgestaltungen der Alexandersage muß mangelhaft bleiben, solange man sich nicht entschlossen haben wird, das reiche handschriftliche Material systematisch und kritisch durchzuarbeiten, sind doch kaum die wichtigsten literarischen Quellen dieses bedeutsamen Forschungsgebietes zur Genüge bekannt. Dies gilt namentlich für den griechischen Text des Pseudokallisthenes selbst und dessen letzten lateinischen Sproß, das Werk des Archipresbyters Leo, die vielzitierte sogen. historia de preliis. Besondere Schwierigkeiten liegen hier vor, denen besondere Anstrengungen werden gegenüberstehen müssen. Ist das Hauptziel aber erreicht, dann kann getrost die Durchforschung der kleineren Alexanderliteratur einsetzen, von der auch noch manch wertvoller Aufschluß zu erwarten ist. Manches Rätsel wird trotzdem zu lösen sein, nicht nur für so auffallende abweichende Züge in den Vulgärversionen — nur zu schnell ist man geneigt, in solchen Fällen der weiterdichtenden Individualität das Neue zuzuweisen —, sondern auch für die Beurteilung größerer Zusammenhänge, wobei ich an die schwierige Quellenfrage für Alberic-Lamprecht oder an die wunderbaren Nachrichten des Rhythmus ‚Alexander puer magnus' im Veronaer Fragment denke. Die erhaltenen Fassungen des Pseudokallisthenes selbst stellen ja durchaus nicht die vollständige Überlieferung unserer Sage dar. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die Rezension δ[1]), die kaum aus Leo

[1]) „Außer β gab es noch eine zweite griechische Bearbeitung von α, von der aber bis jetzt keine Handschrift bekannt ist. Ihr einstiges Vorhandensein läßt sich nur aus einer Reihe eigentümlicher Änderungen des Inhalts von α

(nebst den Erweiterungen) zu rekonstruieren gelingen wird, ferner der koptische Alexanderroman[1]), der Abschnitt in der jüdischen Geschichte des sogen. Josippus Gorionides[2]), die Epistola Alexandri ad Aristotelem de mirabilibus Indiae[3]).

Daneben wird eine andere Quelle unserer Sagenkunde, die mündliche Tradition des Volkes[4]), das selbständig die literarische Form weitergesponnen hat, von dem Forscher nicht zu unterschätzen sein. Einen Beweis dafür liefert der eigentümlich ausgestaltete Eingang der von mir aufgefundenen Liegnitzer Historia[5]). In denselben Kreis phantasievoller Weiterbildung der Alexandersage möchte ich nunmehr einen Erfurter Text stellen, auf den ich kürzlich gestoßen bin. Auch er ist eine freie Bearbeitung einer sagenhaften Alexandergeschichte, die man unschwer als eine Art „Enfances Alixandre“ bezeichnen könnte. Im Vordergrunde steht freilich die Gestalt des Zauberers Neptanabus, dessen Typus auch sonst zu dichterischen Anklängen gereizt hat[6]).

---

erschließen, in denen Leo mit der syrischen Übersetzung übereinstimmt“ (Ausfeld, Der griech. Alexanderroman (Leipzig 1907), S. 17).

[1]) „Ich möchte gern annehmen, daß es außer den bekannten Rezensionen des griechischen Alexanderromans noch spätere oder gleichzeitige, von ersteren stark abweichende Rezensionen gegeben habe. Auf eine solche wird nun auch der koptische Alexanderroman zurückzuführen sein“ (O. von Lemm, Der Alexanderroman bei den Kopten (St. Petersburg 1903), S. XIII).

[2]) „In Wirklichkeit beruht der ganze Inhalt auf Texten des Alexanderromans, über die bisher nicht richtig geurteilt worden ist“ (Ausfeld a. a. O. S. 25).

[3]) „Daß die Epistula gegenüber Ps.—K. III 17II eine selbständige Überlieferung vertritt, ergibt, bei Beachtung des historischen Gehalts, schon eine oberflächliche Vergleichung“ (Ausfeld a. a. O. S. 27).

[4]) La vie d'Alixandre, si com ele est trovee
En pluisors liex escrite, et par bouce contee (Michelant, Li Romans d'Alixandre (Stuttg. 1846), 2/19—20).

[5]) Vgl. Studien zur Alexandersage = Roman. Forschungen XXIX (1910), S. 1—30.

[6]) Et cil d'Egipte li artos
Qui fait, par droite astronomie,
Maint grant sens et mainte clergie (Partonopeus de Blois ed. Crapelet (Paris 1834), vv. 7220—22. Eine auffällige Reminiscenz an das Motiv ‘Neptanabus als Geburtshelfer‘ finde ich in der Konstantinlegende, vgl. Li dis de l'empereour Coustant (ed. Wesselofsky) v. 124 ff. = Ro. 1877, p. 163. Noch ausführlicher in der Konstantinprosa (Nouvelles françoises en prose du XIIIe s. p. p. Moland et l'Héricault. Paris 1856, p. 5—7).

Der codex Amplonianus (in der Erfurter Stadtbibliothek) mit der Signatur Qu. 12, von verschiedenen Händen zwischen 1447 und 1467 geschrieben, enthält 22 wertvolle Sücke[1]), darunter ein Gedicht über die Eroberung Konstantinopels durch die Türken und mehrere Dichtungen des Alanus. Auf Blatt 200 r—201 v zu je zwei Spalten finden wir ohne jegliche Überschrift und ohne Explicit unseren Text, bei dem eine andere Hand einsetzt. Die Schrift ist schmucklos, gelegentlich nur wie bei Initialen zeigt sich grüne Verzierung. Das Ganze macht den Eindruck einer flüchtigen Skizze, die mit dem Hinweis auf die berühmte Alexandreis des Walter von Châtillon schließlich abgebrochen wird. Von der letzteren findet sich innerhalb des Traktats selbst nur eine deutliche Beeinflussung. Die ganze Auffassung vom Gebahren des Zauberers sowie von der Stellung der Personen Olimpias, Philipp und Alexander zu einander verrät offenbar, daß an eine literarische Entlehnung nicht zu denken ist. Weder Valerius nebst seinem Auszuge noch die Historia de preliis bieten das, was uns hier entgegentritt. Kaum ist der Grundton gewahrt, in Einzelheiten der Darstellung herrscht Freiheit und Willkür. Acht Abschnitte stellen folgende Episoden dar: I. Neptanabus und seine Lekanomantie. II. Neptanabus und Olimpias. III. Neptanabus warnt Philipp. IV. Vorwürfe Philipps gegen seine Gemahlin und deren Rechtfertigung durch die wunderbare Erscheinung. V. Vorzeichen bei der Geburt Alexanders und des Neptanabus Prophezeiung. VI. Neptanabus als Lehrer Alexanders und seine Tötung. Aristoteles wird sein Nachfolger. VII. Bucephal. VIII. Bestrafung des Pausonias.

Gehen wir nun zu den eigenartigen Zügen über, so finden sich selbständige Umgestaltungen der alten Sage mit einigen der überkommenen Motive in merkwürdiger Weise verquickt:

1. Die Namensform Neptanabus = provenz. Bertran de Paris (Anspielung); altfranz. Zehnsilbnerversion (Hs. Arsenal v. 61: Neptanebus, Hs. Venedig v. 77: Neptenabus); Histoire ancienne jusqu'à César; engl. King Alisaunder; mhd. Alexandreis von Ulrich von Eschenbach (v. 235 ed. Toischer); pseudorudolphische Weltchronik; mndl. Maerlant; Dirk Potter's der Minnen Loep; Historienbibel (Text II ed. Hoogstra); lat. Liegnitzer Historia; Wilikinus (Qua-

[1]) Schum, Beschr. Verz. der Amplonianischen Hss.-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887.

lichinus) de Spoleto; die Utrechter Drucke haben Neptanebus. Erwähnt sei die Form Natanabus in der ersten Branche des altfranz. Alexanderromans (B Nat. fr. 789, v. 169 ff.).

2. Neptanabus bringt die Zaubergegenstände ans Sonnenlicht (nirgends bezeugt).

3. Philipp gilt als dux Macedonum in Grecia, vgl. altfranz. Roman (ed. Michelant 4/7: Li rois qui Macidoine tenoit en sa baillie | Et Grece; so wird auch Olimpias ebenda 13/26 als „la roine de Grece" bezeichnet).

4. Die Königin schickt nach dem Zauberer in ihrer weiblichen Neugier, sie redet ihn zuerst an.

5. Jupiter (vgl. Ulrich von Eschenbach, v. 671 : Jovî, dem hoehsten gote) soll ihr in Widdergestalt erscheinen. Überall ist in den Texten von einem Drachen (arietinis cornibus Valer.) die Rede.

6. Merkwürdig ist die Angabe von den 3 Sprüngen des Neptanabus-Widders und die Begrüßung der Olimpias durch Neigen des Kopfes.

7. Die Königin kann kaum den Tagesanbruch erwarten.

8. Olimpias fürchtet den Tod der Ehebrecherin durch Verbrennug auf dem Scheiterhaufen.

9. Der Zauberer erscheint auch Philipp in Widdergestalt und warnt ihn eindringlich, die Gemahlin falsch zu beschuldigen.

10. Während in allen Fassungen das Eingreifen des Zauberers bei dem Könige Erfolg hat, sodaß er die ängstlich ihm bei der Rückkehr entgegeneilende Olimpias tröstet und beruhigt, steht hier eine pathetische Anklagerede des in seiner Ehre gekränkten Ehemannes.

11. Neptanabus erscheint wieder als Widder beim öffentlichen Gastmahl mit mehreren Sprüngen und hüpft endlich auf den Tisch, worauf er die Königin küßt (osculabatur eam Hist. de pr. promptum os mulieri porrexit Epit.). Philipp, nunmehr überzeugt, bittet sie um Verzeihung.

12. Die 3 Wunderzeichen bei der Geburt Alexanders. Hier liegt offenbar der Einfluß Walters von Châtillon vor, wie die folgende Übersicht zeigen möge:

Valer: motus terrae — tonitruum crepor — ventorum conflictus — fulgurum coruscatio.

Leo: terrae motus — fulgura — tonitrua magna (Hs. S.: saxa de montibus grandini mixta ceciderunt[1]).

Alberic ferner v. 50: Lo sol perdet sas claritaz ... Canget lo cels sas qualitaz (ebenso die Zehnsilbnerversion).

Erfurt:	Walter (< Ulrich von Eschenbach, v. 1171—79):
a) die eadem tota pugnaverunt aquile super tectum domus in qua debebat Olimpias parturire, quarum altera alteram superauit.	Tecta patris culmenque super geminae sibi toto, quo peperit regina die velut agmine facto conflixere aquilae.

Darauf geht auch Hoogstra's mndl. Text II (p. 44, Z. 3) zurück: ende opt huus, dair die coninginne des kynts genas, vochten alle die nacht twee aerne, die een teghens den anderen, tot dattie een den anderen verwan. (Dies wird auf den Sieg über Asien und Europa gedeutet). Christensen[2] hat gezeigt, daß diese Stelle bei Walter (der übrigens die vier Wunderzeichen bei dem bevorstehenden Ende, nicht bereits bei der Geburt des Königs anführt) eine Reminiscenz aus Justin 12, 16, 4 ist (Nam ea die, qua natus est, duae aquilae tota die perpetes supra culmen domus patris eius sederunt) und daß das Motiv des Kampfes Walters Verdienst ist.

b) Erfurt:	Walter (< Ulrich v. Esch.):
Philippus ... vidit ovum de celo cecidisse	peperit gallina draconem]

Christensen (S. 152) hat bewiesen, daß eine Verwechslung mit der Erzählung von dem Vogel (gallina in der Epit.) vorliegt, der auf dem Schoße Philipps ein Ei legt, aus dem eine Schlange (dracunculus Valer. vermiculus similis draconi Hist. Liegnitz. serpens Hdpr.) hervorkriecht. Diese stirbt, bevor sie in das geborstene Ei zurückgekehrt ist. Unser Text bietet jedenfalls eine weitere Abweichung von Walter, wofern man nicht eine willkürliche Umgestaltung jenes Zuges[3]) annimmt.

[1]) Dieser Zug findet sich auch bei Walter X 343 (als ein 4. Wunderzeichen): De coelo veri lapides cecidere. Er hat ihn aus Orosius, wie Christensen zuerst erwiesen hat. Bei Ulrich von Eschenbach lesen wir dann v. 1183: drî steine vieln in Indiâ, die noch hiute ligent da.

[2]) H. Christensen, Das Alexanderlied Walters von Châtillon. Halle 1905, S. 151–153.

[3]) Bekanntlich wird diese Episode im altfr. Versroman zu einem Traume Alexanders, völlig abweichend von den urspr. Quellen.

c) Erfurt:	Walter (< Ulrich v. Esch.):
agnus voces humanas eructuavit.	locutus agnus in Aegypto est.

Diese Entlehnung ist klar, da dies Wunderzeichen von Walter völlig neu eingeführt ist (Christensen, S. 153). Ich verweise aber auf den altfrz. Roman (ed. Michelant ¾): Les bestes en fremirent ki sorent la jornee.

13. Zur schwunghaften Prophezeiung des Neptanabus vermag ich keine Parallele anzuführen.

14. Neptanabus ist ausschließlicher Lehrer Alexanders wie auch sonst (z. B. Liegnitzer Historia, vgl. meine Einl. S. 14). Der Schüler kennt die Zukunft durch die neu erlernte Kunst (vgl. altfrz. Roman ed. Michelant $^{2}/_{30}$: Et fu d'astronomie sa cars enluminee | Quar de toutes estoiles connut la compassee). Vieles Eigentümliche bietet die Szene von der Tötung des Neptanabus. Dieser wird von einem felsigen Berge von Alexander herabgestürzt = altfrz. Roman (ed. Michelant $^{9}/_{20}$—$_{21}$); mndl. Historienbibel Text II (Hoogstra p. 45); Ende Neptanabus leide Alexandrum op eenre nacht op enen hogen berch, dair een diep dal onder lach. Ende dair seide Neptanabus veel wonders, dat hy in den sterren sach; Maerlant (Alex. I 383). Vgl. Lamprecht (Hs. V. v. 230: er stîz in ze tal uber einem stein). Sonst ist der Sturz von einem Wall, der um die Stadt ging, in den Graben erwähnt, so auch in der altfranz. Zehnsilbnerversion: De sur un mur l'enpeint el fondement.

15. In allen Fassungen ist diese unbesonnene Tat des Knaben anders motiviert.

16. In den lat. Quellen gibt Neptanabus vor dem Tode genaue Auskunft über seine Vaterschaft oder verweist Alexander auf Olimpias.

17. Aristoteles tritt hier als Ersatz für den Zauberer ein.

18. Alexander legt dem wilden Roß Sattel und Zaumzeug auf. Die Texte betonen, daß er es ohne Sattel und Zaum bestieg (effrenem Valer. sine freno et omni vinculo Hist. Liegn. sine capistro et freno Josippus. er ne legete zoum noh seil dar ane Lamprecht). Denselben Zug findet man jedoch bei Ulrich von Eschenbach (ed. Toischer) v. 1693 ff.: balde hiez er springen | einen zoum im bringen ... der edle junge knappe wert | selber zoumte daȝ phert. | ... dô was ein satel al bereite: | ûf daz ors er den leite. Den Ausgangspunkt bildete sicher der altfrz. Roman $^{12}/_{13}$: el cief li met un frain a or et a esmal; ferner Zehnsilbnerversion

v. 140: An gef li mist le frent fait a Monflor; dagegen Hs. 789, v. 1432: sans frain et sans cevestre.

19. Stets wird die künftige Weltherrschaft Alexanders, nicht der Sieg über Griechenland allein betont.

20. Neu ist der Zusatz, daß Philipp wegen seines Alterns die Autorität verlor, sowie daß er nach seiner Verwundung um Hilfe schrie. Die Namensform Pausonias begegnet uns übrigens auch bei Lamprecht (ed. Kinzel) v. 539: Pausonias der ein rîcher marcgrâfe was; ferner bei Ulrich von Eschenbach (ed. Toischer v. 2024).

Die Sprache und der Stil unseres Textes erheben sich weit über die oft ungelenke und schmucklose Darstellung in den mittellateinischen Texten. An mehr als einer Stelle kann man ihr selbst einen gewissen Schwung nicht absprechen. Ich erwähne die Redewendungen: per maris gremium — uerba sua palliauit — radios suos visuales — die Häufung in den Verwünschungen Philipps — mendaciis vallata — rei nebulas extinxit visio — laxis artereis — die prophetischen Worte bei Alexanders Geburt — sciencie margaritas est adeptus — flore iuuentutis gaudebat — a corporis mole transijt per leges mortalium u. a.

Für unseren Abdruck galt es, die Schreibung der Handschrift unangetastet zu lassen. Zur Bequemlichkeit des Lesers sind jedoch die nötigsten Satzzeichen hinzugefügt, ferner die Eigennamen mit großen Anfangsbuchstaben versehen worden. Die eigentümlichen Abweichungen von den Hauptquellen sind durch Sperrdruck gekennzeichnet.

So übergebe ich denn auch diesen höchst wunderbaren Text als Beitrag zur Alexandersage den Fachgenossen mit der Hoffnung, daß er unsere Blicke auf einen anderen Zweig der Sagenkunde lenken möge. Öfters hat sich mir der Gedanke aufgedrängt, daß dem Erfurter Text vielleicht doch als Niederschlag alter sagenhafter Traditionen eine größere, nämlich quellengeschichtliche Bedeutung beizumessen sei, zumal die Parallelen mit den verschiedensten Versionen einträchtig bei einander stehen. Doch habe ich mich nicht für berechtigt erachtet, im Rahmen dieser Festschrift mehr als eine vorläufige kritische Betrachtung des wunderlichen Traktats und vor allem diesen selbst zu bieten, der leider nur in dieser sehr jungen Handschrift auf uns gekommen zu sein scheint.

IN Egipto reperiuntur optimi astronomi propter aeris puritatem. Inter quos ante tempora fuit Neptanabus nominatissimus astronomorum eo tempore viuencium. Iste siquidem rex Egipti fuit et per suam periciam disposicionem stellarum et ordinem corporum supercelestium cognoscebat. Volens itaque scire anne infortunia essent sibi ventura peluim sumpsit et in eam aquam sumens fontis clari et perspicui ymaginem quandam in eadem aqua mersit. Hec omnia ad radios solares deportauit et ibidem per disposicionem stellarum cognouit multitudinem classicam per maris gremium venire in destrucionem gencium necnon subuersionem tocius regni sui venientem. Ipse vero videns se non posse resistere tantis viribus sibi contrarijs nulli predicta reuelans quicquid auri et argenti ex omni terra sua conflati habere poterat prout melius potuit adunauit et suo regno derelicto in Greciam cum omnibus collectis diuicijs se transtulit.

Eodem tempore Philippus dux Macedonum in Grecia presens non fuit, sed contra quosdam terram suam depredantes milicie causa processit. Ac regina Olimpias vxor prefati Philippi regis et ducis Macedonum in absencia mariti regni curis sollicita singula ordinauit. Quo percepto Neptanabus accedens ad curiam regis finxit se vaticinatorem et sompnorum interpretem. Quod audiens regina, que nouitatibus more mulierum oblectabatur, statim misit pro eo sciscitans quid in eo lateret. Ipse vero cum ea hinc inde loquens uerba sua palliauit nec propria facie intentum suum eidem manifestauit; propter quod reginam magis anxiam reddidit: que cepit radios suos visuales in eundem solliciter deflectere considerans gestus et mores suos. Ipse eciam vigilanti vultu oculis immotis reginam contemplans pulcherrimam super specie eius obstupuit. Quod intelligens Olimpias in hec uerba sermonem suum cum verecundia tandem exire permisit: O vates, cur me sic aspicis incessanter? Qui respondit: O regina, nunc in te comperio quod dudum per disposicionem stellarum et fatorum perceperam in Egipto. — Quidnam ergo? regina sollicita respondit. At ille: Procul dubio scias me vidisse Jouem se tecum permixturum in specie arietis. Et ecce dies illius visionis adimplende nunc venit. Cui regina: Si super dictis per te signum aliquod haberem, facilius crederem. Vates ayt: Noctis istius silencio quem predixi Jouem videbis in arietina forma latitantem. Ne terrearis; fac mihi lectum sterni in diuersorio longe a tuo lecto. Quod factum est ita. Cum autem cuncta silerent in nocte et regina in diuersorio quiescens Jouis aduentum feruide exspectaret, surrexit Neptanabus indutus pelle arietis et appropinquans lecto regine fecit tres saltus et in signum salutacionis inclinabat caput et recessit. Mane facto Neptanabus dixit regine: O regina felix, vidistine signum diuinitus reuelatum? Que respondit: Vidi Jouem venientem ad me in arietis forma. Et ait Neptanabus: Nocte proxima se tecum permiscebit. Ancillis ergo tuis et lucerna remotis fac iterum lectum fieri sicut prius, michi quoque lectum contra tuum quantocius parari iubeas, ut si tu aliquid terroris ex tanta deitate paciaris ego tibi vicinus sim consolator. Quod totum

ut factum fuit, surrexit ille latenter et per sua incantamina uersus [in] arietis staturam lectum regine subintrauit et quod querebat est adeptus super femur suum potentissime ascendens, et cum quantum potuisset hausisset, ante diem reuersus est ad suum lectum velleribus arietis retropulsis. Regina vero vix diem elucescentem expectare valens mane | fol. 200v | peracto singula que sibi acciderant Neptanabo reuelauit. Cui ille: Semper eum benigne recipias, quia quemadmodum vidisti eum sic iterum et iterum veniet. Que ait: Hoc solum desidero super omnia.

Neptanabus igitur primo et secundo in arietis forma venit ad reginam quousque fuit grauidata. Que cum vidisset vterum suum tumore non modico tumefactum dixit Neptanabo: Si dominus meus rex hoc germen perceperit, ego penis afficiar conbustionis. Vales ait: Qui te cognouit te saluabit. Tunc Neptanabus per carmina sortilegorum ante regem Philippum in partibus alienis vbi erat arietem fecit apparere sic dicentem: Philippe, ne hec que iam vides opineris esse sompni visionem uel fantasma, quin ymmo oculis vigilantibus pro certo teneas quod deus omnipotens Jupiter transfiguratus in arietem sicut vides cognouit Olimpiadem tuam vxorem, et in ea germen suum dimittens filium creauit qui tocius mundi partibus dominabitur. Et hoc prius nunciaui quam videres, ut cum oculi tui de visis facient fidem que nunc oculis vides postea corde confitearis. Nunc quid molesti consorti lateris inferes de adulterio? Quin ymmo pro tanti fetus genitore matrem plus quam prius reuerearis. Hijs peractis aries et visio disparuit.

Philippus igitur modico tempore post hoc ab expedicione ad patriam suam reuertens vxorem suam cognouit grauidatam. Cui dixit: O meretrix publica, a quo concepisti? O vastatrix fidei matrimonialis copule, quanti dedecoris menda me denigrasti! O puteus et fomes luxus, cur nostri lecti fedus violasti! Quantam vindictam nephandi rictus ardor tuus pruriens requirit et expectat! Profecto reddam tibi merita actibus tuis copiose compensanda nisi michi deficiat genus tormentorum. Cui regina tremens in hec verba respondit: Domine mi, in me noxam hanc non refundas; nam de deo deorum Joue sum impregnata. Rex autem rancoris felle commotus ait: O quantis mendacijs te comperio vallatam! Scio namque quod mentiris.

Olimpias autem videns regis tyrannidem nullatenus posse expiari nunciat Neptanabo. Qui consolans eam dixit: Ne timeas, quoniam satis tempestiue regi dabitur huiusmodi facti signum! Factum est ergo dum rex, regina et omnes nobiles in palacio discumberent, ecce aries palam omnibus sicut consueuerat apparuit per aulam faciens diuersos saltus per commeaciones Neptanabi, demum super mensam regis ascendens reginam cunctis videntibus osculatur. Quod ut vidit rex, animo mutatus ait Olimpiadi: O pars lecti fidissima, video nunc quod te deus im-

pregnauit, nunc rei michi dubie nebulas extinxit visio manifesta. Scio eciam quod Jupiter a supernis sedibus dilapsus quandoque dixit michi quia ipse te latenter inierat talis qualem constat me eum nunc vidisse. Quare rogo ne reminiscaris iniquitatum mearum, sed contumelias dictas in te michi remittas iam veniam postulanti. Sicque per fallacias vatis rex et regina sunt in pace confirmati.

Cum vero tempus partus post certum decursum temporis instaret, plura miracula ipsa die sunt ostensa. Nam die eadem tota pugnauerunt aquile super tectum domus in qua debebat Olimpias parturire, quarum altera alteram superauit. Aliud: illa die Philippus rex per plana saltus dum venacionis exerceret officium, vidit ouum de celo cecidisse quod in duas partes suscepit sectum, de cuius medio serpens exiuit qui testam girans dum in testam oui vellet reuerti vnde exierat, statim expirauit. Hoc mistice Allexandrum figurabat, qui in medio orbis et in flore iuuentutis decessit | fol. 201r |. Illa eciam die, quod est mirabile dictu, agnus voces humanas nescio tamen quales eructuauit. — Cum vero memorandi partus hora venisset, respiciens Neptanabus in celum vidit ineptam stellarum disposicionem et clamauit voce magna: O regina, sustineas modicum partum, quia si pepereris puerum religiosum paries et timidum! Rursus respiciens vidit peiorem priore disposicionem. Quamobrem clamauit: Regina, ne adhuc parias, nam modo pareres puerum stolidum et nullius auctoritatis uel memorie! Iterum vates rursum respiciens vidit omnes celestes constellaciones sonantes in omne genus bonorum. Qui laxis artereis forcius solito clamauit: O felix mater, nunc totis viribus innitere et laxa vas vteri! Iam enim paries filium paris expertem, florem milicie, thesaurum pericie, securim justicie, audacie fontem, fortitudinis neruum, mundi dominum. Puer hic erit felix, graciosus et facundus. Cum hec vates perorasset, enixa est Olimpias elegantem puerum Allexandrum appellatum, qui postea tocius orbis fuit vnicus dominator.

Cum vero prefatus ad etatem congruem aduenisset, Neptanabo datus est informandus, qui in cursu stellarum et astrorum ultra modum eundem erudiuit, ita quod ex affluenti sciencia cursuum superiorum non solum presencia, sed eciam futura perspicaciter agnoscebat. Accidit autem quod Neptanabus vna dierum propter aeris nubilum stellarum euentus non poterat intueri. Quapropter cum Allexandro suo discipulo celi lucidum querens ascendit ardua montis et inde superius aspiciens vidit apparatus bellicosos et nauium multitudines et globos armatorum collectos aduersus Philippum regem Macedonum in Grecia. Qui intuens Alexandrum dixit: Nonne, fili, que video in visione celi tu eciam contemplaris? At ille: Que petis, magister, sunt michi dudum manifesta. Exhinc Allexander volens magistrum temptare dixit: O vates maxime vatum, numquid per astrorum noticias que bona uel mala nunc et alias tibi sunt futura cognouisti? Qui cum vellet respondere verbo querentis, a discipulo per precipicium rupis est proiectus. Et inde Allexander descendens comperit Neptanabum laborantem in extremis et dixit: Heu michi, magister metuende, ego

istud periculum tamquam temerarius te precauere putabam! Tu quidem numquid hoc infortunium ex cursu stellarum fugere potuisti, cum gentibus alijs et populis plurima futura sis vaticinatus? Vates ait: A filio meo iam dudum sensi me mortem recepturum, nunc autem quod verebar ducitur ad effectum. Allexander hijs verbis attonitus admirans ait: Ergo me nunc nuncupas de numero filiorum tuorum? Vates subdit: Tu dicis et verum dicis. Quo dicto vates expirauit. Allexander autem motus amore paternali Neptanabum tamquam patrem super humeros ponens honorifice fecit sepeliri.

Post hoc Allexander est ab Aristotile in liberalibus artibus instructus, sub quo sciencie margaritas est adeptus.

Eo tempore Philippus habuit dextrarium mire feritatis, quem nullus equester domare presumebat. De hoc equo transijt vaticinium quod qui eum domaret sceptro regni Grecorum potiretur. Quem rumorem ut audiuit Allexander, veniens ad stabulum sella super equum posita frenoque conuincto nullius adiuuamine equum ascendit, quem in conspectum regis morsibus calcarium per latum curie coegit transire. Quod videns rex gauisus est valde iudicans eum regni Grecie occupatorem futurum.

Cum autem Philippus per lapsum plurimorum dierum ad senectutem esset deductus, ita quod eum nonnulli despexerant et maxime quidam nobilis dictus Pausonias in aula regia magne potestatis. Idem Pausonias ut pro suo libito regis uxore potiretur quam vehementer adamauit, veniens ad Philippum vulnere ictum letiferum dedit illi quia nondum | fol. 201 v | timebat Allexandrum qui adhuc flore iuuentutis gaudebat. Philippus senciens dolorem plage voce valida clamauit. Allexander qui prope erat audiens patris clamorem perniciter irrupit ad thalamum, percipiens Pausoniam regem occidisse; quem fugientem reduxit. Et ne regis spiritus a corporis mole recederet antequam ulcisceretur, Allexander ponens ensem in manu regis et inpingens illum per viscera Pausonie ipsum misit ad tenebras exteriores.

Qualiter autem Allexander anno. 18. etatis incepit sibi totum mundum subiugare, Asiam vicit, Babiloniam, Persiam et Medeam, Indiam, Ethiopiam et alias terras, longum esset enarrare, et qualiter anno etatis sue tricesimo transijt per leges mortalium veneno de medio sublatus. Qui ista uoluerit plenius scire, legat Galterum in Allexandreidos qui sic incipit: *Primus Aristotiles* etc. De hoc quod Allexander fuit dominus tocius orbis, datur uersus quem idem Allexander loquitur de se ipso in hunc modum:

Ortus et occasus, aquilo mihi seruit et auster.

Der bergentrückte Kaiser.

Von Dr. Franz Kampers in Breslau.

Vor Jahren habe ich auf eine klassische Verherrlichung unserer Kaisersage durch den großen Patrioten Josef Görres hingewiesen[1]). In den Tagen der Demütigung, im Jahre 1807, schilderte dieser[2]), wie er mit einem geheimnisvollen Mönche in das Innere eines Felsenberges gelangt. Da, in eines Domes Grund, in dämmernder Kapelle, saß Friedrich Barbarossa. Der Bart war ihm durch den Tisch gewachsen. Um ihn drängten sich die deutschen Helden: Siegfried, Karl der Große, Heinrich der Löwe, Wolfdietrich, Hagen. „Da sah Barbarossa auf. Was suchst Du bei den Toten, Fremdling?“

„Ich suche das Leben, man muß tief die Brunnen der Dürre graben, bis man auf die Quellen stößt.“

„Das Leben ist nicht mehr bei uns, wir haben es als Erbe euch zurückgelassen, ihr habt eitel damit hausgehalten.“

„Dann laßt aus euren Taten von neuem den Lebensgeist mich ziehen.“

„Von unseren Taten sind die Schatten nur hinabgefolgt, willst du mit ihnen sprechen, lies in diesen Büchern.“

„Der Mönch schlug die Bücher auf und deutete, ich las. Die Ritter sprachen fort, aber mit Geisterstimmen, Geistersprache, die Worte gestaltlos, vernehmlich dem Ohre, aber unverständlich.

„Ich las lange, lange fort; es schien keine Sonne unten, unter den Helden war unaufhörlich unruhige Bewegung. Endlich schien,

---

[1]) F. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie u. Sage. München 1896, S. 164 f.

[2]) J. Görres, Die teutschen Volksbücher. Heidelberg 1807. Vorwort an Clemens Brentano.

was sie rührte und regte, vorübergegangen, sie wurden still und ruhig, da schloß der Mönch des Buches Krempen.

„Ich sah auf und blickte an der ehrwürdigen Versammlung hin. Im Kreise saßen die edelen Gestalten traurig da, sie waren nicht mehr zornig.

„Geh hin, du wirst vieles anders finden. Erzähle, was du gesehen und vernommen hast!“ sprach Friedrich.

„Ich neigte mich, über den Krystallboden führte mich der Mönch zurück, die Pforten fuhren von neuem prasselnd auseinander, wir gingen durch den Berg dahin, es schien die Sonne wieder, der Mönch verschwand.“

Es ist möglich, daß die überreiche Phantasie des Koblenzer Patrioten diese poetische Vision ohne Anlehnung an ältere Vorbilder gestaltete. Denkbar aber ist es auch, daß hier der Kenner alter mythologischer Traditionen mit dem Dichter unbewußt vereint geschaffen hat.

Eine solche Annahme legt ein Vergleich dieser Schilderung mit einer überraschend ähnlichen in einer Rezension des Pseudo-Kallisthenes nahe. In Ausfelds guter Übertragung dieses wohl dem dritten nachchristlichen Jahrhundert angehörenden Alexanderromans heißt es:

„Unterwegs kam Alexander zu den Höhlen, wo sich, wie ihm Kandaules gesagt hatte, die Götter aufhielten. Nachdem er geopfert hatte, trat er mit wenigen Begleitern ein, und nahm einen sternschimmernden Nebel wahr und die Decke von Sternstrahlen funkelnd und drinnen die Erscheinung von Gestalten und ein Gemurmel, das nur durch die Stille hörbar wurde. Bange erwartete er das Weitere. Da sah er einige liegen, deren Augen wie Lichter strahlten, und einer sprach zu ihm: „Sei gegrüßt, Alexander! Kennst du mich?“ „Nein, Herr.“ „Ich bin der weltbeherrschende König Sesonchosis, der ein Hausgenosse der Götter ward. Doch war ich nicht so glücklich wie der, dessen Name unsterblich ist.“ „Warum Herr?“ „Weil ich, der die Welt unterwarf, ohne Namen bin; du aber wirst ewigen Ruhm haben, weil du Alexandria in Ägypten gegründet hast. Nun tritt näher, und du wirst den Schöpfer und Lenker des Weltalls erblicken.“ Alexander ging weiter hinein und sah in einem glänzenden Nebel den Gott thronen, den er einst in Rakotis gesehen, den Gebieter Sarapis[1]).

[1]) Ad. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907, S. 101.

Selbstverständlich behaupte ich nicht, daß Görres nach dieser Vorlage gearbeitet hat. Darauf aber möchten diese Zeilen aufmerksam machen, daß wahrscheinlich ein enger Zusammenhang besteht zwischen dieser Welthöhle der Götter und der Grotte des bergentrückten Kaisers, zwischen dem wiederkehrenden, die Welt erneut belebenden Lichtgott und den wiederkommenden, die Welt erlösenden Monarchen[1]).

Daß der Orient die wesentlichen Motive zu unserer nationalen Sage hergegeben hat, dürfte kaum mehr angezweifelt werden. Der Mahadi, der nach der mohammedanischen Eschatologie in einer Grotte schlummert, aus der er am Ende der Zeiten heraustreten wird, um die Welt zu regieren, Sâm, der älteste des Heldengeschlechtes der Pehlewân, der da zur Zeit der Totenauferstehung wieder erwachen, die Geschöpfe Ahrimans vertilgen und das Reich des Saošyâs fördern helfen wird, der Patriarch Mahâkâçyapa, der in dem Berge Kukkuṭapâda verschwunden ist und aus diesem beim Erscheinen des nächsten Buddha wieder hervorkommen wird, sind orientalische Friedriche[2]).

Jene sternengeschmückte Welthöhle findet sich im Umkreise des orientalischen Mythus häufiger. Es genüge auf die mit Mond und Sternen geschmückte Mithrasgrotte zu verweisen, welche nach dem Zeugnis des Porphyrios die Welt bedeutete[3]), oder auf den Mythus von der allmorgenlichen Geburt des Lichtgottes aus seiner Höhle, oder aus seinem Grabe und auf die verwandte Vorstellung der Orphiker von der kosmischen Chronoshöhle, aus der die Sonne emportaucht und in die sie allabendlich zurückkehrt[4]).

---

[1]) Umfassende Untersuchungen dieses sich aufdrängenden Problems behalte ich mir vor.

[2]) Näheres bei F. Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Freiburg i. B. 1901.

[3]) Ich verweise ganz allgemein auf Rob. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt. München 1910, S. 611 ff.

[4]) Auf andere kosmische Züge der Barbarossasage machte ich inzwischen in der Rezension der soeben genannten Schrift von Eisler im Histor. Jahrbuch. 1910, S. 813 f. aufmerksam.

Die Quellen der Sage vom toten Gaste.

Von Dr. Joseph Klapper in Breslau.

Unabhängig voneinander und fast gleichzeitig erscheinen in der europäischen Literatur der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zwei dramatische Bearbeitungen der Sage vom toten Gaste.

Im Herbst 1615 wird im Jesuitenkolleg zu Ingolstadt das lateinische Spiel von Leontius aufgeführt. Der junge Graf Leontius, der weder an Gott noch an eine Vergeltung nach dem Tode glaubt, — soweit hat ihn die Lehre Machiavells verdorben — spottet am Friedhofe über einen Totenschädel, stößt ihn mit dem Fuße und ladet ihn zum Mahle. Als er dann daheim an der Tafel sitzt, kommt ein ungeheurer Mann an die Tür und begehrt Einlaß. Der junge Graf ahnt, wer sein Besuch sei, und läßt aus Furcht die Türen zusperren. Der Gast klopft von neuem, des Grafen Angst wird noch größer, er verbietet wieder, ihn einzulassen. Aber der Fremde legt Hand an die Tür, und die Riegel springen auf: er tritt ein und setzt sich an des Grafen Seite und spricht fleißig dem Mahle zu. Die Geladenen entfernen sich einer nach dem andern, da es ihnen unheimlich wird. Auch der allein gelassene Graf will entfliehen, aber sein Gast packt ihn, steht auf und enthüllt ihm, daß er sein Ahnherr sei, der, selbst zu ewiger Pein verdammt, gekommen sei, auch ihn nun wegen seines Unglaubens in die Hölle zu führen. Damit schlägt er den Grafen an die Wand, daß das Hirn zum Wahrzeichen daran bleibt, und schleppt ihn mit sich fort.

Im Jahre 1630 oder kurz vorher wird in Spanien zum ersten Male „El burlador de Sevilla y convidado de piedra“ des Fray Gabriel Tellez aufgefürt. Hier ersticht der gewissenlose Genußmensch Don Juan Tenorio, der Verführer von Sevilla, nach

mannigfachen Abenteuern den alten Don Gonzalo de Ulloa im Zweikampfe und ladet später im Übermut die Marmorstatue, die auf dem Grabe des Greises errichtet worden ist, zum Mahle ein. „Heut abend noch erwart ich euch zu Tisch.“ Der Kopf der Statue nickt, die Einladung ist angenommen. Während des Nachtessens ertönt ein Schlag an die Tür; der Diener Catalinon, der nach dem Gaste sieht, kommt in tödlicher Angst zurück, Juan geht selbst zur Tür, da tritt ihm das Standbild Don Gonzalos entgegen. „Ich bin der edle Ritter, den du dir geladen zum Mahl.“ Er gibt Don Juan ein Zeichen, daß er mit ihm allein sein wolle. Die beiden Diener gehen ab. Der Gast ladet Don Juan nun seinerseits für die nächste Nacht um 10 Uhr in seine Gruft. Dann entfernt er sich und weist die Begleitung Don Juans, der ihm leuchten will, mit der Bemerkung zurück: „Nein, leuchte nicht! Ich bin im Stand der Gnade.“ Don Juan bleibt allein: „Bei Gott, mein ganzer Körper ist in Schweiß gebadet! Und das Herz in meiner Brust ist starr wie Eis.“ Doch er erfüllt sein Versprechen. Er betritt mit Catalinon die Kirche, in der Don Gonzalo bestattet ist. Das Standbild tritt ihm entgegen. „Don Juan, ich lade dich bei mir zu Mahl.“ Auf Gonzalos Geheiß hebt Don Juan den Grabstein an einem Ende auf und wälzt ihn zur Seite. Ein schwarzgedeckter Tisch erscheint. „Nimm Platz, Don Juan.“ Zwei Vermummte bringen Stühle. In der einen Schüssel, in die Catalinon blickt, sind Skorpione und Schlangen. „Unsere Speisen sind so beschaffen,“ erklärt Gonzalo. Don Juan ißt. Catalinon greift zum Wein, doch der schmeckt „wie Gall und Essig.“ „Nur solche Weine pressen unsere Kelter.“ Catalinon erkundigt sich: „Woraus besteht das hübsche Zugemüse?“ Und Gonzalo erwidert kurz: „Aus Klauen..“ Die Tafel wird aufgehoben; Gonzalo reicht Juan die Hand. „Die brennt wie Feuer.“ Und der Tote ruft: „Das ist noch wenig gegen jenes Feuer, das du erstrebtest. Wie eines Menschen Taten, so der Lohn!“ Vergebens verlangt Don Juan nach einem Priester. „So laß mich jemand rufen, dem ich beichte, und der mich lossprícht.“ „Nein, es ist zu spät.“ Don Juan bricht tot zusammen. Das Grabmal versinkt mit Don Gonzalo und Don Juan unter gewaltigem Krachen. Völlige Finsternis. Glutroter Schein erfüllt die Kapelle und beleuchtet das unveränderte Standbild. Catalinon schleppt sich fort.

Die Unterschiede der beiden Sagenfassungen sind offenkundig. Im Leontius ist der Übeltäter ein Graf, der ungerechtes Urteil sprach,

und ein gottlos lebender Freigeist; im spanischen Drama ein Verführer und unmäßig lebender Edelmann. Leontius ladet spöttisch den absichtlich mit dem Fuße gestoßenen Schädel ein, ohne zu wissen, daß es der Schädel seines Vorfahren Gerontius ist; Don Juan ladet die Statue des von ihm getöteten Don Gonzalo zum Mahl. Der Schädel erwidert auf die Einladung nichts; Don Gonzalos Statue nickt. In der Gestalt der Statue tritt dann Don Gonzalo als Gast auf; an die Stelle des Totenschädels tritt das ungeheure Gespenst des Gerontius. Leontius wird von seinem zur höllischen Pein verdammten Ahnhern wegen seines Unglaubens beim Mahle selbst umgebracht und zur Hölle geführt; Don Gonzalo dagegen ladet Don Juan erst seinerseits zu Gast an den mit Schlangen und Skorpionen besetzten Tisch; Gonzalo selbst büßt zwar im Jenseits, doch ist er im Stande der Gnade. Don Juan, der sein Ende kommen sieht, verlangt zu beichten, doch Gonzalo führt ihn in göttlichem Auftrage zur Hölle.

Beide Fassungen der Sage sind in ihrer Nachwirkung eingehend untersucht worden. Die aus dem Jesuitendrama entstammenden Versionen hat Johannes Bolte zusammengestellt. Die auf dem spanischen Drama fußenden Literaturwerke, die durch die Namen Molière, Thomas Corneille, Mozart, Lenau, Grabbe gekennzeichnet sind, sind Gegenstand zahlloser Abhandlungen[1]). Auch die Volkssagen, die sich neben diesen beiden Versionen und unabhängig von einander finden, sind von Bolte gesammelt und gewürdigt worden[2]). Er kam in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die weite Verbreitung der Sage in Europa nur durch die Annahme erklärt werden könne, daß die Sage bereits im Mittelalter vorhanden gewesen sei, und sprach die Hoffnung aus, daß diese ältere Fassung noch gefunden werden würde. Im Jahre 1909 konnte ich bereits eine Version dieser Sage aus dem 14. Jahrhundert mitteilen,

[1]) Vgl. Johannes Bolte, Über den Ursprung der Don Juan-Sage, in Kochs Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, N. F. 13 (1899) S. 374 ff. Unzugänglich blieb mir die Abhandlung von A. de Cock, De sage van den te gast genooden dode, in den Verslagen der k. Vlaamsche academie 1909, 641—682. Georges Gendarme de Bévotte kennt ältere Fassungen der Don Juansage weder in seiner Doktorthese (La Légende de Don Juan, Paris 1906) noch in seinem unter gleichem Titel veröffentlichten zweibändigen Werke (La Légende de Don Juan, Son Évolution dans la Littérature, Paris, Hachette et Cie, 1911).

[2]) a. a. O., S. 389 ff.

die mir bei der Durchsicht von Predigthandschriften in die Hände gefallen war[1]). Heute bin ich in der Lage, diese Sage bereits in vier Werken des Mittelalters nachzuweisen, so daß es an der Zeit ist, ihre Entstehung und Entwicklung bis zum 17. Jahrhundert im Zusammenhange darzustellen und durch verwandte Stoffe zu erläutern.

Zum ersten Male begegnet uns die Sage in der Handschrift I. F. 115 der Kgl. und Universitätsbibliothek zu Breslau. Das Manuskript stammt aus der Bibliothek des Breslauer Dominikanerklosters, wo es nach einem Vermerk auf dem ersten Blatte bereits im Jahre 1487 war. Sie besteht aus zwei erst später zusammengebundenen, von zwei Händen geschriebenen Teilen[2]). Der zweite Teil ist der ältere; er umfaßt Blatt 160ra bis 206^{rb} und enthält eine Exempelsammlung, die, wie einzelne eingestreute deutsche Glossen (fedyl, gemestis swin) zeigen, für die Predigten vor den Laien bestimmt waren und von einem ostmitteldeutschen, wohl schlesischen Schreiber um die Mitte des 14. Jahrhunderts aufgezeichnet wurden[3]). Neben einer Reihe weitverbreiteter Erzählungsstoffe des Mittelalters bringt diese Sammlung als letztes Stück, leider ohne Quellenangabe, von Bl. 204^{rb} ab die Sage von dem zu Gaste geladenen Toten. Die einzelnen für die Entstehungsgeschichte der Sage wichtigen Motive dieser ältesten Fassung sind die folgenden.

Ein dem Trunke ergebener Mann geht allabendlich über den Kirchhof heim. Dort findet er einst einen Totenschädel, dem er mitleidig sagt: „Was liegst du hier, armer Schädel! komm in mein Haus, und ich werde dir von meinem Mahle geben.“ Der Schädel antwortet: „Geh voran, ich werde dir folgen.“ Die Angst machte

---

[1]) in Kochs Studien zur vergleichenden Literaturgesch., Bd. 9 (1909) S. 190 ff.

[2]) Der erste Teil enthält 1. Sermones de tempore, die Auszüge aus der Vita Christi des Simon de Cassia darstellen (Bl. 1ra, 61^{vb}); 2. Speculum humane salvacionis (Bl. 62ra — 67va); 3. Predigten über den Priesterstand (Bl. 67^{vb}, 75ra); 4. Dieta salutis (Bl. 75^{rb}, 151va); 5. Themata dominicalia vom 1. Adventssonntage an (Bl. 151^{rb} — 159va). Dieser erste Teil entstand am Ende des 14. Jahrhunderts.

[3]) Über den Inhalt vergl. Mitteilungen der Schlesischen Ges. für Volkskunde, Heft XX (1908), S. 13 ff.; das erste dieser Exempel beginnt mit den Worten: „Legitur quod erat quedam virgo nobilis XIV. annorum, que beate virgini seruiuit ualde deuote. Hec rogauit beatam virginem VII. annis, ut sibi ostendere dignaretur filium suum usw.

den Trunkenen nüchtern. Zitternd setzt er sich daheim ans Feuer und läßt die Tür abschließen. Er droht den Hausgenossen, sie mit dem Tode zu bestrafen, wenn sie jemanden einlassen. Draußen fragt einer nach dem Hausherrn; er sei von ihm eingeladen worden. Alle schweigen erschreckt, nur einer ruft, der Herr sei nicht zu Hause. Doch der draußen erwidert, er wisse wohl, daß der Herr da sei, und wenn man ihm nicht öffne, dann verschaffe er sich gewaltsam seinen Eintritt. Der Hausherr empfiehlt sich der Barmherzigkeit Gottes und läßt öffnen. Ein Toter tritt ein, an dessen Knochen und Schädel nur noch Sehnen und Haut haften, während das Fleisch ganz geschwunden ist. Der Gast wäscht sich die Hände, setzt sich unaufgefordert an den Tisch zwischen den Hausherrn und die Hausfrau und quält alle, ohne etwas zu essen oder zu trinken, mit seinem entsetzlichen Anblick. Dann erhebt er sich und spricht beim Abschied zu seinem Gastgeber: „Ich habe dein Mahl nicht nötig gehabt, obwohl du mich eingeladen hast. Wenn du meiner nicht so töricht in deiner Trunkenheit gespottet hättest, wäre ich nie so schrecklich zu dir gekommen. Jetzt aber lebe wohl. In acht Tagen jedoch wirst du zu dieser Stunde zu dem Mahle kommen, das ich dir an jenem Orte, wo du mich eingeladen hat, bereiten werde. Und du mußt kommen, du magst wollen oder nicht.“ Mit diesen Worten verschwand er. Der Hausherr bleibt in größter Bestürzung zurück; er fragt überall um Rat, was er tun solle, doch alle raten ihm, sein Hauswesen zu ordnen, zu beichten und das Sakrament zu nehmen und zu der festgesetzten Zeit das Urteil Gottes zu erwarten. Das tut er. Zu der angegebenen Stunde begibt er sich mit den Angehörigen auf den Friedhof. Ein starker Wind entführt ihn zu einem herrlichen, aber verlassenen Schlosse. Er tritt ein. Der Tote tritt ihm entgegen, begrüßt ihn freundlich und führt ihn zu einer reichbesetzten Tafel, begibt sich aber selbst in eine dunkle Ecke zu elend erleuchtetem Tische mit schmutzigem Tischtuch und schwarzem Brote. Von da aus betrachtet er traurig seinen Gast. Dieser aber wagt vor Furcht nicht zu essen. Endlich richtet der Tote das Wort an ihn: „Warum fragst du mich nichts?“ Der Gast erwidert, er möchte zwar gern wissen, wer er sei, und was ihm selbst bevorstehe, aber vor Angst wage er nicht zu fragen. Nun beruhigt ihn der Tote, ihm werde kein Leid widerfahren, und alles sei nur zu seiner Besserung von Gott zugelassen. Auch er wäre einst ein Schlemmer gewesen, aber er habe doch vor Gott Barmherzigkeit gefunden, da

er als Richter der Stadt immer gewissenhaft Recht gesprochen habe; doch müsse er jetzt für seine Weltlust in einsamem Schlosse an schmutzigem Tische weilen. Und mit der Ermahnung, Buße für seine Sünden zu tun, entläßt er seinen Gast. Der Wind führt diesen nach dem Kirchhofe zurück. Dort stehen noch die Angehörigen, aber bei seinem Anblick fliehen sie entsetzt, denn er ist wunderbar verwandelt. An Händen und Füßen sind ihm die Nägel wie Adlerklauen gewachsen, und sein Gesicht ist infolge der ausgestandenen Angst schwarz und abstoßend geworden, und obwohl er nur eine kurze Stunde fortgewesen war, kam ihm die Zeit wie tausend Jahre vor. Er ruft die Seinen zurück, erzählt ihnen sein Erlebnis, und alle preisen Gott. Er aber wird ein tugendhafter Mensch und erlangt die Gnade, sein Leben fromm zu beschließen.

Der zweite Text der Sage findet sich etwa ein Jahrhundert später in einer schlesischen Predigthandschrift, I. F. 514 der Kgl. und Universitätsbibliothek zu Breslau. Die Predigtsammlung, die aus der Bibliothek der Augustiner-Chorherren zu Sagan stammt und um die Mitte des 15. Jahrhunderts geschrieben wurde, enthält 103 Sermones de tempore mit dem Anfang: Expurgate vetus fermentum. In diese Predigten eingestreut sind zahlreiche Exempel aus dem Apiarius des Thomas Cantipratensis, aus den Vitae patrum, dem Speculum historiale des Vinzenz von Beauvais, den Gesta Romanorum, Caesarius von Heisterbach, Holkot, Valerius Maximus, den Dialogen Gregors des Großen und Petrus Damiani. Während alle diese Quellen zu dem bekannten Bestande der mittelalterlichen Exempelliteratur zählen, treffen wir auch ein Werk, das wiederholt benutzt worden ist und bisher auf keiner Bibliothek gefunden worden ist; es führt den Titel: Annulus. Aus ihm wird auf Blatt 447va unserer Handschrift die Sage vom toten Gast berichtet. Für die Quellengeschichte der Sage wäre es nun von Bedeutung, diese Exempelsammlung nachweisen zu können. Bei genauerer Durchforschung der Predigthandschriften unserer Bibliotheken werden sich wahrscheinlich noch Annulushandschriften auffinden lassen. Für den Augenblick müssen wir uns mit einer Charakterisierung dieser Quelle begnügen. Unsere Predigthandschrift benutzt den Annulus im ganzen an drei Stellen; auf Blatt 233ra wird aus Pars II, cap. 123 des Annulus ein Pariser Exempel zitiert; auf Blatt 233va wird dasselbe Kapitel erwähnt; dann folgt auf Blatt 447va aus Pars II, cap. 91 unsere Sage vom

toten Gaste. Wichtiger aber für die Erschließung des Inhalts dieses Exempelwerkes ist uns eine andere Handschrift der Kgl. und Universitätsbibliothek zu Breslau, in der eine Reihe von Erzählungen aus dem Annulus benutzt sind. Die Handschrift IV. Q. 166 aus dem 15. Jahrhundert enthält neben einer lateinischen Erasmuslegende eine Reihe Seelenpredigten mit Exempeln. Darin treffen wir Blatt 184^{r} auf die Geschichte eines Herzogs, der von einem Predigermönch bekehrt, den Klerikern viel Gutes erweist, sich dadurch die Ritter zu Feinden macht und von ihnen im Stich gelassen gegen das übermächtige Heer eines feindlichen Königs kämpfen soll. Am Tage der Schlacht kommt ihm ein wunderbares Heer zu Hilfe; das sind die Seelen, die er durch Messen und Gebete aus dem Fegefeuer befreite. Der König flieht und bittet um Frieden. Dann verschwindet die himmlische Schar „et deus ab omnibus laudatur." Eingeleitet wird dieses Exempel durch die Bemerkung: Legitur in quodam libello, qui dicitur Annulus, cap. CXXII. Auf dasselbe Kapitel als Quelle beruft sich die auf Blatt 187^{r} angeführte, auch in anderen Sammlungen vorhandene Geschichte von dem Geistlichen, der am Ende einer Seelenmesse nach den Worten: „Requiescant in pace" die ganze Kirche von daumenhohen knieenden Menschen erfüllt sieht, die ihm Amen antworten. Das waren die durch seine Gebete aus dem Fegefeuer geretteten Seelen. An unsere Sage vom toten Gaste erinnert in dem ersten Motive das ebenfalls aus dem Annulus, cap. CXXII entnommene Exempel auf Blatt 191^{v}. Ein Geistlicher geht oft über den Friedhof, ohne für die Toten zu beten. Eines Abends aber greift ein Toter aus dem Grabhügel und hält ihn beim Fuße fest. Der Bischof wird am folgenden Tage herbeigeholt und beschwört den Toten, damit er offenbare, warum er das tue. Dieser ruft: „Der Priester geht oft über uns dahin und betet nichts für uns und lebt doch jeden Tag von den Almosen, die man für uns opfert." Der Festgehaltene verspricht sich zu bessern und wird losgelassen. Diese Erzählung finden wir auch deutsch in einer Legendensammlung des 15. Jahrhunderts[1]). Sie ist eine Vorstufe zu den modernen Sagen von den schädigenden Toten (Vampirsagen), wie ja auch unsere Sage vom toten Gaste in dieser Gruppe gerechnet werden kann[2]). Einen ähnlichen Stoff enthält das nächste dem Annulus,

[1]) Handschrift IV. F. 184, Bl. 35^{vb} der Kgl. und Universitätsbibliothek zu Breslau.

[2]) Vergleiche meinen Aufsatz über die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten, Mitteilungen, Heft XXI (1909) 58—93.

cap. CXXII entnommene Exempel auf Blatt 198r. Ein Priester las nur Seelenmessen und sollte deshalb auf die Beschwerde seiner Pfarrkinder hin seines Beneficiums verlustig gehen. Bischof und Priester stehen auf dem Kirchhofe; der Priester ruft die Seelen zu Hilfe; die Toten stehen aus den Gräbern auf, der Bischof flieht in Angst und trägt nun selbst dem Priester auf, täglich eine Seelenmesse zu lesen. Wichtig auch für die Deutung der Herkunft des Annulus ist das wie die vorhergehenden aus cap. CXXII. entlehnte Exempel auf Blatt 201r. Eine Nonne des Predigerordens zu Cronwitcz (Cronschwitz im Großherzogtum Weimar, an der Elster, wo ein 1193 gegründetes Dominikanerinnenkloster bestand) kommt zum Morgenläuten in die Kirche und sieht hier eine Menge Armer mit Ranzen und Bettelsäcken. Nachdem sie ihre Furcht überwunden hat, fragt sie, wer sie seien, und was sie hier in der Nacht wollten. Einer von ihnen antwortet unter Seufzen: „Wir sind die Seelen der Verstorbenen und kommen, um eure Gebete fortzutragen, die uns von unseren Qualen befreien sollen. Dann verschwanden alle. Auch das letzte der aus dem Annulus, cap. CXXII entnommenen Exempel auf Blatt 201r erinnert an die Sage vom toten Gaste. Ein frommer, wohlhabender Mann befiehlt seinem Hausmeister, die Armen, die er finden könne, zum Frühstück einzuladen. Unter denen, die sich einfinden, sind auch drei Unbekannte, die von den reichlich vorgesetzten Speisen und Getränken bis zum Schluß des Mahles nichts berühren. Als aber ein Priester nach Beendigung des Mahles nach dem Tischgebete die Worte spricht: „Die Seelen der Gläubigen ruhen in Frieden“, da erheben sich die drei Unbekannten und entfernen sich mit den Worten: „Irdische Speise und Trank brauchen wir nicht, aber unsere Speise erwarteten wir, nämlich die Lossprechung der Seelen. Diese haben wir erhalten, daher gehen wir.“ Und so verschwanden sie. Diese Beispiele geben uns einen Einblick in den Charakter des Annulus. Wohl in Deutschland von Dominikanern abgefaßt, behandelte das Werk unter bestimmten Stichworten in einzelnen Kapiteln die in der Predigt vor dem Volke vorgetragenen sittlichen und kirchlichen Stoffe, die durch zahlreiche Exempel illustriert wurden. Der Annulus kann so mit dem Apiarius, der Scala caeli und Herolts Promptuarium Discipuli verglichen werden. Der aus diesem Sammelwerke entnommene Text der Sage vom toten Gaste deckt sich an vielen Stellen Wort für Wort mit der oben behandelten ältesten

Fassung des 14. Jahrhunderts. Neu kommen nur wenige Züge hinzu, die jedoch für die Weiterentwicklung nicht belanglos sind.

Der Trunkene stößt hier mit dem Füße gegen den Totenschädel, ob mit Absicht, wird nicht gesagt, es ist auch nicht anzunehmen. Der Übermut, der in der Einladung zum Mahle liegt, wird eigens der Trunkenheit zur Last gelegt; es heißt da in einer eingeschobenen moralischen Betrachtung: Sieh, zu welchem Frevel ihn die Trunksucht trieb. Daraus läßt sich wohl entnehmen, daß das Kapitel des Annulus, das diese Erzählung enthielt (Kap. 91 des 2. Teils), die Überschrift: „De ebrietate“ geführt hat, wie das 122. Kapitel wahrscheinlich „De suffragiis animarum“ oder „De purgatorio“ überschrieben gewesen ist. Der beim Mahle erscheinende Tote hat hier nur noch die Knochen, ist also als Skelett zu denken, während die ältere Fassung ihn noch mit Sehnen und Haut bekleidet zeigt. In seinem verlassenen Schlosse sitzt der Tote vor seinem schmutzigen Tische „auf niedrigem Sitz“. Er hebt nicht ausdrücklich wie in der ältesten Version hervor, daß er immer gewissenhaft Recht gesprochen habe, sondern begnügt sich mit der allgemeineren Bemerkung, daß er Barmherzigkeit fand, weil er selbst barmherzig gewesen sei. Von dem seligen Ende des Bekehrten ist in der Annulusfassung nicht besonders die Rede. Mit Rücksicht auf den im folgenden behandelten Text und aus textkritischen Gründen müssen wir diese Fassung der Sage aus dem 15. Jahrhundert als die zuverlässigere ansehen. Die ältere Fassung des 14. Jahrhunderts, die von sinnentstellenden Fehlern nicht frei ist, geht auf eine Quelle zurück, aus der auch die Fassung des 15. Jahrhunderts stammt, und die in dieser jüngeren Form getreuer festgehalten ist.

Noch einmal wird unsere Sage aus dem Annulus entlehnt in einer handschriftlichen Exempelsammlung aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die der Bibliothek der Augustiner-Chorherren zu Sagan angehörte und aus den Erzählungen der beliebtesten Exempelbücher des Mittelalters zusammengesetzt ist. Unter den Quellen nennt der Verfasser im Titel auch den Annulus, aber nur in der Eingangsformel zu der Sage vom toten Gaste wird diese Quelle auch wirklich zitiert. Die Handschrift trägt die Signatur I. O. 12 der Kgl. und Universitätsbibliothek zu Breslau. Sie enthält von Batt 48^{r} an die Exempel; dieser Teil bildete ehemals eine selbständige Handschrift und trägt von der Hand des Schreibers eigene Blattzählung von 1 bis 499. Blatt 48^{r} bis 80^{r} der modernen Zählung enthalten

zunächst ein sorgfältiges alphabetisches Register; dann folgt auf Blatt 81ᵛ der rot geschriebene Titel: Incipit promptuarium olym ffratris Johannis Blumels predicatoris Collectum ex anulo Cesario Apibus Ex alysque libris exemplorum. Auf Blatt 490ᵛ steht unter der Überschrift: „Ebrius a defunctis corripitur et ad emendacionem prouocatur“ und mit der Quellenangabe: In libro, qui Annulus intitulatur, scribitur . . . großenteils wörtlich der Text, wie ihn die oben besprochene Predigtsammlung enthält. Zwei in diesen lateinischen Text eingestreute deutsche Glossen — cerebellum wird durch hirnschedel übersetzt und societas conuiuancium durch frunotheryn, das wohl aus frundt-heryn verschrieben ist, — beweisen, daß die Geschichte für die deutsche Predigt bestimmt war, und der Schlußsatz bringt ein Motiv, das in der obenbesprochenen Fassung fehlt, aber in der ersten und ältesten bereits vorhanden ist; die Erzählung schließt nämlich mit dem Satze: „durch göttliche Fügung geschah es auch, daß er diese Vision in einer kurzen Spanne Zeit sah, da nach seiner Entrückung bis zu diesem Augenblicke (seines Wiederkommens) die Seinen vom Kirchhofe noch nicht weggegangen waren“. Unsere älteste Fassung des 14. Jahrhunderts enthält hier ja im Anschluß an bekannte Sagen die Wendung: „Und obgleich er nur eine kurze Stunde fortgewesen war, kam ihm die Zeit wie tausend Jahre vor.“

Einen wesentlich anderen Typus der Erzählung bietet eine Fassung aus der Zeit um 1470, die obgleich gedruckt, doch bisher der Beachtung entgangen ist. Der westfälische Augustiner-Eremit Gotschalk Hollen[1]) hat kurz nach dem Jahre 1466 die zwei Teile seiner Sermones vollendet. Die Exempelstoffe, die er darin verwendete, nahm er durchweg aus beliebten Sammlungen des Mittelalters; meist gibt er seine Quellen an. Gelegentlich berichtet er, was er selbst erlebt oder gehört hat. Neben diesen Exempeln verdienen unsere Beachtung eine Reihe von Erzählungen, denen jede Quellenangabe fehlt. Meist

[1]) Vgl. Florenz Landmann, das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münster 1900 S. 32. Hollen ist um 1400 in Körbecke bei Soest geboren; er trat ins Augustinerkloster in Herford ein, wurde nach dem Noviziat nach Italien gesandt, wo er in den Klöstern von Perugia und Siena lebte und wohl an der Universität zu Bologna zum Magister promoviert wurde; er erzählt mehrere Geschichten, die dort geschehen sein sollen (Praeceptorium 251 D; 245 D). Nach seiner Rückkehr nach Deutschland war er in Greifswald und in der Grafschaft Ravensberg nachweislich tätig; die meiste Zeit brachte er aber in Osnabrück zu, wo er als Lektor und Prediger rühmlich wirkte. Er starb 1481.

wird da, wie auch ihre Eingangsformeln vermuten lassen, wohl nach mündlichen Klosterüberlieferungen erzählt werden. Die Predigtsammlung, die besonders wegen der eingestreuten Geschichten sehr geschätzt wurde, ist zweimal gedruckt worden, im Jahre 1517 und 1520[1]). Im zweiten Teil des umfangreichen Werkes, das reichen Stoff für die deutsche Volkskunde birgt[2]), handelt die Predigt 101 (Dominica XX post Pentecostes Sermo III) von der Trunksucht. Wie dieses Laster zur Gotteslästerung verführt, soll die Geschichte von dem Trunkenbold auf dem Friedhofe dartun. Wie finden hier, dem Zwecke des Exempels entsprechend, die Sage vom toten Gaste in wesentlich veränderter Form.

Bald am Eingang des Exempels wird hervorgehoben, daß der Schlemmer das Amt eines Richters bekleidet. Sein Weib ist sehr fromm; nur ihren Gebeten und Almosen ist die Errettung und Bekehrung des Sünders zu verdanken. Als er einst wieder in der Schenke zu viel Bier getrunken hat, stößt er auf dem Heimwege, der über den Friedhof führt, mit dem Fuße an einen Stein oder Holzstamm „in lapidem aut truncum.“ Hier begegnen wir also zuerst dem Grabmal aus Stein oder Holz. „Da beginnt er vor Ungeduld Gott und die selige Jungfrau Maria zu schmähen und flucht bei den Gliedern Christi.“ Als er ein Stückchen weiter geht, stößt er

[1]) Der Titel beider Auflagen lautet: Sermonum opus exquisitissimum ob sui deuotionem et raritatem gloriam splendorem eo pretiosius quo dulcius audientium demulcet aures dulci historiarum insitione doctorumque tum theologorum tum iurisconsultorum auctoritatibus munitium disertissimi declamatoris sacrarum literarum profundissimi lectoris patris Gotschalci Eremitarum diui Augustini professi. Der Text beider Auflagen ist Wort für Wort derselbe und mit denselben Typen gedruckt; die Schlußbemerkung unterscheidet sich nur im Datum: Opus sermonum dominicalium de epistolis per anni circulum in duas partitum partes. s. Hyemalem et Estiualem; vna cum sermonibus de dedicatione collectum et predicatum in conuentu Osnaburgensi per eximium sacre theologie lectorem Gotschalcum holen: ordinis fratrum eremitarum diui Augustini reuisum excusumque per industrium Henricum Gran in imperiali oppido Hagenaw: expensis ac sumptibus prouidi viri Joannis Rynman archibibliopole finit feliciter anno salutis nostre M. d. XX decimo octauo die January.

[2]) Ebenso wie sein bereits 1489 in Köln bei Koelhoff gedrucktes Praeceptorium divinae legis. Von ihm besitzt die Kgl. und Univ.-Bibl. zu Breslau zwei Ausgaben. Die Sermones sind vertreten in der Ausgabe von 1517, die aus der Bibl. der Augustiner-Chorherren zu Sagan stammt, und in der Ausgabe von 1520, die im Jahre 1693 den Breslauer Jesuiten von Carolus Franciscus Neander de Pettersheydaw, Episc. Nicopol. Suffraganeus et archidiaconus Wratislaviensis geschenkt wurde.

mit dem Schienbein wieder an ein Holzdenkmal; nun schmäht er Christus und seine Mutter und flucht bei den Wunden Christi. Kaum ist er ein paar Schritte weiter, so stößt er zum dritten Male mit dem Fuße gegen ein Holz; da schmäht er mit lauter Stimme Gott, Maria und alle Heiligen und stößt gotteslästerliche Flüche aus. In diesem Augenblicke erscheint ihm das Gespenst eines Toten und stellt sich in seiner schrecklichen Gestalt vor ihn; an seinem Leibe nagen Kröten, Schlangen und anderes Gewürm. Der Trunkene fragt erschreckt: „Wer bist du?“ Und der Tote antwortet: „Was ich bin, wirst du sein.“ Da erkühnt sich der Lästerer in seiner Trunkenheit, den Toten zum Mahle einzuladen. Dieser erwidert: „Geh, ich folge dir.“ Und er klopft wirklich, als die Familie beim Male sitzt, an die Tür. Da ihm nicht geöffnet wird, klopft er von neuem, so heftig daß das ganze Haus erbebt; dann öffnet er die Tür selbst und tritt mit den Worten ein: „Du hast mich geladen; hier bin ich, ich werde mit dir essen.“ Die Anwesenden entfliehen alle erschreckt, nur der Hausherr bleibt. Nun spricht der Tote: „Du hast mich zu deinem Mahle eingeladen, ich lade dich zu mir zu Gaste; in drei Tagen kommst du um dieselbe Stunde.“ Damit verschwindet er. Am folgenden Tage geht der Hausherr in sich und beichtet seine Sünden. Als nun die Stunde kommt, wird er entrückt und in die Hölle geführt, wo er alle Arten der Qualen sieht, so zum Beispiel die Strafe für die Trunksucht und Völlerei; die Verdammten müssen dafür Feuer, Schwefel und Pech trinken. Der Tote spricht zu ihm: „Sieh mein Frühstück und mein Mahl; iß nun mit mir Schlangen und Kröten, trink Schwefel, Pech und Feuer!“ Halb tot vor Angst und Schrecken wird der Trunkenbold wieder an die Stelle zurückgeführt, von der er entrückt worden war. Er ist weiß, greisenhaft und macht fast den Eindruck eines Toten. Seit jenem Tage hat er nie wieder gelacht; man sah ihn immer weinen; er führte von nun an ein äußerst strenges Leben und besserte sich. Die Erzählung schließt mit der moralisierenden Bemerkung: Ach möchte es doch den Trunksüchtigen auch so gehen, daß sie sich auch besserten und jetzt wahre Buße täten.

Bei dem Ansehen, das Hollen in der Predigtliteratur des ausgehenden Mittelalters genoß, ist es nicht zu verwundern, daß seine Erzählungen auch in den Sammelwerken Aufnahme fanden, die jene Exempelstoffe in die Schule überzuleiten bestimmt waren. Mit dem Beginn der Neuzeit schwinden ja aus den deutschen Predigten diese Geschichten immer mehr; während der scharfen theologischen Kämpfe

der Folgezeit gab es für diese Erzählungspoesie keinen Platz mehr in der Predigt. Aber wie sich auf der einen Seite die profanen Sammlungen von Kuriositäten und Wunder- und Gespenstergeschichten dieser alten Predigtmärlein bemächtigen, so erkennt auch die neue Pädagogik des 16. Jahrhunderts den erziehlichen Wert dieser stark moralisierenden Geschichten, und so entstanden auf protestantischer Seite, vor allem aber in den Jesuitenkollegien Exempelbücher, die zunächst als Lesestoff für die Schuljugend bestimmt waren. In einem der bedeutendsten Werke dieser Art begegnen wir auch unserer Sage vom toten Gaste in Hollens Fassung im 17. Jahrhundert wieder. Es ist dies das Magnum Speculum Exemplorum, das aus dem alten, zuerst 1481 in Deventer von Richard Paeford, dann 1485 in Cöln bei Joannes Koelhoff, weiter 1487 und 1495 in Straßburg und endlich 1519 in Hagenau bei Heinrich Gran gedruckten Speculum exemplorum hervorging und 1608, von Joannes Maior S. J. erweitert, in Cöln gedruckt worden ist. Diese Erweiterung bringt zum ersten Male die aus Hollens Predigten entlehnte Sage vom toten Gaste. Auch die neue Ausgabe, die eine Reihe neuer Geschichten aufweist und 1618 in Cöln gedruckt worden ist, enthält die Sage unter dem Stichwort: Ebrietas. Exemplum III. (S. 250) mit der Überschrift: Quidam horribili modo ab ebrietate, et in ea a blasphemia auocatur. Inhaltlich ändert der Herausgeber an Hollens Fassung so gut wie nichts[1]). Dafür sind stilistische und syntaktische Besserungen in großem Umfange vorgenommen worden; man merkt hier das in dem Jesuitendrama der gleichen Zeit übliche Latein; auch in dieser Beziehung spielt die pädagogische Absicht des Herausgebers eine bestimmende Rolle.

Die Sage findet sich endlich in der Gestalt, wie sie uns bei Hollen begegnet ist, am Ausgange des 17. Jahrhunderts in dem Predigtwerke eines Jesuiten, der Hollen zwar als Quelle anführt, aber wohl nicht direkt aus ihm, sondern aus einer Exempelsammlung schöpfen mag, die den Hinweis auf Hollen als Quelle enthielt. Der Verfasser dieser Predigten ist Philipp Harttung aus der Gesellschaft

[1]) Dieselbe Fassung zeigen auch die folgenden Auflagen. Die Kgl. und Univ. Bibl. zu Breslau besitzt die Ausgabe von 1618 aus dem Kloster der Augustiner-Chorherren zu Sagan, die von 1672 aus der Bibliothek der Franziskaner zu Breslau, die von 1684 aus dem Kloster Leubus, die von 1701 aus dem Breslauer Dorotheenstift (vorher einem Rev. Dom. Joannes Hoppe gehörig), außerdem zwei polnische Übersetzungen, Krakau 1633 und 1691.

Jesu, dessen gewaltiges Werk 1684 in Amberg bei Joannes Burger unter dem Titel: Concio Tergemina, Rustica, Civica, Aulica erschien. Nach der Widmung sind die meisten dieser Predigten in den sechziger Jahren in der Nikolauskirche zu Eger gehalten worden. In dem ersten Teile handelt die für den 2. Sonntag nach Epiphanie verfaßte Concio rustica von der Hölle und dem Hunger und Durste der Verdammten. Um die Art der Speise und des Trankes in der Hölle zu veranschaulichen, wird zunächst (S. 109) aus Caesarius von Heisterbach Buch 12, Kap. 18 eine Erzählung angeführt, die einige der Sage vom toten Gaste verwandte Züge enthält. Ein Ritter hinterließ sterbend seinem Sohne das durch Wucher erworbene Erbe. In einer Nacht klopft es stark ans Tor. Der Diener eilt hin und fragt, wer dort klopfe. Eine Stimme antwortet: „Laß mich hinein, ich bin der Herr dieser Besitzung," und nennt seinen Namen. Der Diener blickt wiederholt durch das Guckloch und erkennt auch seinen Herrn. Aber er spricht: „Mein Herr ist tot, ich laß Euch nicht ein." Der Tote klopft weiter, richtet aber nichts aus. Endlich spricht er: „Gebt meinem Sohne die Fische, die ich zur Speise bekomme; ich hänge sie hier an der Tür auf." Am Morgen gehen die Burgbewohner vor das Tor und finden an einem Faden eine Menge Kröten und Nattern aufgehängt. Wahrhaftig, so schließt die Erzählung moralisierend, das ist die Höllenspeise, die in Feuer und Schwefel gekocht wird.

An dieses Exempel schließt sich unvermittelt mit der Quellenangabe: „Gotschalk Hollen, Sommerteil Predigt 101" nun die Erzählung vom toten Gaste an. Dem Zweck, die Nahrung der Hölle zu schildern, entsprechend wird im ersten Teile die Reihe der Gotteslästerungen unterdrückt, die Hollen so ausführlich wiedergibt. Aber mit dem Augenblicke, wo der Tote im Hause des Trunksüchtigen erscheint, wird die Darstellung lebendiger. Schon die Worte des Toten: „Du hast mich zwar eingeladen, aber die mir zukommenden Gerichte hast du mir nicht vorgesetzt," zielen auf den Unterschied zwischen irdischer und Höllenspeise hin. Und als der Trunkenbold in die Unterwelt entrückt wird, finden wir folgende Schilderung: Am dritten Tage aber wird er an den Ort der verdammten Schlemmer entrückt, wo er einen mit Nattern, feurigen Kröten und giftigen Schlangen bedeckten Tisch und von brennendem Peche überschäumende Krüge findet. Alsbald erscheint das Gespenst und spricht zu seinem Gaste: „Mit gutem Grund hab ich dich hierher befohlen; iß, trink und

zeche, das ist nach unserm Tode unsre Lust.“ Den Gast ergreift Entsetzen. Doch Gott schenkt ihm die Zeit zur Buße, und er wird zurückgeführt. Auch hier schließt sich ein moralischer Schlußsatz an, der aber zu dem eigentlichen Zwecke des Exempels in dieser Predigt nicht recht passen will: „Und diese Vision gereichte ihm zum Heile; aus einem Trunkenbold wurde ein nüchterner Mann, aus einem Gottlosen ein Frommer, aus einem Gotteslästerer ein Heiliger; und es scheint, daß ihm sein frommes Weib durch ihre Gebete und Almosen diese Vision und Bekehrung erfleht hat.

So stehen sich also die ältesten uns zugänglichen Quellen der Sage vom toten Gaste, die Annulusversion und Hollens Exempel gegenüber. Eine Vergleichung beider Fassungen ergibt unzweifelhaft, welche von ihnen als die ursprünglichere angesehen werden muß. Als ältere Züge können wir unbedenklich zunächst die Motive ansetzen, die dem Annulus und Hollen gemeinsam sind. Ein Gewohnheitstrinker kommt bei Anbruch der Nacht über den Friedhof seiner Stadt, stößt mit dem Fuße an einen Gegenstand, der zu den Toten in Beziehung steht, und ladet im Übermute einen Toten zu Gaste. Der Tote nimmt die Einladung an. Zu Hause bei Tisch befiehlt der Trinker seiner Frau und der Dienerschaft, keinem, der Einlaß begehren sollte, zu öffnen. Es klopft jemand an die Tür; der Tote tritt in schrecklicher Gestalt ein. Nach dem Mahle ladet der Gast seinen Gastgeber zu sich, gibt ihm den Tag an, an dem er sich bereit zu halten habe, und verschwindet. Der Trinker geht in sich und beichtet; zur festgesetzten Zeit wird er entrückt. Der Tote bewirtet ihn im Jenseits, erklärt ihm seine Lage und die Art seiner Strafe und entläßt ihn. Das Ereignis läßt wunderbare Spuren an dem Trinker zurück; er büßt nun für sein vergangenes Leben.

Die Züge, die dieses Handlungsschema beleben, unterscheiden sich in beiden Versionen stark voneinander. Die Abweichungen, die bei Hollen vorhanden sind, lassen sich meist als an einem älteren Bestande der Sage vorgenommene, wenig geschickte Änderungen nachweisen. Die Angabe freilich, daß der Trinker „iudex“, ein Richter gewesen sei, scheint der älteren Fassung anzugehören; der Annulus gibt dem Toten diese Stellung, so daß sich ein Parallelismus zwischen Amt und Lebensweise des Lebenden einerseits und des Toten anderseits ergibt. Hollen spricht allerdings von dem einstigen Amt des

Toten nicht. Das bei ihm im Anfang der Erzählung neu hinzutretende Motiv von dem für die Bekehrung ihres Gatten betenden Weibe ist im Gange der Handlung störend und wird auch später ganz vernachlässigt; es ist eine spätere Zutat im Geiste vieler Marienexempel des 15. Jahrhunderts. Daß der Richter sich im Wirtshause am Bier „cerevisia“ betrinkt, ist stilwidrig deutschen Verhältnissen angepaßt, während ja das Richteramt auf eine italienische Stadt hinweist. Bedeutungsvoll ist die folgende Variante, nach der der Trunkene an einen Stein (Grabstein) oder ein Holz mit dem Fuße stößt. Sie setzt einen gutgepflegten Kirchhof voraus, während der bloß daliegende Totenschädel der Annulusfassung in ältere Zeit oder auf eine kleine Landstadt hinweist. Die Ungeduld des auf seinem Wege behinderten Trunkenen, seine kräftigen Flüche und Lästerungen setzen eine gereizte „Bierstimmung“ voraus, während die heitere, übermütige Stimmung des Zechers im Annulus den weinberauschten Südländer zeigt. Das nach den Lästerungen plötzlich erscheinende Gespenst steht in keiner ersichtlichen Beziehung zu den Denkmälern, an die der Trunkene stieß; es ist nur der Bote Gottes. Diese innere Beziehung aber wird zwanglos im Annulus gewahrt, wo der mit dem Fuße gestoßene Totenschädel auf die Einladung antwortet. Ganz verfehlt ist der Wechsel in der Stimmung bei Hollen. Erschreckt fragt hier der Trunkene die entsetzliche Gestalt, wer sie sei. Bald darauf aber ist der Schreck vorbei; und in der Trunkenheit ladet er kühn das Gespenst zu Gaste; zu Hause hat er dann wieder Angst, das Gespenst könne wirklich seiner Einladung folgen. Zwanglos und psychologisch richtig wird dagegen im Annulus das Verhalten des Trunkenen geschildert: die übermütige Einladung an den Totenschädel, Entsetzen, als die Antwort erfolgt; dieses macht ihn nüchtern; am ganzen Leibe zitternd kommt er nach Hause. Wie weit bei Hollen aber die Hereinbeziehung fremder Sagenzüge geht, zeigt die Erwiderung des Gespenstes auf die Frage des Trunkenen: „Wer bist du? Die Antwort: „Quod ego sum, tu eris“ führt uns in einen ganz anderen Sagenkreis hinein; das ist der im ganzen Mittelalter wiederkehrende Spruch der Toten an die Lebendigen, der der Legende von den drei Toten und den drei Lebendigen zugrunde liegt und auch als Aufschrift an Kirchhofseingängen beliebt war und ist. An die Spukgeschichten des späteren

[1]) Vgl. Karl Künstle, Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz. Freiburg i. B. 1908 S. 28 ff.

[2]) Vgl. Künstle, a. a. O. S. 39.

15. Jahrhunderts erinnern auch die starken Farben, mit denen bei Hollen das Auftreten des Gespenstes im Hause des Trunksüchtigen gemalt wird. Das Gebäude erzittert beim Anklopfen, die Tür geht von selbst auf; Kröten und Nattern nagen am Leibe des Toten; das hier entworfene abstoßende Bild entspricht genau den bildlichen Darstellungen, wie sie im 15. Jahrhundert in den Totentänzen üblich war[2]). Alle entfliehen beim Eintritt des Toten, nur der Hausherr nicht; ein Grund für sein Bleiben aber fehlt. Im Annulus dagegen verläuft der Besuch ernst und würdig. Der Gast wäscht sich die Hände, setzt sich zwischen den Hausherrn und die Hausfrau, ißt und trinkt jedoch nichts. Auch die Gegeneinladung erfolgt im Annulus in würdigem Tone. Wie die Sage vergröbert wird, zeigt aber am deutlichsten der zweite Teil in Hollens Fassung. Der Tote ist hier ein Verdammter der Hölle, während er im Annulus im Stande der Gnade nur seine Fehler büßt. Daß aber der ins Jenseits Geladene, der ja auch in Hollens Fassung nach dem Empfang der Sakramente im Stande der Gnade ist, gezwungen wird, sich an dem Höllenmahle zu beteiligen, ist für die Auffassung des Mittelalters ein Widersinn; die Hölle kann ihm nichts anhaben. Der Annulus zeigt ihn mit Recht an prächtig besetztem Tisch. Die widerwärtige Beschreibung der Höllenspeise bei Hollen ist das Ergebnis der das Abstoßende bevorzugenden Phantasie des ausgehenden Mittelalters. So ist es auch fast selbstverständlich, daß bei Hollen die einfache und schöne Erklärung, die der Tote im Annulus über seine Lage seinem Gaste gibt, wegfällt und so der Parallelismus im Geschick der beiden Personen vernichtet wird. Bei Hollen wird so der Tote zu einem der zahlreichen Bewohner der Hölle; warum er diese Strafe erleidet, oder worin er bei seinen Lebzeiten seinem Gaste geglichen hat, erfahren wir nicht. Im Annulus aber ist der Tote für den Lebenden der Spiegel seines Handelns und in seinem unglücklichen Geschick nach dem Tode eine eindringliche Warnung zur Besserung im Leben. So entspricht die Annulusfassung allein dem Zweck der Exempelerzählungen des früheren Mittelalters, und von ihr als der ursprünglicheren müssen wir ausgehen, wenn wir die Entstehung der Sage untersuchen wollen.

Die Grundlage der Erzählung ist die Legende von dem aus dem Jenseits geladenen Gaste, der dann seinerseits den Lebenden bei sich bewirtet. Diese Legende begegnet uns gleichzeitig mit der ältesten Form unserer Sage vom toten Gaste in der gleichen schlesischen

Handschrift, die jene älteste Form enthält, als die Sage vom jungen Königssohn im Paradiese[1]). Die Ähnlichkeit zwischen beiden Sagen hebt auch Bolte hervor[2]). In der Sage vom Königssohn im Paradiese ist sogar in zwei Versionen der am irdischen Mahle teilnehmende Gast aus dem Jenseits der gestorbene Freund, der seinem Versprechen gemäß beim Hochzeitsmahle erscheint und dann am folgenden Sonntag den Bräutigam zu sich ins Paradies zum Mahle holen läßt[3]). In der in unserer schlesischen Handschrift vorliegenden Fassung der Sage vom Königssohne im Paradiese ist zwar der fremde am Hochzeitsmahle teilnehmende Gast Gott selbst, aber es erinnern auch hier zahlreiche Einzelzüge an die Annulusversion unserer Erzählung vom toten Gaste. Der ins Jenseits geladene Königssohn erblickt eine Burg, die ganz von Gold und Edelsteinen erbaut ist; er wird vor eine Tafel geführt, auf der prächtige Speisen stehen, auch er ißt nicht, freilich nur, weil er in staunende Betrachtung des Antlitzes Gottes versunken ist; auch er erhält Auskunft über das, was er sieht, und sein Geschick. Und noch ein gemeinsamer Zug fällt ins Gewicht. In der aus dem Annulus entnommenen Version des 15. Jahrhunderts fehlt ein kurzer Satz, den die ältere Fassung des 14. Jahrhunderts kennt und der einen wohl schon zeitig mit unserer Sage verschmolzenen Sagenzug enthält. Der vom Winde auf die Erde zurückgebrachte Trinker ist nur eine kurze Stunde entrückt gewesen, und doch ist ihm die Zeit wie tausend Jahre vorgekommen. Das erinnert an den Ausgang der Legende vom Königssohn im Paradiese, der bei seiner Rückkehr merkt, daß er dreihundert Jahre fort gewesen ist. Erzählungen mit ähnlichen Anklängen an die Sage vom Mönch von Heisterbach sind übrigens in den Handschriften des späteren Mittelalters nicht selten. So erscheint der Kern der Sage vom toten Gaste nur soweit von der Erzählung vom Königssohne im Paradiese verschieden, als es die moralische Absicht, die Bekehrung eines dem Trunke ergebenen Richters notwendig macht. Verbunden mit diesem Kern ist bereits in der Version des 14. Jahrhunderts das Motiv von dem sprechenden Totenkopfe. Aus der Machariuslegende war dieses Motiv ja dem

[1]) Hs. I. F. 115 Bl. 201 va; vgl. meine deutsche Übersetzung der Sage in den Mitteilungen der Schles. Ges. f. Volksk. Heft XX (1908) S. 17.

[2]) Z. f. vgl. Literaturgesch. N. F. 13 (1899) S. 396 f.

[3]) Vgl. Reinhold Köhler, Kleinere Schriften II 224 ff; Bolte a. a. O. S. 396.

ganzen Mittelalter vertraut, und der aus den Vitae patrum[1]) entnommene Text erfuhr in den Predigthandschriften willkürliche Änderungen. Macharius findet auf seinem Wege durch die Wüste einen Schädel, den er mit seinem Stabe berührt. Der Schädel fängt an zu sprechen und erzählt ihm, daß er einst an dieser Stelle mit seinem Volke als heidnischer Priester gelebt hätte und nun Höllenqualen leide, und bittet den heiligen Abt um sein Gebet, das ihm Erleichterung in diesen Qualen bringen werde. Die Sage von dem aus dem Jenseits geladenen Gaste wird mit diesem Motive vom sprechenden Totenschädel verknüpft durch die in vielen Exempeln sich aussprechende Anschauung, daß die am Reinigungsorte büßenden Verstorbenen zurückkehren können, entweder um die Lebenden zu warnen oder zur Besserung anzuregen, oder um von ihnen Hilfe zu erbitten. In solchen Exempeln begegnet dann auch der Zug, daß der, der mit dem Verstorbenen sprach, ein sichtbares Zeichen am Körper behält zum Beweise, daß die Vision Realität hatte und nicht etwa als Traumgesicht aufzufassen sei. Ein solches Exempel aus einer Handschrift aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts zeigt eine solche Erscheinung eines Gestorbenen, die zur Besserung des Lebenden führt. Dieses Exempel gehört zu den mit der Sage vom toten Gast eng verwandten Erzählungen und scheint anzudeuten, daß auch die Sage vom toten Gaste ursprünglich nur bis zur Erscheinung des geladenen Toten reichte und erst später durch die Entrückung ins Jenseits eine Erweiterung erfuhr, die jedenfalls in Anlehnung an die Jenseitsvisionen neu gebildet worden ist. Ein Ritter und sein Weib finden in einer Nacht keinen Schlaf. Der Mondstrahl fällt durch das offene Fenster ins Gemach. Wie ist es möglich, denkt da der Ritter, daß es Menschen gibt, die sich ihrem Schöpfer zu widersetzen wagen, während doch alle Geschöpfe ihm gehorchen? Und er erinnert sich eines toten Freundes und tadelt ihn seinem Weibe gegenüber. Das Weib aber weist ihn zurecht: „Sprich von den Toten nichts Böses, bete lieber für sie“. Da tritt plötzlich jener tote Freund in das Schlafgemach und spricht zu dem erschreckten Ritter: „Fürchte dich nicht, sei ruhig; ich komme, um Hilfe zu suchen.“ Und auf die Frage nach seinem Lose fährt er fort: „Unzählige Qualen muß ich dulden. Die schlimmste von allen aber dulde ich, weil ich einst einen Kirchhof

[1]) Migne, Patrologia, Series II Bd. 73, 797 u. 1013.

[2]) Hs. der Kgl. und Univ.-Bibl. zu Breslau, I. Q. 267 Bl. 142v, aus dem Dom zu Neiße; Predigtsammlung; Anfang: Cum appropinquasset.

schändete, indem ich dort einem Manne seinen Mantel gewaltsam raubte. Dieser Mantel wird auf mich gelegt und drückt mich, als wenn es der höchste Berg wäre". Er bittet den Freund wegen des Raubes Genugtuung zu leisten, und dieser verspricht, für ihn Messen lesen und beten zu lassen. Und damit er sich ständig an sein Versprechen erinnert, rührt ihn der Tote an den Arm, und Haut und Fleisch schwinden unter der Berührung bis auf den Knochen; einen Schmerz aber empfindet der Ritter dabei nicht. Und bevor sich der Tote entfernt, spricht er: „Freund, denke künftighin von niemandem mehr Arges und verzeihe mir alles, was ich gegen dich sündigte, und ich sage dir: heute in zwei Jahren wirst du sterben". Mit diesen Worten ging er hinweg. Der Ritter aber besserte sein Leben, besuchte das Grab des Herrn und beschloß selig sein Dasein. Diesem Exempel entsprechend werden wir wohl als erste Entwicklungsstufe der Sage vom toten Gaste eine Erzählung anzusetzen haben, in der ein Toter, der beim Mahle von einem Lebenden erwähnt wird, plötzlich erscheint, um den Lebenden zu warnen durch die Schilderung der Qualen, die er im Jenseits zur Läuterung zu erdulden hat. In dieser Form würde diese Erzählung mit der Legende von den drei Toten und den drei Lebenden verwandt sein, die im Abendlande zuerst bei Walter Mapes (1135 bis etwa 1200) vorliegt[1]) und ihren vollendetsten künstlerischen Ausdruck in dem früher Orcagna zugeschriebenen Fresko des Campo Santo zu Pisa gefunden hat. Und wenn die Quelle dieser Sage von den drei Lebenden und den drei Toten zuerst in einem arabischen Texte des 6. Jahrhunderts bereits in der einfacheren Form vorliegt, daß die Toten einem an ihnen vorbeireitenden Könige eine Warnung zurufen[2]), so liegt es nahe, auch für unsere Sage ebenso wie für die vom Königssohne im Paradiese eine orientalische Quelle anzunehmen, um so mehr, als die Art, wie das Jenseits geschildert wird: einsame, herrliche Burg, prächtiges Mahl usw. an orientalische Jenseitsvorstellungen stark erinnert. In dieser einfachsten Gestalt wird die Sage vom toten Gaste wie die oben berichtete vom toten Ritter bereits im 12. Jahrhundert wohl in Italien vorhanden gewesen sein.

Was der Tote in dieser ersten Fassung von seinem Leben im Jenseits berichtet, sieht in der weiteren Entwicklung der Sage, der

[1]) Künstle a. a. O. S. 30.
[2]) Ebenda S. 29 u. 40.

Lebende dort selbst. Diese zweite, erweiterte Fassung steht unter dem Einfluß der Visionsliteratur, der Reisen durch das Jenseits, die im frühen Mittelalter beginnen und bis ins ausgehende Mittelalter immer weiter ausgesponnen werden.

Motiviert wird später das Erscheinen des Toten beim Mahle durch die aus der Machariuslegende entlehnte Erzählung von dem sprechenden Totenschädel. In dieser Form treffen wir die Sage dann im 14. Jahrhundert.

Wenn in Hollens Version diese Motivierung des Erscheinens des Toten fehlt, so kann das auf eine ältere Fassung hindeuten; ziehen wir aber die allgemeine Vergröberung der Sage bei ihm, die mehrfache Inkonsequenz in der Führung der Handlung in Betracht, so werden wir hier nicht eine ältere Form, sondern vielmehr eine fehlerhafte Weiterbildung der Sage zu erblicken haben.

Mit der Herübernahme in die Exempelliteratur des 16. Jahrhunderts ist der Grund gelegt für das Wiederaufleben des Stoffes in der dramatischen Literatur des beginnenden 17. Jahrhunderts. Daß das Drama die Sage nicht in ihrer alten Form gebrauchen kann, daß schon technische Gründe zu einer starken Umgestaltung führen müssen, liegt auf der Hand. Auf unsere Annulusversion führt die Gestaltung der Sage im „Leontius“ der Ingolstädter Jesuiten vom Jahre 1615, auf eine Version, die der Gotschalk Hollens sehr nahe steht, führt das spanische Drama „El burlador de Sevilla, das um 1630 aufgeführt wird, zurück. Im „Leontius“ ist der dem Trunke ergebenen Richter zu dem durch Machiavells Lehren zum Schlemmer und Atheisten gewordenen Grafen umgestaltet: der Totenschädel gehört hier dem Gerontius, dem Ahnherrn des Grafen an. Im „Burlador“ wird das Gespenst auf dem Kirchhofe durch das Denkmal des erstochenen Don Gonzalo ersetzt und die Sage vom toten Gaste als Schlußstück den Scenen von dem ausschweifenden Genußleben Don Juans eingegliedert. Die Verwandtschaft mit Hollens Version zeigt sich besonders stark in der Gastmahlscene am Grabe Don Gonzalos. Eine wesentliche Änderung des Sagenstoffes der Annulusversion enthält der „Leontius“ insofern, als der erscheinende Gerontius selbst ein der Hölle angehöriger Geist ist, während der Tote in der Annulusfassung im Jenseits zwar büßt, aber auf seine Erlösung hofft. Dagegen ist der Geist Don Gonzalos im spanischen Drama im Zustande der Gnade, obgleich die verwandte Fassung Hollens den Toten als Verdammten zeigt. Was sonst in den beiden Dramen von der Sage

abweicht, sind Vereinfachungen, die für die Aufführung notwendig waren. Die Statue Don Gonzalos im spanischen Drama knüpft an die bei Hollen erwähnten lapides an, an die sich dort der Trunkene stößt. Neben ähnlichen Motiven von lebendig werdenden Bildsäulen in der spanischen Literatur, die Bolte[1]) erwähnt, könnte man auch auf die Sage vom Marmorbilde hinweisen, die in den Chroniken des ausgehenden Mittelalters verbreitet ist und in enger Verwandtschaft mit einem Zyklus von Marienlegenden steht[2]). Daß das spanische Drama, das in der Volkssprache für das Volk gedichtet ist, dramatisch viel kraftvoller und an poetischen Schönheiten reicher ist, als das äußerlich korrekte für die Schule berechnete lateinische Jesuitenstück nimmt niemanden Wunder, der die theatralischen Deklamationen anderer Schultragödien jener Zeit kennt. Für die Beurteilung des Geistes des 16. und 17. Jahrhunderts aber hochbedeutend ist die der ästhetischen Verwilderung der Volksliteratur jener Zeit entsprechende Änderung in der Tendenz der Sage, die beiden Werken, dem deutschen Jesuitenstück wie dem spanischen Abenteurerdrama gemeinsam ist. Hatte sie im ganzen Mittelalter dazu gedient, die Besserung des Sünders darzustellen, so haben jetzt die beiden dramatischen Stücke des 17. Jahrhunderts die Aufgabe, seine Bestrafung möglichst grausig vor die Augen zu führen. Nachdem Leontius mit seinem toten Gaste allein im Zimmer zurückgeblieben ist, offenbart ihm dieser, daß er in göttlichem Auftrage gekommen sei, um ihn zur Hölle zu schleppen. Das deutsche Vorwort schließt mit den Worten: „Als er dises geredt, nam der verdambte Geist den Grafen bey der Mitten vnd schlug jhn an die Wand, daß das Hirn zum Warzeichen daran hieng, vnd führt jhn mit sich in die Höll.“ Und im spanischen Drama verlangt Don Juan vergeblich, als er sein Ende kommen sieht, von dem Geiste Don Gonzalos: „So laß mich jemand rufen, dem ich beichte, und der mich losspricht.“ Das Gespenst setzt ihm ein hartes „Nein, es ist zu spät“ entgegen. Don Juan bricht tot zusammen, und das Grabmal versinkt mit dem Verurteilten.

Don Juan und Faust! Wer denkt da nicht an die Behandlung, die das Mittelalter dem Theophilusstoffe zuteil werden ließ! Theophilus geläutert und gerettet, so zeigt ihn das Exempel des Mittelalters, Faust verurteilt, vom Teufel davongeschleppt, so will es das 16. und

[1]) a. a. O. S. 397.

[2]) Vgl. meine Bemerkungen dazu in den Mitteilungen, Band XI (1900) S. 131—134.

17. Jahrhundert. Und wenn Goethe hier wieder unbewußt sich der Auffassung des Mittelalters nähert, so gereicht das in gleicher Weise ihm zum Ruhm, der das Versöhnliche, rein Menschliche der Sage wieder aus dem Teufelsspuk des 16. Jahrhunderts herausempfand, wie jenen oft so schönen, zu Herzen gehenden Exempelerzählungen einer verkannten „dunklen“ Zeit.

Texte.

1.

Aelteste Fassung der Sage vom toten Gaste.

Cod. ms. I. F. 115 der Kgl. u. Univ.-Bibl. zu Breslau, Mitte des XIV. Jahrhunderts.

[Bl. 204rb] Erat quidam bibulus iuxta quandam morans ciuitatem, quod (!) omni uespere ebrius pertransibat. Nocte quadam, dum domi redire debebat, in uia cymiterium transiuit et cerebellum ibi reperit. Et comotus inquit: „Quid iaces hic, miserum cerebellum, ueni in domum meam, Et ego de cena mea prouidebo.“ Cui respondit cerebellum: „Progredere, quoniam sequar te.“ Audiens ille turbatus est, et ex timore sobrius factus est. Domum [204va] pergit et ualde tremens ad ignem sedit. Et iubet ostium confirmari. Dum igitur ad mensam sederet, precepit bibulus sub pena capitis, ut nullus intromitteretur cuiuscumque condicionis. Et ecce subito adest ad ostium pulsans terribiliter pro hospite querens dicens se esse per eum inuitatum. Cum igitur cuncti ex terrore tacerent et unus eorum hospitem adesse negaret, dixit qui pulsabat: „Dicite hospiti qui ueraciter adest, quod faciat aperire; alioquin per uiolenciam intrabo, quomodo possum.“ Audiens hospes iussit hostium aperire, misericordie domini se committens. Et uiderunt qui aderant introire figuram hominis mortui miserabilis, cuius ossibus nerui et cutis cum cerebro [spätere Hand setzt darüber richtig: cerebello] tantum consumptis carnibus adhesit, omnibus terribilis ad uidendum. Qui se lotis manibus prius non iussus ad mensam inter hospitem et hospitam locabat et nichil comedens neque bibens neque loquens omnes aspectu terribili molestabat. Post hec surgens et hospite (!) ualefaciens dixit: „Decencia [lies: de cena] tua eciam inuitatus indigui. Si stulta et ebriosa uoce non michi illusisses, ad te adeo [204vb] terribiliter minime uenissem. Sed nunc uale et ad cenam, quam tibi in loco ubi me inuitasti preparabo, post octo dies ista hora uenire debes et uelis nolis uenire te oportet.“ Hoc dicens disparuit. Ad hanc autem uocem hospes cum tota parentela turbatus consilium euadendi a sapientibus quesiuit et nullum aliud inuenit, nisi quod disposita domo, reuera contritus et confessus ac sacra munitus communione tempore

condicto dei iudicium exspectaret. Quod cum fecisset, hora condicta cum omnibus sibi attendentibus ueniens, subito per uentum ualidum raptus sine lesione ad amenissimum corporaliter ductus et pulcherrimum castrum, sed desertum uidit. Quod tamen ingressus, mensam omni genere ciborum amenissimam inuenit. Post hec mortuus ille ut prius aduenit ipsumque graciose salutans ad mensam predictam sedere fecit, in angulo quodam latebroso sordidam habens mensam cum sordido mensali et panem nigerrimum et lumen miserabile. Ad hanc mensam mortuus se locare cepit merens et tristis predictum intuens in mensa ornata sedentem; quod communicatus uidens pre ammiracione et timore comedere non audebat. Demum mortuus surgens et ad aduenam dixit: „Quare non queris aliquid a me?“ Cui ille: „Non audeo nec presumo pre tristicia, quia, [205ra] quid michi futurum sit, penitus ignoro. Tamen quod scitis, aut quid mecum fieri debeat cupio scire.“ Tunc ait mortuus: „Ne timeas. Non peribis, sed dispensacione dei pro tua coreccione ista contigerunt. Si me secundum condicionem mortuorum non fatue inuitasses, hec tibi minime euenissent. Ut autem statum meum cognoscas. In ciuitate, ubi tu habitas, quondam eram iudex. In diuino officio negligens et semper crapulose uixi. Sed quia iustissime iudicaui, ideo misericordiam sum consecutus. Et hec est pena mea pro amore seculi: castrum desertum possideo et pro crapula mensam pauperem et sordidam intueor. Modo domi saluus reuertere et peccata tua pys actibus dele.“ Quo dicto uenit uentus et illum ad locum, quo assumptus fuerat, reduxit. Ibique familiam suam lamentantem inuenit. Que uidens eum redeuntem et mirabiliter deformatum, territi omnes fugiunt. Creuerunt autem ipsi ungwes in pedibus et manibus in modum aquilarum et facies eius nigra et horrida et yspida ex metu uidebatur, ita ut a suis minime nosceretur, quamuis per modicam horam defuisset, que sibi tamen mille annos uidebatur. Tandem, ab eo reuocatis, redierunt et rem per ordinem ab eo audientes deum [205rb] collaudabant. Ipse autem in uirum perfectum postea est mutatus et suam uitam bene meruit terminare.

2.

Die Sage vom toten Gaste in der Fassung des Annulus.

Cod. ms. I. F. 514 der K. u. U. B. zu Breslau. Mitte 15. Jhs.

[Bl. 447va] Legitur eciam in quodam libello, qui dicitur Annulus (parte II cap. XCI) de quodam bibulo et ebrio, qui iuxta ciuitatem quandam morabatur et omni vespere ciuitatem ebrius pertransiuit.

Nocte quadam, cum domum ire vellet, in cimiterio quoddam cerebellum pede impegit et commotus ait: „Quid

Cod. ms. I. O. 12 der K. u. U. B. zu Breslau. 2. Hälfte des 15. Jhs.

Ebrius a defunctis corripitur et ad emendacionem prouocatur.

[Bl. 490v] In libro, qui Annulus intitulatur, scribitur. Quod quidam bibulus, qui iuxta ciuitatem quandam morabatur et omni vespere ebrius ciuitatem pertransibat, Nocte quadam, dum domum redire vellet, in via cimitery cerebellum, proprie eyn hirn-

hic iaces, miserum cerebellum? Veni ad domum meam, et ego tibi de cena prouidebo".

Ecce quod ebrietas fuit in ipso imperatrix flagicij.

Respondit cerebellum: „Progredere, et ego sequar te". Audiens ille turbatur et ex timore sobrius factus domum pergit totus tremens, et sedens iubet ostium obfirmari. Dum igitur ad mensam sederet, dixit familie, ne ullum intromitteret condicionis cuiuscumque.

Et ecce subito adest ostium pulsans quidam terribiliter pro hospite querens et inuitatum se ab eo commemorans. Dum igitur cuncti ex terrore tacerent et unus hospitem adesse negaret, dixit:

„Dicite hospiti, qui veraciter adest, quod faciat aperi. Alioquin per vim, ut possum, introibo". Audiens ille statim mandat ostium aperi, misericordie se diuine recommendans. Et viderunt qui aderant figuram introire mortui hominis miserabilis cum ossibus carnibus consumptis terribilis ad| videndum;

qui lotus se inter hospitem et hospitam collocauit,

nichil comedens ac loquens.

Post hec surgens hospiti valefaciens dixit: „De cena tua inuitatus non indigui. Sed si stulta et ebriosa voce non illusisses michi, te adeo terribiliter non vi[si]tassem. Ideo valeas et ad cenam meam die octavo vel(!)nolis venire te oportet in loco, ubi| me invitasti."

Hoc dicto [447vb] disparuit. Ad hanc vocem hospes cum omnibus amicis suis turbatus consilium euadendi a sapientibus requirens non invenit, nisi ut disposita domo sua contritus, confessus ac sacra communione munitus

schedel, quoddam pedibus inpedit (!) et commotus ait: „Quid hic iaces, miserrimum cerebellum? veni ad domum meam, et ego tibi de cena prouidebo.

Et respondit cerebellum: „Progredere, et [491r] ego sequar te. Audiens autem turbatur et ex timore sabrius (!) factus domum pergit totus tremens, et sedens iubet hostium obfirmari. Dum igitur ad mensam sederet, dixit familie, ut sub pena capitis nullus intromittatur cuiuscumque condicionis.

Et ecce subito adest ad hostium quidam terribiliter pulsans pro hospite querens et inuitatum ab eo se commemorans. Dum igitur cuncti ex timore tacerent et vnus hospitem adesse negaret, pulsabat ille et dixit:

„Dicite hospiti, qui ueraciter adest, quod faciat aperire, alioquin per vim, ut possum, intrabo." Audiens hospes statim mandat hostium aperire, misericordie diuine se commendans. Et viderunt qui aderant figuram introire mortui hominis miserabilis. Cuius ossibus nerui et cutis cum cerebello consumptis carnibus adhesit, omnibus terrebilis ad videndum.

Qui se lotis manibus prius, non iussus inter hospitam et hospitem ad mensam collocauit,
nichil comedens, bibens aut loquens omnes suo aspectu terribili molestabat.

Post hec surgens hospiti valedicens ait: „De cena tua invitatus non indigui. Sed si stulta et ebriosa voce non illusisses michi, te adeo terribiliter non invasissem. Jam ualeas et ad cenam, quam tibi in loco vbi me invitasti parabo, post octo dies ista hora venire debes; velis nolis, te uenire oportet".

Hoc dicto disparuit. Ad hanc uocem hospes cum omnibus amicis suis turbatissimus consilium euadendi a sapientibus requirens non adinuenit nisi, ut disposita domo sua contritus et confessus ac sacra communione mu-

in loco et tempore condicto domini iudicium expectaret.

Quod cum fecisset, hora condicta cum omnibus sius ad cimiterium veniens, subito per ventum validum raptus sine lesione ad locum amenissimum corporaliter ductus castrum pulcherrimum, sed desertum vidit. Quod cum ingressus esset, mensam omni genere ciborum ornatissimam *invenit*. Post hec mortuus ille advenit ut prius eum salutans *graciose* ad predictam mensam sedere fecit in angulo quodam *sordissimam* ipse habens mensam cum sordidiori mensali et panem nigrum et lumen miserabile. Ad hanc mensam mortuus in humili sede tristis sedebat. Quod invitatus ille videns pre amaritudine et timore comedere non valebat. Deinde mortuus surgens dixit: „Quare non queris a me?„ Et ille: „Non audeo pre tristicia, quia quid michi futurum sit penitus ignoro. Sed tamen, quis sis, et quid mecum fieri debeat, scire cupio“. Tunc mortuus: „Non, inquit, timeas. Non enim peribis, sed pro correccione tua dei disposicione omnia hec contingerunt. Si me secundum condicionem mortuorum non invitasses, nichil horum tibi advenisset. Sed de statu meo sic fuit: In civitate: ubi habitas, quondam iudex eram, in diuino officio negligens et semper in crapula vixi. Sed quia misericors fui, ideo misericordiam consecutus sum. Et hec est pena mea, quam vidisti. Pro turba desertum possideo. Pro crapula mensam pauperem et sordidam intueor.

Modo ad domum tuam reuertere et peccata tua pys operibus dele“.

Quo dicto venit ventus, qui eum ad locum, quo assumptus fuerat, reuexit.

nitus in loco tempore condicto iudicium dei expectat.

Quod cum fecisset, hora condicta cum omnibus suis ad cimiterium veniens, subito per uentum validum raptus sine lesione ad locum amenissimum corporaliter ductus castrum pulcherrimum, sed desertum vidit. Quod cum ingressus, mensam omni genere ciborum *ornatissimam invenit*. Post hec mortuus ille prius superuenit eum graciose salutans et eum ad predictam mensam sedere iussit. In angulo quodam sordidissimam habens mensam cum sordidiori mensali et panem nigerrimum et lumen miserabile. Ad hanc mensam mortuus in humili sede tristis et merens predictam intuens mensam sedebat. Quod invitus (!) ille videns pre timore et amaritudine comedere *non* valebat. Deinde mortuus surgens ad eum dixit: „Quare non queris aliquid a me?“ Et ille: „Non audeo pre tristicia, quia, quid michi futurum sit, penitus ignoro. Sed quis sis, et quit (!) mecum fieri debeat, scire cupio“. Tunc mortuus: „Non timeas, non enim peribis, sed disposicione dei pro correccione tua hec omnia [491 r] *contigerunt*. Si me secundum condicionem mortuorum non invitasses, nichil horum tibi aduenisset. Sed de statu meo sic fuit In ciuitate, vbi habitas, quondam iudex eram, in diuino officio negligens et semper in crapula vixi. Sed quia iustissimus fui, ideo, *misericordiam consecutus sum*.

Et hec est pena mea, quoniam (!) uidisti. *Pro turba et societate* conviuancium, proprie frunotheryn [lies frundtheryn], defectum possideo, pro crapula mensam pauperem et sordidam intueor.

Modo ad domum tuam reuertere et peccata tua pys operibus dele“.

Quo dicto uenit uentus, qui eum ad locum, de quo assumptus fuerat, re-

Ibique adhuc familiam suam lacrimantem et alios amicos, quos ibi reliquerat invenit. Qui videntes reductum mirabiliter et miserabiliter deformatum territi fugerunt. Creuerant enim ei vngwes in manibus [448ra] et pedibus in modum aquilarum et cutis eius nigra et horrida ex metu reddebatur, ita ut a suis minime nosceretur. Tandem ab eo revocati veniunt et ab eo rem per ordinem audientes dominum collaudabant. Ipse autem in virum perfectum postea est mutatus.

uexit. Ibique adhuc familiam suam lacrimantem inuenit et alios amicos, quos ibi reliquerat. Qui uidentes reductum miserabiliter et mirabiliter deformatum territi fugierunt. Creuerant enim ei vngwes in manibus et pedibus in modum aquilarum et cutis eius nigra et horrida ex motu (!) reddebatur, ita quod a suis minime noscebatur. Tandem ab eo reuocati ueniunt et ab eo per ordinem rem audientes dominum collaudabant. Ipse autem in virum perfectum postea est mutatus.

Nutu quoque dei contigit, ut visionem illam paruo temporis spacio videret, quia nec post subtraccionem suam adhuc sui a cimiterio recessarent.

3.

Die Sage vom toten Gaste bei Gotschalk Hollen.

Hollen, Sermones dominiciales. Hagenau 1517.

Dominica XX post Pentecostes Sermo III In ordine C I. De ebrietate. Nolite inebriari vino in quo est luxuria. ad Ephesos V . . .

Quinto est blasphematiua diuinorum. Esaias V. ca: Ve qui potentes estis ad bibendum vinum: et viri fortes ad miscendam ebrietatem. specialiter loquitur contra illos qui gloriantur quod multum possunt potare et alios inebriare. Tunc maledicunt. deo: angelis: es sanctis suis blasphemant. Cuius exemplum legitur. Quod fuit quidam iudex et potator pessimus: habens tamen vxorem valde deuotam: qui die noctuque potabat. habens vitam valde periculosam: sed mulier deum inuocabat quatenus eum a talî potatione auerteret. dedit elemosynam: orabat feruenter. Accidit vna nocte quod venit

Magnum Speculum Exemplorum Joannis Maioris S. J. Coloniae 1618 p. 250.

Ebrietas.

Exemplum III.

Quidam horribili modo ab ebrietate, et in ea à blasphemiis auocatur.

Quidam fuit iudex, et potator pessimus: habens tamen vxorem valde deuotam, qui die noctuque potabat, habens vitam valde periculosam: sed mulier Deum orabat quatenus eum à tali potatatione auocaret, dedit eleemosynam: orabat feruenter, accidit vna nocte quod plenus potu, à popina rediret, et tran-

de taberna plenus ceruisia et ebriosus transiens per cimiterium. Cum autem esset in cimiterio impegit pedem in lapidem aut truncum. Tunc ex impatientia cepit maledicere deo et beate Marie virgini: iurando per membra Christi. transiens modicum vltra: iterum offendit tibiam in quodam ligno. tunc altius blasphemauit Christo et matri sue: iurando per apostemata et vulnera Christi. Cum iterum modicum iret, impegit tertio pedem in ligno: tunc execrabiliter clamauit blasphemando et maledicendo deo et beate virgini: et omnibus sanctis dei. Maledictus sit deus et Christus cum matre sua. maledicti sint omnes sancti in regno celorum. Tunc mox sibi apparuit imago cuiusdam hominis mortui: stans ante eum in horribili et terribili specie cum serpentibus, bufonibus, et alijs vermibus in corpore saturientibus. Ille vero territus ex illa imagine horribili dixit. Quis es tu? Respondit. quod ego sum tu eris.

Ille autem in sua ebrietate animatus dixit. Venies mecum ego te inuito ad cenam. Respondit ille. Vade et ego sequar te. Cum autem venisset ad domum suam: dixit vxori et familie sue: quod quendam inuitasset quem non deberent intromittere: et precepit quod ostium clauderetur atque fenestre. Sedens ille in mensa pulsauit ante ostium inuitatus: quem noluit intromittere. Secundo pulsauit cum tanto strepitu quod tota domus tremebat. Et aperiens ostium, intrauit domum in tali horribili specie dicens. Inuitasti me ecce assum: ego comedam tecum: Tunc ex timore (excepto eo) omnes fugierunt. Tu inquit inuitasti me ad cenam tuam: et ego inuito te ad cenam meam: tertia die venies illa hora: et sic disparuit. Altera die dolore et timore tactus, confessus est omnia peccata sua. Adueniente hora, raptus siret per cœmiterium. Cum autem esset in cœmiterio impegit pedem in lapidem, aut truncum. Tunc ex impatientia cœpit maledicere Deo, et beatae Mariae virgini: iurando per membra Christi, transiens modicum vltra: iterum offendit tibiam in quodam ligno, tunc altius blasphemauit christo, et eius Matri: iurando per apostemata, et vulnera Christi. Cum iterum modicum iret, impegit tertio pedem in ligno, tunc execrabiliter clamauit blasphemando, et maledicendo Deo, et beatae Mariae Virgini, et omnibus Sanctis, dicens: Maledictus sit Deus, et Christus, cum matre sua; maledicti sint omnes Sancti in regno cœlorum. Tunc mox ei apparuit imago cuiusdam hominis mortui, stans ante eum, in horribili, et terribili specie, cum serpentibus, bufonibus, et aliis vermibus, in corpore scaturientibus. Ille vero illo horribili spectaculo perterritus dixit: quis es tu: cui ille quod ego tu eris. Ille autem in sua ebrietate animatus dixit: Venias mecum, ego te inuito ad cœnam. Respondit ille, vade. et sequar te. Cum autem venisset ad domum suam, dixit vxori, et familiae suae, quod quendam inuitasset, quem non deberent intromittere, et praecepit, vt hostium clauderetur, sicut et fenestrae. Sedente illo in mensa, fores pulsauit inuitatus, quem noluit intromittere. Secundo cum pulsauit strepitu, vt tota Domus tremeret, et aperiens ostium, domum in tam horribili specie intrauit, dicens: Inuitasti me, ecce adsum: ego comedam tecum. Tunc ex timore (excepto eo) omnes fugerunt. Tu, inquit, inuitasti me ad coenam tuam; et ego inuito te ad coenam meam: tertia die venies tali hora, et sic disparuit. Altera die dolore, et timore tactus, omnium peccatorum suorum confessionem instituit. Adueniente autem hora indicta, raptus est, et deduc-

est et deductus cum corpore et anima ad loca infernalia vbi vidit omnia genera tormentorum. scilicet potatorum et gulosorum qui potauerunt ignem sulphur et picem etcetera. dixit ille mortuus ad eum. Ecce prandium et cena mea comede nunc mecum serpentes et bufones bibe sulpur (!) picem et ignem. Ille quasi semimortuus pre timore et horrore penarum reductus est ad locum vnde assumptus fuerat et apparuit canus decrepitus et quasi mortuus. qui postea numquam risit sed semper lachrymatus est et strictissimam vitam assumpsit et se emendauit. Utinam sic contingeret illis ebriosis quod etiam se emendarent et nunc agerent veram penitentiam.

tus cum corpore, et anima ad loca infernalia, vbi vidit omnia genera tormentorum, scilicet, potatorum, et gulosorum.

Dixit vero mortuus Judici: Ecce prandium et coena mea, comede nunc mecum serpentes, bibe sulphur, picem et ignem. Ille quasi prae timore et horrore poenarum semimortuus, reductus est ad locum, vnde assumptus fuerat, et apparuit canus, decrepitus, et quasi mortuus: qui postea nunquam risit, sed semper lachrymatus est, et strictissimam vitam assumpsit, seque emendauit. Vtinam sic contingeret omnibus ebriosis, qui etiam se emendarent, et pœnitentiam agerent.

Gotschalcus Holen ordinis Eremitarum D. Augustini parte aestiuali serm 101 litera F.

4.

Weiterbildung der Fassung Hollens in der Predigt des 17. Jahrhunderts.

Ph. Harttungs Concio tergemina. Amberg 1684. S. 110.

Gotschalcus Holen serm. aestiv. 101. narrat, Helluonem improbum, pagi nescio cuius iudicem, dum è caupona benè potus domum repedaret, et coemiterium forte transiret, impegisse in lapidem atque in horrendas mox blasphemias pro more suo inveterato erupisse. Os vix aperuerat, ecce terrifica defuncti imago, spectrum immane, horrendum, ingens! quôtamen nihil territus Rusticus: quis es tu? inclamat. respondit spectrum: quod ego sum, tu eris. Hic iudex adhuc insolentior: quisquis es, ait, vade mecum, ego te ad coenam meam inuito. annuit spectrum, et adjecit: omninò comparebo, praei tu, et coenam instrue, actutum adero. Ità abit rusticus, et domum suam redit, inque se reversus timet, tremit, horripilat, rem totam uxori detegit, fenestras et portas cautè observari mandat, nec quemquam admitti. Coenatur, et judex quidem meditabundus rei eventum expectat; cùm ecce invitatus adest hospes, semel iterúmque pulsat, et fragore demùm tanto portam concutit, ut tota contremisceret domus, spontéque suâ fores reserarentur. Intrat itaque spectrum, et inquit: en adsum, habes, quem invitâsti, tecum mihi hodie coenandum est. Viso monstro, diffugêre domestici, solus Paterfamilias pallore, timore, horrore, plenissimus remanere cogitur, cui spectrum: tu me quidem invitâsti, sed fercula

mihi congrua non apponis; ego te ad meam invito coenam, videbis fercula mea, et 'gustabis. Tertiâ te die adesse jubeo. dixit videríque desiit, rusticus, tantùm non exanimis, noctem reliquam egit insomnem, manè posterô curioni accersito omnes praeteritae vitae naevos, non sinè dolore plurimo, enarravit, absolutionem, et sacram Eucharistiam obtinuit, et diem horámque praestitutam non sinè angore maximo, expectauit. raptus autem est die tertiâ in locum damnatorum Helluonum, ubi mensa viperîs, bufonibûs igneîs, et venenatîs serpentibûs referta, sulphure, picéque ignitâ spumantes scyphi. ùtprimùm apparuit hospes: bene ego te venire jubeo, ajebat triduanum spectrum, haec est coena mea, ede, bibe, epulare, haec est nostra, post mortem, voluptas. Haerere alter, horrere, et tantùm non exspirare, nihilominus spatium poenitendi impetrans, reductus est in locum pristinum, canus jam totus, atque decrepitus, qui vegetae aetatis virum pridie egerat. Atque haec illi visio saluti fuit, ex ebrio sobrium, ex impio probum, ex blasphemo sanctum reddidit, quam illi visionem, et ex hac morum mutationem pia uxor precibus et eleemosynis suis visa est impetrâsse.

Die Freimaurer im deutschen Volksglauben.

Von Dr. Karl Olbrich in Breslau.

Alles Verborgene reizt stets die Wißbegierde, alles Geheimnisvolle verlangt nach einer Erklärung. Ein treffliches Beispiel für diese Sätze bieten die Freimaurersagen. Fernab vom Getriebe der Welt arbeiten die Logen nur mit Eingeweihten für ihre der großen Masse verborgenen Zwecke. Die Folge davon waren eine Menge wunderlicher Vorstellungen, die sich der gemeine Mann (und nicht dieser allein!) teils mit der eigenen lebhaft erregten Phantasie, teils unter der planmäßigen Einwirkung einer feindseligen Geistlichkeit von den Freimaurern und ihrem Treiben bildete. Grundanschauung war die unerschütterliche Überzeugung, daß sie Mitglieder einer unergründlichen Geheimgesellschaft sind, die mit der Geisterwelt in einem mystisch rätselhaften Verkehr steht. Aus ihr entsprangen jene bunten Sagen und wunderlichen Anschauungen, mit denen der unbelehrte Volksglaube ebenso phantasievoll wie gläubig und kritiklos eine Erklärung des Geheimnisvollen zu geben trachtete.

Eine reiche Sammlung solcher Mären, aus dem Volksmunde selbst gesammelt, habe ich 1904 in den Mitteilungen unserer Gesellschaft (Heft XII, S. 62—78) veröffentlicht und in drei Leitsätzen das Ergebnis dieser Untersuchungen zusammengefaßt. Nachträge lieferten dann O. Knoop, Rogasen (eb. Heft XIV S. 58 f.) aus Kujavien, C. Sellmann, Isenburg b. Sayn, K. Wehrhan, Frankfurt a/M. und K. H. Düren in der Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde (1908 Heft III, S. 229—232; 1909 Heft I, S. 1—13; eb. Heft II. S. 146 f.). 1906 steuerte M. Loose, Dresden im Dresdener Logenblatt (April 1906. S. 241—247) neben Auszügen aus meinen Abhandlungen und ihren Quellen auch eigene Be-

obachtungen bei. R. Tautes trefflicher Beitrag zur Bibliographie der Freimaurerei „Ordens- und Bundesromane“ (1907) erschloß mir noch einige ältere Quellen: Sagen über Freimaurerei, mitgeteilt von Heinrich Pilgrim d. i. Dr. H. W. Sausse, enthalten in den Jahrgängen 1857/58 der Freimaurerzeitung (Leipzig), die allerdings, in feuilletonistischem Plauderton gehalten, nur mit vorsichtiger Kritik benutzt werden können. Ebenso konnte ich P. Beers Blättern für Heimatkunde, „Aus dem Posener Lande“ (1908, S. 116—118) mehrere von L. Nehring, Neustadt bei Pinne gesammelte Freimaurersagen aus dem Netzebruch entnehmen. Schließlich habe ich 1909 gemeinschaftlich mit K. Wehrhan, um eine erschöpfende Behandlung des Themas zu ermöglichen, eine Umfrage ausgehen lassen (vgl. Mitteilungen des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde Nr. 10), die eine Reihe weiterer Nachträge zutage förderte. Vorliegende Abhandlung bietet unter Ausschluß des früher Veröffentlichten, aber unter Wahrung der gewonnenen Gesichtspunkte eine Auswahl aus dem so zustande gekommenen Material. Auf die überall sich ergebenden Beziehungen zu anderen Gebieten des Volksglaubens, auf die oft wunderlichen Verknüpfungen und Verschlingungen mit anderen Gedankengängen der fabulierenden Volksseele konnte nur gelegentlich und kurz hingewiesen werden: wer die reiche Literatur der Sagen und Märchen Deutschlands kennt, wird von selbst Ähnliches leicht entdecken und verknüpfen[1]).

---

[1]) Abkürzungen:

M. = Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

FZ. = Freimaurerzeitung, her. von Br. M. Zille.

DL. = Dresdner Logenblatt, her. von Br. Denecke.

AdPL. = Aus dem Posener Lande, her. v. P. Beer.

FM. = persönliche Mitteilungen im Anschlusse an meine Umfrage. Diese gebe ich im Wortlaut und mit Angabe des Fundortes.

Die von Sausse in der FZ. gebotenen Erzählungen habe ich nur soweit benutzt, als sie echtes Sagengut zu enthalten schienen. Völlig unberücksichtigt blieben seine Bemerkungen über Friedrich Rotbart als Oberhaupt sämtlicher Freimaurer. Bei der bekannten steten Verwechselung des alten Kaisers mit Friedrich II. und des letzteren Bedeutung als Zauberer im Volksglauben wären solche Gedankengänge zwar erklärlich, doch liegt der Verdacht gelehrter Erdichtung] zu nahe, als daß man Saußes weit ausgesponnene Erzählung unbedenklich aufnehmen könnte. Vielleicht lohnte sich aber doch eine spätere Nachprüfung.

I. Die Aufnahme in den geheimen Bund.

Hat sich jemand zum Eintritt in eine Loge gemeldet, so wird er vorher von den Freimaurern mindestens ein Jahr lang insgeheim beobachtet. Dann findet eine geheime Abstimmung darüber statt, ob man ihn zulassen will oder nicht. Bei der Aufnahme selbst tragen alle außer dem Aufzunehmenden schwarze Masken vor den Gesichtern. Der Vorsitzende läßt ihn zunächst unter einem Eid seinem Glauben entsagen, dann muß er ein besonderes Schriftstück mit seinem Blute unterschreiben[2]). Nach der einen Fassung unterzeichnet er auf diese Weise die ihm vorgelegten Satzungen der Loge; hat er dies getan, so führt ihn ein „Schreiber durch zwei Stuben (d. h. Logenräume) und zeigt ihm alles und „dann ist er bei dem Teufel in der Hölle[3])." Die andere Fassung entspricht dem bekannten Teufelspakt: der Satan erscheint dem künftigen Freimaurer an einem Kreuzweg um Mitternacht und läßt ihn mit einem Blutstropfen den Vertrag unterschreiben. Von nun an ist der Teufel verpflichtet, ihm, solang er auf Erden weilt, alle Hilfe zuteil werden zu lassen, dafür gehört seine Seele nach dem Tode der Hölle[4]).

II. Die dem Freimaurer durch den Bund gebotenen Vorteile.

Mit Hilfe des Satans werden alle Freimaurer reich, das steht fest! Will z. B. ein Bruder Geld haben, so braucht er bloß ein paar Worte zu sagen, schon bringt ihm der Teufel einen Sack voll[5]). In der Gestalt des Feuerdrachen fährt der Satan wohl auch in fremde Häuser und stiehlt dort Geld oder Getreide, um es den Freimaurern zuzutragen[6]). Auch hohe Herren haben von der Loge Vorteile gehabt. Noch heute wüßte z. B. niemand, woher Friedrich d. Gr. nach dem siebenjährigen Kriege das unermeßlich viele Geld hernahm, um seine Soldaten abzulohnen und seinem Lande so schnell wieder aufzuhelfen, wenn nicht bekannt wäre, daß er an der Spitze der damals in Preußen

---

[2]) PM. Kreis Jauer u. Liegnitz. Vgl. M. XII (= meine Freimaurersagen) 64 f.

[3]) M. Band XII,223 aus Brzesowie. Vgl. dazu Pachtlers „Stiller Krieg gegen Thron und Altar:" 1. Zimmer: Dunkelheit, eine Falltür, unten ein Sarg. 2. Zimmer: weiß, hell, Weihrauch und Weingeistduft. 3. Zimmer: blau, mit Sternen und vielen Wachskerzen. 4. Zimmer: hellerleuchtet, rote Säulen, Thron und Schwert: Aufnahmegebet an Lucifer (!)

[4]) AdPL. 117. [5]) M. Band. XII, 224. vgl. Heft XII, 70 f.

[6]) eb., Ergänzung zu den Sagen Heft XII, 71.

verbreiteten Freimaurer stand[7]). Die Freimaurer müssen ja auch reich werden, denn „alles was sie anfangen, glückt ihnen auf's Beste[8])." Bezeichnend dafür, wie eine solche Sage entsteht, ist folgende Geschichte: Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war in Thüringen ein adliger Großgrundbesitzer so tief in Schulden geraten, daß ihm bereits der Konkurs drohte. Da kehrte ein eigenartiger Gast bei ihm ein, übernahm die Bewirtschaftung des Gutes, und sofort hob sich wieder sein Wohlstand. Der Fremde trug nicht die damals übliche Perücke, sondern sein eigenes Haar[9]), er redete in wälscher Sprache, durchstreifte mit seltsamen Geräten die Felder, aß gelegentlich zum Entsetzen aller Erde und schloß sich an Regentagen zu geheimnisvollem Arbeiten in seinem Zimmer ein. Dazu kam, daß gleichzeitig jedesmal zur Vollmondzeit auf dem Schlosse fünfzehn und mehr vermummte Gestalten einkehrten, seltsame Lieder sangen und am nächsten Morgen spurlos verschwunden waren. Als aber sie und der geheimnisvolle Fremde nicht mehr erschienen, fuhr der gnädige Herr immer einmal in jedem Monat fort, ohne daß jemand wußte, wohin. Alsbald begann die Sage Geheimnisvolles zu raunen, und auf dem Jahrmarkt zu Halberstadt munkelte man, er sei Freimaurer geworden[10]). Infolge ihrer Verbindung mit der Geisterwelt besitzen die Freimaurer, auch ohne es gelernt zu haben, mancherlei Fertigkeit und ein übernatürliches Wissen, sie verstehen sich auch auf geheime Künste. Vor alten Zeiten freilich kannten sie noch eine viel größere Menge von Geheimnissen, so die Bereitung des Trankes der ewigen Jugend und der Unsterblichkeit. In den Drangsalen des hussitischen und dreißigjährigen Krieges haben sie aber vieles vergessen und viele ihrer geheimen Schriften gingen ihnen verloren[11]). Doch auch heute können sie noch mehr als andere Menschen. Vor allem merken sie alles, selbst das Verborgenste. So versuchte ein Dienstmädchen die Logentasche zu öffnen, der betreffende Bruder merkte es aber sofort und bestrafte das Mädchen mit sofortiger Entlassung. „Da war ihr klar geworden,

[7]) FZ. 1857, S. 215. Zu Friedrich d. Fr. in der Freimaurersage vgl. auch M. Heft XII. S. 64. Anm. 3. [8]) AdPL. 117.

[9]) Eigenartige, ungewohnte Tracht erregt stets den Verdacht des Volkes. So berichtet Henne am Rhyn: „Meine Mitschüler behaupteten, diejenigen Herren, die graue Cylinderhüte trugen, seien Freimaurer." („Die Loge und die Außenwelt.") Vgl. meinen Aufsatz: „E. T. A. Hoffmann und der deutsche Volksglaube" M. Band XII., S. 127 ff.

[10]) FZ. 1858, S. 169 f. [11]) FZ. 1858, S. 245.

daß die Freimaurer alles wissen[12])." Pilgrims Gewährsmann weiß von einem Schankwirt im Altenburgischen zu berichten, der, ohne ein Handwerk zunftmäßig erlernt zu haben, alles konnte. Kein Mensch begriff, wie er zu der Geschicklichkeit gekommen war, bis man erfuhr, er sei dienender Bruder in einer Bauhütte gewesen. „Da war uns das Rätsel gelöst, nun begriffen wir wohl, woher er das Geld zum Ankauf seiner Grundstücke und die Geschicklichkeit hatte, mit der er allen Handwerkern helfen konnte" [13]). Ein Apotheker in Czarnikau wurde von seinen Leuten, obwohl er sie gut bezahlte, sehr gefürchtet, denn er wußte stets genau, wer fleißig gewesen war und wer seine Arbeit lässig verrichtet hatte. „Das konnte er freilich nur mit Hilfe des Satans erfahren[14])." Dieser Freimaurer verstand sich auch auf die Kunst, an mehreren Stellen, z. B. im Garten und auf dem nahen Felde, gleichzeitig zu sein[15]).

III. Verkehr mit den höllischen Geistern.

Ihre höllischen Geister stehen den Freimaurern auch sichtbar oder unsichtbar oder in Tiergestalt zur Verfügung. Mit den hierher gehörigen Erzählungen sind meistens andere Sagenmotive verschmolzen. Ein Gutsbesitzer aus Hartlieb bei Breslau fuhr mit zwei Rappen ohne jedes Abzeichen mehrmals in der Woche zu den Versammlungen der Loge in Breslau. Der Kutscher durfte nachts, wenn er an Pferden oder Wagen etwas Ungewöhnliches bemerkte, bei Todesstrafe sich nicht umdrehen, sonst würde ihm der Hals gebrochen. Schwitzten und zitterten die Pferde und ging der Wagen nicht von der Stelle, so mußte er ihn stehen lassen, die Ziehblätter durchschneiden und die Pferde allein nach Hause treiben. Der Herr stieg dann aus und lief nach dem Schloß. Am andern Morgen holte man den Wagen nach[16]). Ein anderes weitverbreitetes Sagenmotiv — den spiritus familiaris — erkennen wir in der zweiten Sage vom Czarnikauer Apotheker. Der hatte in den Hinterräumen seines Kellers in großen

[12]) DL. S. 243. Parallelfrage zu M. Heft XII. S. 66.

[13]) FZ. 1857, S. 394. Daß die Freimaurer in den Logen allerhand treiben, Maschinen bauen, Astronomie treiben, Arzneien bereiten usw., berichtet Loose als Volksanschauung. DL. S. 246; M. Heft XV, 68.

[14]) AdPl. S. 118. Vgl. die Parallelsage aus Königshütte. M. Heft XII. S. 65 u. [15]) eb. [16]) PM. vgl. dazu die Parallelsage aus der Strehlener Gegend. M. Heft XII. S. 75. Zu dem Stehenbleiben des Wagens, dem Nichtumsehen, vgl. eb. S. 77.

Flaschen kleine Teufel als Hummeln oder Käfer eingeschlossen. Neugierige Arbeiterinnen finden den alten Schlüssel und dringen trotz ernstlichen Verbotes in die unheimliche Kammer vor. Als sie aber unvorsichtig eine Hummel entweichen lassen, kommt der Apotheker schnell durch die Luft herbei, treibt die Weiber fluchend hinaus und lockt die Teufelshummel, sie beim Namen rufend, wieder in die Flasche[17]).

IV. Verpflichtungen der Freimaurer.

Gegenüber den Vorteilen, welche den Freimaurern aus ihrer Zugehörigkeit zur Loge erwachsen, stehen nun Pflichten; die geheimen Mächte verlangen Gegenleistungen. Allgemein verbreitet ist der Glaube, daß sie stets bauen müssen und „wenns auch nur drei Ziegel aufsammen sein.“ Denn sonst dreht ihnen der Teufel den Hals um[18]). Diese Meinung steht sicher im Zusammenhange mit der Entwicklung der Logen aus den Bauhütten des Mittelalters und dadurch wieder mit den alten Baumeistersagen. Hierher gehört die vom Pilgrim erzählte Sage vom „Ursprung und Namen der Freimaurer.“ Ein Baumeister am Rhein bekam, obwohl er reichlich zahlte, nur schwer Arbeiter, weil bei seinen Bauten immer drei Gesellen verunglückten[19]). Er führte eine Reihe schöner Bauten aus, als aber der siebente, von geheimnisvollen Mächten nächtlich mit Windeseile gefördert, vollendet war, brach unter Donnern und Blitzen das Gerüst zusammen und zerschmetterte Meister und Gesellen. Da kam es heraus, daß er sich dem Teufel verschrieben und dieser ihn bei der siebenten Arbeit geholt hatte.“ Denn sechs Arbeiten hat der Teufelsdiener frei. „Deshalb sind nachmals solche Maurer, die mit dem Teufel ein Bündnis eingingen, Freimaurer genannt worden[20]).“ (!) Dieser Baumeister brachte auch überall heidnische Zeichen und Fratzen am Mauerwerk an, und „noch jetzt verstehen allein die Freimaurer die wunderlichen Zeichen an den alten Bauwerken, sie verraten aber nichts davon[21]).“ Die Sorge um ihre

[17]) AdPL. S. 118. vgl. dazu Kühnau „Schlesische Sagen“ II, 1—7; Neugier Fürwitz der Weiber, plötzliche Rückkehr und Eingreifen des Meisters erinnern an die Zauberlehrlingssagen, vgl. M. Heft XII, S. 66.

[18]) M. Band XII, S. 224, vgl. Heft XII, S. 63, XV, S. 68.

[19]) Das auch sonst bekannte Menschenopfer für den höllischen Geist. vgl. Heft XII, S. 72 auch Anm. 2.

[20]) FZ. 1857, S. 196. [21]) eb.

Bauten verfolgt die Freimaurer auch nach ihrem Tode noch: sie und ihre höllischen Geister gehen dort um, bis der Bau vollendet ist. So holte einen Freimaurer der Teufel, ehe er noch sein neues Wohnhaus vollendet hatte. Deshalb mußte er nach seinem Tode dort als Gespenst umgehen. Aber auch in die dort stehenden Holzböcke fuhren Geister; denn zu gewissen Zeiten wurden sie nachts lebendig und rannten nach einem alten Teiche in der Nähe, wo sie verschwanden. Am nächsten Tage aber waren sie alle wieder an ihrer alten Stelle. Mit der Vollendung des Hausbaus hörte auch der Spuk auf[22]).

Die Freimaurer sind auch verpflichtet, sich regelmäßig zu ihren Arbeiten zusammenzufinden. Wenn sie dann versammelt sind, dann wird gehämmert, daß es eine Art hat! „Ich habe das oft gehört, aber nie gesehen, was dort gehämmert wird. Man meint, sie machen Gold, denn Geld haben sie in Menge.“ Auch hört man, wie sie Stühle rücken, im Takte marschieren, ein andermal klingt es, als ob sie sich haschten, dann wieder singen sie seltsame Lieder[23]). Alle Arbeiten der Loge sind streng geheim, und „ob Freimaurer oder nicht, wer von dem Leben und Treiben in der Loge etwas an die Öffentlichkeit bringt, erleidet die Todesstrafe[24]). Die Sitzungen finden in einem Saale statt, desssen sämtliche Fenster stets schwarz verhangen sind. In der Mitte steht ein Tisch, auf diesem liegt ein Totenschädel und ein Schwert. Dort sitzt bei besonderen Anlässen der gesamte Vorstand, z. B. bei einem Gericht über einen eingedrungenen Fremden oder einen Verräter. Hat sich ein Nichtfreimaurer Zutritt in eine Versammlung verschafft und wird entdeckt, so schließt man ihn in ein Zimmer ein. Im Sitzungssaale wird dann zu ermitteln gesucht, wer den Fremden eingeführt haben könnte. Der Freimaurer, der sich dieses Vergehens schuldig gemacht hat, ist sofort dem Tode verfallen. Ein Mittel, ihn zu entdecken, erzählt Loose: Alle Brüder schreiben ihren Namen auf Zettel und halten sie an

[22]) A. d. P. L. S. 117. (Czarnikau). Brunnen und Teiche sind bekanntlich Eingänge zur Unterwelt (Hölle). Die angeschlossenen Erzählungen von dem überrannten Nachtwächter und dem vorwitzigen Lehrburschen, den der Ritt auf dem Bocke fast das Leben kostet, zeigen den Typus der stets mit solchen Ausschmückungen verknüpften Zaubersagen. Vgl. M. Heft XII, S. 66, VII, S. 45 ff. Zu dem Umgehen vgl. M. Heft XII, S. 74.

[23]) FZ. 1857, S. 226 und 205. Zu dem Goldmachen vgl. M. Heft XV, 68 f., zu dem Hämmern ebd. S. 68.

[24]) P. M. Liegnitz, dsgl. für das Folgende, auch im Kreise Jauer.

die „heilige Kerze“; der mit dem Namen des Verräters beschriebene verbrennt nicht[25]). Ein fremder Eindringling wird vor das Gericht geführt und muß angesichts des Totenkopfes, wobei gleichzeitig ein Mitglied ihm das Schwert über den Kopf hält, bei allem, was ihm heilig ist, schwören nichts von dem, was er gesehen und gehört hat, zu verraten; andernfalls muß auch er den Tod erleiden[26]). Die Freimaurer treiben aber auch unheimliche Dinge: sie schlachten z. B. ihrem „Götzen“ zu gewissen Zeiten Menschenopfer. Nach dem Volksglauben war dies wenigstens früher geübter Brauch. Pilgrims Gewährsmann erzählt, sie hätten zu diesem Zweck früher armen Leuten, die in Not waren, ihre Kinder abgekauft, „doch sei dieser Brauch, seitdem die Polizei schärfer darauf achte, abgekommen[27]).“ Ein solches Menschenopfer findet vor allem an dem sagenumwobenen Tage der Sonnenwende, dem heiligen Tage der Freimaurer, am Johannisfeste statt[28]). Aber auch aus den Reihen der Brüder holt sich der Satan, dem sie dienen, an diesem Tage sein fälliges Opfer. Deshalb fürchten sich auch die Freimaurer vor dem Johannistage, an dem sie sich alle in den Bauhütten einstellen müssen, um Abrechnung mit dem Teufel zu halten[29]). Pilgrim erzählt eine drollige Sage, wie das Opfer bestimmt wird. Darnach läßt der Meister die Brüder im Kreise um sich antreten und auf ein Händeklatschen hin den Rundlauf beginnen. „Der letzte, den er faßt, muß dran: er ist als Opfer fällig[30]).“ Der Freimaurer, der als Verräter oder als Teufels-Opfer zum Tode bestimmt ist, muß innerhalb einer bestimmten Frist Selbstmord begehen. Andernfalls wird ein Bruder durch das Loos bestimmt, der die Tötung auszuführen hat[31]). Im vorigen Jahre war in Wilkau (in Sachsen) ein junger Mann von dem Augenblick an, wo er einen Hutladen betreten wollte, spurlos verschwunden. Sofort verbreitete sich das Gerücht, der Besitzer des Geschäftes sei Freimaurer und habe im Auftrage der Loge den Vermißten ums Leben gebracht. Der schwer geschädigte Kaufmann, der gar nicht Freimaurer war,

---

[25]) DL. S. 243 (eine Art Gottesurteil!)

[26]) PM. Liegnitz.

[27]) FZ. 1857, S. 205. Vgl. M. Heft XII, S. 74.

[28]) Heft XII, S. 63, 70, 74. Nach Wuttke (Sächsische Volkssagen) hat das Schmücken der Gräber am Johannistage seinen Ursprung in Logenkreisen.

[29]) FZ. 1857, S. 237. Vgl. M. Heft XII, S. 72 f.

[30]) FZ. 1857, S. 205. Das erinnert an ein bekanntes Kinderspiel. Andere Bräuche M. Heft XV, S. 69.

[31]) P. M. Jauer.

mußte schließlich die Hilfe des Staatsanwalts anrufen, um seinen Ruf zu retten[32]). So verschwinden jedesmal am Johannistage oder einige Zeit später eine Anzahl Brüder, und wer Geister zu sehen vermag, kann sie wohl nächtlich als wildes Heer zu dieser Zeit in großen Schaaren mit wildem Geschrei durch die Lüfte in die Hölle fahren sehen[33]). Damit aber die Leute nichts merken sollen, wenden die Freimaurer allerlei Kniffe an, um die Welt glauben zu machen, die am Johannistage vom Teufel geholten lebten noch. Sie lassen z. B. Scheingestalten umgehen, bis es ihnen gefällt, auch diese zu begraben. Der wirkliche Mann aber ist längst davon[34]).

Bei so schlimmen Gerüchten über das Treiben der Freimaurer ist es kein Wunder, daß man vor ihnen warnt und ihnen und ihren Logen möglichst aus dem Wege geht. Nicht wenige haben gewiß, sowie Loose, vor ihrer Aufnahme in die Loge Briefe erhalten, die sie inständig davor warnten, den Freimaurern beizutreten, denn „es sei schrecklich, was man davon höre[35])." Als ein Ehepaar an einer Loge vorbeiging, verließ die Frau plötzlich das Trottoir und macht einen weiten Bogen. Auf die erstaunte Frage des Gatten, warum sie dies tue, sagte sie, von solchen Gebäuden müsse man sich so fern wie möglich halten[36]).

V. Der Tod des Freimaurers.

Ist der Freimaurer aber auch beim Auslosen immer glücklich der Gefahr entronnen, so holt ihn schließlich doch der Teufel. Wer eines plötzlichen „unnatürlichen" Todes und auf geheimnisvolle Art stirbt, war sicher ein Freimaurer[37]). „Der Großmeister Sachsens starb plötzlich in einer Logensitzung, eine Todesart, die in jenen Kreisen nicht eben selten sein soll" — — „auch der Herbergsvater der Loge zu Konstanz verschied ähnlich im Jahre 1873" führt der Jesuit Pachtler (s. o.) als Beweise dafür an![38]). Der Freimaurer weiß, wann er sterben muß, zeigt dann große Unruhe und geht oft Nächte lang ruhelos im Zimmer auf und ab. Dann erscheint ein schwarzer Mann, der geheimnisvoll mit ihm spricht. Bei dem

[32]) Sächsiches Volksblatt vom 22. 3. 1910.
[33]) FZ. 1857, S. 236 aus Thüringen. [34]) eb. S. 237.
[35]) DL. S. 243. [36]) PM. Wien. Vgl. M. Heft XII, S. 66.
[37]) P. M. Liegnitz. Vgl. M. Heft XII, S. 73 u. 69.
[38]) Vgl. DL. S. 244.

Czarnikauer Apotheker erkundigte sich am Abend vorher um 10 Uhr ein Herr im schwarzen Anzuge und hohem schwarzen Cylinderhut nach ihm; auf sein Klopfen läßt er ihn sofort in sein Zimmer. Am nächsten Morgen findet man den Freimaurer, aufgeknüpft oder am Boden liegend und ganz schwarz im Gesichte, tot vor: Der Teufel hat ihn um Mitternacht erwürgt[39]). Damit aber die arme Seele ihm ja nicht entwischt, lauert ihr der Teufel wohl in Tiergestalt beim Begräbnis noch auf. So sprang im März vorigen Jahres auf dem Magdalenenkirchhofe in Breslau bei einem Begräbnis ein aufgescheuchter Hase in das offenstehende Grab und konnte von den Totengräbern nur mit Mühe herausgetrieben werden. Sofort hörte man munkeln, der Tote müsse wohl Freimaurer gewesen sein[40]).

So bestätigen auch diese Anschauungen und Erzählungen über Leben und Treiben der Freimaurer die von mir früher aufgestellte These, daß es hauptsächlich Teufels- und Zauberersagen waren, die an die zur Sagenbildung verlockenden unbestimmten Nachrichten über den Geheimbund ansetzten. Je mehr von der gewaltigen Sagenmasse ans Licht kommt, desto klarer werden die Richtlinien, jeder neue Fund bestätigt, ergänzt oder beleuchtet frühere, und aus allerlei seltsamem Rankenwerk treten die Grundmotive immer wieder deutlich hervor. Und so darf man wohl hoffen, daß bei anhaltender reger Sammelarbeit sich in absehbarer Zeit ein Abschluß gewinnen läßt.

[39]) A. d. P. L. S. 117 und 118.

[40]) P. M. Breslau. Vgl. den Hahn auf dem Sargdeckel. M. Heft XV, S. 70. Der Hase ist bekanntlich ein Teufelstier.

Von der Brüderschaft Unser Frauen und Sant Jörgen.

Von Dr. Hermann Jantzen in Königsberg i. Pr.

Die Münchener deutsche Handschrift Cgm 328 (s. Schmeller, Die deutschen Handschriften der K. Hof- u. Staatsbibliothek zu München, I. Teil (1866) S. 47) stammt aus dem Jahre 1477 und enthält Blatt 120a ff. den nachstehend mitgeteilten Beitrag zur Geschichte der Fechterbrüderschaften, die in der deutschen Kulturgeschichte und Volkskunde eine recht beachtenswerte Rolle spielen.

Eine gute Gesamtübersicht über dieses Gebiet gibt Alfred Schaer in seiner Schrift „Die altdeutschen Fechter und Spielleute" (Straßburg 1901; vgl. dazu meine Besprechung in der „Deutschen Literaturzeitung" 1902, Sp. 95/96); über schlesische Fechtschulen handelt P. Feit in einem Vortrag, der in der „Schlesischen Zeitung" 1903 Nr. 784 inhaltlich wiedergegeben ist.

Das kleine Denkmal lautet in buchstäblich getreuem Abdruck folgendermaßen:

(120a) Item ain hûbſche abentûr von der prûderſchaft vnſzer frawen vnd ſant jörgen.

DEs erſten iſt zů wiſzen, das alle kunſt des ſiges iſt an dem tag, der ainem yetlichen namen zů gehört. wiſt auch, das hoche maiſter all menſchlich namen getailt haben in zway tail. Des erſten vnſzer lieben frawen namen der junckfrawen maria, vnd den andern tail ſant jörgen. Alſz welher namen vnſzer frawen zů gehört, der an ir zeil ſtat, den haiſt man vnſzer frawen prûder vnd welher an ſant jörgen zeil ſtat, den haiſt man ſant jörgen prûder. Dar auf wiſt, alle namen, die vnſzer frawen prüder ſind, die haben drey tag in ainer yetlichen wuchen gantzen sig vnd den ſuntag nach mittag.

So haben ſant jörgen prüder auch drey tag in ainer yetleichen wuchen vnd den ſuntag vormittag.

Item der aſtermentag dornſtag vnd ſamſtag vnd der ſuntag nach mittag gehören vnſzer frawen prüder zů.

Item der mentag mickten vnd freytag vnd der ſuntag vormittag gehören ſant jörgen prüder zů.

ES iſt ze wiſzen, wenn ainer ain anſpricht vnd můtwill iſt, iſt es zů dem erſten, ſo ſol er gar wol mercken, das er an ſeinem tag anheb, vnd der ſchreiber, der den brief ſchreibt, auch ſein průder ſey, vnd der pot, der den brief trag, auch ſein průder ſey, vnd an dem tag ausziech, der im zůgehör vnd auch an dem tag ſein brief antwurt, vnd tůt er daz, ſo iſt er an allen zweiffel sicher, das er den ſig hat vnd gewint. Er ſol ſich auch fleiſzen, das er kainen tag übergang oder uber zel noch überhupff.

Nun iſt zu mercken, welher průder ſeinen průder anspricht an dem tag, der in baiden zůgehört, das der anclager niderligt on allen zweiffel. mag es aber ainer nit vertragen ſein, er wölle ye mit ſeinem průder můtwillen, ſo ſol er die ander tag, die im nit zůgehörn, erwöllen, als wer er ſant jörgen průder, vnd wölt mit ainem můtwillen, der auch ſant jörgen průder wer. So ſol er alle ſein ſach anvachen an dem tag, die vnſzen frawen prüder zu gehören, vnd ſolt in aller maſz ton, als wer es an ſeim tag mit ſchreiben vnd antwurt. in dem (120b) geleichen iſt auch mit vnſzer frawen prüder, die ſullen für ſich nemen die tag, die ſant jörgen prüder angehören.

Item ainer ſol ſich gar eben fürſechen, das ſich ainer hiet, das er ſein clag oder antwurt nit wandle, wann es mag wol ain anclager ain antwurter werden, ſo wer den die rechnung gantz verkert. dar vor ſol ſich ainer hietten, wann es werdent gar vil leüt da mit verkürtzt.

Wiſt auch, das gewonlich ain anclager, der mit willen nach lat, dar vmb iſt gůt, das ſich ainer da mit verſech vnd ſo lang ſein antwurt oder clag behalt, bis der tag kumpt, der im zůgehört. ſo tů er dann, was er willen hab.

Item mer iſt zů wiſzen, wenn ainer vicht auf ain tag, der nit ſein iſt, der můs ye wund werden. Iſt das er dann den ſig hat, das geſchicht, wenn ainer vicht mit ſeinem průder auf ain tag, der nit ſein iſt, ſo hat der anclager ſig und ſunſt nicht.

Wölt ir wiſzen, wenn zwen vechten, welher dann wund wirt vnd an welher ſtat des leibs, ſo tůt im alſo. ſol der den ſig hat, vechten

mit ainem an ſeim tag als mit ſeim průder, ſunſt mag er nit ſig haben | sunder ain anclager ſo můs er doch ye wund werden wie wol er den sig hat.

Item vechten ſy vor mitag, ſo wirt er wund oberhalb der gürttel, vicht er aber nachmitag, ſo wirt er wund vnderhalb der gürttel.

Wölt ir dann wiſzen, in welhem gelid ainer wund wirt, das iſt gar hübſch da von ze ſagen vor den leütten. So tůt im alſo. ir ſült wiſzen, das ain yetlicher tag zů taillen iſt zů der kunſt in 12 ſtund. der ſelben ſtund gehören 6 vor mitag vnd 6 nach dem mitag zů rechnen. es ſey der tag kurtz oder lang, ſo ſol man alſo taillen vnd ſol alſo anheben an der erſten ſtund, wenn die ſunn auf gat bis das ſy wider nider gat.

Nun merck gar eben, das ain ſtund der linggen ſeitten zůgehört oder daz[1]) gehört der rechten ſeitten zů, alſo vicht ainer in der erſten ſtund vor mittag, So wirt er wund in das haupt vnd hals an der rechten ſeitten. Vicht er in der dritten ſtund, ſo wirt er wund an der pruſt oder an dem rechten arm. Vicht er aber in der fünften ſtund, So wirt er wund in die rechten ſeitten oberhalb der gürtel. Vicht er dann in der andern ſtund, So wirt er wund in das haupt (121a) oder hals an der linggen ſeitten. Vicht er in der vierten ſtund, So wirt er wund an der pruſt oder arm der linggen ſeitten. Vicht er in der ſechsten ſtund, ſo wird er wund in der linggen ſeitten oberhalb der gürttel.

Vicht er dann nach mitag in der erſten ſtund, So wirt er wund an der rechten ſeitten bey der hüff. Vicht er in der dritten ſtund, So wirt er wund in das recht bain am diech oberhalb des knyes. Vicht er in der fünften ſtund, ſo wirt er wund in das recht bain vnder dem knye.

Vicht er in der andern stund nach mitag, So wirt er wunt in der linggen ſeitten bey der hüff. Vicht er in der vierden ſtund, So wirt er wund in das lingg diech oberhalb des knyes. Vicht er in der ſechſten ſtund, So wirt er wund in das lingg bain vnder dem knye.

Item noch ist ain zů mercken. es mag wol geſchechen, das ainer an zwain enden wund wirt. daz geſchicht, wenn die Stund in ainander ausgond als laicht auf dem punckt, ſo ain ſtund in die ander gat.

Nun will ich ſagen, welher vnſzer frawen průder ſey oder ſant jörgen průder, iſt als dann her nach geſchriben ſtat.

[1]) *Hier fehlt wohl* ein ſtund.

Das ſind vnſzer frawen prüder

Hermann	Petter	Seyfried	Rüeland
Fridrich	Paulus	Rûdolf	Eberwein
Fritz	Heinman	Rûprecht	Partziual
Gerhart	Meinhart	Wickman	Gerlach
Cûnrat	Otto	Franciſus	Criſtoffel
Gothart	Wolfram	Vicentz	Marcus
Engelhart	Arnold	Mangnus	Adam
Caſper	Dietrich	Hilprant	Yrnfrid
Ernſt	Matheus	Morold	Luttolf
Urban	Anthonius	Dietmor	Martin
Gebhart	Arnt	Wilbold	Herbick
Cûn	Matheis	Sebold	Hartman
Niclaus	Rûdiger	Baſylius	Neithart
Hainrich	Frantz	Thomas	Michel

(121b) Das ſint ſant jörgen prüder

Hans	Prum	Gregory	Haug
Jacob	Ludwig	Wenczlaw	Hartung
Endris	Criſtan	Lamprecht	Melchor
Karel	Humbold	Lienhart	Haidolf
Hainbolt	Phillippus	Sunderman	Wilhalm
Gumprecht	Engelhart	Geſzwein	Wernher
Neidung	Symon	Adolf	Steffan
Reichart	Velbrecht	Freydanck	Erhart
Vlrich	Gotfrid	Walther	Lutz
Albrecht	Deinhart	Bilhart	Balthaſar
Leubold	Herbart	Wielant	Burckhart
Jörg	Clemens	Alhart	Eraſem
Eberhart	Gothart	Abſolon	Sigmund
Gernold	Ambroſius	Lucas	Auguſtein
Perchtold	Artlein	Gruntul[1])	Reinprecht
Reinhart	Reichwein		

Alſo habt ir die rechte ware kunſt von den namen vnſzer frawen vnd ſant jörgen prüder, vnd wer ſich dar nach richt, der iſt wol ſicher, das er nit geuallen kan.

[1]) Sehr undeutlich; wohl verderbt aus Günther.

Wo suchen die Menschen das Paradies?

Von Dr. theol. Ernst von Dobschütz in Breslau.

Tief in jedes Menschen Brust lebt eine Sehnsucht. Er fühlt sich unbefriedigt, auch wenn es ihm äußerlich wohlergeht, und träumt von einem Zustand reinen Glücks. Die Welt um ihn her bietet wohl der Freuden viel, aber noch mehr des Jammers: wohin das Auge blickt Not, Elend, Sünde, Tod. Gibt es davon kein Entrinnen? Muß der Mensch nicht an die Möglichkeit eines Daseins ohne alle diese Hemmnisse der Zufriedenheit glauben?

Aber wo ist es zu suchen?

Weit verbreitet ist der Glaube an ein goldenes Zeitalter, das einst war, und das dermaleinst wieder kommen soll. Alle Wünsche, die der Mensch hat, fassen sich zusammen in diese Hoffnung einer seligen Endzeit, und deren Bild projiziert sich zurück in die Anfangszeit. Es hat diesen Zustand der Vollkommenheit schon einmal gegeben; durch der Menschen Schuld ist er verloren gegangen, aber Gottes Güte wird ihn schließlich wieder herstellen. Die Idee einer anfänglichen Vollendung, die in fortgesetzter Verschlechterung der sich immer trauriger gestaltenden Gegenwart weicht, so fremdartig sie unser vom Entwicklungsgedanken erfülltes Geschlecht berührt, ist schließlich doch eine psychologische Notwendigkeit: sie ist nichts als die sich in jedem Geschlecht erneuernde Klage über den Niedergang in dieser unserer Zeit, übertragen auf die Gesamtgeschichte der Menschheit. Wie das Lob der guten alten Zeit mit dem Wunsche nach ihrer Wiederkehr sich verbindet, so entsprechen sich das Paradies am Anfang der Weltgeschichte und der Zustand der Seligkeit an ihrem Ende. Daß es einst ein Paradies gegeben hat, bürgt gewissermaßen dafür, daß auch in der Zukunft, wie nah oder fern sie sein möge, eine Vollendung stattfinden wird.

Aber soll dies Ziel der Sehnsucht denn gegenwärtig ganz unerreichbar sein? Muß man in die uralte Vergangenheit oder in die ferne Zukunft schweifen, um es zu finden?

Da stellt sich bei manchen Völkern ein anderer Gedanke ein: es gibt ein Paradies, einen Ort der Seligkeit, nur ist er nicht hier, wo wir Menschen sind. Man muß weit auf Erden wandern, wenn man ihn finden will, und nur wenigen Irdischen ist es vergönnt, ihn wirklich zu entdecken. Wir brauchen nur an die Inseln der Seligen zu erinnern, wie sie die Griechen im fernen Westen, hinter den Säulen des Herakles suchten; oder an die Schilderungen, die sie vom Lande der Hyperboräer im äußersten Norden geben; später lenkte der Blick sich auf den Osten, auf Indien. Alexanders gigantischer Welteroberungszug wurde von der Sage noch weiter ausgedehnt: durch zehntägige Finsternis dringt der Auserlesene bis in das Land der Seligen zur Quelle des Lebenswassers vor[1]). Mag Lucians Witz es verspotten; die Suche nach diesem Lande hat das ganze Altertum und Mittelalter hindurch die Menschen in Atem gehalten: was die Kreuzfahrer von den Wundern im Lande des Priesterkönigs Johannes, was später die Indienfahrer von den Wundern der Neuen Welt fabelten, es ist alles ein Echo dieser Mär vom verlorenen Paradies. Und wenn unsere Volksmärchen und Sagen von den Herrlichkeiten raunen, die in Bergeshöhlen verborgen nur selten dem Auge eines Sterblichen sichtbar werden, so ist auch das ein schwacher Nachhall von jenem Glauben an den Wunderort, nur daß der Gottesgarten in den Götterberg übergegangen ist, die üppige Fruchtbarkeit dem märchenhaften Reichtum an Gold und Edelsteinen Platz gemacht hat; schließlich liegt hinter beiden doch ein tieferer Gedanke, die Sehnsucht nach einem ungestörten Glück.

Die Verbreitung beider Gedanken ist eine allgemeine. Man wird schwerlich für die eine oder die andere Form des Paradiesgedankens eine spezielle Heimat bei diesem oder jenem Volke und eine allmähliche Ausbreitung von dort aus konstatieren können. Dennoch darf man sagen: die erstgeschilderte Form, die mit der zeitlichen Kategorie von Urzeit und Endzeit operiert, entspricht in besonderem Maße der Art jüdischer Weltbetrachtung, die in der Geschichte die Offenbarung Gottes wahrnimmt, und zunächst ganz

[1]) Pseudo-Callisthenes II 39; vgl. dazu F. Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperimus in Prophetie und Sage 1901.

kollektivistisch das Volk als Gegenstand und Ziel der göttlichen Führung betrachtend, den Seligkeits- und Herrlichkeitsstand eben auch für das Volksganze am Ende der Weltgeschichte erwartet — die Gottesherrschaft, das Himmelreich, die messianische Zeit. Dem gegenüber denkt der Grieche ungeschichtlich; sein Auge fesselt die in der ewigen Wiederkehr ihrer Erscheinungen zeitlose Natur; im harmonisch gefügten Kosmos erblickt er eine Offenbarung des göttlichen Logos. Das weist ihn auf die Raumkategorie. Daneben aber interessiert ihn das Individuum und seine Geschichte. Der Einzelne soll hier nicht — wie in der Vorstellung des Spätjudentums — warten auf die Vollendung des Ganzen, um als Glied der Nation seinen Teil zu erlangen an der Vollendung der Gesamtheit[1]), nein, er geht alsbald, durch den Tod, in einzelnen Fällen auch ohne den Tod, in den Zustand der Vollendung ein, er wandert nach den Gefilden der Seligen, er gelangt zu den Inseln der Hesperiden.

Vom Judentum hat das junge Christentum jene zeitlich orientierten Gedanken überkommen; es lebte zunächst ganz in Eschatologie, d. h. in der sehnsüchtigen Erwartung, daß eine nahe Zukunft den erhofften Heilszustand herstellen werde. Diesem jüdischen Erbe dankt das Christentum die großzügige weltgeschichtliche Betrachtungsweise, bei der es freilich ohne den Deteriorisierungsgedanken nicht abgeht (vgl. die geniale religions- und sittengeschichtliche Conception des Apostels Paulus in Röm. 1,18—32); die Heilsgeschichte, wie sie die Malerei des Mittelalters in ihren großen Cyklen, wie sie das Mirakelspiel in zuweilen 5-tägiger Aufführung zur Darstellung brachte, geht von der Schöpfung bis zum Endgericht, vom Paradies bis zur Seligkeit der Endzeit.

Aber neben diese ererbte jüdische Geschichtsbetrachtung haben sich doch andere Gedanken geschoben, die von dem Griechentum herstammen dürften. Die Scholastiker des Mittelalters unterscheiden ein himmlisches und ein irdisches Paradies; dieses irdische Paradies wird im Anschluß an Gen. 2_8 allgemein im (fernen) Osten gesucht; dort sollen die großen Himmelslichter, Sonne und Mond, aufgehen[2]).

Diese Gedanken veranschaulicht ein Text, auf den erst kürzlich die Aufmerksamkeit gelenkt wurde. Ich fand ihn in einer jungen griechischen Handschrift, die neuerdings vom British-Museum erworben

[1]) Vgl. hierzu IV Esr. 5_{41}; 13_{16}ff.; Bar. apoc. (syr.) 49 ff.; I Thess. 4_{17}; Hebr. 11_{40}.

[2]) So nach einem Citat aus Ephraem Georg. Syncellus chron. (I 27 ed. Bonn),

worden ist[1]); bald zeigte sich, daß Professor Thrämer ihn schon aus einer Dresdener kopiert hatte[2]); Dr. Klotz aber bemerkte, daß das Stück lateinisch in einer längst bekannten Weltbeschreibung steht; er hat dann auf Grund dieser drei Zeugen den griechischen Text rekonstruiert und kurz besprochen[3]). Inzwischen hat Mgr. Giov. Mercati noch eine dritte griechische Handschrift im Vatikan nachgewiesen[4]), man sieht also, daß der Text, so singulär er uns erscheint, beliebt und verbreitet war. Er lautet in sinngemäßer Übertragung:

Darlegungen über das Land der Seligen.

Eden und die Bewohner von Seligenland haben eine Kirche: ein Rubinberg, ein Monolith, 7 Meilen lang und 3 breit: darin sind 7 Altäre; ihr Chor hat 72 Stufen; darunter hervor fließt ein Strom aus dem Paradies, dann teilt er sich in vier Hauptarme: Geon und Phison fließen nach Süden, Tigris und Euphrat nach Norden.

Die Speise der dortigen Menschen ist Obst und wilder Honig und Frühjahrsweizen und Manna — dies Manna beginnt zu fallen vom großen Oster-Sabbat und fällt bis zu 7 Tagen; es kommt aber auch aus dem Paradies heraus wie eine Nebelluft, als Weizen — und davon ernähren sie sich immer und allezeit; weder ernten noch säen sie; nur mit dem Lobpreis Gottes sind diese Menschen beschäftigt.

Wegangabe durch die ganze Welt von Eden dem Paradiesgarten bis zu dem Römerland.

Von Eden bis Brahmanenland[5]) Tagreisen 70 (200[6])
der Weg führt längst des sog. Phisonflusses;

[1]) Mus. Brit. add. 36753 v. J. 1198.

[2]) Dresd. Da 52, 13. Jh. — eine der durch Chr. Fr. Matthaei aus Moskau entwendeten Handschriften, s. O. v. Gebhardt, Zentralblatt für Bibliothekswesen XV 1898, S. 98 (des S.-A.)

[3]) *Ὁδοιπ | ορία ἀπὸ Ἐδέμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων* (Zur Expositio totius mundi et gentium Geogr. lat. min. ed. Riese 1878 p. 104 sq.) in Rhein. Mus. f. Philol. LXV, 1910, 606—616.

[4]) Sie bringt keine wesentlichen Verbesserungen.

[5]) Gemeint ist hierbei die Ausdehnung von Eden selbst, nach Lat.; daher ist die Zahl in die Summe nicht eingerechnet, wie Dr. Klotz gesehen hat.

[6]) Den vermutlich richtigen Zahlen füge ich die daneben überlieferten in Klammer bei, ohne Rücksicht auf die Quelle der Überlieferung. Nach Dr. Klotz verdient meist Lat. den Vorzug.

Von Brahmanenland bis Evilat Tagreisen 5 (15.70)
dort säen und ernten sie; sie haben aber alles gemeinsam und ungeteilt; die Menschen, die dort wohnen, sind Christen;
Von Evilat nach Jemer Tagreisen 32 (37.40)
Von Jemer nach Nekûs Tagreisen 47 (32.)
Von Nekûs nach Disimanes Tagreisen 60 (2.)
diese Länder und Orte bis hierher sind ungeteilt; ihr Land wird vom Phisonfluß getränkt. Götzenbilder gibt es bei ihnen nicht, weder in vorchristlicher Zeit noch (jetzt) in christlicher, sondern alle sind gottesfürchtig und wahrhaftig;
Von Disimanes aus folgt das Volk der sog. Chonai mit einer großen Wegstrecke von 8 Monaten (= Tagreisen 240 [1])
alle Leute dieses Ortes aber sind Christen;
Vom Choner-Land bis Diaba, wohin Alexander der Makedonenkönig eindrang und Schätze aufhäufte und eine Bildsäule aufstellte, ein Weg von 4 Monaten (= Tagreisen 120)
auch diese sind Christen;
dabei sind wasserlose Stätten von 29 Tagreisen;
Von Diaba an der Küste entlang fahrend kommt man nach Groß-Indien und schifft 7 Monate (= Tagreisen 210)
hier sind Christen und Heiden (durcheinander);
Von Indien nach Axomien fährt man 7 Monate (= Tagreisen 210)
die Leute hier sind Christen und Heiden;
Von Axomien fährt man das rote Meer entlang und kommt nach Klein-Indien in 5 Monaten (= Tagreisen 150)
hier sind Christen und Heiden;
Von Indien fährt man bis Persien 3 Monate (= Tagreisen 90)
gesetzlose Menschen, Magier und Giftmischer;
Von Persien nach Sarazenien 2 Monate (= Tagreisen 60)
Von Sarazenien fährt man ab bis Evilat, das rote Meer bis zum Hafen von Persien und Indien und von Ägypten Tagreisen 17
Heiden und Christen;
Von Evilat nach Elamen Tagreisen 19[2])
Von Elamen nach Antiochien Tagreisen 20
Von Antiochien nach Konstantinopel Tagreisen 32
Von Konstantinopel bis Rom Tagreisen 86
Von Rom nach Gallien Tagreisen 27
Summa Tagreisen 1425

[1]) Neben den je eine Tagesreise bildenden Nachtquartieren mansiones, *μοναί* steht eine Rechnung nach Monaten *μῆνες*, die offenbar = 30 *μοναί* gerechnet sind: der Lat hat meist die mansiones-Zahlen dafür eingesetzt.

[2]) Hier addiert Dresd.; zusammen 1260.

[Die Tagesreise umfaßt 60 Meilen, also sind es 63900 Meilen Wegs von Eden, dem Paradiesgarten, bis zum Römerland [1]).]

Das ist ein nach allen Regeln der Kunst gefertigtes Itinerar, wie es deren für das römische Reich eine ganze Anzahl gibt [2]). Die Poststationen, teils zum Wechsel der Pferde, teils zum Übernachten bestimmt, letztere durchschnittlich 25 Millien = 5 geogr. Meilen von einander entfernt, waren darin ebenso genau verzeichnet, wie die Wegerichtung und gewisse Merkwürdigkeiten der einzelnen Ortschaften. Die uns erhaltenen gehen meist vom Westen, von Spanien, von Gallien aus und führen nach Rom oder in den Orient. Es gab natürlich auch solche von Rom aus, und ebenso natürlich andere, die vom Orient nach Rom oder weiter westlich führten.

In unserem Text haben wir scheinbar ein Dokument dieser letzteren Art. Aber hier hat die Sache doch noch einen besonderen Haken. Man sollte erwarten, daß das Itinerar von dem bekannten Centrum des Reiches nach den fernen, unbekannten ungeahnten Wunderländern des Ostens führte. Aber nein! Es setzt beim Seligenland, bei Eden, dem Paradiesgarten, ein, um uns den Weg nach Rom zu beschreiben. Sonderbar! Ist es nur Menschenfreundlichkeit des Verfassers, daß er niemand veranlassen will, seinem Itinerar folgend die doch immerhin ihrem Ziel nach recht unsichere Reise von Rom, vom Westen aus anzutreten? Bei der weltflüchtigen Stimmung jener Zeit, die das Heil der Seele auf den wunderlichsten Wegen zu erreichen trachtete, war es keineswegs ausgeschlossen, daß einer sich an den Versuch machte, das Paradies so aufzufinden! Aber die Anordnung hat ihren tieferen Grund: das Paradies macht den Anfang, Rom, die wirkliche Gegenwart, den Schluß. Man erkennt sofort, daß das zeitlich-chronologische Schema hier in das räumlich-geographische übertragen ist. Wie die christliche Chronographie jener Zeit mit Jahren seit Erschaffung der Welt (= seit dem Paradieseszustand) rechnet bis herab auf die eigene Zeit, so dies topographische Schema mit Milien, Tagreisen vom Paradies bis in die Heimat des Verfassers, bezw. der Benutzer.

---

[1]) Diesem nur von Mus. Brit. gebotenen Zusatz scheinen andere Zahlen zugrundezuliegen mit der Summe 1065.

[2]) L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II [8] 18 ff. Itinera Hierosolymitana ed. Geyer 1898, 1—33.

Diese Auffassung bestätigt sich, wenn wir sehen, daß auch der Deteriorisierungsgedanke aus dem chronologischen auf das topographische Schema übertragen ist; während Eden und seine Bewohner das Ideal darstellen, werden die Länder und die Leute immer schlechter, je weiter man sich von dort entfernt. Wir sehen ab von der wunderbaren „Kirche" Edens mit ihrer kostbaren Pracht und ihren gewaltigen Dimensionen: auch hier vergleichen sich apokalyptische Schilderungen der Gottesstadt und des Gottestempels der Endzeit (Ez. 40 ff., Off. Joh. 21); wie sich die Zeiten geändert haben, ergibt ein Vergleich mit Off. Joh. 21_{22}: das neue Jerusalem braucht keinen Tempel; Eden hat eine Kirche mit 7 Altären[1]). Worauf es uns ankommt: die Bewohner von Eden stellen das Ideal der Frommen dar; sie sind Asketen, die nur vegetarische Kost genießend, ganz dem Lobpreis Gottes hingegeben sind; manches erinnert dabei an die Gymnosophisten Indiens, mit denen der antike Roman sich so gern beschäftigt; der durch kein weltliches Getriebe gestörte ununterbrochene Gottesdienst war ein Traum vieler Mönche und Einsiedler, den die sog. Akoimeten-Klöster in ihrer ununterbrochenen Psalmodie wenigstens einigermaßen zu verwirklichen trachteten. Die von selbst zuwachsende Kost wird durch die Wunderspeise des Manna ergänzt, jenes Himmelsbrotes, das der christlichen Symbolik die Gnadengegenwart Christi selbst im Abendmahl bedeutet (Ausdeutung von Joh. 6). Daß es nur in der Osterwoche fällt — offenbar so reichlich, daß der Vorrat dann für das ganze Jahr reicht —, nur bis zu 7 Tagen, wird eine Reminiszenz an Ex. 16_{26} sein. Die Vorstellung von den Manna-Wolken, die über die Paradiesgrenzen hinaus fliegen, erinnert an die durch Agobard von Lyon[2]) († 841) bezeugte Volksmeinung von den aus dem Lande Mangonia kommenden Hagelwolken, die Heu und Getreide entführen.

Auf diese ganz dem Gottesdienst hingegebenen Asketen folgt als 2. Stufe ein Leben der Arbeit, aber mit Kommunismus. Diesen

---

[1]) Liturgiker mögen entscheiden, ob dieser Zug auf abendländischen Ursprung, und auf welches Jahrhundert er weist. Zu den vielen Stufen des Bema vgl. die instruktive Abbildung der Nikolaus-Kirche von Myra bei Dr. H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler (in Ficker's Studien über christl. Denkmäler 5/6, 1908) S. 331.

[2]) contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis Migne P. L. 104, 147 ff.

scheint der Verfasser sich verhältnismäßig weit erstrecken zu lassen[1]). Daß die Bewohner dieser Länder als Christen zu denken sind, versteht sich fast von selbst: der Verfasser aber steigert das, indem er jede Form von Götzendienst auch für die vorchristliche Zeit schon leugnet. In der christlichen Chronographie galt Serug als Erfinder der Götzenbilder[2]). Mit den folgenden Posten treten wir schon der Wirklichkeit antiker Geographie näher, bereits macht sich auch der Alexanderzug mit seinen sagenhaften Motiven geltend. Noch aber bleibt die Stufe: Christen. Die wasserlose Wüste von 29 Tagreisen, so gewiß sie an arabischen und syrischen Örtlichkeiten ihr Vorbild haben kann, erinnert doch zugleich an die das Land der Seligen und den Lebensquell absperrende unwegsame Strecke, die zehntägige Finsternis, die Alexander durchdringen muß, um zu jenem zu gelangen.

Mit den folgenden der wirklichen Geographie angehörigen Ländern Groß-Indien (= Nubien), Axûm (= Abessynien), Klein-Indien, Persien, Arabien[3]) (= Südarabien) ist die nächst tiefere Stufe gegeben. Hier sind Christen und Heiden, d. h. die reine Religion mit der falschen untermischt; von Persien speziell wird noch schlimmeres gemeldet: es ist die Heimat der Magier und Giftmischer.

Der als Ausgangspunkt der salomonischen Ophirfahrten berühmte Hafen von Elath oder Aïla am roten Meer[4]) bringt uns endlich in bekannte Gegenden: hier hört denn auch die Charakteristik der Bewohner auf.

---

[1]) So, wenn man *ἀμέριστα* 25 im Sinne von 20 f. versteht; es kann aber auch die Religions- und Sprachgemeinschaft im Gegensatz zu dem *μερισμός* der babylonischen Sprachverwirrung meinen.

[2]) Eusebius Chron. Suidas s. v. *Σερούχ* u. v. a.; Serug (Gen. 11 20) ist Abrahams Urgroßvater; dieser macht sich nach dem jüdischen Midrasch wieder von dem Götzendienst seiner Familie frei. Für Paulus ist die Idololatrie die 1. Stufe des Abfalls nach dem Urmonotheismus (Röm. 1 23); vgl. Sap. Sal. 14 13 „nicht waren die Götzenbilder von Anfang an."

[3]) Der Verfasser denkt sich offenbar Nubien im Süden des indischen Ozeans mit Indien und damit mit Inner-Asien verbunden.

[4]) Dieser Hafen erscheint bei unserem Verfasser unter 2 Namen: aus dem hebr. elath (IKön. 9 26 II Chr. 8 17) ist durch Verwechslung mit Gen. 2 10 Evilat geworden, Z. 48, das schon Z. 19 in richtigerem Zusammenhang vorkam; aus dem aram. ilan, daher Josephus *Ἰλανίς*, Onom. *Αἴλα*, sonst auch *Ἔλανα* ist Z. 51 Elamen (= Elana-limen) geworden. Als Entfernung von Evilat nach Elamen ist fast die gleiche Zahl eingesetzt wie für Elamen — Antiochia: also ist beidemal die Strecke Elath (Aïla) — Antiochia gemeint.

Die Einzelexegese des Textes liegt außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung: es galt nur den Grundzug dieses Paradies-Itinerars klar herauszustellen und damit den Parallelismus zwischen chronologischer und topographischer Darstellung zu erweisen.

Ich glaube nicht fehlzugehen mit der Annahme, daß dies Zeit- und Raumschema, dessen Bedeutsamkeit hier an einem Beispiel aufgezeigt wurde, auch sonst für das Verständnis der früh christlichen Gedankenbildung und der darin enthaltenen Mischung jüdisch-alttestamentlicher und griechisch-philosophischer Elemente sich fruchtbar erweisen kann; wenn Paulus z. B. in demselben Verse (I Cor. 1_{20}) die un- und widergöttliche Welt einmal als ὁ αἰὼν οὗτος, das andremal als ὁ κόσμος bezeichnet, so sind hier im Parallelismus menbrorum der jüdische Zeitbegriff „die laufende Weltzeit" und die griechische Raumidee „das Weltgebäude" synonym, beide übertragen auf die nicht christliche Menschheit, zusammen gebraucht.

Aus der jüdischen Geschichtsbetrachtung erwächst die typologische Deutung: die Einzelheiten der biblischen Geschichte von einst stellen im voraus dar, was sich jetzt wiederholt, und dienen darum den Christen als dem Geschlecht der Endzeit zu Lehre und Warnung (I Kor. $10_{\text{I–II}}$). Griechische Philosophie schafft die allegorische Auslegung: das historisch irdische ist nur die Einkleidung ewiger überirdischer Ideen; nach diesem Kanon der Stoa interpretiert auch der alexandrinische Jude Philo das Alte Testament. Im Hebräerbrief des Neuen Testaments sehen wir die Mischung: Melchisedeck — und die ganze alttestamentliche Geschichte und Kultordnung — ein Typus Jesu Christi; aber zugleich das Irdische — die Stiftshütte und ihr Opferdienst — Abbild des wahren Himmlischen. Die Verschränkung beider Betrachtungsweisen zeigt sich daran, daß hier nicht dem Noûmenon die Priorität vor dem Phainomenon zukommt, sondern umgekehrt, das Ideale, das Himmlische erst durch die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi aus einer rein ideellen zur wirklichen Existenz gelangt ist; ist auch die Stiftshütte von Moses nach dem himmlischen Urbild gestaltet, das ihm auf dem Berge gezeigt wurde, das himmlische Heiligtum ist doch erst mit dem Eintritt des im Tode zum Hohenpriester geweihten Gottessohnes in dasselbe real wirksam geworden. Dies wirft in der alttestamentlichen Beschreibung der Stifshütte nur gleichsam seinen Schatten voraus. Und auch dabei gehen noch beide Betrachtungsweisen neben einander her, indem der Verfasser die 2 Räume der Stiftshütte, Heiliges und Aller-

heiligstes, einmal auf die gegenwärtige Zeit mit ihrem sinnlichen Kultus, im Unterschied von der Zukunft, deutet, dann aber auf diese untere sichtbare Schöpfung, der die himmlische Welt des Unsichtbaren entgegensteht.

Solche Belege ließen sich leicht mehren. Nur einen greifen wir noch heraus, der uns wieder unmittelbar zu der Frage zurückbringt, von der wir ausgingen. Jesus predigt die Nähe des Gottesreichs, das unmittelbare Bevorstehen des Anbruchs der Heilszeit. Das ist zunächst in den zeitlichen Kategorien der jüdischen Eschatologie gedacht. Aber er geht weiter: in seinen Exorcismen, in dem Zurückweichen der Dämonen, der Teufelsherrschaft, sieht er den Anbruch der Gottesherrschaft bereits verwirklicht (Matth. 12_{28}). Daneben aber steht das andere Wort, das er den nach äußeren Anzeichen für dies Ereignis ausschauenden Pharisäern entgegenhält: „die Gottesherrschaft kommt nicht mit äußerlich wahrnehmbarer Erscheinung: sie ist inwendig in euch.“ (Luk. $17_{20\,\text{fg.}}$). Für Jesus fallen so die beiden Kategorien der Gegenwärtigkeit und der Innerlichkeit zusammen, indem er auf die Frage „Wo sollen wir das Paradies suchen?“ antwortet: „nicht in ferner Zukunft noch in entlegenen Landen, sondern im eigenen Herzen.“

Babylonische Prodigienbücher.

Von Dr. Bruno Meissner in Breslau.

Es ist bekannt, eine wie große Rolle die Vorzeichen im Leben der Babylonier gespielt haben. Besonders aus der Leberschau der Opfertiere suchte man die Zukunft zu erkunden, daneben aber gab es auch Priester, die Ölorakel gaben und aus dem Vogelflug weissagten. Außerdem existiert noch eine umfangreiche Literatur, worin merkwürdige Naturereignisse und sonderbare Erscheinungen aus Tier- und Pflanzenwelt in ihren Wirkungen auf die Menschheit erörtert werden. Wir besitzen eine ziemlich umfangreiche Korrespondenz, worin die Könige Asarhaddon und Asurbanipal unter Beifügung des Leberschaubefundes an die Priester des Sonnengottes ganz spezielle Fragen stellen; z. B. ob die Schwiegermutter des Königs von ihrer Krankheit genesen wird, ob die Kimmerier einen Einfall machen und dabei siegen werden usw. Keine private oder Staatsaktion wurde augenscheinlich ohne vorhergegangene Erkundigung beim Sonnengott unternommen. Andererseits haben wir auch Antwortschreiben der Priester, worin sie über sonderbare Zeichen und ihre Deutung berichten. So schreibt der Wahrsagepriester Nergal-eṭir (K. 749 in CT. XXVII, 45): „Wenn ein Junges 8 Füsse und 2 Schwänze hat, so wird der Fürst das Koenigtum und die Herrschaftsmacht ergreifen. Jener Schlächter, namens Uddanu, erzählt folgendes: Als eine Sau warf, hatte (ein Ferkel) 8 Füße und 2 Schwänze. Ich habe es in Salz eingelegt und zu Hause aufbewahrt. Von Nergal-eṭir.“ Sammlungen solcher Omina, unter deren Einfluß sich wichtige historische Ereignisse ereignet haben, sind für uns häufig sehr wichtige Geschichtsquellen. So besitzen wir eine Kollektion von Leberschautexten, die in Beziehung gesetzt werden zu dem alten König Sargon I., und die,

soweit wir kontrollieren können, vollkommen gesicherte historische Tatsachen erzählen. Gelegentlich werden auch mitten in gewöhnlichen Omentexten geschichtliche Ereignisse, so z. B. die Gefangennahme des Ibi-Sin, des letzten Königs der Dynastie von Ur, erwähnt.

Einer etwas anderen Literaturgattung gehört ein Prodigienbuch an, das zuerst von Boissier, Documents assyr. relat. aux prés. 267 ff. herausgegeben und in Choix de textes relat. à la divination 253 ff. übersetzt ist, jetzt aber CT. XXIX, 48 f. in einer Neuedition von King vorliegt. Hier sind 47 [1]) sonderbare oder feindliche Vorzeichen aufgezählt, die zum Falle Akkads d. h. Nordbabyloniens geführt haben. Leider ist die Zeit, auf die sie sich beziehen, noch nicht auszumachen. Der Name des dort erwähnten Fürsten wird geschrieben: X + a (oder Kar (?)) -še-im-me-tum (oder íb) -bi; ein solcher König ist aber bisher nicht nachzuweisen. Es ist nicht direkt gesagt, daß er ein babylonischer König ist, indes ist diese Annahme trotz des unsemitischen Namens doch wohl die wahrscheinlichste. Vermutlich wird er ebenso wie der eben erwähnte Ibi-Sin der letzte König einer Dynastie gewesen sein. Die abrupt neben einander gesetzte Aufzählung der Prodigien erinnert lebhaft an die Art, wie Livius die verschiedenen Prodigien bei historischen Ereignissen aufzählt. Julius Obsequens hat dann, wie auch schon Boissier erwähnt, ein Prodigiorum liber genau so gesammelt wie der Verfasser unserer Tafel. Auch inhaltlich berühren sich die Texte nicht selten [2]).

Die Übersetzung lautet:

[Vorz]eichen aus der Zeit des Koenigs . . - a (?) - še - im me - tum - bi, soviel ihrer in Babylon [. . . passiert sind].

1. Ein abgeschlagener Kopf hat geschrien.
2. Ein Mann hat Wasser in der S[tadt (?) . . .
3. Eine Stute [hatte] an ihrer linken Vorderseite ein Horn.
4. Ein Schaaf mit vier Hörnern ist in der Stadt Dêr gesehen worden.

[1]) Die Zahl 47 macht etwas Schwierigkeiten, da der Text nicht ganz gut erhalten ist. Eventuell gehören die Zeilen 24 und 25 oder gar auch 26 zu einem Omen zusammen; dann müßte man, um auf die Zahl 47 zu kommen, in Z. 11 eventuell Löwe, Leopard (?) und Wildschwein als drei verschiedene Omina auffassen.

[2]) Vgl. Julii Obsequentis Prodigiorum liber ed. Rossbach z. B. 7 (S. 153); 12 (S. 154); 13 (S. 154); 43 (S. 165); 49 (S. 168); 52 (S. 170) etc.

5. Eine Frau, die einen Bart hatte und deren Unterlippe gespa[lten (?) war, ist gesehen worden.]
6. In der Stadt Daban sind die Dächer der Häuser eingeschlagen worden . . .
7. Eine Feldheuschrecke hat lebendige Junge zur Welt gebracht.
8. Die Erde hat täglich ge[brüllt (?)] [1]).
9. In der Stadt Albadâ ist in der Tiefe des Berges Bronce [gefunden] worden [2]).
10. In Babylon hat eine männliche Dattelpalme (unreife) Datteln getragen.
11. Eine Dattelpalme mit 6 Kro[nen ist gesehen worden] [3]).
12. Auf der Krone einer Dattelpalme hat ein Palmschößling eine Dattelrispe [getragen].
13. Im Monat Tebet [4]) hat eine Palme einen Blütenkolben (?) [getragen].
14. Ein Löwe, ein Leopard (?) und ein Wildschwein haben die Stadt be[treten] [5]).
15. Ein Hund ist in den Häusern gesehen worden [6]).
16. Die Gegend von Nippur ist von Ho[nig übergeflo]ssen (?) [7]).
17. Die Gegend vom Lande Akkad hat Babylon und den Städten ihre Habe gezeigt [8]).
18. Ein Mann hat sich seiner Mutter genaht [9]).
19. Ein Mann hat sich seiner Schwester genaht.
20. Ein Mann hat sich seiner Tochter genaht.
21. Ein Mann hat sich seiner Schwiegermutter genaht.
22. Ein Rind hat sich einem Esel genaht.
23. Ein Fuchs hat sich einem Hunde genaht.
24. Ein Hund hat sich einem Schwein genaht.
25. Ein weisser Falke und
26. ein weisser . . . Vogel [10]) sind in der Stadt gesehen worden.
27. Im Monat Marcheschwan hat ein Brand im Heiligtum Esagila in dem Hause, wo die Öfen stehen, stattgefu[nden].
28. Ein Brand hat im Thore des Gottes Urasch stattgefunden.
29. Ein Unglückszeichen ist im Allerheiligsten bei dem Opferkrug ge[sehen worden].
30. Die Sterne sind vom Himmel gefallen.
31. Im Lande Chaldäa hat ein männlicher Hund geworfen.
32. In der Stadt ist Salz gesehen worden [11]).

33. Am Ufer des Flusses ist gesehen worden, wie ein Bock urinierte (?)[12]).
34. In Babylon in der Kammer (?) des Bel ist der Kadaver eines . . . Tieres [gesehen worden].
35. Ein Feuer hat im Monat Tischri im Tempel Esagila in dem . . . Hause [stattgefunden].
36. Al[s eine Frau] gebar, hat das Kind einen Rüssel (?) wie ein Elefant gehabt,
37. und . . .
38. Als [eine Frau gebar], war das Kind (?) . . .
39. . . . und seine Augen hatte es nicht, und Ohren und Körper waren wie . . .
40. . . . an] seinem Kiefer hatte es (nur) eine Lippe und ein . . .
41. [In der Stadt Bor]sippa sind bei dem Tempel Ezida Wasser in die Wände [eingedrungen].
42. [In der Stadt Nip]pur hat man am Feste des Gottes Enlil in Wein das Siegel des Landes zerstört (?) . . .
43. [In] der Stadt Dilbat haben in den Gärten die Palmbäume die unreifen Datteln [abgeworfen (?)].
44. Ein . . . Baum und ein Feigenbaum sind inmitten eines Palmbaumes gesehen worden.
45. In der Stadt Dêr ist auf der Tafel aller Götter zusammen ein Unglückszeichen gesehen worden.
46. Im Lande Chaldaea hat eine Palme ein Horn gehabt.
47. In der Kapelle Ka-chili-sud ist ein Unglückzeichen bei dem Opferkrug gesehen worden.

---

47 absonderliche (feindliche) Vorzeichen, die zum Untergang des Landes Akkad passiert sind.

Ein ähnliches Prodigienbuch wie das eben erwähnte ist von King, Chronicles II, 70 ff.; 157 ff. herausgegeben und übersetzt worden. Von der Tafel, die ursprünglich auf Vorder- und Rückseite je zwei Kolumnen enthielt, sind nur die zweite der Vorder- und die erste der Rückseite einigermaßen gut erhalten, während von den beiden anderen nur die Enden einiger Zeilen vorhanden sind. Sie sind deshalb in dieser Bearbeitung übergangen.

Die Vorzeichen der zweiten Kolumne befassen sich mit der Regierung eines Königs, dessen Name entweder ganz oder wenigstens bis auf wenige Zeichen (Col. I, 16) abgebrochen ist. Jedenfalls ist

er bisher nicht zu identifizieren. Dagegen beziehen sich die Portenta der dritten Kolumne nach den Angaben des Textes auf den König Nabû-mukîn-apli, der der achten Dynastie von Babel angehörte und wahrscheinlich ihr Stifter war.

Inhaltlich berühren sich zwar beide Werke, weisen aber andererseits auch allerlei Verschiedenheiten auf. Besonders der Eintritt wilder Tiere in die Stadt wird hier wie auch in dem anderen Texte ominös aufgefaßt. Sonst aber werden in dem zweiten Texte besonders religiöse Erscheinungen als bedeutsam für die Zukunft aufgeführt, vor allem z. B. wenn der Gott Bel nicht in Prozession ausziehen und sein Sohn Nebo ihm nicht entgegenziehen kann. Dabei wird dann zuweilen auch der Grund für diese Tatsache angegeben: wenn nämlich die Aramäer rebellierten, war die Gegend so unruhig, daß der König und die Gottheiten zu Hause bleiben mußten. Sehr wichtig wäre die Notiz, daß sich am 26. Sivan des Jahres 7 der Tag in Nacht verwandelt habe, wenn damit, was allerdings nicht ganz sicher ist, eine totale Sonnenfinsternis gemeint sein sollte. Wenn das so wäre, so würden nach King, a. a. O. I, 238 ff. dafür die Sonnenfinsternisse vom 31. Juli 1063 oder vom 20. Juni 1070 in Betracht kommen.

Col. II.

1. Am 11. Jjjar ist der König [angekommen] und hat die Lämmer (für das Fest) des Auszuges des Gottes Bel ges[chlachtet], aber . . . nicht. Die Opfer und die Götterschüssel, die man für das Neujahrfest gen[ommen] hatte, hat man vier Tage lang in Esagila und den Tempeln richtig dargebracht. Da der König bis zum Tage der Opfer nicht libiert hatte, hat der urigallu-Priester libiert und den Tempel überwacht[13]).
2. Im Monat Tammuz hat sich ein Leopard (?) im Westen (der Stadt) hingekauert, und man hat ihn getötet.
3. Im Monat Ab haben die Ärzte einen Hund im Stadttor des Urasch an der Tür des Tempels Eschatam . . . und ihn gesehen.
4. Am 25. Tischri hat ein lebe[nder] Panther den Fluß durchschwommen; an der Seite des Tempels Egischpakalamma . . . hat man ihn getötet und ihn dann ans Land gezogen.
5. Am 16. Ab des Jahres 7 haben zwei Hirsche Babel betreten, und man hat sie getötet.
6. Am 26. Sivan des Jahres 7 hat sich der Tag in Nacht verwandelt, und ein Feuer am Himmel . . .[14]).

7. Im Monat Elul des Jahres 11 sind die Wasser bis hinein in die Mauer des unteren Hügels gekommen[15]).
8. Jahr 13, Jahr 14, Jahr 15, drei Jahre hintereinander Hochwasser. Der Wagen des Bel hat vom 3. Adar bis zum Nisan (in Prozesion) nicht herausgehen gekonnt.
9. Im Monat Nisan des Jahres 15 hat Bel (in Prozession) nicht herausgehen gekonnt.
10. Am 14. Jjjar des Jahres 17 hat man den Außenwall des Stadttores des Urasch, als man herumzog (?), gesehen[16]).
11. Am 15. Sivan des Jahres 17 hat [ein Löwe], der vom Stadttor der Istar in den Fluß gegangen und Babel betreten hatte, in der Westgegend (der Stadt) . . . zwei Leute getötet.

Der Rest ist schlecht erhalten.

Col. III.

Der Anfang ist schlecht erhalten.

1. Im Monat Jjjar hat sich ein Leopard (?) . . . niedergekauert. Als man ihn sah, hat man ihn getötet.
2. Im Monat Jjjar hat man einen Hirsch, dessen Eintritt in die Stadt niemand bemerkt hatte, am Tor des Bel gesehen und ihn getötet.
3. Im Monat Nisan des Jahres 7 haben die Aramäer rebelliert. Darum ist es nicht möglich gewesen, daß der König nach Babel herauf[zöge], daß der Gott Nebo (in Prozession) herkäme, noch [daß der Gott Bel (in Prozession) auszöge].
4. Im Monat Nisan des Jahres 8 des Königs Nabû-mukîn-apli haben die Aramäer rebelliert und das Durchgangstor der Stadt Kar-bêl-mâtâti besetzt. Darum ist es nicht möglich gewesen, daß der König passierte, der Gott Nebo (in Prozession) herkäme, und der Gott Bel (in Prozession) auszöge. Die Opfer (?) des Neujahrsfestes sind wie [gewöhnlich nicht (?)] geopfert worden.
5. Im Monat Nisan des Jahres 19 des Königs Nabû-mukîn-apli dasselbe; aber das regel[rechte] Opfer hat stattgefunden.
6. Im Monat Tammuz des Jahres 16 hat man einen Löwen, dessen Eintritt in die Stadt niemand bemerkt hatte, in der Westseite (der Stadt) im achten Garten gesehen und ihn dann getötet.
7. Im Jahre 20 des Königs Nabû-mukîn-apli ist der Gott Bel (in Prozession) nicht ausgezogen, und Gott Nebo (in Prozession)

nicht hergekommen. Neun Jahre hintereinander ist Bel nicht ausgezogen und Nebo nicht hergekommen.

8. Im Jahre 24 des Königs Nabû-mukîn-apli hat man den guten Schutzgott zur Rechten des Tores des Heiligtumes des Gottes . . ., als man herumzog (?), gesehen. Dagegen ist eine böse Gottheit[17]) in der Schlafkammer des Gottes Nebo gesehen worden. Ein . . . ist auf dem . . . des Gottes Nebo inmitten des Fleisches [ge]sehen worden.
9. Am 21. Schebaṭ des Jahres 28 des Königs Nabû-mukîn-apli hat der Gewittergott Adad seinen Mund aufgetan und ein böses Feuer . . .

Anmerkungen.

[1]) Die Ergänzung ist unsicher; doch kommen Omina, worin der Palast des Fürsten, das Feld gebrüllt haben soll, auch sonst vor; vgl. Boissier, Choix de textes rel. à la divin. II, 53.

[2]) Das Außergewöhnliche ist jedenfalls nicht, daß Bronze d. h. eine Legierung von Kupfer und Zinn gefunden wurde; denn das betreffende Wort bedeutet auch Kupfer. Vielmehr wird das Prodigiöse darin zu suchen sein, daß man in dem Alluvialland Babylonien überhaupt Mineralien fand und daß die Bergwerksarbeit als unterirdisch, infernalisch, galt.

[3]) D. h. die Herrschaft wird geteilt werden.

[4]) D. h. im 10. Monat, mitten im Winter, im Januar.

[5]) Das Eindringen wilder Tiere in die Stadt galt als unheilverkündendes Zeichen. So berichtet Nabûa über einen solchen Fall eigens an den König (K. 551 in Harper, Assyr. Lettr. no. 142): „Am 7. Kislev ist ein Fuchs in die Stadt Assur eingedrungen. Im Garten des Gottes Assur fiel er in eine Grube; da hat man ihn herausgeholt und getötet.“ Auch in dem zweiten Text beziehen sich viele Vorzeichen auf den Eintritt wilder Tiere in die Stadt.

[6]) Es scheint demnach, als ob die Hunde also nicht in die Häuser hineinkommen durften. Die Pariahunde lebten wie noch heute im Orient auf der Straße und besorgten zusammen mit Schweinen und Geiern (s. Schrader, Keilinschr. Bibl. II, 193,75), die Säuberung derselben. Indes waren die Jagdhunde, wie wir aus den assyrischen Reliefs wissen, sehr geschätzt. Daher bezieht sich dieses Vorzeichen also wohl auf einen Straßenhund. Vgl. auch im zweiten Texte Col. II, No. 3.

[7]) Die Ergänzung ist ganz unsicher.

[8]) Der Sinn ist mir völlig unklar; vielleicht ist der Text nicht ganz richtig überliefert.

[9]) Unter „sich nähern“ versteht man in diesen Texten „fleischlich verkehren.“

[10]) Man erwartet einen weißen „Raben“; indes lautet das gewöhnliche Ideogramm für den Raben anders.

[11]) Salz- oder salpeterhaltiger Boden ist unfruchtbar. Der Boden einer

eroberten Stadt wird zuweilen durch Aufstreuen von Salz unfruchtbar gemacht.

[12]) Die Übersetzung ist unsicher. Indes ist zu bemerken, daß nach Šurpu III, 59 (ed. Zimmern) dadurch, daß man in einen Fluß uriniert oder speit, einen Bann hervorrufen kann, der erst durch einen Priester gelöst wird.

[13]) Im einzelnen ist noch manches unklar. Uns ist das babylonische Opferritual noch zu fremd, um sagen zu können, was hier prodigiös war.

[14]) Es handelt sich hier vielleicht um eine totale Sonnenfinsternis; vgl. S. 260.

[15]) Vgl. Text 1, No. 41.

[16]) Der Sinn ist nicht ganz klar. Ob der Außenwall einer Befestigung sonst unsichtbar sein soll?

[17]) Vgl. Text 1, No. 45.

Der Einfluss des Volkstümlichen auf das Gepräge der Münze.

Von Dr. Ferdinand Friedensburg in Breslau.

Soweit bekannt geworden, hat sich die volkskundliche Forschung noch niemals[1]) mit den Beziehungen zwischen Münze und Volkstum befaßt, obwohl von vornherein anzunehmen ist, daß sie sehr zahlreich und mannigfach sein müssen. Ist doch das Geld ein Kulturfaktor, mit dem zu allen Zeiten und an allen Orten alle Bevölkerungsschichten in Berührung kommen, und die geradezu unzähligen Sprichwörter aller Zungen, die sich auf das Geld beziehen, sind der beste Gradmesser für den Eifer und das Verständnis, die sich mit ihm befaßt haben. Es ist also auch nur natürlich, daß die Ausgestaltung des Geldes sich nicht nach einem aprioristischen, etwa durch die Staatsraison oder die bloße Zweckmäßigkeit diktierten Schema vollzogen hat, sondern daß dabei volkstümliche, an eine bestimmte Zeit, eine einzelne Gegend gebundene Vorstellungen erheblich mitgewirkt haben. Man kann das gleich beim Eintritt der Münze in die Weltwirtschaft beobachten. Die Italiker bedienen sich des ihnen aus dem Tauschverkehr der Vorzeit vertrauten Kupfers, und es weisen bei ihnen die mit Münze und Geld zusammenhängenden Namen und Ausdrücke entweder auf das Erz oder das als Tauschmittel nicht minder beliebte Rind; die Kleinasiaten und die Hellenen, auf höherer Kulturstufe stehend, vermünzen alsbald die Edelmetalle und bevorzugen Bezeichnungen, die von Metallgeräten entlehnt sind;

[1]) Einige Nachweise über die Beziehungen zwischen Münze und Volkstum in F. Friedensburg, Die Münze in der Kulturgeschichte, S. 206 fg. Da auch die nachfolgenden Untersuchungen sich fast nirgends auf Vorgänger berufen können, so haben Citate fast ganz wegbleiben dürfen.

noch anderwärts spielen Fische, Felle und andere Naturprodukte dieselbe Rolle; in China nimmt das älteste Metallgeld die Form von Gegenständen des Tauschverkehrs an: Schaufeln, Messern und Gewändern (die vermeintlichen Stimmgabeln). Sehen wir, wie insbesondere auf die Ausstattung der Münze mit Bild und Schrift, also auf ihr Gepräge, volkstümliche Vorstellungen eingewirkt haben.

Die Frage, was das Gepräge einer Münze notwendig enthalten müsse, beantwortet sich aus dem Begriff der Münze als eines Metallstücks, das unter einem staatlich festgesetzten oder anerkannten Zeichen einen bestimmten Wert gewährleistet oder darstellt, gleichmäßig für alle Zeiten und Völker. Notwendig, weil auf keine andere Weise zu ersetzen, ist darnach eigentlich nur die Heimatsbezeichnung, da nur sie die den Wert des Geldstücks verbürgende Macht erkennen läßt; alles übrige kann unter Umständen entbehrt werden. Die Wertangabe ist überflüssig, wo, wie im Mittelalter allgemein, überhaupt nur ein Wert ausgeprägt wird, oder wo die Größe der Münze oder ihr Metall zweifelsfrei erkennen lassen, was sie gelten soll. Ebenso die Angabe der Prägezeit, es sei denn, daß der Münzherr Gewicht darauf legt, sein neues Geld von dem alten zu unterscheiden, ohne einen Wechsel in den Darstellungen vorzunehmen; nicht minder die Benennung der Prägestätte, zumal wo nur eine solche im Betriebe ist oder in den mehreren vorhandenen dieselben Sorten geschlagen werden. Selbstverständlich hat man sich nicht immer diese Beschränkung auf das absolut Notwendige auferlegt, im Gegenteil sind die nur das Mindestmaß erfüllenden Gepräge verhältnismäßig selten, und mit fortschreitender Kultur hat sich die Anzahl der Angaben, die man auf einer Münze vereinigen zu müssen glaubt, nur gemehrt.

Für die Anbringung der erforderlichen oder gewünschten Angaben auf einer Münze stehen dem Münzeisenschneider zwei Ausdrucksmittel zu Gebote, das Bild und die Schrift; mit jedem von beiden kann er alles Nötige ersichtlich machen. Wie man die Heimat der Münze ebensowohl durch ein Wappen wie durch den Landesnamen bezeichnen kann, so ihren Wert durch eine Angabe in Zahlen oder Buchstaben und durch ein für den betreffenden Wert festgehaltenes Prägebild. Im Altertum hat man in Argos Drachme und Halbdrachme durch das Bild eines ganzen und eines halben Wolfes unterschieden, in Sizilien bezeichnet ein einzelnes Roß die einfache Drachme, ein Zweigespann die doppelte, ein Viergespann die vierfache; in Athen weiß man sogar die schwierigsten Werte durch ein sehr sinnreiches

Spiel mit der sich in der Hauptsache gleichbleibenden Darstellung der Eule auseinanderzuhalten. Die römische Republik hat für die einzelnen Nominale ihrer alten Kupferwährung je einen bestimmten Götterkopf zum ständigen Gepräge, und in der Kaiserzeit bilden Lorbeerkranz und Zackenkrone auf dem Haupt des Imperators öfters das Unterscheidungsmerkmal für verschiedene Münzsorten. Noch bei uns soll der beiderseits angebrachte Eichenkranz das Fünfzig- vom Zehnpfennigstück unterscheiden helfen. Selbst für die Angabe des Prägejahres und der Prägestätte ist die Schrift durchaus nicht das einzige Ausdrucksmittel: das Wappen des mit der Münzprägung beauftragten oder sie beaufsichtigenden Beamten verrichtet den gleichen Dienst, auch wohl irgend ein beliebiges Beizeichen auf der Münze, das den betreffenden Jahrgang kennzeichnet.

Wie man auch über die Ansicht von Curtius[1]) denken möge, der in den Priestern der babylonischen See-, Handels- und Liebesgöttin die „Erfinder der Münze“ sieht, es unterliegt keinem Zweifel, daß die Münze in ihren Anfängen überall im engsten Zusammenhange mit der Gottesverehrung gestanden hat, wie ja jeder Kulturfortschritt der Urzeit. Man mag diesen Zusammenhang auf die Wissenschaft des Zählens, Messens, Wägens aufbauen oder auf die in den Tempeln zusammenströmenden Reichtümer und ihre Verwendung zur Ausschmückung des Gottesdienstes oder zur Vermehrung des priesterlichen Einflusses — immer sind es notwendigerweise die Götter, unter deren Schutz die Münze in das Leben der Völker tritt. Danach wäre es eigentlich zu erwarten, daß die ältesten Münzen überall Götterbilder zum Gepräge hätten. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall. Rom allerdings zeichnet von Anbeginn an seine Erzmünzen mit den Köpfen seiner Götter vom alteinheimischen Janus bis zur ebenfalls einheimischen Kriegsgöttin Bellona, wie denn auch die älteste Münzstätte in einem Tempel, dem der Juno „Moneta“, sich befunden hat. Auch der Perser setzt auf seine Goldstücke das typisch gehaltene Bild des die Gottheit auf Erden vertretenden Königs. In Lydien aber, das ebenfalls zu den Ursprungsländern der Münze zählt, und in allen griechischen Landen und Städten ist das Tierbild die älteste Münzdarstellung, und zwar erscheinen gleichmäßig totemistisch-heilige wie — modern gesprochen: heraldische Tiere, die oft redenden Wappen ähnlich die Münzherrschaft bezeichnen.

[1]) Monatsberichte der Berliner Akademie 1869.

So ist der Löwe schon sehr frühzeitig verbreitet als uraltes Symbol der Herrschaft, nicht minder häufig der Delphin als Versinnlichung des Meeres; in ihre Teile zerlegt und in Gruppen von zweien und dreien vereinigt zeigen diese Tierbilder deutlich die Anfänge heraldischer Komposition. Sind solche Darstellungen aus der künstlerischen Überlieferung und aus der Spekulation herzuleiten, so haben wir daneben in der die Stadt Phocaea bezeichnenden Robbe (φώκη) ein ganz frühes Beispiel des „redenden Wappens", dem aus dem Pflanzenreiche der Apfel (μῆλον) von Melos, später die Rose von Rhodos, der Granatapfel von Side u. v. a., an die Seite treten. Die Biene von Ephesos, die Schildkröte von Ägina, der Greif von Teos hingegen sind die Vertreter der Gottheiten, denen sie gemeinhin zugesellt werden. Solche und ähnliche auf die Gottesverehrung bezügliche Typen, z. B. heilige Geräte, vermitteln dann den Übergang zum Götterbild selbst, das etwa ein Jahrhundert nach dem Auftreten des Geldes auch in Griechenland die Münze vollständig beherrscht, und zwar in auffällig starker Betonung des Volkstümlichen, des Lokalen. Nicht willkürlich gewählt ist dieses Götterbild, sondern jede Stadt setzt „ihren" Gott, dem ihr größter Tempel geweiht ist, auch auf ihre Münzen: ein besonderer einheimischer Beiname, eine örtliche Mythe, ein volkstümliches Abzeichen werden mit Vorliebe zur Ausschmückung des Münzbildes verwendet. Durch eine Fülle von z. T. anderwärts nicht belegten, unterscheidenden Beinamen zeichnen sich insbesondere Zeus und Apollon aus, in Athen begleiten die Athena fast stets ihre auf dem dortigen Burgfelsen nistende Eule und ein Zweig des heiligen Ölbaumes, den sie der Stadt schenkte, in einigen Städten der Troas erscheint Apollon als der aus der Ilias (I 39) bekannte Pest- und Mäusegott Smintheus. Neben den großen Gottheiten, sie da und dort sogar allmählich verdrängend, treten die einheimischen Dämonen auf, die Berg- und Flußgötter, die verschiedenen Nymphen, sogar die Gestalten der Fabeln und Sagen, die Ungeheuer und die Heroen, auch diese alle vom Heimatsinn ausgewählt und entsprechend der volkstümlichen Überlieferung dargestellt. Dieser Zug zeigt sich am stärksten in abgeschlossenen Gebirgsländern, wie Arkadien, auf einsam gelegenen Inseln, wie Kreta, während in Gebieten, durch die ein regerer Verkehr flutet, die Münzbilder rasch einen gleichmäßigen, allgemeinen Charakter annehmen.

Auch die römischen Münzen bevorzugen die alteinheimischen Göttergestalten und Sagen: an den Janus und die Bellona der Kupfer-

prägung schließen sich auf den Silbermünzen die dea Roma, die Juno sospita, der Vejovis, die Laren, ferner die Rom eigentümlichen Personifikationen ideeller Begriffe, wie Italia, Libertas, Honos und Virtus, endlich Romulus-Quirinus, der ruminalische Feigenbaum und anderes mehr. Nur eine Fortentwickelung dieses von der einheimischen Gottheit ausgehenden volkstümlichen Zuges ist es, wenn dann schließlich auch geschichtliche Personen und Vorgänge als Münzbilder verwendet werden: in Griechenland z. B. Dichter und Gelehrte, von Homer angefangen, in Rom allerlei Kriegstaten und Friedenswerke; hier aber überwiegt die mit dem Ahnenkultus zusammenhängende Ruhmsucht der adeligen Geschlechter.

Die Vorstellung, daß „das heilige Rund der Münze“ eigentlich für die Gottheit und, was mit ihr und ihrem Dienst zusammenhängt, freibleiben müsse, ist auch die Ursache, weshalb die Bilder von Königen und Fürsten erst verhältnismäßig sehr spät und, wie in Persien, als Ersatz oder in Vertretung der Gottheit auf die Münzen kommen. In gewissem Umfange mag hier der griechische Freiheitssinn bezw. die Rücksichtnahme der Machthabenden auf ihn mit eingewirkt haben. Die Stadttyrannis des 7. bis 5. Jahrhunderts hat sogar den Herrschernamen vermieden: Peisistratos, Periander, Polykrates nennen sich nicht auf den Münzen, ebensowenig Dionysios und Gelon I. Eine ganz vereinzelte Ausnahme ist das *HIII* auf einer Münze des Hippias, die man deshalb auch als in seinem thracischen Exil geprägt ansieht. Selbst die makedonischen Könige, also ein alteinheimisches Herrscherhaus in einem nicht rein hellenischen Lande, enthalten sich des Gebrauchs der Bildnisse und unterlassen es sogar, ihrem Namen den Königstitel hinzuzufügen. Bezeichnender Weise ist es ein Satrap des zerfallenden Perserreiches, der um 400, seinen Großherrn überbietend, sich auf Münzen abbilden läßt. Das erste eigentliche Königsbild auf Münzen ist das des großen Alexander, aber auch dieses erscheint erst nach seinem Tode, zu dem eines Gottes verklärt, und Alexanders Nachfolger maßen sich die gleiche Ehre erst an, als die orientalische Königsvergötterung auch an den Diadochenhöfen heimisch geworden war. In Rom stand es ähnlich: auch hier wurde die Grenze menschlicher Ehrung von der Freiheit im Namen der Gottheit gezogen. Erst Cäsar und bemerkenswerter Weise dann auch alsbald die Männer, die ihn angeblich um der Freiheit willen töteten, überschritten sie, aber kaum war die Ordnung wieder hergestellt, so ward das Bildnis von Neuem ein Sondergut des

gottgleichen Herrschers und allenfalls noch seiner Familienglieder. Das Fortleben dieser volkstümlichen Anschauung bezeugt die Tatsache, daß bis auf den heutigen Tag die Münzen von Republiken so gut wie niemals das Bild des Staatsoberhauptes tragen.

Von ganz besonderem Interesse sind die auf der Gottesverehrung beruhenden Darstellungen an Orten, wo sich die Religionen mischen. Es ergeben sich hier die wunderlichsten Kombinationen. Wenn persische Satrapen in Cilicien den geflügelten Ahuramazda auf die Münze setzen, so zeigt dies Bild die importierte Religion Zoroasters als die herrschende; der durch das Widderhorn zum Ammon umgestaltete Zeus von Kyrene bezeugt den Einfluß örtlicher Vorstellungen auf die Religion der Einwanderer; die Berührung und Mischung zweier großer Kulte sehen wir in den Münzen der Turushka-Könige, die teils griechische (Helios, Nannaia), teils indische (insbesondere Buddha) Götter nennen und nicht selten ein mit den Emblemen der einen Religion ausgestattetes Bild mit dem Namen der andern versehen (Athro-Hephaestos). Und während auf den in Jerusalem geschlagenen Münzen der hebräische Jehovah sich durch seine heiligen Geräte vertreten läßt, erscheint er im philistäischen Gaza im Bilde und mit Namen, jedenfalls der Beweis einer dort geltenden minder strengen Volksanschauung in Bezug auf das zweite Gebot Mosis.

Nicht weniger bedeutend ist im Mittelalter der Einfluß der Religion auf die Münze, nur daß er sich hier anders äußert, als im Altertum. Nicht mehr zwar macht die Gottheit den Fürsten das Bildnisrecht streitig, aber die Einwirkung der kirchlichen Bildnerei ist jetzt so stark, daß sie an manchen Orten zeitweise alle weltlichen Münzbilder verdrängt. Diese geistlichen Münzbilder sind nun zwar entsprechend dem universalen Charakter der ecclesia catholica so allgemeiner Art, daß sie ebensogut für England und Böhmen, wie für Schweden und Spanien passen und sich auch tatsächlich an den verschiedensten Orten und in weit auseinanderliegenden Zeiten gleichmäßig finden. Aber auch jetzt erhält der religiöse Typenschatz einen volkstümlichen Zug, und zwar durch die Heiligen, deren Bilder seit dem 10. Jahrhundert immer zahlreicher auf den Münzen erscheinen. Wie in Griechenland der Gott des größten Tempels der Stadt, so nimmt jetzt der Schutzheilige ihrer Hauptkirche die Münze in Beschlag, also daß schon sein bloßer Name genügt, den Stadtnamen ersetzend, verdrängend, die Heimat des Geldstücks zu bezeichnen: St. Stephanus = Halberstadt, St. Mauricius = Magdeburg. Und wie der Gott sich durch sein Symbol,

sein heiliges Tier vertreten läßt, so der Heilige durch sein Attribut, insbesondere das Werkzeug, mit dem er den Märtyrertod erlitt. Die Lilie ist das Symbol der Reinheit der Heiligen überhaupt, als solches kommt sie insbesondere der Jungfrau Maria zu, ersetzte diese auf Münzen von Straßburg und ward so zum Wappen, ein Vorgang, der sich bei dem Bistum Breslau und seiner Stadt Neiße mit der Lilie des heiligen Täufers wiederholt.

Während die Zuteilung gewisser Tiere an einen Gott in vielen Fällen sicher auf totemistischen Vorstellungen beruht, ist es mit seinen Attributen aus dem Pflanzenreich meist umgekehrt: zu dem besonders verehrten Gotte werden auch die einheimischen wertvollen Gewächse irgendwie in Beziehung gebracht[1]). Aber auch ohne sakrale Bedeutung, ohne Beziehung zum Stadtnamen werden Naturprodukte gern als Münzbilder verwendet, der volkstümliche Ausdruck der Freude an den Schätzen der Heimat, zu dem das Chorlied des Sophokles im Oedipus auf Kolonos v. 666 fg.: *εὐίππους, ξένε, τᾶσδε χώρας ἵκου* usw. die dichterische Parallele bildet. Thessalien und Sizilien prangen mit Rossen, die schon durch ihren Namen als solche gekennzeichneten Rinderländer Euboea und Italien mit Stieren, Metapont rühmt mit dem Bild einer großen Ähre seinen Getreidebau, Kyrene zeigt sein kostbares Silphion und seine merkwürdigen Tiere: Springmaus und Chamäleon, mit Weintrauben und Weinkrügen tun sich Chios und verschiedene thrakische, sizilische und Inselstädte hervor. Ein anderer Ruhm der Heimat „schläft im Schwerte“: eigentümliche Waffen werden daher besonders häufig auf der Münze dargestellt: der boeotische und der makedonische Schild, der makedonische Helm, das keltische Beil, z. T. noch in vorgeschichtlicher Form, die Doppelaxt von Tenedos, endlich des Gorgoneion, die später nicht mehr verstandene Form des weitverbreiteten Schreckenshelmes. Mit ihrer Reiterei prunken Thessalien und Kampanien, Pamphylien mit seinen Schleuderern, in Persien erscheint sogar der König in der Gestalt des Bogenschützen, die volkstümlichste Waffenkunst seines Volkes zu Ehren bringend.

Bei weitem nicht so reich an Geprägen dieser Art sind die späteren Zeiten. Die in so vielen Eigennamen sich ausdrückende Bauernherrlichkeit Alt-Roms ist nur durch Vermittlung dieser Eigennamen in zum Teil gewaltsamer Etymologie auf den Münzen zum

[1]) Vgl. ZfN. Bd. 26, S. 212 fg.

Ausdruck gelangt: im Schwein der gens Porcia, im Kalbe des Voconius Vitulus, im wütenden (θούριος) Stier der gens Thoria (!), im Pan des Pansa. Im Mittelalter haben wir wohl keinen einzigen Fall, daß ein Landesprodukt als solches zum Münzbilde dient: die Traube von Jena, der Hirsch verschiedener Harzgeschlechter, der häufige Fisch sind auf dem Wege über das Wappen auf die Münze gekommen, in das Wappen freilich aus demselben Grunde wie die entsprechenden Bilder bei den Hellenen unmittelbar auf das Geld. Das Eichhörnchen verschiedener schlesischer, österreichischer und polnischer Münzen versinnbildlicht wahrscheinlich die Umwandlung eines in Bälgen dieses schädlichen Tieres zu entrichtenden Zinses in eine Geldabgabe. Unter den zahllosen Abbildungen von Waffen hat nur die auf einigen karolingischen Denaren abgebildete Frankiska einen volkstümlich besonderen Charakter. Derselben Zeit und der gleichen Gegend am Unterlauf der Maas entstammt das Bild eines Schiffes, vielleicht der Nachklang an den in jener Gegend heimischen Dienst der Isis-Nehalennia, wie auch auf einigen dänischen Denaren eine Spirale, ein Hirsch erscheinen, die wohl ebenfalls aus heidnischen Überlieferungen zu erklären sind. Im Allgemeinen aber verlieren die Münzbilder allmählich immer mehr an Volkstümlichkeit. Nur das eben erwähnte Rebusspiel, das einen Namen durch das Bild einer oft bloß verwandt klingenden Bezeichnung ersetzt, ist auch im Mittelalter ganz außerordentlich häufig: Viset in Belgien und Schleiz an der Wisenta werden durch einen Wisent, die Champagne durch einen Kamm, Lindau durch einen Lindenzweig, Hammerstein durch einen Hammer, Enns (Anasium) durch eine Ente, Worms durch einen Lindwurm usw. dargestellt. Schwieriger wird des Rätsels Lösung, wenn ein Baum Waldeck, ein Stumpf Haynau, ein Horn Jägerndorf, der Kranich, der in der Tierfabel „Lütke“ heißt, den Münzpächter Luteger bedeuten soll. Aber solche Münzbilder sind überaus volkstümlich: je verzwickter die Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem Namen ist, desto willkommener ist sie dem Volkswitz, dessen vor keiner Gewaltsamkeit zurückschreckende Sprünge wir in seinen Etymologieen so oft zu bestaunen Gelegenheit haben. Macht sich doch noch das 17. Jahrhundert gelegentlich das kindliche Vergnügen, die ersten Buchstaben des Wortes Herzog durch ein Herz zu ersetzen.

Was uns die eigentlichen Münzbilder versagen, gewähren uns vielfach und nicht karg die Beizeichen, deren mannigfaltige Verwendung bereits oben erwähnt wurde. Es wird nicht viele griechische

Münzen geben, die nicht mindestens ein solches Beizeichen aufzuweisen hätten: der Bilderkreis, dem sie entstammen, umfaßt gleichermaßen Gottesverehrung und Hauswirtschaft, Kriegswesen und Schiffahrt, Tierwelt und Pflanzenreich. Oft verbirgt sich in ihnen eine Beziehung auf den Namen und die Person des Münzbeamten, wie sich besonders schön an den letzten Münzen von Athen verfolgen läßt, denen sogar auswärtige Machthaber, ein Mithridates, ein Sulla, ihr Wappen als Beizeichen aufgedrückt haben. Und während Gorgos in Rhodos seinem Namen zu Ehren sogar den städtischen Apollonkopf durch das Gorgoneion ersetzt, Molpagoras in Abdera aus gleichem Grunde ein singendes und tanzendes (μολπή) Mädchen zum Hauptgepräge erhebt, sinkt anderwärts z. B. in Selinus, Himera, auf zahlreichen Königsmünzen das Stadtwappen zum bloßen Beizeichen herab. In den weitaus meisten Fällen jedoch fehlt jeder Anhalt auch nur für einen Deutungsversuch. Das ist um so mehr zu bedauern, als die Künstler, welche die Münzstempel der Hellenen schnitten, sich in diesen Beizeichen gar oft, die Fesseln staatlichen Zwanges abwerfend, ihren Eingebungen und Launen mehr überlassen haben, als wir sonst zu sehen gewohnt sind. So besitzen wir z. B. von Aenos in Thracien eine Münze mit den gewöhnlichen Bildern des Hermes und seines heiligen Bockes: vor dem letzteren hebt ein Putto ein Zweiglein, sodaß es aussieht, als wolle er den Bock daran knabbern lassen. Und auf einem Tarentiner Didrachmon zeigt sich gar ein Silen in einer Verrichtung, die, so notwendig sie auch für die Zwecke des Stoffwechsels ist, doch auf plastische Verherrlichung keinen Anspruch machen kann. Bei den Römern finden sich in den Zeiten der Republik ebenfalls außerordentlich zahlreiche Beizeichen, teils redend, wie das Hämmerchen des Malleolus, die Spitzhaue des Acisculus, teils dem Wappen oder der Familiensage des Beamten entnommen, teils endlich Waffen, Hausgeräte und dergl. darstellend. Von ihrer Beliebtheit zeugt die Tatsache, daß wir von dem einen Monetar L. Calpurnius Piso Frugi allein 367 verschiedene Beizeichen kennen. Nachdem dann die Kaiserzeit die Beizeichen so gut wie ganz unterdrückt und durch Zahlen und Buchstaben ersetzt hatte, erfreuen sie sich im Mittelalter wieder eines so häufigen Vorkommens, daß sie der Zahl nach die Griechen vielleicht sogar übertreffen. Jetzt entstammen sie zum größten Teil dem geistlichen Vorstellungskreise, dem kirchlichen Bilderschatz, insbesondere spielt die vieldeutige Vereinigung der beiden Himmelslichter eine bedeutende

Rolle. Andere sind heraldisch auf den Münzherrn, die Münzstätte, den Münzbeamten zu deuten, noch andere endlich, für uns die wichtigsten, entstammen dem täglichen Leben. Der Markgraf von Brandenburg liebt es, sich nicht nur in der „grande attitude“ des Fürsten, als Reiter, Fußkämpfer, Richter usw., zu zeigen, er nimmt Bogen und Pfeil, auch die Armbrust zur Hand, zum Zeichen, daß er ein großer Jäger ist, als welchen ihn auch zwei gewaltige Hirschstangen ausweisen; riesige Humpen, ansehnliche Bierkrüge verkünden dann sogar die Freuden der „Schüsseljagd.“ Von der Stadt Braunschweig besitzen wir aus dem 14. und 15. Jahrhundert eine jetzt wohl schon 200 Stücke umfassende Reihe von Löwenpfennigen, deren einzelne Emissionen durch das Beizeichen unterschieden sind. Da sehen wir Gegenstände des Hausrats (Töpfe verschiedener Formen), Werkzeuge (Hammer, Hobel), Waffen, Spielzeug (Kreisel, Würfel), ein scharrendes Huhn, eine Taube usw. — Alles unsäglich hausbacken, ganz wie im alten Rom. Sogar der landläufige Aberglaube fehlt nicht, ihn vertreten das Swastika und der Drudenfuß (Pentagramm), die übrigens auch sonst auf Münzen des Mittelalters mehrfach vorkommen. —

Soviel von den Münzbildern, die auf volkstümlichen Vorstellungen beruhen; auch die Inschriften sind vielfach in gleicher Weise beeinflußt. Zunächst in sprachlicher Beziehung. An sich ist es ja das Natürliche, daß jedes Volk seinen Münzen eine Aufschrift in seiner Sprache gibt, aber sehr viele Völker haben mit der Geldprägung erst begonnen, als sich bereits Weltsprachen entwickelt hatten, denen sich kein Land entziehen konnte, das überhaupt auf Kultur Anspruch machte. Für das Altertum sind es die griechische und die lateinische Sprache, von denen die eine mehr durch sich selbst, die andere kraft der hinter ihr stehenden Staatsmacht ungeheure Gebiete, eigentlich fast die gesamte bekannte Welt, beherrschte. Wenn nicht nur die mächtigen Partherkönige, sondern auch ein kleiner Beduinenscheich sich mit Stolz Griechenfreunde nennen, dann können wir uns nicht wundern, wenn die Münzen von Gallien und Hispanien bis nach Baktrien und Indien fast ausschließlich griechisch reden. Während die Phöeniker, Etrusker und Keltiberer im Allgemeinen lange an ihrer heimischen Schrift und Sprache festhalten, ergeben sich anderwärts aus dem Versuch, das einheimische neben dem fremden Idiom zu berücksichtigen, interessante Mischungen. Auf manchen Alexandermünzen ist der Königsname griechisch, Datierung und Münzstätte phönikisch gegeben, in Cypern schreibt

man griechisch in der heimischen Silbenschrift, an den Grenzen Indiens Sanskrit in griechischen Lettern, zweisprachige Münzen gibt es in Indien, Spanien, Parthien, Numidien; Äthiopien wechselt zwischen der griechischen und der Landessprache. Rom nötigt seine Sprache seinen Kolonieen auf, die aber namentlich im Osten sich mehr dem Griechischen zuneigen, das im Byzantinerreich dann noch einmal ein weites Herrschaftsgebiet gewinnt und im 8. Jahrhundert sich sogar Unteritalien wieder unterwirft. Sonst ist natürlich für das gesamte Mittelalter — Rußland ausgenommen — die Kirchen- und Staatssprache Latein auch die Sprache der Münze. Von den Eigennamen abgesehen, die noch lange in der volkstümlichen Form erscheinen, wagt sich nur selten ein nicht lateinisches Wort hervor, zuweilen mit bewußter Tendenz, wie wenn sich z. B. der „Marcgrave" Otto dem „Knes" Jacza gegenüber als Deutscher bekennt. Auch hier haben die Dänen, ebenso wie in den Typen und Ornamenten, ein Stück ihrer ruhmvollen Heidenzeit bewahrt: im 11. Jahrhundert erscheint auf einmal eine stattliche Anzahl Münzen, die Inschriften in Runen tragen. Dazu gibt es auch aus dem Mittelalter zahlreiche zweisprachige Münzen, insbesondere aus den Reichen der Kreuzfahrer. Nur sehr allmählich weicht das Latein den Landessprachen: in Frankreich herrscht es uneingeschränkt bis zur großen Revolution, in Spanien und England hat es seine Stellung sogar bis heut bewahrt, in Österreich wenigstens in der cisleithanischen Reichshälfte. Zahlreiche Einzelheiten eröffnen überall noch weitere Einblicke, insbesondere die Verwendung einheimischer Buchstaben, z. B. des korinthischen Koppa (ϙ), verschiedener Zeichen für das Digamma und die Aspiration usw., sowie der Gebrauch des Dialektes, den wir ebenso im Altertum (Arkadien, Sizilien), wie im Mittelalter (Niedersachsen) an einigen Stellen finden. Eine höchst bemerkenswerte Einzelheit bietet schließlich die auf Münzen des dritten Jahrhunderts n. Chr. von Rom, Antiochia und Alexandria deutlich ersichtliche Bemühung, die griechische Ziffer $\Theta = 9$ zu vermeiden, weil sie als Buchstabe gelesen zugleich θάνατος bedeutet: eine Parallele zu der Scheu unserer Zeit vor der Zahl 13.

Auch in der Fassung der Inschriften treten zu allen Zeiten Ausnahmen, Abweichungen von dem offiziellen Urkunden- und Denkmalstil ein. Überaus verbreitet sind die sogenannten redenden Münzen, die sich bei den phantasiebegabteren Griechen und Deutschen häufig, dagegen gar nicht bei den nüchternen Vertretern des Staats-

gedankens, den Römern, finden, ein völkerpsychologischer Unterschied, auf den schon oben bei den in Landesprodukten bestehenden Münzbildern hingewiesen wurde. *Φανοῦς εἰμι σῆμα* und *Σεγεσταίων ἐμι* stellen sich neben Bernhardus sum ego denarius und Hildenesemensis sum ego, *Θεόδοτος ἐποίει*, wenn auch anderen Sinnes, neben Luteger me fecit, *Κότυος χαρακτὴρ* und *Φαιστικὸν τὸ παῖμα* neben Waltherus denarius est istuc. Das Mittelalter hat sich in solchen und ähnlichen, das Gepräge erklärenden Inschriften gar nicht genug tun können: peru (=perron) vocor (Lüttich), hir steid de biscop (Gittelde), mihi dedi et emi (Brandenburg), ici a monnaie (Amiens) sind nur ein paar Beispiele aus einer langen Reihe, die in den bittenden und drohenden Randschriften des 17. Jahrhunderts: manibus ne laedar avaris (Schweden), has nisi periturus mihi adimat nemo (England) ihre letzten Ausläufer hat.

Inschriften dieser Art sind nicht nur in der Form, sondern z. T. auch dem Inhalt nach volkstümlich, was zuweilen noch in anderer Weise zu Tage tritt. Wie bereits erwähnt, finden sich volkstümliche Städtenamen oft noch lange neben den offiziell üblichen, z. B. Stratburc neben Argentina, Mimigardeford neben Monasterium, auch die sagenhaften Namen werden gern gebraucht: Verona für Bonn, Troja für Xanten; selbst die gangbaren Beiworte: das heilige Köln, das goldene Mainz sind numismatisch vertreten. Eine Betätigung des Heimatssinnes, die weitaus sympathischer wirkt, als die bei den Griechenstädten im späten Altertum übliche, die mit den Beiworten *πρώτη, καλλίστη, μεγίστη* einen üblen Luxus treibt. Mit dem Aufkommen von Sinnsprüchen und Devisen eröffnet sich dann dem Volkswitz ein neues Feld der Betätigung. Im Altertum gibt es das noch nicht, man findet nur seit der späteren Kaiserzeit Glückwünsche aller Art, und zwar gleichmäßig lateinisch und griechisch: *εὐτυχῶς τοῖς κυρίοις, εἰς αἰῶνα τοὺς κυρίους*, feliciter nuptiis, annum novum faustum felicem, victorioso semper. Auch das Mittelalter hat zunächst ebenfalls nur solche Glückwünsche, Schlacht- und Jubelrufe: Eia sancta Colonia, Urbs Aquensis vince (Aachen), Osanna regi (Hagenau), Toul notre cité. In der Steiermark finden wir das überaus interessante Judica rex, einen Beleg der großen Wertschätzung, deren sich die Rechtspflege gerade auf den Münzen erfreut: der Fürst in der volkstümlichen Stellung des Richters mit über die Kniee gelegtem Schwert ist eins der häufigsten Prägebilder und zahllos die Vermahnungen zur Gerechtigkeit in den Umschriften. Dies ist kein Zufall: Münz-

prägung und Rechtsprechung stehen im Volksbewußtsein gleichwertig neben einander als die höchsten Obliegenheiten des Fürsten. Der König sendet nach dem Sachsenspiegel seinen Handschuh, wenn er die eine oder die andere übertragen will, und auch innerlich besteht eine Fülle von Beziehungen und Vergleichungen zwischen beiden. Ein eigentlicher Sinnspruch findet sich zuerst auf einem Pfennig Erzbischof Philipps I. von Köln: Cras tibi dabitur; damit beginnt ein Gebrauch auf den Münzen heimisch zu werden, der, zumal unter dem Gesichtspunkt der Tendenz- und Gedächtnismünze, eine besondere Darstellung erheischt. —

Dem im Vorstehenden nur in großen Zügen angedeuteten Einfluß des Volktümlichen auf das Gepräge der Münzen entspricht auf der andern Seite die auffällige Vorliebe, die gewisse Geldstücke um ihres Gepräges willen beim Volke gefunden haben. Im Allgemeinen hat man sich zwar ehedem, wie wohl auch noch heute, nicht eben viel darum gekümmert, was auf den Münzen zu sehen und zu lesen war; zu manchen Zeiten war die Bildung auch nicht danach, daß ein jeder Bild und Aufschrift richtig zu deuten vermocht hätte. Andererseits sehen wir nicht selten, daß ein Gepräge längere Zeit hindurch beibehalten bezw. immer wieder erneut auf die Münze gesetzt wird. Die Fälle dieser Art werden sich zwar meist aus Verkehrsrücksichten erklären: eine Münze, die sich eingeführt, ein größeres Umlaufsgebiet gewonnen hat, behält ihr Gepräge, schon um ihren Abnehmerkreis nicht einzubüßen, und wird von Dritten, Unberechtigten nachgeahmt, die an dem durch die Beliebtheit gewährleisteten Gewinn ebenfalls teilnehmen wollen. Aber es scheinen doch auch Fälle vorzukommen, wo ohne solches Verkehrsinteresse ein Münzbild beibehalten und wiederholt wird: z. B. sind die Euainetos- und Kimonköpfe von Syrakus nicht nur in ihrer Heimatstadt, sondern auch von den Karthagern, in Thessalien, Cilicien, Lokris nachgeprägt worden, offenbar aus ästhetischem Wohlgefallen. Dagegen erklärt sich das Wiederauftreten des punischen Roßkopfes im afrikanischen Reich der Vandalen und des kreuztragenden Engels der späteren Kaiserzeit in Straßburg wie auch die Aufnahme mittelalterlicher Prägebilder in der Kipperzeit wohl besser aus der auch sonst nachweislichen Tatsache, daß manche Münzen sich Jahrhunderte hindurch im Verkehr erhalten und plötzlich einmal wieder das Vorbild für eine neue Prägung abgeben. Hat doch z. B. ein österreichischer Stempelschneider des 12. Jahrhunderts nicht nur eine Kupfermünze der

constantinischen Zeit, sondern sogar ein noch 400 Jahre älteres Stück von Tarent nachgebildet.

Weiter ist es sehr bezeichnend, daß ein großer Teil der Münznamen, vielleicht ihre Mehrzahl, vom Gepräge entlehnt ist, und daß das Volk noch obendrein neben den offiziellen Bezeichnungen und an ihrer Statt Ausdrücke gebraucht, die das Münzbild familiär, vielleicht gar ironisch umschreiben. Im Altertum sind die staatlichen Münznamen meist dem Zahlen- und Gewichtssystem entlehnt, das Volk aber nennt das Geld nach dem Gepräge, wie die Namen πῶλοι für das korintische Geldstück mit dem Pegasus, γλαῦκες (Athen), τοξόται (die persischen Goldmünzen) bezeugen; καλλιχέλωνος ist als Beiname des Obols überliefert, der auf Aegina mit einer Schildkröte bezeichnet war. Das Interesse am Gepräge überwiegt also das am Wert vollständig, denn es gibt mit demselben Bilde des Pegasus, der Eule usw. zahlreiche verschiedene Sorten. Im Mittelalter war man noch erfindungsreicher, so daß man in der ungeheuren Mannigfaltigkeit des Geldes mit einem bestimmten Namen eine bestimmte Münzsorte bezeichnen konnte. Daher erklärt es sich, daß diese volkstümlichen Namen offiziell wurden. „Finkenaugen“ nannte in noch nicht sicher gedeuteter Bildlichkeit der Volksmund eine Sorte geringer Kleinmünze, und wir besitzen Privilegien, die das Recht zur Prägung solcher Finkenaugen, lateinisch „vincones“ verleihen. Vielfach verschwindet sogar die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des Namens: wir haben zahlreiche Mariengroschen ohne das Bild der Gottesmutter, Florene ohne die blühende Lilie von Florenz u. s. w. Dieselbe Erscheinung übrigens, die wir bei den vom Wert der Münze entlehnten Namen finden: wie das römische Silberstück den Namen denarius behielt, als es längst nicht mehr 10 sondern 16 Asse galt, so heißt auch unser Fünfpfennigstück im Volksmund noch immer Sechser. Die Zahl der scherzhaften Verdrehungen bei Erklärung des Münzbildes aber ist Legion. Ein paar Beispiele dieses uns Heutigen nicht mehr überall verständlichen Volkshumors müssen genügen: Bauerngroschen heißen goslarische Münzen mit dem allerdings etwas rohen Bilde der Heiligen Simon und Judas, deren Heiligenscheine für Mützen, deren Marterwerkzeuge für Knittel angesehen wurden; fertig waren die Harzer Bauern. Das hübscheste Beispiel solcher Umdeutung bieten die Breslauer Heller von 1422 mit Johanneskopf und Löwe; in dem ersteren sah der Volkswitz laut einem noch vorhandenen grimmigen

Gedicht[1]) das bärtige Haupt Niklas Rempels, eines gehaßten Ratsherrn, und in dem letzteren den großen Hund seines Amtsgenossen Beda. Daß noch in unserer Zeit das Volk seinen Witz am Gepräge seiner Münzen übt, beweisen die Umdeutungen von Aufschriften wie B(ernburger) S(cheide) M(ünze) zu Bruder, Sauf Mal und des Monogramms des Königs Hieronymus Napoleon zu Hans Narr. Auch hier eine sehr reiche, noch kaum gekannte Quelle volkstümlicher Anschauungen. —

Einen letzten Gesichtspunkt ergibt dann noch die Erscheinung, daß in alter Zeit für gewisse Zwecke Geldstücke mit einem bestimmten Gepräge bevorzugt, wo nicht gar vorgeschrieben waren. Die Juden durften ihre Tempelabgabe nur in heimischem Gelde erlegen; als dieses aus dem Verkehr schwand, hielten es die Wechsler vor dem Heiligtum feil. Verschiedentlich hat man zur Entrichtung von Abgaben bessere als die sonst üblichen Münzen geschlagen: die seit 1465 in Schneeberg und Zwickau zu diesem Zweck geprägten Groschen hießen daher Zinsgroschen. In Erfurt hat man für die Bezahlung einer Grundsteuer die mittelalterlichen Freipfennige bis ins 18. Jahrhundert beibehalten. Eine Art Opfer oder Abgabe ist auch das Almosen, und wir besitzen eigens für diesen Zweck geprägte und ihn in ihrer Aufschrift ausdrücklich aussprechende Münzen von den byzantinischen Kaisern, vom Frankenkönig Pipin und mehrfach aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Auch der Aberglaube bevorzugt entweder allgemein bestimmte Prägebilder wie Kreuz und Schlüssel oder je nach Zeit und Gegend verschiedene Münzen mit zauberkräftigen Darstellungen. Die Juden haben die in dem Aufstande ihres letzten Volkshelden Barkochba geprägten Denare noch lange als Amulette getragen, die mansfelder Georgstaler, die Händelheller mit Hand und Kreuz, die ungarischen Rabendukaten und manche andere alte Münzsorten dienen noch heut dem gleichen Zweck. Ja, wir kennen sogar eine Münze, deren Gepräge der Aberglaube geradezu bestimmt hat: der Tyrann Phintias von Agrigent träumte, daß er auf einer Eberjagd den Tod finden würde; zur Abwehr des Vorzeichens ließ er den Eber auf sein Geld setzen, auf die andere Seite das Haupt der Göttin, die es zu versöhnen galt, Artemis mit der Beischrift *Σώτειρα*.

[1]) Script. rer. Siles. Bd. 12 S. 45.

Philipp II., die Niederländer und ihre erste Indienfahrt.

Von Dr. Georg Friedrich Preuß in Breslau.

Nicht viele historische Überlieferungen scheinen so fest begründet wie die bekannte Erzählung, daß König Philipp II. von Spanien durch Sperrung und Verbot der iberischen Häfen sowie Wegnahme der Schiffe die aufständischen Niederländer wider Willen und Neigung zum Einbruch in die spanisch-portugiesische Kolonialwelt und damit zur Gründung einer Seehandelsmacht von noch nie erreichtem Umfang gezwungen habe. So weit ich sehe ist sie in Holland vor allem durch das Meisterwerk Fruins[1]) sowie durch van der Chys[2]), in Deutschland durch Scherer[3]), Falke[4]), Wenzelburger[5]), Treitschke[6]) popularisiert worden.

In den letzten anderthalb Jahrzehnten hat die historische Forschung in Deutschland unter den Einwirkungen der in der Forderung nach erhöhter Seegeltung kraftvoll hervorbrechenden öffentlichen Meinung unseres Volkes und anderseits dieser starke Antriebe verleihend für Vertiefung, Erkenntnis, Verbreitung der allgemeinen Seeverkehrs- und Kolonialgeschichte fast mehr geleistet als alle früheren Zeiten. Allein die oben erwähnte Theorie ist dadurch nicht berührt worden. Der ursächliche Zusammenhang der beiden Tatsachen schien von vornherein so einleuchtend und überzeugend, daß offenbar niemand eine

[1]) Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog (1. Aufl. 1856—58) 131.

[2]) Geschiedenis der stichting van de Vereenigde O. I. Compagnie (1857): Toestand voor 1594.

[3]) Allgem. Gesch. d. Welthandels II (1853) 285 f.

[4]) Gesch. d. deutschen Handels II (1860) 114 f.

[5]) Gesch. d. Niederlande II (1886) 732 f.

[6]) Hist. u. polit. Aufsätze II (5. Aufl. 1886) 481.

eingehendere Untersuchung lohnend fand. Die Forscher, denen wir auf diesem Gebiete das Beste verdanken, D. Schäfer[1]), Zimmermann[2]), Supan[3]) u. a. haben jene Auffassung übernommen. Um so verständlicher ist es, daß sie unbesehen in allen für einen größeren Kreis bestimmten Arbeiten Aufnahme fand, im Nautikus[4]), bei Pfannschmidt[5]), Speck[6]), Koser[7]), v. Halle[8]), Schmidt[9]), Herre[10]), in der letzten Auflage des vielbenutzten Handbuches von Weber-Baldamus[11]) usw. „Es ist zur Genüge bekannt — so hat sich kürzlich noch Wätjen[12]) geäußert —, daß die Handelsverbote Philipps II. und die Sperrung Lissabons den holländischen Kaufmann zwangen, eine direkte Verbindung mit den Gewürzländern zu suchen."

Man hat die gleichzeitigen Quellen nicht genügend beachtet. Eine Prüfung dieses Materials erscheint auch deshalb unerläßlich, weil die modernen Angaben in recht wichtigen Einzelheiten weit aus einander gehen. Die einen wissen nur von einer Sperrung des Lissaboner Hafens, andere von einer solchen sämtlicher Hafenorte[13]). Über den Umfang der von Philipp durchgeführten Beschlagnahme niederländischer Fahrzeuge herrscht ebensowenig Übereinstimmung

---

[1]) Deutschland zur See (1897) 23; Ders., Das Zeitalter d. Entdeckungen u. die Hanse, in: Hans. Gschbll. IX (1897) 8 f.; Ders., Weltgesch. d. Neuzeit I (1907) 214. Vgl. auch Naudé, Die Getreidehandelspolitik d. Europ. Staaten vom 13. bis z. 18. Jh. (1896) 333.

[2]) Die Europäischen Kolonien, Bd. V: Die Kolonialpolitik der Niederländer (1903) 2 f.

[3]) Die territoriale Entwicklung d. Europ. Kolonien (1906) 47.

[4]) Bd. II (1900) 154 f.

[5]) Entwickelung des Welthandels; in: Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge, hrsg. v. Virchow u. Holtzendorff N. F. 2. Serie, XXIII (1887) 17.

[6]) Seehandel u. Seemacht (1900) 60.

[7]) Marine-Rundschau XV,1 (1904) 399. Ähnlich Rodenberg ebenda XV,2 (1904) 771.

[8]) Die großen Epochen der neuzeitlichen Kolonialgesch., in: Zeitschr. f. Kolonialpolitik -recht u. -wirtschaft IX (1907) 19 ff.

[9]) Gesch. d. Welthandels (1906) 91.

[10]) Der Kampf um die Herrschaft im Mittelmeer (1909) 104.

[11]) Bd. III (1908) 211.

[12]) Die Niederländer im Mittelmeergebiet z. Z. ihrer höchsten Machtstellung (1909) Einleitung. Zurückhaltender Blok, Gesch. d. Niederlande III (1907) 533, van Brakel, De hollandsche Handelscompagnieën der zeventiende Eeuw (1908) XIII f.

[13]) Am weitesten geht hierin wohl Siewert, Geschichte u. Urkunden d. Rigafahrer in Lübeck im 16. u. 17. Jh. (1899) 27.

wie über die Frage, ob die für entscheidend und wirksam erachteten Maßregeln des Königs in das Jahr 1580, 84 oder 85, 1590, 94, 95 oder 97 zu setzen seien.

* * *

Als in den Niederlanden der Aufruhr emporlohte, um bald wie ein reißendes Feuer immer weiter um sich zu greifen, da mußte sich bei Erwägung der zur Niederwerfung geeigneten Maßregeln dem Madrider Hofe ganz von selbst der Gedanke aufdrängen, den Aufständischen ihren gewinnbringenden Handel mit Spanien zu unterbinden. Aber sofort machten sich schwerwiegende Bedenken dagegen geltend. Einmal war eine wirksame Kontrolle, abgesehen von allen technischen Schwierigkeiten einer solchen, schon deshalb unmöglich, weil in den Anfängen der Bewegung Rebell und Nichtrebell garnicht von einander zu scheiden waren, und ferner sah sich der jeder Händlerbegabung bare Spanier, der noch starr am kanonischen Zinsverbot festhielt, mit seinen wichtigsten Lebensbedingungen auf die Niederländer angewiesen. Nicht nur waren diese sichere Abnehmer von Spaniens Salz, Öl, Wein, Früchten, Wolle, sondern sie versorgten das Land auch mit allem, dessen die spanischen Kolonien bedurften, führten ihm die Produkte des eigenen Landesgewerbes, Leinewand und Tuche zu, übermittelten ihm vor allem die unentbehrlichen Massenerzeugnisse der Ostseebereiche: Getreide und die Ergebnisse der Waldwirtschaft[1]). Immer unerträglicher wurde es aber auf die Dauer für den spanischen Stolz, immer hemmender für den Fortgang der spanischen Waffen, daß die Niederländer stets neue Kräfte aus dem Kommerzium mit dem Feinde zogen. Im

[1]) Man kann im Zweifel darüber sein, ob der bekannte Nationalökonom Geronimo de Uztariz sich selbst täuschte oder andere täuschen wollte, wenn er behauptete, daß Spanien an allen Dingen Überfluß habe, die zum Bau und zur Ausrüstung großer Flotten nötig seien; vgl. seine Theoria y practica de comercio y de marina (1757) 162 ff., 215 ff. Genau das Gegenteil ist richtig. Das heute waldärmste Land Europas hatte schon im 16. Jh. empfindlichsten Mangel an geeignetem Schiffsbauholz. So ging die Rede, es gäbe in der spanischen Flotte überhaupt keine Masten und Segel, die nicht die Niederländer gebracht hätten. Zum Bau der Armada hatten die portugiesischen Wälder des unteren Tajo einen Teil des Materials hergeben müssen, das meiste war wieder durch die Niederländer und Hansen geliefert worden. Auch in späterer Zeit sind letztere jedesmal um Schiffsplanken, Mastbäume, Segeltücher, Taue angegangen worden, so oft der Gedanke einer spanischen Flottengründung auftauchte.

Streben den Aufständischen die Quellen ihres steigenden Wohlstandes abzugraben, geriet der grübelnde Sinn König Philipps auf die seltsamsten Irrwege. Allen Ernstes dachte er daran, die Niederländer aus dem unermeßlichen Gewinn bringenden Getreidehandel mit Polen, dem „Hispanien des Nordens", auszuschließen[1]). Von anderer Seite wurde der Aufkauf alles hansischen Getreides vorgeschlagen, „por hambrear Holanda y Zelanda"[2]). In dem schon damals chronischen Geldmangel des spanischen Weltreichs lag die Unmöglichkeit derartige Pläne auch nur in Angriff zu nehmen. Dafür aber kehrte man immer wieder im Kreise der Ratgeber Philipps zu dem Gedanken zurück, Spanien in Einfuhr und Ausfuhr von den abgefallenen Provinzen frei zu machen. Cardinal Granvella ist, wie wir aus seinem Briefwechsel erfahren, der eifernde Wortführer dieser Ausschließungspolitik gewesen, die sich im Herbst 1584 zu einem vielumstrittenen Programm verdichtete. Mit einem Schlage sollten die Regierungsorgane die Hand auf alle niederländischen und englischen Fahrzeuge legen, die, um die reiche Ladung an wertvollen Landeserzeugnissen einzunehmen, in den Häfen Spaniens und des 1580 mit Spanien vereinten Portugal betroffen würden. Unterstützt wurde Granvella in seinem Drängen durch den einflußreichen Minister Don Juan de Idiaquez und den ehrgeizigen Prälaten Fonck, der, wie man sagte, das Ohr des Königs besaß. Philipp ließ sich zwar für den Gedanken gewinnen, zögerte aber immer wieder mit der Ausführung, bis der günstige Augenblick verloren war. Erst Anfang Sommer 1585, als der Fall Antwerpens bereits unabwendbar schien, schritt man zur Tat[3]).

Eine offizielle Darstellung über den Vorgang besitzen wir nicht. Die spanische Geschichtschreibung der Zeit bewegt sich der Veranlagung

---

[1]) Vgl. Behring, Ein päpstlicher Legat [Bolognetto] über den Handel Danzigs 1583, in Mitteil. d. Westpr. Gesch. Vereins I (1902) N. 4, S. 66 ff.

[2]) Granvella an Don Juan de Idiaquez 1. Sept. 1584; in: Correspondance du Card. de Granvelle, ed. Piot XI (1894) 177 ff. Doch übersetzt der Herausgeber irrig „Oisterlines" mit „Ostfriesland".

[3]) Als terminus ante quem steht der 25. Juli fest. Unter diesem Datum hat Granvella die Tatsache an Margarete von Parma berichtet; Corresp. XII (1896) 78 ff. Am 22. Juni wußte er noch nichts davon. Damals bezeichnete er noch die Ausführung seines unermüdlich wiederholten Wunsches als das sicherste Mittel, den Aufstand niederzutreten. Die Tat selbst kann aber schon vorher geschehen sein. Gr. befand sich damals in dem entlegenen Saragossa. Von einer Beschlagnahme der niederländischen Schiffe im Jahre 1584 ist jedenfalls nirgends die Rede.

des spanischen Volkes und seinen Neigungen entsprechend auf dem Gebiete des Handels nur ungern und daher unsicher. Spaniens Seele folgte den Fahnen der großen Feldkapitäne. Am wenigsten darf man bei Herrera, dem offiziellen Hofhistoriker, Aufklärung zu finden erwarten. Auch ihm, ja ihm vor allem stand für das Jahr 1585 im Mittelpunkte leidenschaftlichster Teilnahme die stolze Tatsache der Bezwingung Antwerpens. Daneben weiß er uns vielerlei zu sagen über eine damals eintreffende japanische Gesandtschaft, die Bekehrung der Filippinos, allerhand Vorkommnisse in der Hofgesellschaft, nichts aber über Prohibitivmaßregeln gegen den ausländischen Handel[1]). Auf eine karge, obendrein ungenaue Angabe darüber stoßen wir bei dem höher einzuschätzenden Cabrera de Cordoba[2]), den Cervantes in der freilich recht zahmen Kritik seines Viaje del Parnaso als „de la Historia conocido dueño", als Zögling des Tacitus gepriesen hat. Mariana bestätigt uns, wie wenig Kenntnis und Übereinstimmung bei den zeitgenössischen spanischen Geschichtschreibern sogar über Zeit, Ziel, Fortgang der ersten niederländischen Indienfahrten zu finden ist[3]). Das gilt erst recht für die späteren Autoren. Wir dürfen sie getrost beiseite legen. Bis in das 18. Jahrhundert hinein ist kaum einem das volle Verständnis dafür aufgegangen, daß hiermit ein neuer, dem eigenen Lande verhängnisvoller Zeitabschnitt anhebt.

Wir haben uns also an die reich fließenden niederländischen Quellen zu halten. Höchste Beachtung verdient das die Beschlagnahme anordnende, bisher übersehene Patent Philipps vom 29. Mai 1585. Hier heißt es: der König hat beschlossen eine große Armada auszurüsten. Dazu braucht er Schiffe und Schiffsvolk. Deshalb sollen nach geheimen Vorbereitungen sämtliche fremde Fahrzeuge in den Häfen und an den Küsten mit Beschlag belegt werden „sonder yemanden te verschoonen, 't sy Hollanders, Zeelanders, Oosterlinghen, Hoochduytschen, Enghelschen ende voorts van alle andere sorten, wie dat se zijn." Die Franzosen werden allerdings

[1]) Historia general del Mundo II (1601) 417 ff., III (1612) 1 ff.

[2]) „Don Felipe prohibió luégo en España el comercio á los ingleses con arresto de sus navíos;" die Niederländer erwähnt er garnicht. Vgl. Historia de Felipe II, III (1877; die erste Ausgabe von 1619 blieb unvollendet) 152.

[3]) Er schließt seine kurzen Mitteilungen mit dem resignierten Worte: „pero se halla tanta diversidad entre los autores en referir los hechos y los tiempos, que no me atrevo á afirmar quál de ellos merece mayor crédito;" Hist. gen. de España III (1795) 244.

ausgenommen, aber nur deshalb, weil ihre Fahrzeuge zu schwach sind und von geringer Ladefähigkeit. Sofort nachdem der Schlag erfolgt, sollte dem Könige genauer Bescheid über Zahl, Größe, Heimatsort und Ladung der Schiffe, ferner über deren Besatzung und Armierung zugehen, endlich auch darüber, welche von ihnen bereit seien, den geplanten Seezug freiwillig mitzumachen[1]). Also nicht auf Vernichtung des niederländischen Handels zielte der Streich in erster Linie ab, nicht einmal so sehr auf Schwächung der maritimen Kräfte des Gegners als auf Stärkung der eigenen.

Der Befehl des Königs ist vor allem zu verstehen als Glied in der langen Reihe spanischer Versuche, wieder zur See aufzukommen und den Händen der germanischen Völker den Dreizack zu entreißen. Man kann den dahin zielenden, übrigens auch vom Kardinal unterstützten Entwürfen[2]) des Contadors der Flotte, Don Alonso Gutierrez, Weitblick und Großartigkeit nicht absprechen, allein sie überstiegen schließlich doch die Kräfte des erschöpften Landes.

Nun läßt sich nachweisen, daß in dem geforderten Umfange der Zugriff nicht erfolgt ist. Die Hansen blieben diesmal offenbar gänzlich davon verschont. Aber auch Engländer und Niederländer traf der Schlag durchaus nicht so hart und grausam, wie wohl in Anlehnung an Fruin[3]) moderne Darsteller meinen. Bezüglich der Menge der festgehaltenen niederländischen Segler schwanken die Angaben; gewöhnlich findet sich die Zahl 50 angegeben, an einer Stelle allerdings 200. Granvella bezeugt aber, daß die Maßregel nur in einigen Häfen zur Ausführung gelangte und daß diese Ausführung auch dort durchgreifender Energie und Schnelligkeit entbehrte. Beweis dafür ist, daß es den Schiffsmannschaften meist gelang, sich rechtzeitig in Sicherheit zu bringen[4]). Und ferner: wir besitzen

[1]) Das spanische Original des Dekrets habe ich in den bekannten spanischen Gesetzsammlungen nicht vorgefunden. Der von Gachard veröffentlichte Briefwechsel Philipps II über die Angelegenheiten der Niederlande bricht mit dem Sommer 1577 ab; Abreu beginnt erst mit Philipp III. Die oben benutzte Übersetzung bei Pieter Bor, Vervolch van de Nederlantsche Oorloghen III (1626) 20. boeck, fol. 53.

[2]) Corresp. XI 139 ff., 136 ff.

[3]) a. a. O. 131.

[4]) Granvellas Schr. v. 25. Juli u. 20. Sept. 1585, Corresp. XII 80, 103. Damit ist Fruins oft benutzte Schilderung von den über die Besatzungen verhängten Leiden ebenso unvereinbar, wie mit den Angaben bei Velius, Chroniick van Hoorn (1648) 258, wonach der König die ihre Freilassung erbittenden

eine, wie ich meinen möchte, höchst beachtenswerte Angabe, wonach die Schiffe vom Könige garnicht dauernd behalten wurden, sondern wieder freigegeben worden sein müssen. Die Erwähnung, welche der Vorfall in einer gewiß authentischen Darstellung, einer Denkschrift der Staaten von Holland aus dem April 1586, gefunden hat, läßt sprachlich kaum eine andere Deutung zu[1]).

Schiffer lange Zeit mit eitlen Hoffnungen hingehalten habe, lediglich in der recht harmlosen Absicht, „om haer slechts op onkosten te brengen".

[1]) Hier wird nämlich darauf hingewiesen, daß i. J. 1585 „teffens en t'eenemael sooveel schepen naer Spangien syn gevaren geweest dat, sooveere de Coninck deselve [die holl. Schiffe in den iberischen Häfen] aengehouden hadde, dese Landen van hare principale rijkdommen, macht van schepen geschut en zeevarend volck, ter wille ende dispositie van de vianden, waren berooft geweest; ende of't selve nyet al sulck geschrey in dese Landen soude hebben veroorzaekt, dat de ruyne en onderganck derselve daruyt ten hoochste waere te vreesen geweest, stellen syl. allen verstandigen te oordeelen;" vgl. Gedenkstucken van Joh. van Oldenbarnevelt, ed. van Deventer I (1860) 118 ff. Unzweifelhaft haben wir hier sprachlich einen irrealen Fall vor uns. Nun war aber die Beschlagnahme doch eine jedem Niederländer bekannte Tatsache. Die nächstliegende Erklärung scheint mir deshalb die zu sein, „aanhouden" mit „dauernd in Beschlag nehmen" = „behalten" zu übersetzen, eine Bedeutung, die ja dem Worte auch heute noch nicht fremd geworden ist. Sonst ließe sich die Stelle höchstens noch so verstehen, daß die offiziellen Kreise Hollands jene Maßregel Philipps als wirkliche Beschlagnahme deshalb nicht angesehen haben, weil eben durch sie nur ein geringfügiger Teil der in den spanischen Häfen liegenden holländischen Handelsflotte betroffen worden sei. Man wird aber zugeben, daß diese Auslegung äußerst gezwungen ist. Ich bin um so mehr geneigt, an ein vermutlich durch die Darstellung bei van Meteren I (s. u.) 1032 verursachtes Versehen Fruins zu glauben, da seine Angaben sich auch in Einzelheiten mit der Darstellung decken, welche zwei Zeitgenossen über die von Philipp III. gleich nach Regierungsantritt den in seinen Häfen ergriffenen Niederländern bereiteten Schicksale gegeben haben; vgl. Everhart van Reyd, Oorspronck ende voortganck van de Nederlantsche Oorloghen (1633) 625 und [Wilh. May] Polemographia Belgica II (1615) 181 f. Es ist für mich schlechthin entscheidend, daß der vorzüglich unterrichtete van Reyd, der in hoher beratender Stellung den Oraniern diente, ausdrücklich berichtet: „de Vader [Philipp II.] had altoos goet ghevonden die Nederlandtsche schepen tot gheryff van syne Onderdanen met ooghluyckinghe te ghedoghen. De Soon bantse nu t'eenemael, confisqueertse, werpt die Schippers met menichte in onmenschelycke gevanckenissen" etc. Wenn die hier aufgezählten Grausamkeiten später auch auf Philipp II. übertragen wurden, so mag hieran die Abneigung gegen diesen ebensoviel Anteil gehabt haben, wie der Umstand, daß sie zu seinem ganzen Charakterbilde trefflich paßten. Velius (a. a. O. 272) berichtet die Ereignisse des Jahres 1598 offensichtlich irrtümlich zum Jahre 1597.

Auch der sich in zweiter Linie aufdrängenden Frage gegenüber, ob ein Handelsverbot erlassen wurde, hat man guten Grund zur Skepsis. Die Zeitgenossen schweigen darüber. Allein in dem Mangel positiver Quellenbezeugung läge an sich keine zwingende Beweiskraft. Eher schon in dem noch während der Herbstmonate 1585 von Granvella erneut verfochtenen Wunsche, mit der völligen Ausschließung der Niederländer endlich Ernst zu machen. Der Handel muß also unmittelbar nach der Tat wieder aufgenommen worden sein, was gewiß nicht auf einen tieferen Eindruck des Hergangs schließen läßt. Granvella klagte bitter, der König sei in der Sache aufs allerschlechteste beraten, wies bereits im November auf plötzliche Wegnahme wenigstens der englischen Schiffe hin[1]). Wäre das alles möglich und nötig gewesen, wenn ein königliches Dekret überhaupt erlassen, vor allem wenn es in strenger Praxis zur Durchführung gelangt wäre?

Daraus läßt sich mit einiger Sicherheit erschließen, wie die Dinge lagen. Die allzu stürmischen Dränger, der damals schon nicht mehr im sicheren Vertrauen Philipps mächtige Kardinal, daneben Margarete von Parma, Farnese und andere, sie alle mußten Wasser in ihren Wein gießen unter dem Antriebe einer besonnenen Gegnerschaft, die auf die verderblichen Folgen für das eigene Land hinwies, wenn der mit tausend Fasern das spanische Wirtschaftsleben umklammernde niederländische Handel auf ein Mal an der Wurzel abgeschnitten wurde. Schon die Beschlagnahme war nicht ohne deutlich erkennbare Kämpfe in der Umgebung des Königs, — „contra el parecer de los mas sabios“ — durchgeführt worden. Wie wir sahen, hatte Philipp sie vor allem unter dem Gesichtspunkt einer Stärkung der spanischen Seegeltung verfügt. Es liegen keinerlei zwingende Anzeichen dafür vor, daß es sich hierbei nur um einen Vorwand gehandelt habe, wohl aber in der Tatsache des fortgesetzten niederländisch-spanischen Handelsverkehrs[2]) dafür, daß jene Gegenströmung das Feld behauptet haben muß. Daher die Rückgabe der Schiffe. Die Männer jener Richtung, an ihrer Spitze Don Carlos de Arago, Herzog von Terranova, haben erfolgreich mit dem Argument operiert, daß die Verschließung der iberischen Häfen die Niederländer zur Fahrt nach der Urheimat der Gewürze und Spezereien treiben

[1]) Granvella's Schr. v. 10. Okt., 15. u. 29. Nov., Corresp. XII 116, 126, 134.

[2]) Vgl. Blok a. a. O. 423 und, auch für später, den schönen Aufsatz von Rachfahl, Die holländ. See- und Handelsmacht vor und nach dem Ausbruche des Niederländ. Aufstandes, in: Lenz-Festschrift (1910) 68 f.

würde. Philipp II. ist dadurch überzeugt worden. Das wird uns auch durch Hugo Grotius bestätigt[1]). Möglicherweise ist Granvellas Tod 1586 hierauf nicht ohne Einfluß geblieben. Jedenfalls verlief die Entwicklung gerade umgekehrt, als die bisherige Auffassung will. Die Niederländer sind nicht durch Sperrung zur Indienfahrt gezwungen worden, sondern die Furcht vor dieser Möglichkeit hat den König von allen entscheidenden Maßregeln in jener Richtung abgehalten.

Von mancherlei weiteren Belästigungen und Repressalien sind die niederländischen Kaufherren trotzdem in der Folgezeit nicht ganz frei geblieben. Aber man darf das wirklich nicht zu tragisch nehmen. Gelegentliche Konfiskationen von Schiff und Gut gehörten fast zu den Grundzügen, jedenfalls zu den Gepflogenheiten des damaligen Handelsbetriebs und selbst unter Völkern, die im tiefsten Frieden mit einander lebten, zu den Alltäglichkeiten. Das Risiko derartiger Verluste war nun einmal vom Wesen aller Seehandlung jener Tage nicht zu trennen. Von ihr gilt ganz besonders das bekannte Wort Mephistos, daß Krieg, Handel und Piraterie dreieinig seien. Man denke zum Beispiel an die einträgliche Weltumseglung Drakes, die erste nach Magalhães, wobei der wilde englische Raubzugführer grauenvolle Leiden über die spanischen Kolonien verhängte, spanische Fahrzeuge, die ihm in den Weg kamen, rücksichtslos kaperte, obwohl Spanien mit England offiziell noch im Frieden lebte. Zudem hatten die Niederländer selber durch ihre matten Freunde, die Engländer, furchtbar zu leiden[2]). Liest man vor allem die exakte Darstellung bei van Meteren[3]) über die englischen Gewaltakte gegen

[1]) „Praeter Galliam igitur Angliamque . . ., Hispaniam plerumque permittebat egestas mutua, inde mercium, hinc argenti, Philippique regis dissimulatio et metus, ne propinquis abstentos in ulteriora verteret;“ Annales et Historiae de rebus Belgicis (1658) 231 (zum Jahre 1595).

[2]) Vgl. Piot, La diplom. concernant les affaires maritimes des Pays-Bas, in: Bull. de l'Acad. R. des sciences . . . de Belgique, 44e année. 2e Série T. XL (1875) 819 ff. Über die heftigen Handelszerwürfnisse zwischen Niederländern und Engländern, s. Brugmans, Engeland en de Nederlanden in de eerste jaren van Elizabeths Regeering (1558—67) 1893. Ihrerseits fügten die Niederländer unbedenklich anderen Neutralen zu, was sie selbst nicht leiden wollten. Typisch dafür sind die Gewalttätigkeiten ihrer Auslieger bei der Emsblockade; s. Hagedorn, Ostfrieslands Handel und Schiffahrt im 16. Jh. (1910) 333 ff. Für die Zeit nach dem 30j. Kriege vgl. Baasch in: Hans. Gschbll. XVI (1910) 48 ff.

[3]) Historische Beschreibung des Niderlendischen Kriegs I (1614) 662 ff., dazu Gedenkstukken a. a. O. I 222 ff.

niederländische Kauffahrer, hört man, daß Drake, dieser Piratenkönig, binnen kurzem den Niederländern rund 70 Schiffe wegkaperte, daß die Geängstigten vielfach den gefahrvollen Umweg um Schottland herum (!) nach Spanien wählten, ihren in 3 Jahren erlittenen Verlust auf 3 Millionen Pfund vlämisch veranschlagten, so neigt man zu der Auffassung, daß das befreundete aber kaufmännisch wetteifernde England sich dem Handel der Generalstaaten nach der pyrenäischen Halbinsel viel gefährlicher erwiesen hat als das feindliche Spanien. Auch deshalb, weil die aufständischen Provinzen es gar nicht wagen konnten, England gegenüber Vergeltung auszuüben. Jenseits des Kanals, wo man den Ozean als ein von Gott seinem besonders geliebten englischen Volke zuerkanntes Gut betrachtete, war damals der Seeraub größten Stiles schon eine Art nationales Gewerbe geworden, das seine Ehre hatte so gut oder besser wie manches andere. Er wurde zwar durch zahlreiche nur auf Irreführung des Auslands berechnete Proklamationen Elisabets verurteilt, heimlich aber geradezu staatlich konzessioniert, und nährte sich unterschiedslos auf Kosten von Freund und Feind. Am schlimmsten erging es den Hansen. Die bekannte Geschichte ihres Niedergangs, der Verlust ihrer Vorrechte und ihrer fremden Faktoreien, vor allem des Stahlhofs, „gleichsamb einer vormals gewesenen schule der tugend und jugend," ist ein fortlaufender Beweis für das uns in seiner Wahrheit erst in der Gegenwart ganz verständlich gewordene Wort, daß Seehandel nur treiben kann, wer sich auf gebietende Seemacht stützt. Nicht einmal Spanien gegenüber fehlte es den Hansen an Grund zur Klage über privilegienwidrige Beschwerung ihres Handels[1]). Der Versuch einer Abstellung der Mißstände wurde wiederholt angeregt. Und später ist das noch schlimmer geworden. Jeder Kenner des 30 jährigen Krieges weiß, wie oft die Hansen durch Wegnahme ihrer Schiffe in spanischen Häfen geschädigt wurden[2]), obwohl doch Spanien in dieser Zeit mit seinen Getreidebedürfnissen noch mehr wie im 16. Jahrhundert auf die Hansen angewiesen war. Andrerseits aber sind diese — es handelte sich vor allem um Hamburg, Lübeck, Danzig — dadurch

[1]) Vgl. Inventare Hansischer Archive des 16. Jhs. — Kölner Inventare II 1572—91 (1903) bearb. von Höhlbaum 707 f., 953 und a. a. O., s. auch unten Anm. 28.

[2]) Der kais. Staatsmann Schwarzenberg bezeichnete es damals geradezu als spanische Sitte, die hansischen Schiffe ohne Umstände in Beschlag zu nehmen; vgl. Ritter, Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Gegenreformation u. des 30jähr. Krieges III (1908) 380.

und trotz aller erfolglosen Proteste nicht veranlaßt worden, ihren Handel einzustellen.

Was in den harmloseren Fällen jener rauhen Zeit nur als empfindliche Neckerei erscheinen mochte, konnte zu der furchtbaren Waffe völligen Handelsboykotts gesteigert werden. Davon aber blieb Philipp den Niederländern gegenüber weit entfernt. Die Unnatur des gegenseitigen Handelsverkehrs bestand im vollen Umfange fort, da die Bedingungen, die ihn hervorgerufen, nicht aus der Welt zu schaffen waren: wirtschaftliche Überlegenheit auf der einen, Zwang der Bedürftigkeit auf der anderen Seite. Gelegentlich einer Hungersnot wenige Jahre zuvor waren die Getreideschiffe der Holländer und Seeländer selbst einem Granvella als Retter erschienen[1]). Ein plötzlicher Abbruch der Verbindungen hätte die Spanier bei ihrem notorischen Getreidemangel infolge unzulänglicher Feldbestellung dem Schlimmsten preisgegeben. Ferner stellte die Beschlagnahme von 1585 an sich gar nichts neues dar; die gleiche Praxis war auch schon in früheren Zeiten, besonders häufig und ergiebig in den damals noch königstreuen Provinzen Holland und Seeland, gegen In- und Ausländer geübt worden, so oft schnelle Verstärkung der Seekriegsrüstung nottat[2]).

Granvella vertrat die Auffassung, daß der Verlust des spanisch-portugiesischen Marktes den wirtschaftlichen Ruin und damit die Unterwerfung der Niederländer zur unausbleiblichen Folge haben müßte. Ein echt spanischer Standpunkt. Gewiß beruhte die Seehandelsbedeutung der Generalstaaten zum gewichtigen Teile auf den spanischen Verbindungen. Dadurch, daß die Niederländer auf dem Wege über Sevilla Amerika wie eine Festung verproviantierten, hatten sie dessen Silberstrom auf ihr Land gelenkt. Mit dem spanischen Kommerzium korrespondierte der Ostseehandel, die Niederlande hielten infolge ihrer wirtschaftlichen Doppelfrontstellung und günstigen Kreuzungslage gewissermaßen das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Wirtschaftsenden Europas. Ein zu wenig auf der einen Seite mußte sich auch nach der anderen Richtung hin in nachteiligen Abwandlungen geltend machen. Aber der niederländische Ostseehandel, der im 16. Jahrhundert um das Achtfache gestiegen war, bedeutete doch auch sehr viel für sich selbst ohne den spanischen

[1]) Granvellas Schr. v. 5. Jan., 23. Mai 1583; Corresp. X 7 f., 224 f.
[2]) Rachfahl a. a. O. 58.

Austausch[1]). Es blieb dann immer noch der recht gewinnreiche Verkehr mit anderen Ländern, die vielfach besser zahlende Abnehmer geworden waren als das verarmte Spanien, es blieben vor allem die reichen Erträgnisse der Hochseefischerei, die bekanntlich von den nördlichen Provinzen im Gegensatz zur Hanse aufs umfassendste betrieben wurde.

Fast naiv möchte man die Art nennen, wie Granvella den Ausfall des niederländischen Handels zu ersetzen gedachte. Die notwendige Einfuhr sollte einfach den Hansen zugeleitet werden durch Vermittlung der in Lissabon ansässigen deutschen Kaufleute und unter freundlicher Zusicherung, daß die hansischen Schiffe von jeder Beschlagnahme verschont bleiben sollten[2]). Wir erkennen hierin einen kontinuierlichen Gedanken der spanischen Politik, der uns in noch schärferer Zuspitzung, als Projekt einer hansisch-spanischen Monopolgesellschaft mit völliger Ausschaltung des Zwischenhandels anderer Seevölker, vor allem der Niederländer, ja mit dem ausgesprochenen Kriegszweck gegen letztere auch in den Jahren unmittelbar vor dem großen Wendepunkt des 30jährigen Krieges in aller Deutlichkeit entgegentritt. Wenn nur die Spanier auch hätten gewährleisten können, daß die Hansen die spanischen Häfen wirklich in unbelästigter Fahrt erreichen würden. Die Hansen verschanzten sich in den geschwinden Kriegsläuften der Zeit gern hinter ihre Neutralität, ein Merkmal ihrer absteigenden Handelsmacht; wie ja unbedingte Parteilosigkeit bekanntlich auch die höchste Weisheit der Reichspolitik im Freiheitskampfe der abgesprengten Reichsglieder geblieben ist[3]). Anderseits verbot die stark betonte Neutralität

[1]) Wahrhaft verderblich wäre den Niederländern nur die Schließung des Sundes geworden. In dieser richtigen Einsicht hat Philipp in der Tat einmal Dänemark dazu veranlassen wollen; vgl. Pringsheim, Beiträge zur wirtschaftl. Entwicklungsgesch. d. vereinigten Niederlande im 17. u. 18. Jh.; in: Staats- u. sozialwissensch. Forsch. hrsg. v. Schmoller X, 3 (1890) 19.

[2]) ... »assegurando los que sus baxeles no serian arrestados«; Granvellas Schr. v. 18. Okt. 1584; Corresp. XI 348. Über seinen Plan, Ostseegetreide durch die Fugger aufkaufen und unter hansischer Flagge einführen zu lassen, s. Nanninga Uitterdijk, Een Kamper handelshuis te Lissabon (1904) XLIII. Übrigens läßt jene Zusicherung erkennen, daß die Wegnahme hansischer Schiffe vorgekommen sein muß; das bestätigt Blok 533.

[3]) Gebhard v. Truchseß hat damals die kleinmütige Haltung des Reiches mit bemerkenswerten Worten charakterisiert: „Der mutt fellt den leyten durchaus in Teydschland, und machen uns allen nationen zu spott: et qui se fait moutton les loups le mangent ... Spangien prattisiert in Teutschland mitt den papisten

den Hansestädten, deren eine, Danzig, ihre Schiffe sogar in die Armada einstellen ließ, mit nichten, den spanischen Königreichen Unterhalt und Kriegsbedürfnisse aller Art zuzuführen. Ganz offensichtlich ist ihr Streben, hier die Erben des Handels der Engländer und Niederländer zu werden, freilich nur, so weit es sich mit ihrem Friedensbedürfnis vertrug, das durch die Erkenntnis von der eigenen kriegerischen Unzulänglichkeit gesteigert war. Hierin lag ein klaffender Widerspruch.

In der Tat hatte ja der schon im 14. Jahrhundert nicht ganz unbeträchtliche Handel[1]) der esterlines, wie die Spanier die Osterlinge nannten, während des Aufstandes erhebliche Steigerungen erfahren; daß er aber die Spanienfahrten anderer Nationen nicht entbehrlich machen konnte, dafür sorgte deren Handelsneid[2]). Die Einfuhrverbote aller Kontrebande boten diesen bequeme Handhaben, die deutschen Seestädte in ihren Verbindungen mit den Ländern der Krone Kastilien nach Kräften zu schädigen. Heinrich Sudermann, der große hansische Syndikus, stellte 1586 bekümmert fest, „das Engelland und Holland cum adhaerentibus neutralitatem . . . weder in kaufen oder verkaufen noch auch gemeinen sehefahrten auf Hispanien, Brabant und Flanderen nit zulassen.“[3]). Der Handel folgte eben auch hier mit Vorliebe der stärkeren Flagge. Wie hätten die Hansen den alleinigen Aktivhandel nach dem fernen Spanien gegen den Willen auch nur der Niederländer durchführen können, da sie diesen gegenüber nicht einmal den nahen Ostseehandel, der seit Jahrhunderten ihre eigenste Domäne gewesen, festzuhalten vermochten. Bedenklicher noch wurde ihre Stellung, als der längst entscheidender

---

ein pund zu treffen . . . Du lieber Gott, was thun unsere Evangelische in Germania? dormiunt in utramque aurem. Ich sorg sy werden eins ungereymst aufgewacht werden, und wirdt es heysschen: non putâram; wiert alsdan Oel in die Lampen kaufen wollen“ usw. Nachschr. zum Briefe v. 8. Jan. 1585, in: Archives ou corresp. inédite de la maison d'Orange-Nassau; ed. Groen van Prinsterer 2e Série, T. I (1857) 9.

[1]) Vgl. Haebler, Der Hans.-Span. Konflikt von 1419 in: Hans. Gschbll. VIII 1894 (1897) 49 ff.

[2]) Vgl. u. a. Keussen, D. päpst. Diplomat Minucci u. die Hanse; ebda. VIII 1895 (1897) 115 ff., Ehrenberg, Hamburg u. Engl. im Zeitalter der Königin Elisabeth (1896).

[3]) Sein Gutachten etwa Ende August 1586; in; Kölner Inventare II 890f. „Het welwaren van Nederland hing aan de voortdurende afzondering van Oost en West“; Fruin a. a. O. 121.

Lösung zustrebende heimliche Gegensatz zwischen Spanien und England offen ausgebrochen war. Ihre Ohnmacht konnte nicht greller beleuchtet werden als durch Drakes kecke Tat, die Wegnahme einer starken hansischen Kauffahrerflotte an der Ausmündung des Tajostromes, dicht vor dem Eingangstor der durch den Untergang der Armada erschütterten Weltmacht. Sir Francis Walsingham griff damals selbst zur Feder, um weitausschauenden Blickes von der hohen Warte des englischen Staatswohls und des Protestantismus vor Europa den Streich nach Kriegsrecht in besonderer Staatsschrift, der Declaratio causarum, zu verteidigen. Als Verräter an Treu und Glauben hat er hier die Hansen gebrandmarkt. Der Anschlag war höchst sorgfältig und planmäßig von langer Hand vorbereitet worden, noch ehe die hansische Flotte die Fahrt um Schottland herum angetreten hatte[1]). Das hinderte aber die Gläubigkeit des englischen Stolzes nicht, in dem Gelingen sichtbarliche Einwirkung von Oben zu erkennen: „Es hatt Gott dem almechtigen also gefallen.“[2]). Sechzig große Segler sind den Hansen dadurch auf einen Schlag verloren gegangen, aber den merkantilen Verkehr mit Spanien haben sie trotzdem mit allem Eifer weiter gepflegt. Sollten die sonst viel unternehmenderen Niederländer bei ihren procentualiter weit geringeren Verlusten weniger Mut gehabt haben?

Alle Tatsachen beweisen das Gegenteil. Ihr Verkehr mit Spanien ist keineswegs zum Stillstand gekommen. Er blieb dort nach wie vor tonangebend, und nach wie vor unterhielten die Niederländer in den iberischen Häfen ihre besonderen Faktoren[3]). Ihre Kaufleute lebten ebenso unbehelligt in Lissabon[4]), wie handeltreibende Portugiesen und Spanier in den abgefallenen Provinzen[5].) Fuhren die Niederländer auch fortan zumeist unter fremder — hansischer — Flagge, eine Praxis, die damals auch von anderen geübt wurde, so haben sie doch schwerlich selbst geglaubt, die spanischen Hafenbehörden durch diesen leicht zu durchschauenden Kunstgriff über ihre Herkunft täuschen zu können. „Om de reputatie ende grootheydts wille“ ließ die Regierung Philipps den ganz öffentlichen Handel nicht zu, aber um

[1]) Vgl. Höhlbaum, Königin Elisabeth u. d. Hansastädte i. J. 1589; in: Hans. Gschbll. X 1902 (1903) 137 ff.

[2]) Dekret vom 27. Juli 1589; in: Kölner Inventare II 937 ff.

[3]) Vgl. van Meteren, a. a. O. 663.

[4]) wie z. B. die Familie Cunertorp, s. Nanninga Uitterdijk, a. a. O.

[5]) Vgl. van Reyd 613.

des eigenen Vorteils willen und da sie die niederländischen Repressalien fürchtete, sah sie ihm durch die Finger. In Portugal konnten die niederländischen Schiffer vorerst guter Aufnahme gewiß sein. Steigende Abneigung gegen den spanischen Eroberer, alte, noch aus den Zeiten König Sebastians überkommene befreundete Beziehungen, endlich die Erwägung, daß nach dem kommerziellen Ausscheiden von Antwerpen dessen Vermittlerrolle im Großhandel mit den indischen Erzeugnissen am besten bei den geldkräftigen Handelskreisen der sieben Provinzen aufgehoben sei, die sich auch schon vor 1585 darin bewährt hatten, das alles führte die Portugiesen, die doch für den guten Kunden keinen gefährlichen Rivalen eintauschen wollten, naturgemäß dazu, dem nordniederländischen Kaufmann auf alle erdenkliche Art entgegenzukommen. Antwerpen war gestürzt, England der überlegene Feind, die Hanse zu ohnmächtig, wo hätten sie da einen andern zahlungsfähigen Abnehmer finden können? Und hierzu kam das Bedürfnis nach dem nordischen Getreide. Don Juan de Idiaquez bewies gutes Verständnis für die Forderungen Portugals, wenn er gegen Granvella die Unzuträglichkeiten und Schwierigkeiten betonte, welche die strenge Durchführung eines Handelsverbotes nach dieser Richtung hin verursachen würde[1]).

Es ist der durchgehende Zug in der gegenseitigen Handelspolitik Spaniens und der Niederlande, daß indem jeder aus dem Verkehr mit dem andern möglichst große Vorteile ziehen wollte, beide sich gegenseitig sehr gegen ihre Absicht wirtschaftlich fördern mußten und also in Gegensatz gerieten zu der natürlichen Grundforderung jedes Kampfes, alles Handeln nach dem Gesichtspunkt der Niederwerfung des Gegners zu regeln. Auch die Leiter der aufständischen Provinzen hatten diesen unnatürlichen Zustand empfunden, auch sie schwankten wie der Madrider Hof unsicher hin und her im Widerstreite der Erwägungen. Es sind die gleichen Gedankengänge hüben wie drüben. Unter dem Drucke bald der englischen Handelseifersucht bald der reformierten Geistlichkeit, die gegen den gottlosen Verkehr leidenschaftliche Verwahrung einlegte, sind als Kampfmittel eine ganze Reihe von Handelsverboten (in den Jahren 1578, 82, 84, 85, 86, 96) mit teilweise schwersten Strafandrohungen für Leib und Leben erlassen worden, um vor dem Ansturm der empörten Kaufmannschaft, der ja zumeist auch die Herren Regenten selbst angehörten, immer wieder aufgehoben oder stillschweigend übersehen zu werden.

[1]) Schr. an Granvella 17. Okt. 1584; in: Corresp. XI 340 f.

In welchem Umfang die niederländischen Rebellen damals den kaufmännischen Verkehr mit der spanischen Halbinsel ausübten, dafür haben wir sprechende Zahlen. Im Frühjahr 1695 hat Philipp zum zweiten Male ihre Schiffe in seinen Häfen an einem Tage mit Beschlag belegt; sie sollten, soweit sie dazu geeignet waren, der Geleitflotte beigegeben werden, welche, wie üblich, die mit den Schätzen Neu-Spaniens heimkehrenden Gallionen einzuholen hatte[1]). Die Zahl der angehaltenen niederländischen Segel gibt ein Zeitgenosse auf 4—500 an[2]); d. h. etwa $^2/_5$ ihrer gesamten Handelsmarine[3]). Und das ereignete sich im April, also in einer Jahreszeit, in der der Verkehr natürlich nicht annähernd auf der Höhe stand, wie in den Wochen nach der Ernte und Weinlese. Angesichts dieser ziffermäßigen Belegung fällt doch jede Annahme von einer den niederländischen Handel irgendwie einschränkenden Belästigung seitens des Königs in sich zusammen. Die Spanienfahrt der nördlichen Provinzen ist im Jahrzehnt nach 1585 nicht nur nicht verringert oder gar unmöglich gemacht worden, sondern sie hat sich in diesem Zeitraum offenbar noch erheblich gesteigert[4]) und nicht wenig zum Wachstum von Hollands Kapitalkraft und Wirtschaftsleben beigetragen. Man hat sich zu erinnern, daß Antwerpen durch Jahrzehnte als Stapelplatz aller aus Lissabon durch die Assientos herbeigeschafften Gewürze der siegreiche Nebenbuhler Venedigs und Brügges, der eigentliche Welthandelsmarkt gewesen war. In die plötzlich gerissene Lücke suchten naturgemäß die holländischen Städte einzuspringen, bei denen die Fahrt nach Lissabon schon vorher in Aufnahme gekommen war. Vor allem gilt das von Amsterdam, das, ähnlich wie einst Karthago die reichen Familien aus Tyrus, die flüchtenden Antwerpener und damit ein gutes Kapital an technischen Erfahrungen und persönlichen Verbindungen mit Lissabon in sich aufgenommen hatte. Es wollte gewinnen, was Brabant verloren hatte, und hat es zum guten Teil gewonnen.

Einige Historiker knüpfen den von ihnen behaupteten Abbruch der direkten kommerziellen Beziehungen und die sich für die Niederländer daraus ergebende Notwendigkeit zu den Ursprungsländern

---

[1]) van Meteren, a. a. O. 934; Polemographia Belgica II 42.

[2]) van Reyd 455.

[3]) Blok a. a. O. 531.

[4]) Ein Rückgang vor 1585 scheint festzustehen; vgl. Uitterdijk a. a. O. XLIII.

vorzudringen an diese zweite Festnahme von 1595, die in der Tat mit ganz anderer Energie und Umsicht durchgeführt, die Überraschten offenbar wie der Blitz aus heiterem Himmel getroffen hat. Zwei Momente schließen das aus. Zunächst das chronologische: die erste Indienfahrt war bereits 1594 vorbereitet, Beginn des Frühjahrs 1595 ist sie ins Werk gesetzt worden; der Versuch der nördlichen Umfahrt fällt sogar noch früher. Zweitens die Tatsache, daß das Ganze nicht viel mehr als ein Schreckschuß war; noch im Mai desselben Jahres sind sämtliche Fahrzeuge wieder freigegeben worden. Mehr als das: sie erhielten besondere Paßporten und in diesen sogar die Zusicherung freier Schiffahrt und freien Handels in allen Häfen der Halbinsel[1]). Die Quellen stimmen darin überein, dieser Gnadenakt, der kaum weniger überraschend kam, wie die vorangegangene Gewalttat, sei dem Wunsche Philipps entsprungen, die aufständischen Provinzen für ihren neuen Generalgouverneur Erzherzog Albrecht zu gewinnen, sowie der Hoffnung, jene möchten seine „große Gnade bedenken und ihn wieder für ihren rechten, einzigen natürlichen Herrn erkennen.“ Es hieß, Albrecht selbst habe die Freilassung beim Könige befürwortet und durchgesetzt. Der Umstand, daß zwischen Ausführung und Aufhebung nur ein Zeitraum von wenigen Wochen liegt, legt doch die Vermutung recht nahe, daß der Streich überhaupt nur geführt worden, um den Niederländern die Macht des Königs und die Milde des neuen Statthalters vor Augen zu führen. Bis zum Tode Philipps II. ist es dabei geblieben: seine Häfen standen den Niederländern so gut wie offen. Desgleichen im wesentlichen auch die Grenzen der treugebliebenen zehn Provinzen. Also König Philipp hat die Niederländer nicht vom spanischen Handel ausgeschlossen, er hat sie darum auch nicht nach Indien getrieben[2]). Der Vorwurf verderblicher Politik, den man deshalb gegen ihn erhoben, ist hier unzutreffend.

---

[1]) van Meteren I 934; van Reyd 455; Polemogr. Belg. II 43.

[2]) Deutlich ausgesprochen hat diese Auffassung von den niederländischen Historikern der Zeit eigentlich nur Pieter Bor (XX, 53). Sein Irrtum liegt nach dem oben gesagten auf der Hand. Die Niederländer hatten nicht nötig, an eine Ersatzfahrt zu denken »om haer bootsgesellen te employeren«, da diese ja noch lange nach 1585 in der spanischen Fahrt volle Beschäftigung fanden. Ganz richtig hat Grotius (S. 231) die Vorgänge ohne kausale Verknüpfung nebeneinander gestellt. van Meteren, dessen Werk infolge unredlicher buchhändlerischer Spekulation zuerst in deutscher Sprache erschienen war und hier

Für die Beurteilung seiner Gesamtpersönlichkeit will diese Feststellung natürlich nichts bedeuten. Er bleibt für uns der unheilvolle Verderber Spaniens, als den ihn eigentlich erst das 19. Jahrhundert erkannt hat. Sein Hofhistoriograph Herrera hatte sein Bild bewußt gefälscht, die beiden Italiener, die sein Leben geschildert haben, Cesare Campana und der Vielschreiber Gregorio Leti waren seine scheuen Bewunderer aus der Ferne. Die spanischen Nationalökonomen des 17. Jahrhunderts, so die Jesuiten Moncada, Navarrete, Saavedra, erkannten zwar den Verfall des Landes, aber wie durften sie die Wurzeln des Übels da suchen, wo sie zunächst zu finden waren, bei dem fanatisch-blinden Vorkämpfer ihrer allein seligmachenden Kirche. Martinez de la Mata und andere stellten ihrer verkommenen Gegenwart das 16. Jahrhundert geradezu als Muster und Zeit der Blüte vor Augen. Im 18. Jahrhundert hat Uztariz die Wahrheit geahnt und Campomanes sie wohl zum ersten Male ausgesprochen. Heute weiß jeder, daß der Niedergang Spaniens die unausbleibliche Folge der widersinnigen Volkswirtschaftspolitik Philipps gewesen ist, daß dieser der Weltmachtstellung seines Reiches das Grab gegraben hat vor allem durch die ihm von der Enge seines Gesichtskreises gesetzte Unmöglichkeit, die leuchtenden Zeichen und Forderungen seiner Zeit in ihrem Wesen zu erkennen oder wenigstens zu achten. Das große unverrückbare Ziel: religiöse Zähmung der Rebellen, hat er nie um eine Spanne verlassen [1]), auch

---

mit großer Ungeniertheit ausgeschrieben wurde (z. B. auch von Khevenhiller), spricht nur von der Befürchtung einer Wegnahme ihrer Schiffe und Güter als von einem der Gründe zur Fernfahrt bei den Niederländern (I 1032, dazu 928). Mitte des 17. Jahrhunderts steht aber bereits die schärfere Formulierung fest. Die Inleydinge tot de Oost-Indische Voyagien; in: Begin ende Voortgang vande Oost-Ind. Compagnie (anonym ersch. 1646; Verf. ist J. Commelin) berichtet: Wären die Holländer nicht durch den Erzfeind in der Handelsausübung vergewaltigt worden, würden sie unzweifelhaft mit ihren alten Fahrten zufrieden gewesen sein. So aber seien durch die spanischen Nachstellungen „eenige ingesetenen ende coopluyden genootsaeckt geworden, haeren heyl elders te soecken". Vgl. auch Velius a. a. O. 258f., 272. Gegen die seitdem, wie wir sahen, maßgebend gewordene Auffassung hat sich allgemein Jonge ausgesprochen; vgl. De opkomst van het nederlandsch gezag in Oost-Indie I (1862) 2 ff. Doch schon ein Jahr später findet sich die alte Ansicht wieder bei Laspeyres, Gesch. d. volkswirtschaftl. Anschauungen der Niederländer etc. (1863) 56.

[1]) An der starren Unnachgiebigkeit Philipps in kirchlichen Dingen war der 1585 eingeleitete Verständigungsversuch gescheitert. Vgl. Piot, Une tentative de réconciliation entre Philippe II et les provinces insurgées; in: Bull. de l'Acad. r. des sciences de Belgique, IIIe Série, XXIX (1895) 979 ff.

nicht, als ihn der zweifellos ernst gemeinte Gedanke beschäftigte, den Niederlanden wenigstens einen gewissen Grad politischer Selbstständigkeit einzuräumen. Er erwartete den Sieg von seiner verbissenen Zähigkeit: Yo et el tiempo. Die Beharrlichkeit seiner Absichten schloß aber unsicheren Wechsel in Wahl und Anwendung der Mittel keineswegs aus. Das bezeugt uns nicht zuletzt seine Handelspolitik gegen die Niederländer, die alle Phasen durchlief; von vereinzelten Gewalttaten, die aber das Maß des damals üblichen sicherlich nicht überschritten haben, bis zu passiver Duldung „met ooghluyckingh des Coninck". Philipp hat, wie Rachfahl betont, eben stets an dem Standpunkte festgehalten, daß die Niederländer aufrührerische Untertanen seien, nicht aber im völkerrechtlichen Sinne Feinde seines Staates.

Die entscheidende Wendung ist erst unter dem Nachfolger eingetreten. Sie ist gekennzeichnet durch die Prohibitivedikte von 1598 und 1599, mehr noch durch den unerbittlichen Nachdruck, der ihnen Berücksichtigung sichern sollte. Gewaltige Kräfte sind hiermit der Indienfahrt zugewiesen worden[1]). Die vielgerühmte Kaufmannslist der Niederländer hat freilich bald wieder neue Auswege gefunden, den Handel im altem Umfange aufzunehmen[2]). Das beweisen auch weitere königliche Verbote dagegen[3]). Im kleinen Maßstabe können

---

[1]) Auf den damaligen Umfang des niederländ.-spanischen Handels wirft die Mitteilung Licht, daß durch seinen Verlust 25—30 000 Matrosen beschäftigungslos geworden seien, vgl. Buzanval an Villeroy, 14. März 1599; in: Lettres et négociations de ... Buzanval et de d'Aerssen, ed. Vreede (1846) 121, dazu 49 f. Der Brief ist auch deshalb von Wert, weil er zeigt, daß die Niederländer erst dieses Vorgehen der Krone Spanien zum Anlaß für Vergeltungsmaßregeln gegen die spanischen Küsten genommen haben, „afin de faire ressentir aux Espagnols le mauvais conseil qu'ils ont pris, en jettant ces gens-cy en ce desespoir par le rigoureux traitement qu'ils ont fait à leurs marchands et matelots"; vgl. auch S. 256 f. Über die Klagen des Hansetages Sommer 1598, daß Holländer u. Engländer alles Getreide in Danzig für Spanien u. andere Länder aufkauften s. Naudé a. a. O. 330 f. Das gleichzeitige Angebot Philipps III. zum Freihandel in seinen Staaten wagten die Hansen aber nicht anzunehmen; s. Gindely, Die maritimen Pläne d. Habsburger etc. 1627—29; in: Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse XXXIX (1891) 2.

[2]) Vgl. eine von Blok veröffentlichte Denkschrift v. J. 1607 in: Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap XIX (1898) 17 ff., ferner Amsterdam in de zeventiende Eeuw, von Bredius, Brugmans u. a. II (1901—04) 89 ff.

[3]) Dekrete vom 27. Febr. 1603 (von Reichard, Die maritime Politik d.

sie uns als Vorläufer der Kontinentalsperre erscheinen. Hier wie da war es der Mangel starker Seerüstung, der sie nicht zu durchschlagender Wirkung kommen ließ. Man wird an eine anonyme preußische Denkschrift von 1811 erinnert: „Die Engländer durch Sperren vom Kontinent auszuschließen, ohne Flotten zu haben, ist so unmöglich, als den Vögeln zu verbieten, bei uns Nester zu bauen."

Noch vor dem Regierungsantritt Philipps III. hatten die Herren Staaten dem Drängen des Volkes sowie dem französisch-englischen Bündnis ihrerseits das Opfer bringen müssen, das Gebot einer erneuten Handelssperre gegen Spanien zu erlassen. Man kann die Handelspolitik der beiden Gegner kurzweg dahin charakterisieren: die spanische Regierung setzte sich durch die Dekrete Philipps III. in Gegensatz zur Meinung ihres Landes, die Generalstaaten dagegen handelten im Zwange äußerer Nötigung und unter dem Drucke der Volksstimmung. Allerdings begannen damals die spanischen Märkte ihre Anziehungskraft auf den niederländischen Kaufmann einigermaßen einzubüßen. Wir kennen den Grund. In den letzten Zeiten Philipps II. hatten sich bereits mehrere Handelsgesellschaften gebildet, mit der Absicht, die Groote Vaart fortan umfassender zu betreiben, um ihren vollen Segen zu ernten. Diese Gründungen sind den Verfolgungen des spanischen Handels durch Philipp III. vorangegangen, während anderseits die Möglichkeit einer Beeinflussung durch die staatischen Verbote und die Haltung Englands kaum von der Hand zu weisen ist. In jedem Falle waren damit der niederländischen Gewinnsucht und Abenteurerlust unermeßliche Aussichten eröffnet.

Philipp II. hatte den Niederländern den Handel mit seinen Kronländern im wesentlichen freigelassen, aber er vermochte sie hierdurch ebensowenig von Indien fernzuhalten, wie es seinem Sohne gelang, ihnen durch die entgegengesetzte Behandlung jeden Zugang zu den spanischen Häfen zu verschließen. Mit anderen Worten: nicht

---

Habsb. im 17. Jh. [1867] S. 14 irrig als Konzession aufgefaßt), 11. Dez. 1604, 20. Febr. 1605; in: Abreu, Colleccion de los tratados de paz en España I (1740) 156 ff., 298 ff., 307 ff. Nach Ablauf des 12jährigen Waffenstillstands, der natürlich Freihandel bestimmt hatte, haben die Niederländer sich für ihren spanischen Handel vorzugsweise der Flagge Hamburgs bedient; vgl. Hitzigrath, Die polit. Bezieh. zw. Hamburg u. England z. Z. Jacobs I etc. 1611—60 (1907) 10. Am 16. Mai 1628 ist eine neue Cedula gegen sie ergangen; Wirminghaus, Zwei spanische Merkantilisten (1886) 38.

in Madrid fiel die letzte Entscheidung darüber, wohin der wagende Niederländer seinen Kiel richtete.

* * *

Nun entsteht die weitere Frage, wo denn die ersten Antriebe zu der niederländischen Indienfahrt liegen, da wir sie nicht länger in der Haltung der spanischen Regierung suchen dürfen. Es gilt hierbei äußere und innere Momente zu unterscheiden. Um mit den ersteren zu beginnen, so sind es mehrere Komplexe von Tatsachen und Ereignissen gewesen, die hier zusammen wirkten.

Die Angliederung Portugals an Spanien 1580 war vom Standpunkt der letzteren Macht aus gesehen scheinbar ein überwältigend großes Ergebnis. Nicht nur die Einheit der iberischen Halbinsel war dadurch erreicht, es verschwand auch der bisherige Dualismus in der Beherrschung der fremden Weltteile, es vollzog sich wenigstens in der Theorie die Vereinigung alles Neulands und damit des gesamten transoceanischen Handels unter dem Scepter Philipps II. Allein in Wahrheit bedeutete der Landgewinn durchaus keinen wirklichen Machtzuwachs. Was Spanien die Universalmonarchie im weitesten Sinne des Wortes zu sichern schien, hat vielmehr das dem Untergange geweihte Land der Krisis nur näher gebracht. Man braucht noch nicht einmal daran zu denken, daß bei dem seltsamen Unvermögen der Kastilier, andere Volksarten sich einzufügen, hierdurch der Keim zu einem späteren Freiheitskampfe geschaffen worden, dem nur das Feuer religiöser Innerlichkeit fehlen sollte, um mit dem hochherzigen Ringen der Niederländer verglichen werden zu können. In aller Geschichte findet sich kein zweites Beispiel, daß ein Land den rücksichtslosen Anspruch auf das Welthandelsmonopol, auf die Herrschaft über ganze Weltteile vertrat, die es nur mit Benutzung der Meeresstraßen erreichen konnte, ohne doch die unerläßliche Unterlage starker Seegewalt zu besitzen. König Philipp ist nie weniger der Herr der Ozeane gewesen, als zu der Zeit, da ihm die Schmeichler seines Hofes mit wenigstens äußerlicher Berechtigung diesen Weihrauch gestreut haben. In der unnatürlichen Größe und Weite der territorialen Ausmessungen bei sich immer deutlicher ergebender Machtlosigkeit, dauernde Fernwirkungen auszuüben, lag es begründet, daß der Zustand unmöglich von Dauer sein konnte. Für die Niederländer, denen der Gedanke nach dem Vorbilde der Engländer und Franzosen die amerikanischen Kolonieen Spaniens anzufallen, schon

nicht mehr neu war, war es nunmehr fast ein Gebot der Selbsterhaltung geworden, das Monopol Philipps II. zu zerstören, ihrerseits die Weltmeere zu befahren und die ozeanischen Gegengestade aufzusuchen. Man möchte das Jahr 1580 geradezu als das Geburtsjahr des erst drei Jahrzehnte später verkündeten Prinzips vom Mare liberum bezeichnen. Die Überspannung einer historisch nicht so unbegründeten Rechtsanschauung, die aber der notwendigen Machtmittel zu ihrer Behauptung entbehrte, mußte diese Reaktion hervorrufen. Die bei ihrem verschwenderischen Reichtum sicheren Gewinn verheißenden Inseln und Gestade der asiatischen Wunderländer hatten zudem die Begehrlichkeit der Niederländer längst gelockt, allein König Sebastian war ihr Gönner und Freund gewesen. Jetzt war diese Schranke gefallen, die portugiesischen Kolonien gehörten dem Todfeinde. Es durfte als wohlgefälliges Werk im Diesseits und Jenseits gelten, diesem in scharfer wirtschaftlicher Konkurrenz oder, wenn es sein mußte, mit dem Schwerte zu entreißen, was man dem Freunde mit gutem Golde bezahlt hatte. Die Dinge gewannen also ein ganz anderes Aussehen. Um so mehr, da der eigene Gewinn hierbei nicht nur nicht mehr wie bisher zum Ärgernis vieler zugleich eine Stärkung des Gegners sondern dessen schwere wirtschaftliche Schädigung in sich schloß. Auch der die Entwickelung miterlebende Historiker erkannte, „daz kein Mittel were, dardurch der Feindt und gantz Spanien leichtlicher konte gedempft und herunder gebracht werden, dan eben dieses.“ [1]). Spanien wurden frische Lebensadern unterbunden, wenn die seit 1580 der spanischen Außenpolitik dienstbar gemachten Einnahmequellen der Lissaboner Casa da Indias zum Versiegen gebracht wurden. Man wußte bei den Herren Staaten ganz gut, daß die infolge nur punktweiser Kolonisation in sich schwach fundierten Besitzungen der von den Eingeborenen schon mehr gehaßten als gefürchteten Portugiesen bei ihrer relativen Hilflosigkeit zu kolonialen Heimsuchungen geradezu aufforderten.

Wie ein unabwendbares Verhängnis lag es über Spanien. Was ihm Sieg bedeutete, wurde in seinen Folgen zur Niederlage. Es war ein Tag des Triumphes wie wenige in der vom Waffenlärm erfüllten spanischen Geschichte, als Antwerpen fiel. Venedig und Lübeck sind langsam hingewelkt und von ihrer merkantilen Höhe

[1]) S. „Der viel und lang begehrte Triumpfwagen“ etc. (anonym ersch. 1613, schildert die Taten des Prinzen Moritz) 335.

gesunken, das erschütternde Drama des Untergangs von Karthago zieht sich durch ein volles Jahrhundert, die hohe Blüte der sich damals allerdings schon dem Niedergange zuneigenden Handelskultur Antwerpens ist im wesentlichen durch einen einzigen Schlag gebrochen worden; es hörte auf der Treffpunkt des Auslands zu sein. Unter dem harten Griffe des spanischen Siegers erstarb das letzte Leben; die freien Niederländer aber beeilten sich die Schelde, die sie bereits von Vlissingen aus blockiert hielten, vollends zu sperren, ein Zustand, der 1648 für mehr als anderthalb Jahrhunderte völkerrechtlich festgelegt wurde. Und damit war das Hinterland einer der für die Schiffahrt geeignetsten Strommündungen des Kontinents, einst das eigentliche Indien Spaniens, dem Hunger preisgegeben. Man darbte da, wo man noch kurz zuvor mit vollen Händen den andern Nationen ausgeteilt hatte[1]). Nun ist es zwar übertrieben, wenn früher die Dinge so dargestellt wurden, als sei Antwerpens Sturz die notwendige Voraussetzung und eigentliche Staffel für den Aufstieg Amsterdams zum Emporium des Welthandels gewesen. Dessen längst in machtvoller Steigerung begriffener Wohlstand[2]) ging auf Eigenhandel zurück,

[1]) Schon am 30. März 1586 sprach Jean Richardot, Präsident in Brüssel, die Besorgnis aus „que la famine ne nous soit ung très dangereux ennemy"; Corresp. XII 162.

[2]) Daß „Hollands volkswirtschaftliche Entwicklung Ende des 16. Jhs. mit einem plötzlichen Ruck nach aufwärts" gegangen sei, wie Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911) 18 meint, ist zu viel gesagt. Vgl. dagegen die Feststellung Rachfahls (a. a. O. 53 ff., 79 f., Brakel a. a. O. XI u. a.), daß sich die Handelsblüte und der kapitalistische Aufschwung Amsterdams und der nordniederländischen Provinzen zum guten Teil schon in der spanischen Zeit entfaltet haben. Nur das Hinauswachsen in universale Weiten gehört jener Zeit an. Sombarts Übertreibung erklärt sich aus dem Versuche, Amsterdams Handelsgröße auf die damals erfolgte Einwanderung jüdischer Elemente zurückzuführen. Seine geistvoll-bizarre Art, eine These auf die Spitze zu treiben, hat ihn zu schweren Irrtümern verleitet. Um das noch an einem besonders lehrreichen Beispiel zu beweisen: Die Blüte des Hamburger Handels während des ganzen 16. u. 17. Jhs. soll auf dem Levantehandel beruht und in derselben Zeit, ja bis ins 18. Jh. hinein, „der Levantehandel und der Handel mit und über Spanien-Portugal noch die bei weitem wichtigsten Zweige des Welthandels" gebildet haben (S. 18, 27)!! Weshalb soll das aber unserer gesicherten Kenntnis von dem Zurücksinken des Mittelmeerhandels in dieser Zeit zuwider durchaus so gewesen sein? Weil die Juden diese Handelswege „fast ausschließlich" beherrschten und weil Sombart nun einmal beweisen will, daß die Juden an den entscheidensten Punkten Urheber und Träger des wirtschaftlichen Fortschritts gewesen sind. „Wie die Sonne geht Israel über

den Antwerpen, dieses Eldorado der fremden Großkaufherrnschaft, mangels eigener Schiffahrt nie gepflegt hatte[1]). Aber gerade als Besitzer der leistungsfähigsten Reederei der Welt mußten die Holländer und Seeländer es jetzt sofort als ihre lohnende Aufgabe erkennen, die Vermittlerrolle im indischen Produktenhandel ihrerseits und zwar im Gegensatz zu Antwerpen im aktiven Sinne zu übernehmen.

Man sieht, was für diese Entwicklung der nie mehr überwundene Zusammenbruch der spanischen Seemachtsträume im Jahre 1588 zu bedeuten haben mußte. Wie starke Herausforderungen der kastilische Hochmut von England schon seit den sechsziger Jahren schweigend hingenommen hatte, ist erst kürzlich wieder betont worden[2]). Die Vernichtung der Armada bildet den ragenden Schlußstein. Sie bedeutete für die Niederländer einen gewaltigen Schritt vorwärts auf dem Wege nach beiden Indien, zur Verwirklichung einer Idee, die bereits seit Jahren über dem verwegenen Seemannsvolke von Holland und Seeland schwebte[3]). „Vous pourrés prendre l'Espaigne par les Indes" rief der tapfere französische Hugenot de la Noue damals den nieder-

---

Europa: wo es hinkommt, sprießt neues Leben empor, von wo es wegzieht, da modert alles, was bisher geblüht hatte." An sich ein sehr schönes Bild. Nur daß die einseitige Tendenz, mit der S. trotz gelegentlicher Einschränkungen dieses sein Leitmotiv tatsächlich durchführt, scharfen Widerspruch herausfordert. Sollte es wirklich gar so neu sein, daß die Vertreibung der Juden, ähnlich wie die der Moros, das spanische Land wirtschaftlich geschädigt, ihr Zuströmen nach Amsterdam oder Hamburg Verkehrsäußerungen befruchtender Art hervorgerufen hat? Aber entscheidend sind hier wie da doch ganz andere Momente gewesen. Sollte es sich ferner nicht häufig auch so verhalten haben, daß die Juden im richtigen Instinkt bei Zeiten das sinkende Schiff verließen, wobei durch das Ausscheiden so kapitalkräftiger Elemente und begabter Spekulanten naturgemäß empfindliche Lücken im Wirtschaftsleben gerissen wurden? Anderseits sind gerade Lissabon, Antwerpen, Amsterdam, Hamburg typische Beispiele dafür, daß die jüdischen Kaufleute mit Vorliebe den Orten zuwanderten, die schon bedeutsame Handelszentren waren, oder sich in erkennbarem Aufwärtssteigen befanden. Also bestand das Verdienst der Juden hier zunächst nur darin, daß sie, um im bildlichen Ausdruck Sombarts zu bleiben, klug genug waren, die Nahrung spendende Sonne aufzusuchen, oder sich beizeiten ihren Platz an den Punkten zu sichern, die ihrer Berechnung nach von der Sonne bestrahlt werden mußten.

[1]) Vgl. die glänzende Darstellung bei Rachfahl, Wilhelm v. Oranien I. (1906) 316 ff., ferner Pirenne, Gesch. Belgiens III (1907) 332 ff.

[2]) Vgl. das wertvolle Werk v. Arnold O. Meyer, England u. die Kath. Kirche I (1911) 193 ff.

[3]) Vgl. de Stoppelaar, Balthasar de Moucheron (1901) 29 f.

ländischen Glaubensgenossen zu[1]). Furcht vor der Größe des Unternehmens wird man in ihrer anfänglichen Zurückhaltung nicht zu sehen brauchen. Die erste Indienfahrt erfolgte nur ein paar Jahre, nachdem die Engländer mit direktem Kurs Ostindien erreicht hatten. Und diese konnten sich damals schon rühmen, erfahrene Ozeanschiffer zu sein. Man hat ferner noch zu bedenken, daß die Niederländer anstatt ihrer der stürmischen Ozeanfahrt nicht gewachsenen „Kuffen" erst Fahrzeuge von größerer Sicherheit und Tragfähigkeit bauen mußten, daß ihnen lange der harte Kampf um die heimatliche Scholle das Messer an der Kehle hielt. Gerade hier wandte sich Anfang der 90er Jahre alles zum Guten. Winter 1592 auf 93 starb Farnese, der Größten einer in der glänzenden Reihe spanischer Feldhauptleute. Seitdem lag das Übergewicht genialer Führung unbestritten bei dem Oranier. Prinz Moritz nahm den Unionstaaten den Druck des Ringens um ihr Dasein von der Seele. Breda, Nymwegen, Gertruydenberg, Groningen gingen dem Spanier verloren. Das Abschwellen der Gefahr gab Raum für den Ausbau des Staatswesens, für die Errichtung der Republik. Hierdurch kündete sich das weitere Ergebnis des Freiheitskampfes an, aus dem durch die eherne Gewalt der Tatsachen gesicherten politischen Begriff sollte bald ein neuer nationaler herauswachsen. Damit erst konnte auch die Indienfahrt zur Wirklichkeit werden, nachdem sie wohl schon lange sehnsüchtiger Wunsch gewesen war[2]).

Dürfen wir in den äußeren Marksteinen des romanisch-katholischen und germanisch-protestantischen Ringens: Vereinigung Portugals mit Spanien, Zerstörung Antwerpens, Vernichtung der Armada, Schöpfung der Republik der Vereinigten Niederlande unter den siegreichen Waffen des Oraniers zugleich auch treibende Kräfte zur Durchbrechung des spanischen Monopols erblicken, so waren die notwendigen psychologischen Voraussetzungen dazu in der niederländischen Volksart wie im allgemeinen Geiste der Zeit gegeben.

Es war den Niederländern trotz der unverkennbaren Gunst der geographischen Lage infolge der physikalischen Beschaffenheit ihres Landes besonders sauer geworden im Wettbewerb mit Völkern, die von der Natur begünstigter waren, einen ehrenvollen Platz zu erringen. Auch für sie gilt die durch klare Tatsachen gestützte Beobachtung, daß an natürlicher Produktion arme Landstriche im not-

[1]) Schr. v. 17. Aug. 1588, bei Groen van Prinsterer a. a. O. 85.
[2]) van Meteren I 928.

gedrungenen Streben diesen Mangel auszugleichen, ungewöhnliche Energie des Erwerbens und wirtschaftliche Spannkraft entwickeln [1]). In ihrem Schaffensdrang finden sie die wahren Reichstumsquellen. Bei keinem Volke aber ist der Abstand zwischen der erreichten Handelsgeltung und dem geringfügigen, was das Land an sich zu bieten hatte, ein so weiter, die vollbrachte Leistung also eine so gewaltige wie bei den Niederländern.

Jeder blühende Handel trägt in sich den Drang zu möglichster Ausdehnung. Das Streben, seine Kreise zu erweitern, liegt ihm im Blute. Die in Italien durch mehrjährige Mißernten hervorgerufenen Krisen haben 1590 die Niederländer als Getreideverkäufer nach den italienischen Märkten gerufen, ohne daß die seitdem beibehaltene „Straatvaart" sie zum Verzicht auf den Getreidehandel mit Spanien bewogen hätte [2]). Daß sie auch zu den Gewinnungsstätten der ostindischen Produkte vordringen würden, lag in der Richtung einer unaufhaltsamen Entwicklung. Die Cap Verde'schen Inseln und Guinea waren nur Etappen auf größerer Bahn. Ohne daß man sagen könnte, die Engländer hätten die Niederländer nach sich gezogen, denn dessen bedurfte es nicht, hat das Beispiel jener, das Motiv des

[1]) Vgl. die von niederländischen Städten Karl V. eingereichte Remonstranz bei Rachfahl a. a. O. 47.

[2]) Auch diese Levantebeziehungen sollen zunächst durch die erzwungene Aufgabe des iberischen Handels veranlaßt worden sein. So hat eben noch Wätjen (a. a. O. S. 4) die Dinge dargestellt. Als die Niederländer voll Sorge nach neuen Absatzgebieten sich umblickten, hätten sich ihnen zu guter Stunde die apenninischen Häfen und Märkte eröffnet, da Italien „zufälligerweise" durch mehrjährigen Mißwachs der Hungersnot preisgegeben war. Ich meine, hier drängt sich doch der wahre Zusammenhang förmlich mit Gewalt auf. Der spanische Verkehr, der, wie wir sahen, im Jahrzehnt nach 1585 im größten Maßstabe fortgeführt wurde, hat damit schlechterdings garnichts zu tun. Die verführerische Möglichkeit neuen Erwerbs infolge Versorgung des hungernden Italien hat die Niederländer zur Ausweitung ihrer Beziehungen unter Fortführung der alten geführt; neque vero nova quaerendo, vetera omittebantur, sagt Hugo Grotius. Auch Zahlen belegen diesen Aufstieg. 1581—90 durchfuhren jährlich durchschnittlich 2657 Niederländer den Sund, 1591—1600 aber 3230 (vgl. D. Schäfer in: Hans. Gschbll. XIV, [1908] S. 8). Man wird das Plus wenigstens zum Teil auf Rechnung der Levantefahrt setzen dürfen. Anderseits hätte der niederländische Levantehandel in seinen Anfängen keinen vollen Ersatz für den Handel mit Spanien bieten können. Auch später, nachdem er sich kräftiger entwickelt hatte, ließ er sich mit etwa 200 Fahrzeugen bewältigen; Wätjen 189. Der ganze Mittelmeerverkehr war eben stark zurückgegangen, s. D. Schäfer in: Hist. Ztschr. LXXXIII (1899) 424, Herre a. a. O. 101 u. a.

Handelsneides, dieser mächtigen Triebfeder alles Wirtschaftslebens, doch anspornend gewirkt. Mehr als einmal sehen wir in jenen Tagen schon den spätere Jahrzehnte beherrschenden Gegensatz zwischen England und Holland aus der Tiefe emporsteigen, um vor der Gemeinsamkeit größerer Lebensziele wieder zu verschwinden. Rücksichtlose Erwerbsucht, „der liebliche und süße Gewinn und Geldgeiz, durch welchen sie von Alters her bis zu jetzo so hoch berühmt und noch sind“ galt den Zeitgenossen als hervorstechender Charakterzug der Niederländer. Manches uns überlieferte Wort macht ersichtlich, wie zynisch und vermessen sie sich selbst dazu bekannten. Die völlige Skrupellosigkeit auch dem eigenen Landsmann gegenüber gibt der Ausspruch eines holländischen Schiffers aus etwas späterer Zeit wieder: „Ich frage nicht nach Gott, nicht nach Papst, Teufel oder König, soll ich da etwa nach den Niederländern fragen?“ [1]). Wenn sie die größeren Beschwerden der Indienfahrt auf sich nahmen, so taten sie es als weitschauende Kaufleute im Hinblick auf die ziemliche Sicherheit weit größeren Gewinns. Sie schalteten damit die Portugiesen als Zwischenhändler aus, deren bisheriger Verdienst floß also in ihre eigenen Taschen. Zugleich wurden sie hierdurch von den willkürlichen Preissteigerungen des Lissabonner Marktes unabhängig. Fortan diktierten sie Europa allein das Preisgesetz.

Es ist also gewiß nicht zu leugnen, daß der ausschlaggebende Gesichtspunkt bei den Kaufleuten der ersten überseeischen Unternehmung rein materieller Natur war. Trotzdem gebührt den eben berührten großartigen Ereignissen ein Anteil daran; indirekt durch die mächtige Steigerung des Selbstgefühls und der allgemeinen Wagelust, direkt durch die werktätige Förderung, die ihr der junge Oranier widmete; er, der wohl von Anfang an, über die nächsten Ziele privater Bereicherung hinwegblickend, den Wert der Ozeanfahrt als Kampfmittel sehr hoch eingeschätzt hat. So mancher Kaufmann mochte den begreiflichen Wunsch hegen, das Schifflein seines Glückes möglichst unbelästigt durch die Kriegsstürme zu steuern, aber die Grundstimmung geben zahme Äußerungen derart sicherlich nicht wieder [2]). Hinter

[1]) Wätjen, a. a. O. 191. Godefroy d'Estrades berichtet uns das Wort eines Holländers, „que si pour gagner dans le commerce il falloit passer par l'Enfer, il hazarderoit de bruler ses voiles“, Lettres etc. I (1743) 29; vgl. auch Rachfahl a. a. O. 83, der aber die begleitenden Umstände anders erzählt.

[2]) van Ravesteyn scheint mir die Friedseligkeit der Kaufmannskreise

der bequemen Hoffnung die Portugiesen in Indien im friedlichen Wettbewerb der Kräfte niederringen zu können, stand von Anfang an unabwendbar die harte Notwendigkeit kriegerischer Auseinandersetzung. Wer hätte das übersehen dürfen? In den sieben Provinzen waren Zwecke des Handels und der Politik von Anfang an mit einander verquickt gewesen; sie wurden es um so inniger, je fester kommerzielle und staatsleitende Kreise zusammenwuchsen, je erfolgreicher sich die kaufmännische Entfaltung mit ihren wachsenden auswärtigen Verbindungen durch Eröffnung neuer Einsichten in die Welt fremder Staaten auch als politische Schule betätigte.

Dazu kommt noch ein weiteres. Wir finden bei den Niederländern in solcher Vollkommenheit wie wohl bei keinem anderen seefahrenden Volke, kaum die Engländer ausgenommen, jene häufig bemerkte Vermischung des nüchternen, einseitig engherzigen Krämergeistes, zweckbedachter egoistischer Betriebsamkeit und Gewinnsucht mit großartigen Ausblicken, die den ganzen Erdball zu umspannen trachten, mit wildem Abenteurersinn und stolzer Entdeckerfreude. Wie 1599 Georg Dousa in seiner „de itinere Constantinopolitano epistola" schrieb: „Genti nostrae peculiare quiddam est longinquas ac transmarinas peregrinationes instituere." Dieselben Impulse, die einst die Spanier und Portugiesen über die Meere gezwungen hatten, begannen mit aller Macht auch den kühler empfindenden Norden zu erfassen: neben der auri sacra fames auch der die Sehnsucht des Jahrhunderts bildende suggestive Drang in die unbestimmte Weite[1]).

Man hat wiederholt die Schwere des Entschlusses für die Niederländer hervorgehoben, nach Indien zu fahren und ist auch von diesem Standpunkt aus zu der Annahme eines vorangegangenen Zwanges gelangt. Nun liegt zunächst doch darin eine recht geringschätzende Bewertung dieses geborenen Seemansvolkes, das besonderer wirtschaftlicher Nötigung zu Unternehmungen bedurft hätte, welche Spanier, Portugiesen, Engländer aus freien Stücken gewagt hatten. Solche Männer hätten schwerlich die Freiheit gegen eine Weltmacht erstritten, oder die nördliche Umfahrt dweers door't ys nach Cathay zu erzwingen gesucht.

---

doch zu überschätzen; vgl. s. Onderzoekingen over de economische en sociale ontwikkeling van Amsterdam gedurende de 16de en het eerste kwart der 17de Eeuw (1906) 225 f.

[1]) „La navigation était aus Hollandois comme une production naturelle de leur pays"; Leroy-Beaulien, De la colonisation chez les peuples modernes (4. Aufl. 1891) 60.

Eher könnte man an diesen unzähmbaren Naturen ein Übermaß von Verwegenheit tadeln, wie es sich in zügellosen Lästerworten ausdrückte. Ein deutscher Zeitgenosse spricht nicht ohne Grauen von dem „wilden, wüsten, verbitterten und gottlosen Gesinde der Seeländer[1]." Was konnte denen unausführbar erscheinen, die sich vermaßen, den Teufel zu verjagen, wenn sie nur die Pforte der Hölle fänden.

War denn aber andrerseits das Unternehmen der Überseefahrt wirklich ein gar so ungeheures wie z. B. Zimmermann meint[2]? Die nach der altbewährten phönikischen Abschreckungstheorie von den Portugiesen und Spaniern erfundenen Schiffermärchen von den grauenvollen Schrecken der Seewege nach Amerika und Indien waren natürlich längst von aller Welt als Phantasiegespinste erkannt. Zudem waren Niederländer zuvor schon häufiger auf portugiesischen Schiffen nach Ostindien gefahren, hatten sich in den dortigen gastlichen Häfen längere oder kürzere Zeit aufgehalten. Man wußte also, daß man auf Hin- und Rückreise durch den indischen Ozean bequem und sicher mit den schon unter Kaiser Claudius entdeckten Monsunen treiben konnte, man wußte ferner, daß die portugiesische Herrschaft in den Kolonieen auf schwachen Grundlagen stand. Die Niederländer waren wenigstens in dieser Hinsicht sogar besser für ihre erste Fahrt vorbereitet, als es vordem die Engländer gewesen waren. Unvermeidliche Verluste, mit denen jede große Unternehmung zur See zu rechnen hat, haben sie, wie uns ein Zeitgenosse berichtet, nie sonderlich geschreckt; sie galten ihnen eher als ein schuldiges Opfer an ihren Ernährer, das Meer, das ihnen dafür in reichem Überschwange zurückgab.

Erschienen die Elemente diesen Söhnen des Meeres nicht übermäßig furchtbar, so in kaum höherem Grade die Menschen. Man weist auf die Bedrohung durch die Seeräuber hin, allein mit den berüchtigten Kapern von Dünkirchen, den Piratenschiffen der Barbaresken hatte auch die Nahfahrt nach Spanien zu rechnen. Südlich von Mauretanien war die gefährliche Zone überwunden. Die unausbleiblichen Kämpfe mit den Portugiesen und Spaniern auf dem Ozean brauchten die Niederländer schwerlich zu scheuen. Sie hatten ihre unbedingte Überlegenheit in den europäischen Küstenmeeren oft genug erwiesen.

[1]) Polemogr. Belg. I 552.

[2]) Die europäischen Kolonien I: Die Kolonialpolitik Portugals und Spaniens (1896) 78: „Es fehlten noch alle Karten und nähere Nachrichten und die Schiffe Spaniens und Portugals galten als unbesiegbare Gegner."

Ausschließlicher noch als zu Lande liegt auf dem Meere die Seele des Erfolges in der Offensive. Die Erweiterung des Kriegsschauplatzes bot ihnen die erwünschte Möglichkeit neuer Angriffspunkte. Auch war vorauszusehen, daß sich Spanien für das portugiesische Handelsmonopol und Kolonialland, dessen Verlust oder wenigstens Schmälerung der eigenen Macht nicht direkt ans Herz zu greifen schien, schwerlich aufopfern würde. Man darf wohl ohne jede Übertreibung sagen, daß kaum ein Krieg der Weltgeschichte so grelle Kontraste in Bezug auf die Landgebiete, äußeren Machtmittel, Eigenarten der Gegner aufweist, wie der Kampf zwischen den Niederländern und Spanien, seitdem er mit der Ozeanfahrt der ersteren in einen neuen größeren Abschnitt getreten war. Der Vergleich beider mit Karthago und Rom geht durch die ganze Publizistik der Zeit. Er ist trotzdem so falsch wie möglich. Karthago hatte Rom zur Seemacht erst erzogen und daran, daß dieses sich sehr bald die maritime Vorherrschaft erkämpfte, ist der Lehrmeister zu Grunde gegangen. Spanien dagegen ist im Verlaufe des Ringens der bisherigen Seegeltung mehr und mehr verlustig gegangen, und so wurde ihm das gleiche Schicksal, welches Frankreich in dem Zeitalter Napoleons gegen England erlitten hat.

Nur der Grund war ein anderer. Die Bewohner der spanischen Mittelmeerküste sind seit Alters mit dem Meere vertraut gewesen, der Galizier und Baske bewährte nautische Fertigkeiten auf seinen Fahrten nach den Fischereigründen von Neufundland, allein dem unerschrockenen Sohne Kastiliens, der Burg und des Herzens von Spanien, sind echte Seemannsgaben versagt geblieben. Kastilien, „que hace los hombres y los gasta“, war von jeher das Land gewaltiger Entscheidungen und völkerbewegender Schicksale, romantischer Leidenschaften und großartiger Abenteuer gewesen. Aber auch der seltsamsten Gegensätze. Es war das Land des Cid und des Don Quichote, Albas und Torquemadas, trübseliger Möncherei und hoher Ritterehre, wild, dürr, unfruchtbar, spärlich bebaut und bewohnt und doch die unerschöpfliche Pflanzstätte jener Männer von Eisen, die in der Conquista fremde Erdteile entdeckt und bezwungen, auf allen Schlachtfeldern Europas, an Po, Elbe, Maaß, Schelde sieghaft gestritten hatten. Aber was frommte dies alles im Kampfe gegen die seegewaltigen Niederländer. Deren Angriffswaffen vermochte Spanien nichts ähnliches entgegenzusetzen. Als Philipp II. 1596 eine zweite gegen Irland gerichtete Armada von bescheideneren Maßen ausrüsten wollte, bestätigte sich ihm erneut die Erfahrung, daß es

sehr viel leichter sei, Schiffe zu bauen als mit erprobtem Seevolk zu bemannen. Etwa 30 Jahre später erklärte die Statthalterin Isabella, seine Lieblingstochter, daß die spanischen Niederlande „mehr Schiffe als marineros“ besäßen[1]). Ähnliches sollte dann das revolutionäre Frankreich erfahren. Es kam so weit, daß der auf hoher See ungeschickte, fast hilflose Spanier dem Hohn des Niederländers verfiel, der im gefährlichen Spiele mit den sturmgepeitschten Wogen seiner Heimatmeere zum Manne geworden. Die kostspieligen Feldzüge jahraus, jahrein haben nach dem Fehlschlage von 1588 die Möglichkeit zu Seewagnissen großen Stiles bei der finanziellen Erschöpfung des zeitig gealterten Landes überhaupt nicht mehr zugelassen[2]).

Sevilla, als Sitz der Casa de la Contratacion Ausgang und Eingang für den amerikanischen Verkehr, der selbst damals noch keineswegs allen Städten des Königreichs freigegeben war, erscheint mit den schwachen Resten seines Aktivhandels und gewerblicher Betätigung wie eine Oase in der trostlosen industriellen Öde[3]).

In den Niederlanden aber drängte sich die Fülle reich pulsierenden Lebens; Stadt an Stadt im wirtschaftlichen Wetteifer wie einst im alten Phönikien, und die Häfen sandten Schwärme ungezählter Schiffe aus, die wie Hornissen auf die ungefügen Glieder des Reiches fielen, das die Erde überschattete. Sie warfen sich auf die leicht verletzlichen Verbindungen der pyrenäischen Halbinsel mit ihren Kolonien, nisteten sich bald auch in diesen selbst ein. Vom Beginn des Krieges an hatten die Aufständischen durch rationelle Ausnutzung in Handel und Seeraub aus dem Meere in steigendem Grade alle Reichtümer gezogen, die ihnen der mütterliche Boden nicht bieten konnte. Im Kampfe waren ihre Kräfte gewachsen, wie der Magnet stärker wird durch den Gebrauch. Jedes Jahr bestätigte ihnen von neuem die Wahrheit des alten Spruches, daß der Landkrieg zehrt, der Seekrieg aber nährt. Auch für sie galt, was 1805 eine Londoner

---

[1]) Schmitz, Die maritime Politik der Habsburger in den Jahren 1625 bis 1628 (1903) 35.

[2]) Erst im 18. Jh. begegnen wir einem spanischen Historiker, der erkannte, daß die Ursachen des Niederganges besonders in der Überspannung der kontinentalen Machtpolitik Karls V. und Philipps II. zu erblicken sind: vgl. Campomanes, Discursos sobre la educacion popular de los artesanos (1775) 323.

[3]) Näheres bei Leonhard, Über Handwerkergilden u. Verbrüderungen in Spanien; in: Jbb. f. Nationalökonomie u. Statistik, 3. Folge, Bd. XXXVII (1909) 748 f.

Flugschrift für England forderte, „ein ewiger Krieg als das einzige Mittel zur Sicherheit und Wohlfahrt."

Gewerbliche Tätigkeit, Schiffahrt und Kolonialbesitz dürfen als die drei unentbehrlichen Voraussetzungen und Unterlagen jeder Seemacht angesehen werden. Spanien hat nur die letzte Forderung erfüllt, die Niederlande entbehrten bisher der Kolonieen. Sehr schnell lernte jetzt ihr beweglicher Geist begreifen, daß der Kolonialhandel in den Märchenländern des Orients nur dann gesichert war, wenn er an Ort und Stelle über sichere Stützpunkte verfügte. Die damit einsetzende Kolonisationsbetätigung der Niederländer entsprang, wie wir sahen, als natürliche Frucht einer doppelten Wurzel: dem bei allen Nationen wenn auch zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stärkegraden auftretenden Willenstriebe nach Gütergenuß und dem bei einem so winzigen Stamme besonders ins Auge fallenden Ausbreitungsbedürfnis, welches uns auch sonst in der Völkergeschichte als Elementarkraft entgegentritt.

Mit der ersten Indienfahrt von 1595, so wenig äußere Resultate sie auch erzielte, war der jungen Republik der Weg zu dem neuen, größeren Ziele gewiesen. Damit hatte sich der Kreis der Zeiten erfüllt, die Niederländer taten den entscheidenden Schritt zur werdenden Weltmacht. Sir Francis Walsingham vermeinte Anfang 1573 recht kurzsichtig die damaligen Kriege aus dreierlei Ursachen, Politik, Religion und eine Vermengung beider, entstanden[48]). Er hat es noch erlebt, daß sich in den Kämpfen der Niederländer und denen seiner Heimat mit wachsender Stärke kaufmännische Gesichtspunkte zur Geltung brachten. Nur wenige Jahre nach seinem Tode haben die Niederländer den ersten großen Kolonialkrieg eröffnet, und im Anschluß an die Praxis bald auch in der Theorie die Monopolschranken ihrer Gegner niedergerannt. Jener unausgleichliche Gegensatz zwischen individueller Freiheit und despotischer Staatsgewalt, der die Niederländer in den politischen und religiösen Verteidigungskampf getrieben, sollte nunmehr in ihrem Angriffskriege gegen die überseeischen Besitzungen der Iberier auch auf dem Felde des Welthandels zum Austrag kommen.

Seeley's Wort[49]), es scheine als ob seine Landsleute die halbe

---

[48]) Stählin, Sir Francis Walsingham und seine Zeit I (1908) 615.

[49]) The expansion of England (1884) 17.

Welt erobert hätten „in a fit of absence of mind“ könnte auch auf die Niederländer in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Anwendung finden. Jedenfalls weitete sich mit ihrem Heraustreten über den Rahmen Europas die Kampfszene zum Welttheater. Karl V. wie Philipp II. hatten immer nur Kontinentalpolitik getrieben und die Reichtümer der einen Hälfte ihres Reiches für die Machterweiterung in der andern eingesetzt. Sie durften so handeln, weil sie im Besitze der kompakten, im Innern straff zentralistisch organisierten, dem Auslande gegenüber streng abgeschlossenen Ländermasse Amerikas nie ernstlich bedroht wurden[1]). Eigentlich erst jetzt, nachdem die erschütternden europäischen Gegensätze auf die fremden Erdteile übertragen worden, kann man von wirklicher Weltpolitik reden. Ihr besonderes Merkzeichen ist der anschwellende Streit um die Herrschaft in der Weltwirtschaft, dessen Strömung breiter und tiefer als je durch unsere Gegenwart rauscht.

Kurz gefaßt darf als Ergebnis festgestellt werden: die Indienfahrt ist das genaue Gegenteil einer Verzweiflungstat gewesen, sie war nicht durch unpolitischen Zwang von spanischer Seite hervorgerufen. Sie muß und kann nur verstanden werden als der unaufhaltsame Ausbruch des die Gewähr stolzen Gelingens in sich tragenden weltbezwingenden Selbstvertrauens dieses unverbrauchten Seevolks, dem der jahrzehntelange Daseinskampf jeden Muskel gestählt hatte. Sie war das notwendige Ergebnis eines alle Fesseln sprengenden Ausweitungsdranges, der weiteren zwingenden Anreiz aus den Zeitumständen empfing. Quae enim littora — ruft Hugo Grotius voll vaterländischen Hochgefühls aus — illos satient, qui hominum septuaginta perpetuo millia in mari habent?“ In Stärke und Wesen des Volksgeistes lag die den Anstoß gebende Macht. Die strotzende Kraft dieses harten Geschlechts konnte sich nicht genug tun in der Fracht- und Küstenschiffahrt, wie einträglich diese auch sein mochten. Nur aus dem Schoße des Ozeans war der Schatz der Welthandelsmacht zu heben. Und diese Männer fühlten es im tiefsten Innern: das Größte und das Schwerste, das die Schicksalslose immer nur dem Tüchtigsten zuweisen, war ihnen zu vollbringen beschieden. In ihrem vor nichts zurückbebenden Wagemute fanden sie die Zauberformel, die ihnen die schrankenlosen Pfade und damit den graden Zugang

[1]) S. darüber das an Belehrung u. neuen Gesichtspunkten reiche Buch von Daenell, Die Spanier in Nordamerika 1513—1824 (1911; Hist. Bibliothek XXII) 60—82.

zu den orientalischen Schätzen eröffnet hat. So begann die Staatenflagge ihre Siegesfahrten über die Meere. Wenn je, so sind an jenem Wendepunkte, da sich der Kolonialhandel anschickte, aus dem Wirtschaftsbereiche des romanischen Südwestens Europas zu dem germanischen Nordwesten überzusiedeln, die aus tiefen inneren Zusammenhängen, aus dem Geiste jener kreisenden Zeit entsprungenen Ideen, lebendige Ströme der Volkskraft ursächlich und im epochalen Sinne entscheidend gewesen, nicht aber allzu berechnete und gerade darum ihr Ziel verfehlende Willkürakte des düsteren, weltfremden Einsiedlers im Eskorial.

Tolstoj und Marx,

ihre Stellung zu Leben und Volk

von Dr. Adolph von Wenckstern in Breslau.

Tolstoj und Marx gelten vielfach als Männer des Volkes in dem besonderen Sinne, daß sie die großen arbeitenden Massen, Tolstoj vom Landvolk, Marx vom Arbeiter in der großen Industrie überwiegend ausgehend, zum Gegenstand ihres Interesses gemacht haben und für die Interessen der Massen in erster Linie, ja ausschließlich eingetreten sind. Beide haben die Beachtung auf das Leben der Massen gelenkt; beide haben aber nicht ausschließlich für die Massen wirken wollen: ihr Ziel steht höher. Tolstoj verkündet seine Lehre allen Menschen, auch und gerade der Elite, den leitenden Klassen — Marx weist der Arbeiterklasse eine entscheidende Aufgabe für die Entwicklung der Gesellschaft zu; ihre Tätigkeit und ihr Sieg soll aber die ganze Menschheit von falschen Vorstellungen und falscher Lebensführung befreien.

Beide kennen das Volksleben in seiner Mannigfaltigkeit. Sie haben alle Einzelheiten unter einen Generalnenner gebracht: das Elend des Lebens. Auch das Leben der Elite erschien ihnen unter höchsten Gesichtspunkten als Elend, besonders durch die Basierung auf Elend der Massen und durch die falsche Zielstellung für die Gestaltung des Daseins auch auf den Höhen der Kultur. Beide glauben in ihren Lehren ein positives Bildungselement für die Besserung des Lebens des Volkes geschaffen zu haben. Sie und ihre Anhänger haben versucht und versuchen, das Bewußtsein der Völker mit ihrer Lehre zu erfüllen. Zum Teil in klassischer Form stehen ihre Gedanken unvertilgbar in ihren Werken

zur Verfügung der Menschheit. Sie finden unmittelbar und vermittelt Eingang in Palast und Hütte: unter dem Gesichtspunkt, daß dieses Bildungselement nun einmal da ist und daß sein Anspruch, die Psyche der Völker zn beeinflussen, womöglich ausschließlich zu beeinflussen, von energischen Denkern, die mit allen Mitteln der Agitation zu wirken verstehen, täglich in großen Teilen der Kulturwelt verwirklicht wird, mag es angebracht erscheinen, im Rahmen von Betrachtungen über Volkskunde die Grundgedanken, das Wesentliche der Lehren beider Männer kurz festzulegen. Vielleicht ermöglicht sich eine bestimmte Antwort auf die Fage, ob in ihren Lehren für die Menschheit wirklich ein Bildungselement enthalten ist.

Tolstoj und Marx wirkten an sehr verschiedenen Stellen europäischen Lebens: der Russe Tolstoj entwickelte sich fast ausschließlich in Rußland, mehr auf dem Lande als in der Stadt. Der in Deutschland geborene Marx entfaltete seine Haupttätigkeit in London. Es mag scheinen, als ob diese örtliche Verschiedenheit Wirken und Lehre der beiden entscheidend bestimmt hat. Aber sie machen doch überwiegend den Eindruck von Persönlichkeiten, die durch ihre Geburtsanlage in erster Linie bestimmt worden sind. Wenn Tolstoj in Trier und Marx in Rußland geboren worden wäre, wenn alle örtlichen Bedingungen bei ihnen vertauscht wären: dann hätte Tolstoj in London und Marx in Rußland sich wesentlich ebenso entwickelt, als sich in der Wirklichkeit Marx in London und Tolstoj in Rußland entwickelt hat. Die uralte Weisheit, der auch Firdûsi Worte leiht, schlägt bei ihnen ganz durch, daß die persönliche Anlage alles Material des Lebens in sich hineinzieht und bewältigt.

„Nimm einen jungen Löwen fort den Alten,
Hüll' ihn mit Sorgfalt ein in seidene Falten —
Zieh' ihn mit Honig, Milch und Zucker groß —
Und heg' ihn Tag und Nacht auf deinem Schoß:
Er wird, sobald erwachsen, doch ein Leu
Und hat vor keinem Elefanten Scheu."

Das macht sie zunächst so ähnlich, Tolstoj und Marx, daß sie durch alles Konkrete, Bunte, Mannigfaltige des Lebens, durch die Menschheit, die sie suchen, das Volk, in dessen Mitte sie leben, hindurch über die ganze Erde in ihrer Gegenwart und geschichtlich

sammelnd in ihrer Vergangenheit schweifen, aber überall alle Einzelheiten zerbrechen, einstampfen und aus dem geistigen Malz einige wenige Emanationen herausholen. Beide schalten so souverän mit ihren Materialien, daß unzählige Dinge und Verknüpfungen von Dingen von ihnen einfach bei Seite gestellt werden, andere in ungeheuerlicher Größe im Vordergrund ihres Interesses herrschen. Tolstoj und Marx bekunden beide wenig strengen geschichtlichen Sinn: sie identifizieren Geschichte mit typischer Entwicklung und nehmen aus ihren Zusammenhängen willkürlich nur das heraus, was in ihre Fahrt hineinpaßt. Wie sie sich von der Örtlichkeit, in der sie lebten, loslösten, lösten sie sich selbstherrlich und willkürlich auch von zahlreichen wichtigen bestimmten zeitlichen Bedingungen los. Immerhin tragen ihre Werke die charakteristische Farbe davon, das sie Kinder des 19. Jahrhunderts sind: sie knüpften überwiegend an die Gestaltung des Lebens im 19. Jahrhundert an.

Tolstoj und Marx sind Zeitgenossen — — und sind ganz und gar nicht Zeitgenossen. Gemeinsam sind ihnen 55 Jahre europäischen Lebens, von 1828—1883 — von dem Geburtsjahre Tolstoj's bis zu dem Todesjahre von Marx. — Marx war 10 Jahre früher geboren, Tolstoj lebte bis 1910. Von 1852 ab hat Tolstoj, von 1841 ab Marx literarisch gewirkt.

Die größte Leistung von Marx fällt in die Zeit zwischen 1847—1867 — vom Erscheinen des Kommunistischen Manifestes bis zum Erscheinen des 1. Bandes des Kapitals. — Aus den von Marx hinterlassenen Materialien hat Engels 1885 und 1894 einen 2. und 3. Band des Kapitals herausgegeben. — Der 1. Band des Kapitals übte die stärkste Wirkung aus, trotz der ungeheueren Erschwerung, die ihm durch die glänzende deutsche Politik um das Jahr 1870 für seine Aufnahme bereitet wurde.

Tolstoj's Werke kulminieren in zwei Gipfeln: seinen schöngeistigen Schriften bis zum Jahre 1877 und in seiner schöngeistigen, religiös-philosophischen, agitatorischen schriftstellerischen Tätigkeit vom Ende der 70er Jahre ab.

Die Frage, ob Tolstoj's Werke von Marx gelesen worden sind und irgend welchen Einfluß auf ihn ausgeübt haben, ist wohl zu verneinen. — Marx hat in der Tolstoj'schen letzten Periode auf das Schärfste Tolstoj's Gedankenwelt beeinflußt. Er stellt ihn hoch, wenn er ihn auch ablehnt[1]). —

[1]) Vgl. „Über den Sinn des Lebens", S. 79. (Berlin, Hugo Steinitz).

Die Persönlichkeit Tolstoj's hat sich in ihren entscheidenden Zügen in der gleichen Zeit gebildet, in welcher sich Marx zu seiner Eigenart formte: in den 40er, 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts.

Für beide Persönlichkeiten liegen programmatische Äußerungen vor, für Marx aus dem Jahre 1844, für Tolstoj aus dem Jahre 1855, welche als der fertige geformte Keim ihrer ganzen späteren Tätigkeit, die nur eine Entwickelung dieses Keimes gewesen ist, angesehen werden können.

Tolstoj schreibt in seinem Tagebuch am 15. März 1855:

„Das Gespräch über die Gottheit und den Glauben hat mich zu einer großen Idee geführt, und ich fühle mich stark genug, ihrer Verwirklichung mein ganzes Leben zu weihen. Diese Idee ist die Begründung einer neuen Religion die dem Entwicklungsgrad der Menschheit entspricht: die Religion Christi, gereinigt aber vom Dogma und den Mysterien; eine praktische Religion, die keine Seligkeit des zukünftigen Lebens verspricht, die aber das Glück auf Erden gibt. Ich begreife, daß diese Idee nur verwirklicht werden kann, wenn ganze Generationen bewußt an diesem Ziele arbeiten. Eine Generation wird der folgenden diese Idee vermachen, und eines Tages wird der Fanatismus oder die Vernunft sie vollenden. Bewußt handeln, um durch die Religion die Menschen zu vereinigen — dies ist die Grundlage der Idee, die, hoff' ich, mich leiten wird."

Marx erwägt im Jahre 1844 in den deutsch-französischen Jahrbüchern:

Ist die Religion der Ausdruck des wirklichen Elends und die Protestation gegen das wirkliche Elend, so ist die Aufhebung der Religion, als des illusorischen Glücks, die Forderung des wirklichen Glücks; die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, zugleich die, den Zustand aufzuheben, welcher der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion hat „die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche." Die Kritik der Religion verwandelt sich bei Marx in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik. Seine Gedanken konzentrieren sich 1844:

„Zwei große Tatsachen verbürgen den Sieg der Freiheit:

1. Das alte passive Fortpflanzungssystem der alten Untertanen wirbt jeden Tag Rekruten für den Dienst der neuen Menschheit.

2. Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der

Ausbeutung der Menschen führt noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt.

Kein Zweifel herrscht über das „Woher?“ — aber desto größere Konfusion über das „Wohin?“ — Eine allgemeine Anarchie ist unter den Reformern ausgebrochen, und jeder muß sich selbst gestehen, daß er keine exakte Vorstellung von dem hat, was werden soll. Die Aufgabe ist: die alte Welt vollkommen ans Tageslicht ziehen und die neue positiv ausbilden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoß trägt.“ —

Marx ist dann, indem er seine ganze Kraft auf diesen einen Punkt konzentriert, auf sein Ziel, das Kapital, losgegangen.

Tolstoj hat zuerst Jahrzehnte lang künstlerisch gewirkt, hat dann aber seine Kunstwerke, die ihm die europäische Berühmtheit gebracht haben, als Schlacken hinter sich geworfen: bestenfalls waren sie ihm Umwege und Nebenwege für seine eigentliche Tätigkeit, die Tätigkeit seit dem Ende der 70er Jahre. — Natürlich kann man von Perioden im Leben Tolstoj's sprechen. Er tut es selbst. Aber diese Perioden sind nur eine Entwicklung dessen, was er selbst als den in ihm verkörperten Grundgedanken auffaßte.

Diese beiden in sich harmonischen Energien, menschlichen Energiezentren, Tolstoj und Marx, sammelten alle Energien des Lebens nach den Gesetzen ihrer Individualitäten und verwandelten sie jeder in sich harmonisch in Imperative, die im Einzelnen verschieden, ein erstes Gemeinsames haben:

I. Beide wollen die Menschheit aus einer falschen Auffassung und Leitung des Lebens, aus einem falschen Bewußtsein zu einem richtigen Bewußtsein führen.

Auch hierfür liegen programmatische Äußerungen beider Männer vor: „Bewußt handeln, um durch die Religion die Menschen zu vereinigen“ will Tolstoj. — Die „Ideologie“ unserer Zeit, welche die Ideologien früherer Zeiten abgelöst hat, das heißt nach seiner Definition ein falsches Bewußtsein über die Zusammenhänge des Lebens, will Marx durch seine richtige Deutung, durch ein richtiges Bewußtsein zurecht rücken.

II. In der Ausgestaltung dieser imperativischen Idee konzentrieren

Tolstoj und Marx ihr ganzes Selbst in einer einander sehr ähnlichen Weise: das Ziel Beider ist die Vervollkommnung des Menschen, das heißt natürlich aller Menschen, der jetzigen und künftigen Menschheit und zwar durch Steigerung der Vollkommenheit der menschlichen Personen und der Einrichtungen, innerhalb deren sie leben.

Nun scheiden sich die Tolstoj'schen und die Marx'schen Energien und zwar unter dem Hinzutritt des Elementes als Problem, ob das Ziel, der Sinn des Lebens des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit das Leben dieser Erde oder ein anderes größeres Leben ist, in welchem das irdische Leben nur eine Etappe bedeutet — ob es Erdenglück oder ewiges Leben gilt.

Das Verhältnis zwischen dem irdischen Leben und Seligkeit, dem anderen eigentlichen Leben hat Tolstoj ganz außerordentlich vorsichtig, nur andeutend behandelt; Christentum und Buddhismus mischen sich in einer ganz eigenartigen Form manchmal so hinzu und ein, daß das Ergebnis wie ein rein philosophischer Pantheismus wirkt.

Der Nachdruck bei Tolstoj liegt vorwiegend schließlich, abweichend von seinem 1855er Programm, auf diesem unirdischen Leben, das er das eigentliche Leben nennt, in welches der Mensch durch den Zerfall des Körpers eintritt, der also gar kein Tod, sondern die Eröffnung aller Lebensströme bedeutet, die durch die irdische, persönliche Existenz gehemmt werden. Manchmal sieht es aber so aus, als ob dieses eigentliche Leben für entsagende Menschen schon hier auf Erden beginnen kann.

Der Gestaltung der irdischen persönlichen Existenz in dem Einzelleben und in dem Leben der Gesellschaft widmet Tolstoj nur unter dem Gesichtspunkte der Bereitstellung aller menschlichen Lebensmöglichkeiten für das eigentliche Leben vor und nach dem irdischen Tode sein Interesse. Wenn Tolstoj also das Elend, die Ungerechtigkeit des menschlichen irdischen Lebens bitter empfindet und eine Änderung erstrebt, so ist seine Energie doch wesentlich gemindert durch das Überragen des ewigen eigentlichen Lebens und seiner Interessen.

Die Novelle „Ein Schicksal", welche die Leiden und den Tod des Gerichtspräsidenten Ivan Iljitsch behandelt, — eine der stärksten Leistungen der letzten Zeit Tolstoj's — läßt darüber gar keinen Zweifel. Für Ivan Iljitsch, der ganz irdisch gelebt hat, gibt es auch keinen Tod mehr. An die Stelle des Todes treten eben im Tode Freude,

Licht und Klarheit, ohne Zutun von Iljitsch durch moralische Wiedergeburt. Er stirbt einfach.

Ganz anders Marx: Sein Interesse ist ausschließlich dem irdischen Leben, dem Diesseits, wie er es nennt, geweiht. Er läßt die Frage unentschieden, ob es eine andere Existenz als die irdische gibt. Aber diese irdische will er ergründen und will er bewußt zu einer vollkommenen für die zur Volkommenheit sich entwickelnde Menschheit gestalten.

Marx ist kein Materialist — in keinem Sinne, welchen man mit diesem Worte verbinden kann, denn er ist weder erkenntnistheoretischer Materialist, noch in ethisch-ästhetischem Sinne Materialist.

Keine Nüance und Kombination von Nüancen aus diesen beiden möglichen Hauptrichtungen des Materialismus trifft an irgend einer Stelle mit Marx zusammen. Das erkenntnisthoretische Problem hat er nur gestreift: sieht man genau zu, so ergibt sich, daß er von nichts so sehr überzeugt war, als von der Souveränität des Geistes. Worauf sich der Geist richtet, auf welche Weise die Energien des Geistes gespeist werden, darüber hat er seine eigene Auffasung. Es ist aber gänzlich unwissenschaftlich, sie als materialistisch im erkenntnistheoretischen Sinne zu bezeichnen.

Marx hat das Wort gebildet, daß das vornehmste Besitztum der Deutschen das Licht unter dem Schädel ist. — Marx sagt allerdings, daß die Geister bis heute durch die Materie bezwungen sind, — aber nur, weil sie die Welt falsch begriffen haben: nach seiner Deutung wird der Geist die Materie meistern! Immerhin, in letzter Instanz läßt er die erkenntnistheoretische Frage über die letzten Ursachen unerörtert und unentschieden, er hat sich nicht definitiv mit ihnen auseinandergesetzt. Der Umstand aber, daß er dem bewußten Denken die Entwicklung der Menschheit anvertraut, stempelt ihn zum Nicht-Materialisten. Einige unglücklich gefaßte, gelegentliche Sätze aus seinen ersten Werken ändern hieran nichts.

Gar nichts vollends hat Marx von einem ethischen Materialismus. Das ist eine vollkommene Fälschung, deren sich leider ein Teil der deutschen Wissenschaft fortwährend schuldig macht, Philosophen, Historiker, Nationalökonomen, Juristen, Theologen, daß sie Marx eines Materialismus' im ethischen Sinne zeihen.

Marx fordert auf, die Materie bewußt zu gestalten und mit der beherrschten Materie die menschlichen Gesamtverhältnisse und das

Einzelleben des Menschen so zu gestalten, daß der Geist aller Menschen für große Entwicklung nach allen Richtungen hin Gelegenheit findet.

Er will für die Menschheit ein Reich der Freiheit schaffen, in welchem eine menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, erst möglich sein wird.

Es mag ein Irrtum sein, daß das Reich der Freiheit erst dann beginnt, wenn die Arbeit, die durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört, aber dieser von Marx in klassischer Strenge als Ziel hingestellte Gedanke scheidet ihn von jedem ethischen Materialismus. Er schreibt[1]).

„Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äussere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen[2]). Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse[3]), aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die associierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm, als von einer blinden Macht, beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und ädaquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits derselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.“ —

III. Hiermit ist ein drittes Gemeinsames in den Anschauungen von Tolstoj und Marx gefunden: Beide sehen in den existierenden menschlichen Einrichtungen Hemmnisse, Hindernisse der Entwicklung, welche sie dem einzelnen Menschen

[1]) Band 3, 2. Halbband des Kapitals S. 354/55.

[2]) also auch in der sozialistischen von Marx erhofften Organisation.

[3]) ergänze: sich erweitern.

und der Menschheit wünschen. — Beide erkennen an, daß die Menschheit gebunden ist durch die Natur. Tolstoj wie Marx sehen in der irdischen Natur etwas, was der eigentlichen Freiheit des Geistes entgegensteht. — Beide sehen auch in den Einrichtungen, welche die Menschheit sich bisher geschaffen hat, innerhalb deren die Menschheit ihre Verhältnisse zur Natur und unter einander regelt, in dem, was wir die Kultur, die Zivilisation, die Institutionen, die Menschenschöpfung, das Werk der Menscheit bisher nennen, Hemmungen und Hindernisse, die zu überwinden sind.

IV. Und noch in einem vierten Grundgedanken ähneln sich Tolstoj und Marx: daß sie beide von dem auch bei Tolstoj lebhaften Wunsch beseelt, die Hemmungen der Natur und Kultur zu beseitigen, den Hauptnachdruck darauf legen, die Hemmungen, welche die Zivilisation, die Kultur, das Menschenwerk bereiten, zu vernichten, weil sie vor allem [für das eigentliche Menschenleben bei Tolstoj, für die Entwicklung des irdischen Lebens bei Marx] gefährlich sind — — und zwar ist innerhalb dieses Werkes der Menschen, nicht so sehr die Technik, sondern die noch nicht richtige Rechtsordnung lebensfeindlich und entwicklungsfeindlich.

Denn, wenn auch Tolstoj mit der großen Industrie und den Städten schmält, er hat zuletzt doch das Gewaltige der Technik geahnt und als segensreich geahnt. Die Bindung der menschlichen Kräfte unter einander und an die Naturkräfte durch Privateigentum, Staat und durch unsere offizielle Kultur im Rahmen von Staat und Eigentum erscheint ihm als das Bedenkliche, genau so wie Marx.

Eine leichte Nüance Verschiedenheit liegt vielleicht darin, daß Marx in bewußterer Weise das bisherige Menschenwerk als eine notwendige Vorstufe für die spätere Entwicklung ansah, als Tolstoj diese vorbereitende Rolle der Zivilisation anerkannte. Aber vielleicht ist diese Nüance nur darum vorhanden, weil Tolstoj sich fast allem geschichtlichen Detail so fern gehalten hat, wie Marx allem philosophischen Detail im erkenntnistheoretischen und im ethisch-ästhetischen Gebiet. Denn die gegenwärtige Technik erkennt Tolstoj gelegentlich als völkerverbrüdernd an und, da er in diesem Fall Z gesagt hat, kann man die Lücke ausfüllen und annehmen, daß er auf diese Dinge gestoßen, schließlich auch A—Y gesagt, also die früheren Kulturperioden auch als günstig-notwendige Entwicklungsstufen anerkannt haben würde.

V. Und nun eint Marx und Tolstoj das Entscheidendste, das

Wichtigste, was diese beiden Persönlichkeiten gemeinsam haben: daß sie, welche den Gegner — die Rechtsordnung in ihrer systematischen Begründung und in ihrer konkreten Erscheinung als Staats- und Gesellschaftsordnung — für ihr Gefühl so klar erkannt haben, keine Waffen, keine Zertrümmerung, wenigstens nicht als Hauptmittel gegen ihn erheben und in Vorschlag bringen, sondern mit einem großen Vertrauen ihre Sache auf die von selbst eintretende Entwicklung überhaupt und auf die Entwicklung des menschlichen Herzens stellen.

In den letzten Jahren seines Lebens hat Tolstoj innerhalb seiner zahlreichen agitatorischen Kleinschriften gewisse Eingriffe in unsere Ordnung empfohlen, die — darüber gab er sich einer Selbststäuschung hin — durchaus nicht harmloser Natur im Sinne der Gewaltlosigkeit sind. Immerhin: Tolstoj glaubte an seine Auffassung, daß diese Mittel gewaltlos sind.

Im wesentlichen handelt es sich um seine Aufforderungen an sein russisches Volk und an die Menschheit überhaupt, den Militärdienst zu verweigern; keine Steuern zu zahlen, keinen Staatsdienst zu leisten, nicht in Berufen, besonders in Fabriken, für Luxusproduktion zu arbeiten, sich nicht fortzuflanzen.

Die Militärdienstverweigerung war von ihm ganz ernst gemeint bis zuletzt — er weist auf die Mennoniten, die Herrnhuter, die Duchoborzen. Und doch darf man ihn mit diesem Vorschlag — und jenen andern — nicht zu sehr belasten. Er hat diese Gedanken nicht durchdacht. Sonst hätte ihm klar werden müssen, daß es sich hier um einen Gewaltakt passiver, aber elementarster Art handelt.

Aber mehr — : diese Gedanken stehen ja gänzlich untergeordnet unter dem, was als Sinn des Lebens, als Vergeistigen, als Versittlichen der Persönlichkeit ihm vorschwebt — und was er allerdings im Einzelnen verhältnismäßig wenig ausgeführt hat. Leider, muß man sagen, war er nicht genügend Philosoph, logisch philosophisch in sich gefügt, um wenigstens den Kantischen Imperativ zur Grundlage seiner Generalanweisung an die Menschheit zu wählen, anstatt der weicheren Fassung dieses Kantischen Imperativs in der Form: „Tue du, was du willst, daß die Menschen dir tun.“ Es ist aber ganz fraglos, daß Tolstoj die idealste, die Kantische Deutung dieses Bibelwortes gemeint hat. Doch ebenso wie die Ethik Kants außer dieser formalen Anweisung eigentlich nichts enthält und nun alles in das Gewissen des Menschen selbst legt, so ist es mit Tolstoj's

allgemeiner Anweisung eigentlich auch fast allein getan. Einzig und allein darin geht er einen festen Schritt über das bloße formale Prinzip hinaus, ebenso wie Kant, daß er, ziemlich mit denselben Worten wie Kant, Arbeit und Arbeitsentwicklung und nicht Genuß und Genußentwicklung verlangt.

Man darf noch den Gedanken und das Wort „Liebe“ in seine Grundfassungen hinzunehmen und anerkennen, daß er die Ausartungen der Liebe wohl gekannt hat, in dem er z. B. erwähnt, daß aus der Familienliebe die größten Verbrechen hervorgegangen sind. Man muß also auch den Ausdruck Liebe in dem weitesten und reinsten Sinne auffassen.

Ein arbeitsames, von gegenseitiger liebevoller Anerkennung ausschließlich als einzigem allein gültigem Gesetz beseeltes menschliches Geschlecht ist das Ideal Tolstoj's: er ist, mit Kant verglichen, Optimist; in dem Sinne, daß er die Moralisierung des Menschengeschlechts jetzt für möglich hält, während Kant die Disziplinierung der Menschheit durch konkretes Recht für notwendig hielt. Der Descartes'sche Gedanke feiert in Tolstoj seine Auferstehung, daß die Entwicklung der Welt dahin geht, unter Ausscheidung des konkreten vielgestaltigen, mannigfaltigen Sitten- und Rechtswesens alles nur durch eine oder einige wenige Normen zu regeln.

Tolstoj empfiehlt seinem Volk und der Menschheit ausschließlich, immer steigende sittliche, persönliche Vervollkommnung mit dem Versuch, allmählich in neu zu schaffenden Einrichtungen sich zu organisieren, als einziges Ziel ihrer ganzen Lebenstätigkeit anzuerkennen, aber sich der Gewalt nicht zu widersetzen — also positiv ausgedrückt — die hemmenden Gewalten wirken zu lassen.

Tolstoj hofft auf den Sieg seines Gedankens: darin liegt die von ihm nicht ausgesprochene, aber aus seiner ganzen Auffassung herausstrahlende, die Lücke schließende Auffassung, daß die hemmenden Gewalten sich gegenseitig selbst zertrümmern werden — die Revolutionäre, die Regierungen, alle Habsüchtigen unter einander, und daß aus den Trümmern allmählich — das Wie kann im Einzelnen nicht prophezeit werden — sich das irdische Gottesreich entwickeln wird, in welchem es dem Menschen der Zukunft so viel leichter werden wird als heute, sich dem eigentlichen Leben — nach dem Tode — entsprechend auch im irdischen Leben zu bewähren — oder das eigentliche schon im irdischen zu leben.

Parallel ist die Generalauffassung von Marx:

Auch bei ihm hat einmal eine politische Aktion im Vordergrund des Interesses gestanden, die vergleichbar ist mit der Militärdienstverweigerung und den Begleitgedanken Tolstoj's: Marx, erließ im Jahre 1848 in der „Neuen Rheinischen Zeitung" einen Aufruf zur organisierten Steuerverweigerung. — Auch sie ist ein Akt einer negativen, elementaren Gewalt, genau so Revolution wie irgend eine andere Form — und der irdischere Marx hat denn auch gelegentlich Gewalt gegen Gewalt mit anderen revolutionären Mitteln verteidigt und als Schake in der Kette der Entwicklung nach seinem Sinne nicht ganz ausgeschaltet.

Aber wichtiger, entscheidender ist doch seine Grundauffassung, daß durch nichts, weder durch Gewalt, noch durch Vernunft noch durch Liebe irgend eine Entwicklung, wie die Dinge und die Menschen sind, abgekürzt werden kann.

Marx läßt auch den gelegentlichen Gedanken, die Geburtswehen der Entwicklung abzukürzen, dadurch, daß die Richtigkeit seiner Lehre intellektuell erfaßt wird, fallen: er fordert auf, die Entwicklung ihren Gang gehen zu lassen und sich nur psychisch vorzubereiten für das Werden der neuen Sozialorganisation, deren Züge er im Einzelnen überhaupt nicht entwirft, genau so wenig wie Tolstoj. — Bei Marx ist es kräftiger ausgeführt, wie die existierenden Gewalten sich gegenseitig zertrümmern, und wie die Bahn der Entwicklung für die neue Menschheit durch diese Trümmer hindurchführt.

Die sozialdemokratische „Eroberung der politischen Gewalt" muß in dem strikt Marxistischen Sinne aufgefaßt werden als Innehalten des gesetzlichen Verfahrens bis zum Siege.

Bei Tolstoj heißt die Parole „Liebe und Arbeit", bei Marx „Arbeit und Gesetz." Für Beide ist das Ziel: das Aufsteigen der Menschheit zu den höchsten idealen Zielen. Alles andere erscheint daneben gleichgültig. Nur weil dieser Tatbestand vorliegt, ist es zu verstehen, daß sich die offizielle Welt nicht ganz anders gegen Tolstoj und Marx verhalten hat, als sie es getan hat. Sonderbar genug ist es, daß Tolstoj in Rußland leben konnte, Marx nicht in Deutschland.

Die Hauptsache aber ist, daß in den letzten Jahrzehnten die Tolstoj'schen und Marx'schen Gedanken durch die ganze Welt verbreitet werden konnten. Überall, wo große Persönlichkeiten die großen Interessen der Menschheit verantwortlich zu wahren hatten,

hat sich doch das Gefühl eingestellt, daß man allenfalls Marx aus Deutschland fern halten und Tolstoj aus der russischen Kirche ausschließen sollte, daß man im Übrigen aber vor ihnen mit irgend welcher Gewalt Halt machen mußte.

Vielleicht hat bei den leitenden Persönlichkeiten an den entscheidenden Stellen auch der Gedanke stark mitgespielt, daß diese beiden weltflüchtigen Geister — denn Marx ist in seiner Art genau so wirklichkeitsflüchtig wie Tolstoj — und die von ihnen möglicherweise ausgelösten Bewegungen der Geister diejenigen „Gewalten" sein werden, die sich zertrümmern und auflösen.

Man hatte und hat Mut genug, den Spieß geistig umzudrehen: nicht Tolstoj's und Marx' Idealen, ihren Geistgebilden traute man den Sieg zu und fürchtete das Zusammenbrechen der eigenen realen Gewalten nicht, das Marx und Tolstoj in ihr Kalkül setzten, sondern man sah ihre geistigen Gebilde, sofern sie für alles das, was real ist, gefährlich sind, sich doch an diesen Realitäten brechen — und darüber hinaus Nutzen stiften, indem ein Teil der Menschheit — verschiedene Teile der Menschheit, denen durch die Bibel, durch den Patriotismus, durch die ernste strenge Philosophie, durch die Wissenschaften sonst nicht beizukommen ist, in zivilisierendem, veredelndem Sinne vielleicht durch Tolstoj und Marx beeinflußt werden können.

Der Tod Tolstoj's gab Gelegenheit dazu, daß in weihevollen Gedenkfeiern seine Person, sein Leben, sein Werk dargestellt wurde. Irgendwie wurde wohl bei allen solchen Gelegenheiten über den Künstler Tolstoj hinaus ein Verhältnis zu dem Reformator Tolstoj gesucht — und zu dem Problem, ob er selbst seine Lehre gelebt hat. So ist Tolstoj als dem größten Herzen der Zeit, als dem Gewissen unserer Zeit und in anderer volltönender Weise gehuldigt worden — zum Teil vor Versammlungen, welche seinen Auffassungen in der Praxis ihres Lebens fern und sogar feindlich gegenüber stehen. Diese Versammlungen haben sich meistens begeistern, vielfach rühren lassen — wahrscheinlich nur augenblicklich: denn die Menschen des praktischen Lebens lehnen ohne weiteres Tolstoj ab, nicht bloß die bürgerliche Welt, sondern auch die sozialistisch beeinflußte.

Der Sozialist höhnt über die Verherrlichung Tolstoj's durch die bürgerliche Welt. Er selbst lehnt ihn und seine Ideen aber auch als unwirklich und unweltlich ab.

Stehen bleibt doch die Tatsache, daß in der einen Nation hier,

in der anderen dort, in der einen Klasse hier, in der anderen dort bei Hunderttausenden gebildeter Menschen irgend eins der Werke Tolstoj's in irgend einer Phase des Lebens wie ein Appell, wie ein Feuer fangender und mehrender Kienspan gewirkt hat, in der Richtung der Moralisierung im idealsten Sinne.

Ob Tolstoj zu den Großen der Menschheit zählen wird, wenn das Pathos der Distanz gewonnen sein wird, muß abgewartet werden. Die heute beliebte Volte, daß man ihn als Dichter feiert, sein ideales Herz preist, aber die Traktätchen seiner letzten Jahrzehnte mit leichtem Achselzucken beiseite schiebt und verdeckt, ist ein Unrecht gegen Tolstoj: denn das, was er als die Frucht seines Lebens angesehen hat, dieser Versuch der Wirkung auf die Massen, auf die ganze Menschheit wird nicht anerkannt, wird als Nebensache behandelt.

Ob die Zukunft dieses Verfahren unserer Zeit zu dem ihrigen machen wird, muß abgewartet werden. Die Wissenschaft sollte das ernst nehmen, was Tolstoj selbst als die ernsteste Sache seines Lebens angesehen hat.

Bei Marx liegt nach dieser Richtung hin alles einfacher: bei ihm hat man sich nicht durch Umwege und Nebenwege durchzuarbeiten; sein Lebenswerk liegt einfach, geschlossen und klar da: die Theorie von dem selbständigen Zerfall der jetzigen Gesellschaftsordnung und dem selbsttätigen Entstehen der neuen Sozialorganisation.

Die Wissenschaften aller realen Gewalten und Tatsachen diskontieren weder die idealen Wechsel Tolstoj's, noch die idealen Wechsel von Marx.

Man kann die gesamte Auffassung Tolstoj's eine „Theorie des Lebens" nennen und die ganze Auffassung von Marx eine „Theorie des Wertes — des eigentlichen „Lebens" der Wirtschaft.

Beide haben auf ihre Weise ihre Zentralbegriffe definiert — Tolstoj das Leben, Marx den Wert — beide haben das Was, Woher, Wohin des Lebens — Tolstoj —, des Wertes — Marx — in einer Entwicklungstheorie gefaßt. Dabei suchten sie Abgrenzungen gegen den sonst anerkannten Inhalt und Umfang der Zentralbegriffe Leben und Wert und suchten sich auch mit den gewöhnlichen Definitionen auseinanderzusetzen.

Beiden ist es nun passiert, daß sie bei der Vertiefung ihrer Kontemplationen doch gelegentlich die Begriffe ausgewechselt haben — plötzlich den gewöhnlichen Begriff so brauchen, wie den von ihnen besonders konstruierten. Und hierüber hinaus: für eine ungeheure

Masse von Lesern und Hörern wird sich immer ergeben, daß mit den Klängen „Leben“ und „Wert“ der gewöhnliche landesübliche Begriffsinhalt und Umfang verbunden wird. Für diese schon irrenden Millionen Hörer und Leser reden dann Tolstoj und Marx durchaus irreführend.

Auch Tolstoj und Marx waren keine vollkommenen Menschen. Auch sie handhabten die Logik nicht völlig einwandsfrei — eben so wenig wie dieses Ideal methodischer Tätigkeit irgend einem anderen Philosophen oder Forscher sonst ganz bis in alle Einzelheiten seiner Werke gelungen ist.

Ich erinnere daran, wie Schopenhauer Kant kritisierte und Spinoza, und wie Spätere Schopenhauer kritisiert haben — von Hegel ganz zu schweigen. Es ist noch jedem Philosophen gegenüber gelungen, eine oder viele Stellen aufzuzeigen, an welchen ihre Dialektik Eristik im Schopenhauer'schen Sinne geworden ist; an welchen von ihnen irgend eine Volte geschlagen worden ist.

Man hat nun Tolstoj sowohl wie Marx der Fälschung angeklagt, der beabsichtigten Täuschung. — Wer aber selbst Jahrzehnte lang wissenschaftlich zu arbeiten gewöhnt worden ist, hat sich selbst bei zahlreichen Gelegenheiten auf unvollkommenen Gedankenentwicklungen betroffen; weiß, daß er, als er dachte und formulierte, ganz rein objektiv intellektuell zu verfahren meinte — und doch sind eben Fehler vorgekommen. Man soll die häßlichen Bezeichnungen lassen, aber den Fehler selbst allerdings aufweisen.

Tolstoj versteht überwiegend unter dem „Leben“ nicht das, was wir alle unter ihm verstehen, unsere irdische Existenz, die mit dem Tode endigt, sondern ein eigentliches, ewiges Leben, das vor, in und nach unserer Existenz auf der Erde vorhanden ist und das im Tode des irdischen Menschen nicht erlischt, das auch nicht erst Seligkeit nach dem Tode ist, sondern schon im irdischen Leben gewonnen werden kann.

Dabei gebraucht Tolstoj aber auch häufig den Begriff „Leben“ im gewöhnlichen Sinne. An entscheidenden Stellen wird die ungeheure Masse der Leser und Hörer das konkrete irdische Leben gemeint wähnen, wo Tolstoj sein „Leben“ meint. Und — sicher bleiben einige Stellen in den Werken Tolstoj's unauflöslich übrig, in welchen diese Verwechselung der Begriffe auch für Tolstoj selbst tatsächlich wie verwickelte Leinen eines

Kutschers vorhanden ist — wo er nicht reinlich sondert, sondern Trugschlüsse herausarbeitet durch eine quaternio terminorum.

Das Entscheidende ist seine Stellung zum Eigentum — damit verbunden zu allen menschlichen Tatsachen der Kultur, die über das bloße notwendige Aufrechterhalten des körperlichen Seins hinausgehen. Er interpretiert die Evangelien am schärfsten in Bezug auf das Eigentum dahin, daß es zum Leben nicht notwendig und — wobei er sich hauptsächlich an Matthäus XIX, Lukas XVIII und Markus X hält. Es ist der Bericht über das Zusammentreffen Christi und des Reichen. — Wie grundverschieden ist Form, Inhalt, Sinn der Markusstelle (damit zugleich auch der Parallelstellen Matthäus XIX und Lukas XVIII) von der Fassung Tolstoj's[1])!

Markus X 17 ff. lautet in der

Übersetzung von Karl Weizsäcker:

17. Und da er hinauskam auf die Straße, lief einer herzu und fiel vor ihm auf die Knie und befragte ihn: Guter Meister, was soll ich tun, um ewiges Leben zu ererben?

18. Jesus aber sagte zu ihm: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott.

19. Die Gebote kennst du: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsch zeugen, nicht berauben, deinen Vater und deine Mutter ehren.

20. Er aber sagte zu ihm: Meister, das alles habe ich gehalten von meiner Jugend an.

21. Jesus aber sah ihn an und er

Tolstoj, Evangelium Seite 136 f. lautet:

Markus 10 17. Und es trat zu Jesus ein reicher Mann, einer von den Vorstehern der Rechtgläubigen, und er sprach zu ihm: Höre, guter Meister, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erlange?

18. Jesus sagte: Warum nennst du mich gut? Gut ist nur der Vater. Wenn du aber das Leben haben willst, so erfülle die Gebote.

19. Der Vorsteher sprach: der Gebote sind viele — welche meinst du? Und Jesus antwortete: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht lügen und ferner: du sollst deinen Vater ehren, seinen Willen erfüllen und den Nächsten lieben wie dich selbst.

20. Der rechtgläubige Vorsteher aber sprach: alle diese Gebote erfülle ich von Kindheit an, ich aber frage an, was man noch außer deiner Lehre tun muß.

21. Jesus sah ihn, betrachtete sein

[1]) Tolstoj: Kurze Auslegung des Evangeliums. Deutsch von F. W. Ernst. Berlin H. Steinitz 1891.

faßte Liebe zu ihm, und sagte ihm: Eines fehlt dir noch; gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und dann komme und folge mir.

reiches Kleid und sprach lächelnd: Noch eine Kleinigkeit hast du vergessen, du hast also nicht getan, was du sagst. Wenn du diese Gebote, nämlich: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen und lügen, namentlich aber das Gebot den Nächsten zu lieben wie dich selbst erfüllen willst, dann verkaufe sogleich all dein Besitztum und verteile es unter die Armen, dann erst wirst du den Willen des Vaters erfüllen.

22. Er aber wurde betrübt über das Wort und ging bekümmert davon; denn er war sehr vermöglich.

22. Als der Vorsteher dies hörte, ward er mürrisch und ging von dannen, denn es tat ihm leid um sein Besitztum.

23. Und Jesus sah sich um und sagte zu seinen Jüngern: Wie schwer werden die Vermöglichen in das Reich Gottes eingehen.

23. Und Jesus sprach zu seinen Jüngern: Ihr sehet nun, daß es nicht möglich ist, reich zu sein und zugleich den Willen des Vaters zu erfüllen.

24. Die Jünger aber waren betroffen über seine Reden.

24. Die Jünger erschraken über diese Worte, Jesus aber wiederholte noch einmal und sprach: Glaubet mir, Kinder, es kann derjenige, welcher Eigentum besitzt, nicht im Willen des Vaters sein.

25. Jesus aber hob wieder an und sagte zu ihnen: Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes einzugehen. Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe.

25. Eher kann ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen, als daß derjenige, welcher auf den Reichtum baut, den Willen des Vaters erfüllte.

26. Sie aber wurden ganz bestürzt und sagten zu ihm: Wer kann dann gerettet werden?

26. Und sie erschraken noch mehr und sprachen: Wie denn, dann darf man auch für sein Leben nicht sorgen?

27. Jesus sah sie an und sagte: Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott.

27. Er aber sprach: Es scheint dem Menschen, daß er ohne Eigentum für sein Leben nicht sorgen könne, Gott aber sorget auch ohne Eigentum für das Leben des Menschen.

Hier liegt eine falsche Auslegung der Evangelien durch Tolstoj vor, nach verschiedener Richtung: faßt man das Leben in Vers 27

Tolstoj's als das gewöhnliche Leben, so ist hier ausgesprochen, daß man ohne Eigentum leben kann, daß Gott ohne Eigentum für das Leben des Menschen sorgt. Davon steht aber in diesen ganzen Evangelienstellen nichts.

Tolstoj hat hier das gewöhnliche Leben gemeint — und wenn er es nicht gemeint hat, hat er den Sinn des Wortes Christi erst recht vollkommen entstellt. Denn er ließe Christus zum Schluß sagen: daß für das ewige Leben Eigentum nicht notwendig ist. Davon sagt Christus nichts. Christus sagt viel schärfer: Das Eigentum erschwert das Erringen des seligen, ewigen Lebens. Dann aber zeigt Christus doch die Möglichkeit durch Gottes Gnade.

Tolstoj läßt ganz fort, daß Christus die Schwierigkeit aufhebt, wie mit Reichtum, mit Eigentum die Seligkeit doch errungen werden kann. Denn als die Jünger ihn fragen, wie dann ein Reicher selig werden könne, antwortet er: bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott, denn alles ist möglich bei Gott.

Tolstoj beseitigt durch eine Volte alle Schwierigkeiten — er handelt an diesen wichtigsten Stellen ähnlich so, wie er als Kind von einem Schranke heruntersprang und fliegen zu können meinte.

Er nennt das Leben und das Eigentum unwesentlich für das ewige Leben, konzentriert alle Aufmerksamkeit nur auf dieses. Christus und die Kulturwelt mit Christus kennt beides: das konkrete Erdenleben und das Problem des ewigen Lebens. Die Aufmerksamkeit im Christentum wird darauf konzentriert, zuerst die Schwierigkeiten dieses Erdenlebens konkret zu überwinden, also auch als Reicher und in der Verwaltung des Reichtums des ewigen Lebens nicht unwert zu werden.

Genau so hat Marx eine quaternio terminorum vorgenommen. Er hat im gegebenen Falle den Wert als nur in der Zirkulation realisiert hingestellt, nachdem die Ware den salto mortale, wie er sagt, der Verwertung auf dem Markt gemacht hat. Aber im gegebenen Falle läßt er schon den nur in der Produktion hergestellten möglichen Wertträger auch vor der Bewährung im Markt als Wert gelten. Doppelsinnig ist auch sein Centralbegriff, der Wert, das eigentliche Leben der Wirtschaft.

Es ist ähnlich wie bei Tolstoj: Ist das Leben erst da, wenn der salto mortale gelungen ist, wenn die Produktionsform abgestreift, die Zirkulationsform gelungen ist, oder ist das unverkaufte Produkt schon Wert und Leben?

Der Trugschluß des Mehrwertes, auf dem die ganze Marx'sche Entwicklungstheorie zur Akkumulation, zur Verelendung und zum Zusammenbruch basiert, ist vorbereitet durch disse Begriffsverwechslung. Auch hier liegt es so, daß die Leinen gelegentlich verwechselt werden.

Es ist Pflicht der Wissenschaft, hierauf hinzuweisen, sowohl bei Tolstoj wie bei Marx: aber mit welchen Begriffsverwechselungen, gewaltsamen Begriffsinterpolationen, offenen und verdeckten Trugschlüssen sind alle Wissenschaften geworden, auch Physik und Chemie — und wollen wir alle diese irrenden Forscher aus der Wissenschaft hinausweisen oder Fälscher nennen?

Nein, die Wissenschaft und die Kulturwelt muß zusehen, wo die Fehler liegen, sich hüten, sie mitzumachen, die Sache wieder zurechtrücken und prüfen, ob, abgesehen von diesen brüchigen Formen, doch Wertvolles in der Lebensarbeit irrender großer Männer steckt.

Wie muß das Urteil über die Lebens- und Werttheorie von Tolstoj und Marx, ihr „richtiges Bewußtsein," ihre Vervollkommnungssehnsucht, ihre Verurteilung unserer Wege, insbesondere der Rechtsordnung, ihrer gelegentlichen positiven Ratschläge, vor allem aber ihres Generalratschlages zum Abwarten, zur Geduld, zum Zusehen, wie diese Welt der Regierungen und der Habsucht schon zerbrechen wird, lauten?

Beide haben die menschliche Gesellschaft so behandelt, aber fälschlicherweise, wie unsere Physiker und Chemiker zu ihrem Verdrusse heute tatsächlich mit dem Radium verfahren müssen.

Die Radiumforschung hat im Gegensatz zu vielen anderen Arbeitsgebieten der Physik und Chemie nicht bloß Hypothesen, sondern konkrete Tatsachen über das Sein und Entwickeln des Radiums festgestellt, über seine Emanationen, über den Verlauf der Erscheinungen dieses die Erde durchsetzenden Energieträgers. Man weiß heute, daß er innerhalb des Rahmens der Energiegesetze funktioniert, daß das Radium eine ungeheuere Kraftquelle ist: aber man muß sie ihren Weg gehen lassen, wie sie halt ihn gehen will. Man kann sie nicht, wie den Dampf, die Elektrizität willkürlich zu menschlichen Zwecken handhaben. Die Physiker und Chemiker arbeiten unverdrossen daran, die Gesetze der Emanationen des Radiums so zu ergründen, daß sie willkürlich gehandhabt werden können, wodurch

eine vollständige Umwälzung unserer ganzen Wirtschaft, unseres ganzen Lebens eintreten könnte. Minimale Gewichtseinheiten des Radium besitzen die Kraft, einen transatlantischen Dampfer um die Erde zu treiben.

Es fällt aber keinem Physiker und Chemiker ein, die Menschheit bei der Ernährung und Bekleidung und bei ihrem ganzen Leben überhaupt auf das Radium zu vertrösten. Man arbeitet eben mit jenen Kräften — Elektrizität, Dampf, Wasser, Holz, Kohle, Schwerkraft, Schraube und Meißel, feinen Instrumenten des Wägens und Messens — die wir beherrschen.

Gröber ausgedrückt: in der Mitte des 19. Jahrhunderts hat ein Gelehrter angesichts der großen Bevölkerungszunahme die Befürchtung ausgesprochen, daß Holz und Kohle bald nicht mehr ausreichen werden, und den Vorschlag gemacht, tiefe Schächte in die Erde zu treiben, um aus ihnen für Heizung und Beleuchtung direkt die Erdwärme zu holen.

Tolstoj und Marx ähneln für die Rechtsordnung und Gesellschaftsordnung, für das Menschenleben diesem Gelehrten oder einem Menschen, welcher über dem Radium die zur Verfügung stehenden Energien der Menschheit vergißt.

Sie lenken die Aufmerksamkeit und die Tatkraft der Menschen, Tolstoj in noch höherem Grade als Marx, von der wirklichen konkreten Arbeit an der Vollkommnung ab.

Ob Marx und Tolstoj sich als Hemmungen und Widerstände gegen ungünstige Entwickelungen vor dem Richterstuhl der Geschichte erweisen werden, müssen wir abwarten.

Sie müssen abgelehnt werden unter dem Gesichtspunkt des Staatsmannes, des Volkswirtes, des Philosophen, des Theologen, des Mediziners. Ihre Auffassungen sind nirgends ganz stichhaltig, weder unter praktischen, noch unter theoretischen Gesichtspunkten — sind Phantasien, sind Märchen, Utopien.

Aber läßt sich nicht eine ungeheure Masse menschlicher Entwicklung dadurch charakterisieren, daß solche Märchen und Phantasien und Utopien erheblich mitgewirkt haben? Dazu ganz anders geartete wie die Tolstoj's und von Marx! Auf eine mag, um ihnen gerecht zu werden, hingewiesen werden: auf die pessimistische, ihren Kulminationspunkt in Deutschland in Schopenhauer findende Richtung.

Vielleicht ist Schopenhauer — oder der Pessimismus, dessen Exponent auch Schopenhauer nur war — auch Quelle für die Lebensauffassung von Tolstoj und Marx gewesen.

Es finden sich Anklänge an Schopenhauer bei Tolstoj und bei Marx. Bei Tolstoj an das Schopenhauer'sche „tat twam asi", an die Mitleidsbasierung der Weltauffassung, an die pantheistisch-buddhistische Auffassung der Gefahr der Individualität und Persönlichkeit, an die Maya-Bekümmernis und Nirwana-Sehnsucht! — Bei Marx ist die Theorie der Ausbeutung des Lohnarbeiters durch den Kapitalisten, wenn man so will, nachgearbeitet, der Theorie Schopenhauer's über das Verhältnis des Willens zum Intellekt, den Schopenhauer in seiner Beziehung zum Willen den „saurer Arbeit obliegenden Manufakturlöhnling" nennt.

Schopenhauer hatte eine ideale Lösung und eine konkrete Lösung der Lebensprobleme: die ideale hielt er in seinem Hauptwerk bereit — aber nur als Privileg einzelnster hervorragendster, asketischer Geister. Für die Menschheit entwarf er in den „Parerga und Paralipomena" das Programm eines Lebens nach dem Grundsatz des vernünftigen Vorteils auf der Basis vor allem des Besitzes mit etwas Einschlag von Weltklugheit und äußerlichem Ansehen. An der Verbesserung der Lage der Massen ging er kaltlächelnd, als utopisch vorbei: er ist der größte Antipode von Marx und Tolstoj in dem Sinne, daß er die „Regierungen" — die reale Gesellschaft und Rechtsordnung als das einzig Vernünftige in dieser schlechten Welt ansieht und gegen Reformer und Revolutionäre alle Schleusen seines Geistes aufzieht. Marx und Tolstoj fassen die Menschheit gerade bei den Massen. Es ist falsch zu sagen, daß sie nur an die Massen denken — sie denken durch sie an die ganze Menschheit, also auch ihre Elite.

Sicherlich ist es welthistorisch von großer Bedeutung, daß neben und über Schopenhauer hinweg Marx doch eine große reale Macht geworden ist, Tolstoj bis zu einem gewissen Grade auch — neben ihnen Nietzsche, Zola, Maeterlinck und Ibsen.

Auch Maeterlinck und Ibsen, Nietzsche und Zola, wenn man den Versuch macht, auf den Kern ihrer Imperative zu dringen, bieten eine ähnlich geringe Ausbeute konkreter, detaillierter Natur wie Tolstoj und Marx unter dem Gesichtspunkt des Realisten, des Staatsmannes, des Volkswirtes, des Juristen, des Bürgers, des Hausvaters, des Staatsangehörigen, des Soldaten.

Die Wirklichkeit geht ihren großen Gang. Die Menschheit will neben ihr Illusionen haben, als Ergänzung, Ausflucht, Trost. Sie greift oft statt nach ernsten Lehren nach Surrogaten. Anstatt das Evangelium zu lesen, greift man eben nach Egidy oder Tolstoj. Statt Wirtschafts- und Kulturgeschichte zu studieren, liest man soziale Schilderungen von Zola. Anstatt Psychologie zu treiben, müht man sich mit Ibsen, mit Maeterlinck psychologisch ab — und Viele lernen bei Nietzsche gern das Gruseln und sich als „blonde Bestie" in gewissen Zeiten ihres Lebens fühlen.

Es gibt eben, wie die viel zehntausend verschiedenen Blumen der Natur, viele verschiedene geistige Veranlagungen — und so kam der seltsame Tolstoj und der wundersame Marx. Sie müssen unter die Lotosblumen gezählt werden, welche der menschliche Geist getrieben hat. Wir wollen sie nicht in götzendienerischem Sinne als heilig verehren, aber wir dürfen sie als an sich schöne und in sich überwiegend harmonische Erscheinungen anerkennen und preisen; sie wucherten mit ihrem Pfunde.

Wie die spätere Zeit endgültig über sie urteilen wird, ist uns verschlossen zu wissen. Warum sie so dufteten und nicht anders, so schrieben und so starben, wie sie schrieben und starben, das weiß nur Gott. Hinter dieses Fragezeichen suchten weder Marx noch Tolstoj selbst zu dringen, und vor ihm müssen wir auch Halt machen.

Bestimmt kann man abschließend doch sagen, daß in den Lehren beider Männer in den Einzelheiten Beherzigenswertes natürlich vorhanden ist, daß aber dieses Beherzigenswerte schon gemeinsames Kulturgut ist, in Vergangenheit und Gegenwart von leitenden Geistern und moralisch hochstehenden Massen gekannt und im Leben erstrebt worden ist. Ihre großen Feststellungen, insbesondere ihre Entwicklungsgedanken, sowohl wenn sie in die Vergangenheit zurückblicken, als wenn sie in die Zukunft voraussehen, sind zerbrechliches Gut, keine Werkzeuge und Waffen für wirkliches Leben. Dieser Monismus Tolstoj'scher Herkunft, welcher himmlisches und irdisches Leben so ineinanderfaltet, daß keines zu seinem Rechte kommt, steht tief unter dem Christentum, unter dem Buddhismus und unter den strengen philosophischen Systemen. Die Auffassung von Marx, daß die Entwicklung dahin geht, daß unsere Wirtschaft und unser Staat in sich zusammenbrechen, ist ganz utopisch. Unser Volk und die

Menschheit würden in die Irre gehen, wenn sie die Lehren von Tolstoj und Marx als wirkliches und gar als ausschließlich richtiges positives Bildungselement aufnähmen. Zugegeben kann werden, daß Tolstoj und Marx die Finger auf Wunden unseres Lebens gelegt haben: ob sie aber nicht eher die Wunden verschlimmert haben, als daß sie heilend wirkten, wird mindestens strittig bleiben.

Marx will irdisches Leben mit hoher Kultur, er unterschätzt aber die Bedeutung des Staates und der Sonderwirtschaft des einzelnen in relativer Unabhängigkeit im Privatrecht basiertes Vermögen besitzenden Menschen auch für die Entwicklung der kommenden Menschheit.

Tolstoj ist der irdischen Existenz des Menschen feindlich, lebensfeindlich in diesem Sinne: denn seine letzte Idee ist Keuschheit der jetzigen oder ganz naher Generationen in dem vollkommenen Sinne, daß die Menschheit aufhört zu existieren.

Die Menschheit wird sich Jahrhunderte und Jahrtausende lang fortpflanzen. In konkretem Beruf als Bürger, Untertan, Soldat, in der Ehe, in allen Versuchungen der Natur und Kultur wird sie Jahrtausende hindurch angesichts des Dualismus wirken müssen, daß wir auf der Erde in der Zeitlichkeit das Höchste nur in Ahnung und Hoffnung eines Himmels und der Ewigkeit zu wirken vermögen.

Tolstoj's Vermächtnis läßt sich genau durch das Sonett kennzeichnen:

„Des sündigen Fleisches Herr, Du, meine Seele,
Herrsche im Stoff, der Dein Gewand ist, mächtig!
Sieh zu, daß nicht Dir selbst die Speise fehle!
Warum schmückst Du die Außenwände prächtig?
Warum vergeudest Du für Dein zum Sterben
Vergänglich angelegtes Haus Dein Spiel?
Damit die Würmer, dieses Reichtums Erben,
Einst schwelgen? Ist dies Deines Leibes Ziel?
Sieh' zu, auf Kosten dieses Knechts zu leben!
Ihn lasse darben, daß Dein Schatz sich mehre!
Ewiges schmiede aus dem Erdenleben —
Den Leib verzehre, daß er Dich ernähre!

So zehrst vom Tod Du, wie vom Leib der Tod:
Du fällst den Tod! Für Dich giebts keinen Tod."

Hier sind die verwickelten Leinen! Was ist nun Leben, was Tod?

Es ist das 146 ste Sonett Shakespeare's. — Shakespeare aber hat — auch im Hamlet — die „verwickelten Leinen" in Leben und Werk zu entwirren vermocht. Dante, Goethe, Kant, Hegel entwirrten sie. Unter ihrer Führung, in ihrer Nachfolge wird die Überwindung der Irrlehren, auch der von Tolstoj und Marx, mit der Zeit gelingen — die Ersetzung bedenklicher philosophisch-religiöser Surrogate durch kräftig-reine philosophisch-religiöse Kost für die Menschheit: mens sana in corpore sano! Arbeit auf Erden in Ehrfurcht vor dem Unendlichen! Selbstverantwortlichkeit!

Volkskundliches bei Andreas Gryphius.

Von Dr. Max Koch in Breslau.

Wollen wir Ludwig Uhlands sinnvoll-schönes „Märchen“ von Dornröschen deuten, so erscheint doch wohl das 17. Jahrhundert als die böse Zeit, in der die schönste goldgelockte Fürstin den verhängnisvollen Spindelstich des grauen Weibleins Stubenpoesie erlitten hat. Die Jahrzehnte der Herrschaft der schlesischen Schulen haben den Gegensatz der gelehrt gekünstelten Formenspielerei zu allem Volkstümlichen aufs schärfste durchgeführt, und gleichsam als Sühne dafür mag es gelten, daß dann im 19. Jahrhundert, wieder in Schlesien, der sangesfrohe Josef Freiherr von Eichendorff die Volksweisen in seinen von Waldesduft erfüllten Liedern erklingen ließ. Aber leise Töne aus der Vorstellungswelt und Redeweise, der kräftig-schlichten Poesie des Volkes sind doch selbst während des Zauberschlafes der hohen Fürstin nicht ganz verstummt, wenn es auch nicht die hellen frohen, sondern manchmal unerfreulich schrille oder dumpfe Töne waren. Julius Wilhelm Zinkgrefs „Anhang auserlesener Gedichte“, den er 1624 der Straßburger Opitzausgabe beifügte, und aus dem noch Achim von Arnim in der Vorrede zu des „Knaben Wunderhorn“ Beispiele anführte, bekundet deutlich, wie stark das alte Volkslied noch lebendig war in jenem Heidelberger Kreise, in dem der junge Martin Opitz seine poetische Lehrzeit verbrachte, die ersten entscheidenden Anregungen empfing[1]). Und auch in Opitz eigener Dichtung klingt der volkstümliche Ton noch zuweilen an. In Opitz „Schäferei von der Nymphen Hercinie“ findet sich eines der klassischen Zeugnisse für die Verbreitung der Sagen vom

[1]) Max Freiherr von Waldberg, Volksdichtung und Kunstlyrik: Die deutsche Renaissancelyrik. Berlin 1888. S. 14—82.

„Birgmann Rübezahl.“ Gerade als der Gipfel der Unnatur in der sogenannten zweiten Schlesichen Schule[1]) erreicht war, hat deren Führer Hofman von Hofmanswaldau auf die Volkslieder der „halb erfrorenen Lappen“, wie nicht minder der „neu erfundenen Indianischen Lande“ hingewiesen. Das von ihm angeführte Lied „eines verliebten Indianers, so eine bundte tschischende Schlange vor ihm herstreichen gesehen“, ist nah verwandt dem kürzeren brasilianischen „Liebeslied eines Wilden“, das Goethe 1782 dem Tiefurter Journal beisteuerte. Christian Ewalds von Kleist „Lied eines Lappländers“, das durch die Erwähnung in Lessings 33. Berliner Literaturbrief besondere Berühmtheit erlangte, war schon von Hofmanswaldau aus Scheffers lateinischer Prosa in deutsche Verse übertragen worden, und Morhoff, Hagedorn, Kleist, Herder, haben dann nur den ersten Übersetzer zu übertreffen gesucht.

Die Mundart ist innerhalb der schlesischen Schulen mehr zur Geltung gekommen, als man nach Opitz Vorschriften, denen er selbst in diesem Punkte keineswegs strenge nachkam, erwarten sollte. Hat doch Gottsched in seiner von den Schlesiern so übel empfundenen „Durchhechelung“ der Güntherschen Gedichte gerade in Hinsicht auf die Reinheit hochdeutscher Schriftsprache so manches an ihnen auszusetzen gefunden. Wenn aber die meisten schlesischen Poeten nur unfreiwillig ins Mundartliche sich verloren[2]), so hat gerade der weitaus bedeutendste schlesische Dichter des 17. Jahrhunderts, der eine Mittelstellung zwischen den beiden Schulen einnimmt, Andreas Gryphius mit voller Absicht seine heimische Glogauer Mundart zu Ehren gebracht. In Gryphius Lyrik wurden „schlesische Reime in Menge“ nachgewiesen[3]), doch sucht er sie nach Möglichkeit auszumerzen, jedenfalls sind sie weniger zahlreich wie bei Opitz. Sinnen und Können, können und gewinnen reimt Gryphius freilich in seinen Dramen[4]), z. B. Papinianus II, 91, 135, 139; Felizitas I, 135. II, 7, 279;

[1]) Karl Heine, Der Ausdruck „zweite schlesische Schule“: Kochs Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte VI, 448.

[2]) Paul Drechsler, Wencel Scherffer und die Sprache der Schlesier. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Sprache. Breslau 1895: Germanistische Abhandlungen herausgegeben von Fr. Vogt. XI. Heft.

[3]) Viktor Manheimer, Die Lyrik des Andreas Gryphius. Studien und Materialien. Berlin 1904. — Im Leo II, 203 und Carolus Stuardus V, 207 verwendet Gryphius noch das im nhd. verlorene Wort „Thurst“, mhd. turst.

[4]) Soweit die Werke enthalten sind in der von Christian Gryphius veranstalteten Sammlung „Andreä Gryphii um ein merckliches vermehrte teutsche

Gibeoniter III, 84, wie er gelegentlich bekömmt und vernimmt reimt. Assonanzen statt des Reimes finden sich wohl bloß in der Lyrik.

Das Scherzspiel von der „geliebten Dornrose“ ist keineswegs, wie manchmal angenommen wird, das älteste oder in jenen Jahren vereinzelte mundartliche Drama, sondern reiht sich 1660 der bereits 1577 mit Nikodemus Frischlins schwäbischen „Weingärtnern“ beginnenden Reihe von Dialektstücken ein[1]). Gerade in Schlesien befolgte alsbald Johann Christian Hallmann wiederholt das von Gryphius gegebene Beispiel. Daß Gryphius selbst „von fremden Mustern geblendet, in dieser ihm natürlichen und zusagenden Richtung des Lustspiels nicht beharrt und sie nicht mehr entfaltet hat“, glaubte Jakob Grimm bedauern zu müssen. Jedenfalls aber hat Gryphius mit seiner „Dornrose“ für Deutschland das berühmteste mundartliche Lustspiel der älteren Zeit geschaffen, dem vielleicht erst 1816 des Straßburgers J. G. Arnold „Pfingstmontag“, und auch dieser nur durch das von Jugendeindrücken gesteigerte Lob des alten Goethe, zur Seite gesetzt werden konnte.

Bei dieser Stellung von Gryphius[2]) verlohnt es sich vielleicht, einmal genauer zu untersuchen, in wie weit auch in den übrigen Dichtungen des Verfassers der „geliebten Dornrose“ in seiner Lyrik, in den Dramen, Epen und Reden Züge hervortreten, die vom Standpunkte der Volkskunde aus Beachtung verdienen. Die Prüfung, die freilich meist kleinlich erscheinende Einzelheiten zu verzeichnen hat, muß nach der sachlichen Seite — volkstümliche Vorstellungen, Aberglauben, Gebräuche, Liederanklänge — wie auf den sprachlichen Ausdruck sich richten. Die geringste Ausbeute werden wir in der Lyrik, die reichste in den Dramen finden. Aber auch in beinahe

---

Gedichte“ (Breslau 1698), welche aktweise Zählung der Verse enthält, erfolgen die Anführungen dieser Ausgabe gemäß nach Akt- und Verszahl.

[1]) Alfred Lowack, Die Mundarten im hochdeutschen Drama bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Dramas und der deutschen Dialektdichtung. Leipzig 1905: Breslauer Beiträge zur Literaturgeschichte herausgegeben von Max Koch und Gregor Sarrazin. VII. Band.

[2]) Palm hat in den Worten Aschenwedels in der „geliebten Dornrose“: „Do machen den Buler Briefe unde Zschäntsche Lider vun schine Schaffer und der falschen Sylviges“ eine Polemik gegen die Pegnitzschäfer finden wollen. Ich glaube, daß gerade Aschenwedel nirgends die eigne Meinung des Dichters ausspricht.

allen seinen dreizehn Reden[1]) kommt Gryphius abergläubisch auf übernatürliche Erscheinungen zu sprechen.

Man hat darüber gestritten, ob der Dichter von „Hamlet", „Richard III.", „Macbeth" und „Julius Cäsar" an das Erscheinen von Geistern und Gespenstern tatsächlich geglaubt habe. Bei Andreas Gryphius ist solche Frage ausgeschlossen. Er hat den Volksglauben hierin nicht bloß ernstlich geteilt, sondern sogar — ähnlich wie König Jakob I. die Vorstellungen von Zauberei und Hexen — wissenschaftlich zu begründen gesucht. Schon in der „Erklärung etlicher dunkeln Örter" im „Leo Armenius" schrieb er: „Was vor Zeiten durch solche [grausame Menschen-] Opfer gesuchet, wie auch, was von dergleichen Erscheinungen und Weissagungen zu halten, haben sich viel zu erklären bemühet: Unsere Meinung führen wir weitläuftiger aus in unserm Bedenken von den Geistern: welche wir mitehesten, da Gott will, hervor zu geben gesonnen." In der „Vorrede an den Leser" zu „Cardenio und Celinde" setzt er den Glauben an Geistererscheinungen, von denen er einige erzählt, für die Würdigung seines Trauerspiels voraus. „Deren Meynung aber, die alle Gespenster und Erscheinungen, als Tand und Mährlin oder traurige Einbildungen, verlachen: Sind wir in kurtzem vernünfftig an seinem besondern Ort zu erwegen entschlossen, und geben ihnen indessen unseren Cardenio vor ein Trauerspiel, das ist vor ein Gedichte." Gryphius Verehrer Daniel Caspari klagte denn auch, daß „wir viel mehr von den Gespenstern, was Geister sind, und wie die alten Martern hießen", wissen würden, wenn Gryphius Hand nicht so bald im Tode erstarrt wäre. Hofmanswaldau hat den Traktat de Spectris, der bereits 1698 nicht mehr aufzufinden war, in Händen gehabt und gelesen.

In Gryphius lyrischen Gedichten und Epigrammen finde ich nur die vier Zeilen „An Candidum, vor dessen tödlichen Hintritt ein Gespenst, in Gestalt eines Totengerippes, vor dem Gemach gesehen." Eine um so größere Rolle spielen Geisterscheinungen in den Dramen.

[1]) Andreae Gryphii Dissertationes funebres oder Leich Abdanckungen. Bei unterschiedlichen hoch- und ansehnlichen Leichbegängnüssen gehalten. Auch nebenst seinem letzten Ehrengedächtnüß und Lebenslauff zum Druck befördert von Veit Jacob Treschern, Buchhändlern zu Breßlau. Leipzig, gedruckt bei Johann Erich Hahnen 1666. 699 S. 8°. — Die Neuauflagen von 1667 und 1683 beweisen, daß diese von bunter Gelehrsamkeit und weltverachtender Frömmigkeit strotzenden oratorischen Prunkleistungen dem Geschmacke der damaligen Leser ebenso entsprachen, wie ihre Durcharbeitung heute ein ziemliches Maß von Selbstüberwindung kostet.

Das Drama „Die Gibeoniter“ möchte man von vornherein als bloße Übersetzung dabei ausscheiden, allein gerade bei dieser Verdeutschung van den Vondels hat Gryphius einen bedeutsamen Zusatz gemacht. Nur bei dem schlesischen, nicht bei dem niederländischen Dichter wird das Trauerspiel eingeleitet und beschlossen durch Monologe, die „der Geist Sauls, in ein blutig Leilach gewickelt, mit einem blutigen Schwert und brennender Fackel“ spricht[1]). Selbstverständlich ist auch hierfür, wie in so zahlreichen Dramen, der Geisterprolog des Senecaschen Thyestes Vorbild gewesen[2]). Aber diese im 16. und 17. Jahrhundert so bewunderte Mustertragödie war Vondel nicht weniger bekannt als Gryphius. Nur des Deutschen Verhältnis zu dem volkstümlichen Gespensterglauben veranlaßte ihn zur Anbringung der Geisterscene. Gryphius' Saul gedenkt auch seiner eignen Tat,

„Als ich der Geister stille Ruh erbrach,
Und mich mit des Samuels schröcklichem Gespenst besprach!“

Auch in der Leichenrede „Flucht menschlicher Tage“ wird Sauls Unterredung mit dem Gespenst des Samuel, in der ihm sein und seiner Kinder blutiges Ende geweissagt wird, angeführt zur Warnung: „Sollen auch menschliche Gemüter so weit kommen, daß ihr Vorwitz durch die gesetzte Schranken breche, so werden sie bei dem Schein eines Glücks nichts als Untergang und Fall vernehmen.“ Am Schlusse des Prologs flieht Sauls Schattenbild und Trauergespenst — wie der Geist des alten Hamlet — „dahin, wo Ach und Weinen und Jammerreiches Elend wohnet und keine Not der Hartgequälten schonet.“ Sauls Besuch bei der Hexe von Endor hat ja auch die Fantasie manch anderer Dichter, sogar Lord Byrons, angeregt, und die zahlreichen neueren Verfasser von Sauldramen lieben es, den Schatten Samuels zu beschwören, nur leider ohne dichterischen Erfolg.

---

[1]) A. Kollewijn, Über den Einfluß des holländischen Dramas auf Andreas Gryphius. Heilbronn 1881, S. 81.

[2]) Paul Stachel, Seneca und das deutsche Renaissancedrama. Studien zur Literatur- und Stilgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Berlin 1907: Palaestra XLVI. Band. S. 223. — Franz Jakob, Die Fabel von Atreus und Thyestes in den wichtigsten Tragödien der englischen, französischen und italienischen Literatur. Erlangen 1907: Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie. XXXVII. Heft. — An der Einwirkung Senecas möchte ich hierbei festhalten, trotz der verdienstvollen und unserer Kenntnis von Gryphius sehr fördernden Arbeit von Willi Harring, Andreas Gryphius und das Drama der Jesuiten. Halle 1907: Hermäa V. Band.

In Gryphius eignen Dramen gehören Geistererscheinungen zu den beinahe unentbehrlichen Bestandteilen eines Trauerspiels; das Auftreten und die Reden der Geister und Gespenster wirken entscheidend auf die Handlungen der Menschen ein, am stärksten in „Cardenio und Celinde“ und im „Leo Armenius“ [1]). Den zweiten Eingang (Auftritt) in der dritten Abhandlung (Akt) des byzantinischen „Fürsten-Mord“ eröffnet der Geist des ermordeten Tharasius, den das Gespenst des (lebenden) Verschwörers Michael begleitet. Die besonders von Luis G. Wysocki [2]) behandelte Frage, ob Gryphius Shakespearesche Dramen gekannt habe, drängt sich vor allem bei dieser Szene auf, die an den Traum Richards III. im Zelte bei Bosworth erinnert.

Lessing hat in dem berühmten elften Stücke der „Hamburgischen Dramaturgie“ zur Bedingung der Verwendung von Gespenstern im Drama gemacht, daß sie „in der vollen Begleitung aller der düstern, geheimnisvollen Nebenbegriffe, wann und mit welchen wir, von der Amme an, Gespenster zu erwarten und zu denken gewohnt sind,“ erscheinen. Dies Herkommen und alle guten Sitten unter den Gespenstern hat Gryphius im „Leo“ wie fast überall genau beobachtet, eben weil er dem Wunderbaren gegenüber den allgemeinen Volksglauben seiner Zeit teilte. Haben doch auch, wie Wysocki (S. 189) hervorhebt, alle seine dramatischen Personen „une tendence très-marquée à la superstition“. „Schrecklich und abscheulich“, sagt er in der Leichenrede „Abend menschlichen Lebens“ seien „die Abendstunden denen, die in unrichtigen und von Gespenstern besessenen Örtern sich aufhalten“, wofür er denn eine Anekdote aus Plinius Leben und aus dem eines Mailänder Handwerkers, von dem „nicht leichtgläubigen Cardanus erzehlet“, beibringt, aber noch unzählige solcher Beispiele und Geschichten vorstellen könnte. „Ohn ists nicht, daß die Geister an keine Zeit gebunden; dennoch ists gewiß, daß wer böses tut, das Licht hasse. Die Fürsten der Finsternis wirken in dem dunkelen; Mißbrauchen sich der Stille und der Einsamkeit: Welche Umstände dann bei betrübten und schüchternen Gemütern, an sich selbst schrecklich [3]).“

[1]) Wie weit schon in den vorangehenden Leo-Dichtungen Geister und Zauberer eine Rolle spielen, hat Harring dargelegt.

[2]) Andreas Gryphius et la Tragédie Allemande au XVIIe Siècle. Paris 1833. S. 258–293.

[3]) Diese letzten Worte klingen nun in der Tat merkwürdig an Hamlets

Kaiser Leo kann seine Brust nicht mehr von dem Druck der Geistererscheinung frei machen. Schach Abas wird durch den Geist der eben auf seinen Befehl hingerichteten Katharina von Georgien zur Verzweiflung gebracht. Cardenio wird durch das auf ihn zielende Gespenst, Celinde durch die Worte des Geistes des ermordeten Ritters Marcellus, „dieses Traum-Gesichte", bekehrt. Und jenes Gespenst wirft erst am Kirchhof, als dem dafür geeignetsten Orte, die täuschende Maske ab. Für das Erwachen und die Rache eines wie Marcellus in seiner Grabesruhe Gestörten führt Gryphius im Vorwort mehrere Geschichten als Belege an. Er zeigt sich in dieser Art Literatur, aus der er in seinen Leichenreden eine Fülle von Beispielen anführt, ungemein belesen, aber gerade die Strafe für Gräberschändung entspricht auch durchaus dem Glauben und Empfinden des Volkes. Im „Carolus Stuardus eröffnen die Geister von Lord Strafford und Bischof Laud den zweiten Aufzug und erscheinen dann wieder bei der Hinrichtung des Königs, der in seinem Untergange die gerechte Vergeltung dafür findet, daß er seine treuesten Diener ihren und seinen Gegnern aufgeopfert hat. Erscheinen die Geister doch meistens, um nahes Ende anzukündigen. „Man spürt," heißt es in der Leichenrede, „Abend Menschlichen Lebens" „oft in der Finsternis ihrer Angst schmachtende Menschen fremde und abscheuliche Schreckenbilder und Gespenster. So ward Kaiser Julianus kurz vor seinem Tode bei Nacht durch fremde Gesichter seines schon nahen Todes vergewissert" [1]). Eine besonders gräßliche Erscheinung läßt Gryphius nach byzantinischen Erzählern dem Antonius Urceus Codrus „in der letzten Nacht, welche er in diesem Leben zugebracht", entgegentreten. Durch solche Schau- und Trauerspiele gibt der Allerhöchste den Menschen zu verstehen, „wie gar anders es um sie beschaffen, wenn nun der Tod sie entkleidet".

Wie des Tharasii und Katharinas Geister im Drama, so kündet auch im Herodes-Epos der Schatten der hingerichteten Mariamne ihrem Verfolger sein Ende an. Auf die der Bibel entlehnten

---

Betrachtungen über das wahre Wesen des ihm erschienenen Geistes an: „vielleicht

Bei meiner Schwachheit und Melancholie,
Da er [der Teufel] sehr mächtig ist bei solchen Geistern,
Täuscht er mich zum Verderben."

[1]) Demnach verdiente auch Gryphius eine bescheidene Erwähnung in Richard Försters reichhaltiger Übersicht „Kaiser Julian in der Dichtung alter und neuer Zeit": Kochs Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte V, 1—120.

Erscheinungen der beiden Herodesepen und des „Olivetum“ braucht nicht hingewiesen zu werden, neu erfunden aber hat Gryphius die Erscheinung von Jesais Geist, die der erste der drei Weisen erzählt, die Teufelserscheinungen in Jerusalem und die Auferstehung von Rahels Geist[1]). Ein Höllengeist erscheint in Gestalt eines jerusalemitischen Bürgers auch dem schlafenden Judas (Olivetum I, 425 f.).

Von der volksmäßigen Auffassung der Geistererscheinungen weicht Gryphius ab, wenn er die „Reihen“, welche jeden Akt seiner Trauerspiele schließen aus Geistern bestehen läßt. So haben wir in der „Katharina von Georgien“ den „Reihen der vom Schach Abas erwürgten Fürsten,“ in „Carolus Stuardus“ nach dem 1. und 5. Aufzug den „Chor der ermordeten Engelländischen Könige[2])“ Durch besonderes Hervorheben der Maria Stuart, die Gryphius trotz seiner streng protestantischen Gesinnung als unschuldige Märtyrerin auffaßt[3]), gewinnt dieser Chor eigentümliche Bedeutung.

Ein einzigesmal tritt in Gryphius Trauerspielen ein Mensch auf, der die Möglichkeit der Wiederkehr eines Wanderers aus dem Bezirk des unentdeckbaren Landes bestreitet. Der gewinnsüchtige Sakristan Cleon erschließt Celinde Kirche und Gruft, damit sie dem toten Ritter das Herz ausschneiden möge, denn:

„Was fürchten wir uns doch es ist ein eitel Schwätzen;
Wormit man Einfalt sucht in Traum und Wahn zu setzen.
Meint man daß sich ein Geist um Bein und Grab beweg;
Daß hier sich ein Gespenst, dort ein Gesichte reg,
Und eifer um sein Asch?)“

---

[1]) Hiebei sind allerdings nicht volkstümliche Anschauungen wirksam gewesen, sondern die römischen Dichter, wie dies Ernst Gnerich nachgewiesen hat in seiner trefflich erläuternden Ausgabe: Andreas Gryphius und seine Herodesepen. Ein Beitrag zur Charakteristik des Barockstils. Leipzig 1906: Breslauer Beiträge zur Literaturgeschichte. II. Band. — Olivetum oder der Ölberg. Lateinisches Epos des Andreas Gryphius. Übersetzt und erläutert von Friedrich Strehlke. Weimar 1862.

[2]) Die Angabe „Tanz der Geister. Tanz der Lieben“ am Schlusse des „verliebten Gespensts will natürlich nur die Personen beider Stücke bezeichnen, nicht aber einen wirklichen Geisterreigen.

[3]) Über die Wichtigkeit der konfessionellen Auffassung für das dichterische Fortleben der Schottenkönigin, vgl. Karl Kipka, Maria Stuart im Drama der Weltliteratur, vornehmlich des 17. und 18. Jahrhunderts. Leipzig 1907: Breslauer Beiträge zur Literaturgeschichte. IX. Band; darin über Gryphius Verhältnis zum Maria Stuartstoff S. 169—180.

Allein dieser würdige „Kirchenbewahrer“ entspringt, die arme Celinde allein zurücklassend, „in vollem Lauf,“ als der tote Ritter sich von seinem Lager aufrichtet und zu sprechen anhebt. Der Freigeist wird durch die Tatsache selbst überführt. Anders ist es im Gesangspiel, “Verliebtes Gespenst,“ wo nicht bloß die Mutter Cornelia meint, daß sie solchen Tand, wie den Glauben an Geister, „indem ich lebt', verlacht habe,“ sondern auch der treue Freund Lavin erklärt, solche Erscheinung „kann in Wahrheit nichts denn Traum und Schatten sein.“ Im Gegensatze dazu legt das Dienerpaar, Flavia und der mit seiner à la mode Sprache prunkende Deutsch-Franzose Kassander, die größte Furcht vor dem falschen Geist an den Tag:

„Es sont des visions, des histoires tragiques.
Das Ding geht alles zu per certains traicts magiques.“

Keineswegs aber steht diese lustige Verwendung des Geisterglaubens, durch die der Liebende sein Ziel erreicht, in Widerspruch mit Gryphius sonst betätigter Auffassung. Gerade das Volk, das an Gespenster glaubt, macht sich in guter Laune auch über die Geisterfurcht lustig.

Den auf der Bühne auftretenden Gespenstern reihen sich bei Gryphius die bloß erzählten Gesichte, die warnenden Träume an. Von solchen Träumen des Phokerkönigs Phayllo, des Bischofs Bruno von Würzburg, dem ein Gespenst in Mohrengestalt seinen Untergang verkündet, und des Kaisers Anastasius, der aus seinem Lebensbuch vierzehn Jahre wegen Verfälschung des Glaubens streichen sah, erzählt Gryphius in seinen Leichenreden „Arzt der Sterblichen der Tod“ und „Abend menschlichen Lebens“. Von dem Basler Professor Felix Plater weiß er dabei zu berichten, daß diesem einmal bei später Heimkehr ein Sceleton Anatomicum entgegen gekommen, „worauf er Anlaß genommen, sich zu einem seligen Abschied, welcher bald erfolget, zu bereiten.“ Friedrich Taubmann habe sich selbst in einem langen Sarge liegen gesehen. Im Ölberg-Epos quält den liebenden Jünger Johannes im Schlaf die Vision von Judas Verrat und der Kreuzigung des Meisters. Die Kaiserin Theodosia, die erst ihren Gatten Leo an den schreckenden Traum seiner Mutter erinnerte (I, 515), hat, während Leo ermordet wird, einen herben Traum, in dem sie die Mutter aus dem Grab dringen sieht und ihres Sohnes blutiges Ende verkünden hört (V, 1—43). Leo selbst erinnert sich im Anschluß an die ihm gewordene Geistererscheinung daran, daß

auch „der Traum von Phokas hat dem Mauritz nicht gelogen“ (III, 284) und erklärt, daß „der Himmel hat durch Träum oft große Ding entdeckt.“ Seine Hofleute dagegen meinen:

„Der schafft ihm selber Angst, der sich an Träume kehret.
Der Wahn hat oft durch Träum ein müdes Herz erschreckt.
Wer viel auf Träume baut, wird allzuviel betrogen.“

Den Inhalt beider Träume erzählt Gryphius in seinen Erläuterungen.

„Ahnungsvolle Träume haben die Dramatiker von Äschylos „Choephoren“ bis zu Sudermanns „Fritzchen“ als wirkungsvolles Stimmungsmittel benutzt, und literarische Erinnerungen spielen auch hiebei bei Gryphius mit. Aber nicht minder ist der warnende Traum im Volksgesang von Chrimhild bis in das Volkslied des 16. Jahrhunderts beliebt und der gelehrte Kunstdichter steht auch hier wie bei den Geistererscheinungen auf dem Boden volkstümlicher Anschauungen. Vor allem jedoch war Gryphius von der Bedeutsamkeit der Träume, deren er in seinen Leichenreden so vielfach gedenkt, überzeugt und soll in seinen (verlorenen) Tagebüchern erzählt haben von den Vorbedeutungen und Träumen, die einst seines Vaters und zuletzt seinen eignen Tod ankündigten. Seiner Frau war, „wenige Zeit vor seinem plötzlichen Ende im Traume vorgekommen, als würde ihr der Kopf abgehauen: welches der selige Eheherr dahin gedeutet, als werde durch die Hand des Höchsten er, ihr Haupt, von ihr gerissen werden.“ In der Trauerrede „Wintertag menschlichen Lebens“ erzählt er die Träume, welche die Mütter des Johannes Picus Mirandula und „der berühmten Jungfrauen Johanii von Orleans“ vor der Geburt dieser Kinder gehabt haben sollen; mit der Erzählung des Gesichts der Gräfin Mirandula eröffnet er auch die Leichenrede „Flucht menschlicher Tage.“

Celinde wird geängstigt (II, 54 f.) durch das Gesicht des ihretwegen gefallenen Marcellus, der ihr „durchnetzt mit Blut und Tränen heischer“ zu rufen scheint; aber auch der tugendhaften Olympia setzt, während Cardenio in der Tat ihrem heimkehrenden Gatten Lysander auflauert, ein herber Traum „Furcht und grauses Schrecken zu.“ (VI, 184). In den Anmerkungen zur „Katharina von Georgien“ führt Gryphius mehrere Gewährsmänner an für die Deutung von Perlen auf Tränen, da die gefangene Königin in ihrem angstvollen Traume (I, 323—352) die Diamanten auf ihrem Kleide sich in Perlen verwandeln sah.

Der feste Glaube an Zauberei gehörte in dem Zeitalter der Hexenverbrennung ja leider zu den kaum zu erschütternden Überzeugungen aller Kreise, während wir nur mehr seinem zähen Fortleben in einzelnen Volksteilen mit gelehrter Teilnahme nachspüren. Der Diener des Horribilicribrifax glaubt, daß Latein die Sprache der bösen Geister sei und zum Zaubern diene. Die alte Kupplerin Frau Salome in dem Dorf der „geliebten Dornrose“ widerspricht nur schwach dem Verdacht, sie „wor gor enne Büleweesse[1]),“ denn „wem schods“, wenn sie auch ein wenig „weishexen“ könnte. Dafür rühmt sie sich, mehr als „drithalbe schillge Duckter“ zu können. Sie kann Wunden besprechen (Wundsegen), Kräuter lesen, mittelst des Siebs wahrsagen, Wachs gießen (s. S. 350). „Ich kon de Leut maßen, iche kon's Feur versprechen, ja noch vil Dinges meh (mehr), doß nich ollen ze soin (sagen) tog. Ich halffe allen Leuten und brauche lotter schine Gebatheln derzu.“ Daran glaubt sie wohl selber, während sie bewußt schwindelt, wenn sie aus dem Monde den Sinn der Menschen erkennen will und aus der linken Hand wahrsagt. Kornblume scheint indessen dem Wahrsagen der Zigeuner mehr zu trauen[2]). Nicht ganz harmlos ist es, wenn Mutter Salome sich im Beinhaus nächtlich ein oder zwei Totenköpfe aussucht. „'s waren su hübsche Kasenappeln draus, die zu vil Dingen gut sein.“ Der Gerichtsherr meint denn auch, daß „die alte Bockreuterische Vettel“ wegen Hexerei lange schon den Holzstoß verdient hätte. Gryphius hat mit dem Hexenvolk nicht so üble Erfahrungen gemacht wie Grimmelshausen, aber dessen Reiten auf Besen und Bock erwähnt er denn doch allen Ernstes in seinen gelehrten Anmerkungen, wie auch die Kupplerin Cyrilla eigens bestätigt, „daß der Teufel auf einem Bocke zu reiten pflegt“.

Von Salomes beiden Zaubersprüchen sagt Palm mit Recht, daß sie als Erfindung des Dichters „ein neuer trefflicher Beweis wären für seine außerordentliche Fähigkeit, sich in den Geist des Volkes hinein zu versetzen.“ Allein sicher enthalten sie echte Bestandteile, die von Gryphius nur etwas umgestaltet sein mögen. Der erste lautet:

---

[1]) Diesen und sonstige Ausdrücke des mundartlichen Lustspiels erklärt unter Heranziehung von Jakob Grimms Mythologie, Herrmann Palm in der Einleitung zu seiner Ausgabe des verliebten Gespenst und der geliebten Dornrose. Breslau 1855. S. 31—38. „Weishexen“ im Gegensatz zur teuflischen schwarzen Kunst.

[2]) Das Anzeigen aus der Hand wird auch in dem Epigramm an Paetum (II, 37) erwähnt.

„Och Hax, fax, max, stracks und backs,
E neugeleet Ee unde jung Bine Wachs,
Fünf Still vum Raittige, vom Lobfrosche dos Faall.
Seen gut, seen gut widers Kalde unde ßgrüne unde ßgall.“

Der zweite klingt in den beiden ersten Versen biblisch an:

„Der Engel Urhel bliß in sey Hurn,
Ha pfiff, ha stürmte mit großem Zurn,
Do zanten die Tannen, do zanten die Echen,
Swasser hatte eme mügen die Knie errechen.“

„Tröstliche Gebete vors Fieber und böse Wetter“ (Wettersegen) versteht auch Frau Salomes würdige Kollegin, die alte Kupplerin Cyrille, im Scherzspiel „Horribilicribrifax“ herzusagen. Mit „Muscaten in warm Bier“ vermag sie die Mutter-Krankheit zu heilen. Sie weiß genau, welche Nothelfer in jeder Lage anzurufen sind:

„Die heilige Sankt Margrite,
die bitt ich, daß sie mich behüte,
für Püffen, Fallen und vor Schlägen,
auf allen meinen Wegen.
Ach du lieber heilger Squentz,
bewahre mir Hühner und Gäns.“

Für ihr Geschäft betet sie:

„Matthes gang ein,
Pilatus ging aus,
Ist eine arme Seele draus.“

Als Abschiedsspruch, eine Art Geleitsegen, hören wir von Cyrilla:

„Der liebe Gott bewahre euch
Das sogen die sieben Siegel,
Daß alle Fische werden brüllen,
Die Engel werden weinen
Und werfen sich mit Steinen,
Die Wege werden schwimmen,
Die Wasser werden glimmen,
Die Gräslein werden zannen,
Und alle hoche Tannen“.

Ehe sie bei Frau Cölestina eintritt, sagt sie für das Gelingen ihres Geschäftes das Sprüchlein:

Deus meus.
Der heilige Sankt Andreus!
beschere uns ein gutes Jahr,
und guten Abgang zu meiner Waar. Amen.
Hodie tibi, cras sibi,
Sankt Paulus, Sankt Bartolomeus,

die zween Söhne Zebedäus,
der heilige Sankt Wenzel,
und der selige Stenzel,
die sein gut vors kalte Weh,
und behüten für Donner und Schnee."

Ein Notsprüchlein scheint auch zu sein:

„Kosper, Baltzer, Melcherzart,
Herodis hatte einen langen Bart,
Sie liegen zu Cöllen am Rheine".

„An die Kunst sich feste zu machen," die wenn nicht aus dem „Simplizissimus", so doch aus Schillers „Wallenstein" als ein besonders beliebter Aberglauben in der Zeit des dreißigjährigen Krieges bekannt ist, glaubte Gryphius nicht, wie der Spott seiner „Beischrift" zeigt:

„Kannst du Wunder aller Künste, die für Stahl und Blei kann stehn,
Und für schnöden Menschen-Miste muß in Dampf und nichts vergehn."

Mißtrauisch ist er gegen Schatzgräberei; so erwähnt er in der Leichenrede „Überdruß menschlichen Lebens" „die Baseler Gruft, von welcher das Geschrei, daß darin die köstlichsten Schätze von einer überaus schönen Jungfrauen verwahret würden. In welcher doch vorwitzige Menschen, die hierein gewaget, nichts gefunden denn Dunkelheit und Totenbeiner." Daran anschließend gedenkt er der spanischen Sage vom Toletanischen Schloß, in dem der letzte Westgotenkönig bei seinem frevelhaften Eindringen nichts gefunden „als ein Tuch, auf dem die grimmigen Völker abgebildet, welche dem Königreiche den Garaus machen sollten."

Eine ganze Reihe von Mitteilungen über die verschiedensten nicht zu bezweifelnden Zaubereien enthalten die Vorrede zu „Cardenio und Celinde" und die Erklärungen zur zweiten Szene im vierten Aufzug des „Leo Armenius". Hier zählt der Zauberer Jamblichius, der im Auftrage der Verschworenen die Zukunft befragt, alle Mittel und besonders die grausamen Mittel auf, durch welche in den alten Zeiten bei verschiedensten Völkern der „schreckliche König der mächtigen Geister, Prinz der Lüfte, Besitzer der Welt" zu Hilfe gewonnen wurde. Und ähnliches wird in „Cardenio" II, 175—245 geschildert.

Hierbei wird ebenso der Zauber, der die eheliche Vereinigung von Frau und Mann verhindert, erwähnt, wie die Entzündung der Sinnenbrunst, d. h. der Liebeszauber. Als solchen verkauft die alte Salome dem Matz Aschenwedel ein Büschel Haare, durch deren Berührung Dornrose ihn lieb gewinnen müsse. Der Zauber bewährt

sich aber so schlecht, daß der brutale Werber das zweite der ihm angeratenen Mittel, die Vergewaltigung, versuchen will. Die alte Zauberin Tyche dagegen empfiehlt Celinde einen Liebeszauber, der „vorhin getan und hochbewehrt gefunden." Das Herz des entseelten Liebhabers muß der Leiche ausgeschnitten, zu Asche verbrannt und dann „in Tafel Tracht" dem Manne, dessen Liebe gewonnen werden soll, beigebracht werden. Dazu bricht Celinde nächtlich in Kirchhof und Kirche ein. Dieses Mittel ist für den, der davon genießt, ungefährlich, während der Liebestrank nach Tyches Versicherung die Sinnen angreift. Im „verliebten Gespenst" muß Cornelia in der Tat glauben, daß das Liebesmittel, das sie den Früchten beigemischt hat, den begehrten Sulpizius getötet habe. Was das Wasser, das Cyrille einer Braut verkauft, bezwecken soll, erfahren wir nicht.

Tyche erwähnt unter anderem auch einen Zauber, der im Volksglauben fest haftet und besonders im 16. und 17. Jahrhundert viel geübt wurde, das auch von Salome aufgezählte Wachsgießen. Man kann jemanden verwunden oder töten, indem man unter bestimmten Zeremonien seinem Wachsbild antut, was man ihm selbst wünscht. Wird doch sogar in Luthers Tischgesprächen von einem derartigen Versuche erzählt, der gegen ihn unternommen wurde. Tyche hat so „durch ein getauftes Bild des Feindes Kind zu töten" verstanden. Tyche behauptet:

„Der Hof, die große Stadt, das ganze Land ist voll
Von Seelen, denen nur bei diesen Künsten wohl."

Gryphius versichert aber auch in seinem eignen Namen: „Wenn jemand die Zeit auf solche Sachen wenden, und alle Künste verlorene Sachen zu finden, Schätze zu graben, Liebe zu stiften, Eheleute zu verknüpfen [1]), Tote zu beschwören, Krankheiten zu vertreiben, auf welche viel in Deutschland halten" — heute unter der Form des Gesundbetens — „aufsetzen wollte; er würde ein ungeheures Buch Opinationum Germanicarum zusammen bringen. Auch diese, welche mit höchsten Wissenschaften begabet, sind zuweilen mit einem und anderm Geschwüre von dieser Räudigkeit angestecket."

Solche nichtigen und verdammten Wissenschaften, durch welche Geister aus dem Grabe herfürgebracht werden, wünscht Gryphius aus dem Gedächtnis auf Erden verbannt. Aber eine Vorliebe für ge-

[1]) Noch Goethe läßt den Helden seines „Tagebuchs" erfahren:
„Warum der Bräutigam sich kreuzt und segnet,
Vor Nestelknüpfen scheu sich zu bewahren."

heime Wissenschaft hegte er doch selbst. An die Astrologie glaubte er wie sein Zeitgenosse Wallenstein. In der Leichenrede „Selige Unfruchtbarkeit“ führt er ein Beispiel dafür an, wie nichts das Schicksal zu ändern vermöge, das die Geburtssterne einem Menschen andeuten. Im „Sterbenden Papinianus“ erwähnt Thrasullus, der Sternseher der verwitweten Kaiserin Julia, daß er „das ungeheure Stücke“, Caracallas Ermordung seines Bruders Geta, vorlängst aus Julias Stern gelesen habe. In der Leichenrede „Überdruß menschlichen Lebens“ dagegen erzählt Gryphius, daß „die alten Astrologi als berühmteste aller Zeiten Medici und Critici in ihrem Zwiespalt nur hierin zusammenstimmen, daß man weder aus dem Tage der Empfängnis den Tag der Geburt, noch aus dem Tage der Geburt die Empfängnis genau erforschen könne.“ Von der bei seinen Zeitgenossen beliebten Kunst des Kalendermachens, die mit der Astrologie zusammenhängt, scheint Gryphius aber ähnlich wie Fischart und Grimmelshausen nicht viel gehalten zu haben. „Wenn man schöne Wetter im Kalender findet, so regnets“, meint einer von Peter Squentz Künstlern, und ein anderer fügt bei: „drum haben unsere lieben Alten gesaget: du leugest wie ein Kalendermacher.“ Gryphius hat in Leyden außer einer Vorlesung über philosophica Naturalia transplantatoria, deren Inhalt G. G. Bredow mit Recht nicht aus dem seltsamen Titel zu deuten wagt, Collegia über Chiromantik und Physiognomik gehalten. Von seinen astronomischen Kenntnissen gibt die Trauerrede auf Herrn Müller „Schlesiens Stern in der Nacht“ eine kleine Probe.

Die Zukunft kann man nicht bloß in den Sternen und durch Beschwörung Verstorbener, sondern auch aus einem Zauberspiegel erfahren. Katharina von Medici und der Gesandte des englischen Königs Heinrich VII. beim Papste werden dafür von Gryphius als Zeugen angeführt in seiner Leichenrede „Flucht menschlicher Tage“. Das letztere Beispiel verdient besondere Teilnahme wegen der Ähnlichkeit mit der Hexen Antwort auf Macbeths Frage, ob Banquos Samen je dies Reich beherrschen werde (IV, 1, 100—124). Der englische Gesandte in Rom läßt sich „aus Begierde zu wissen, wie es mit des Königs Glück und Nachkommen ablaufen würde, mit einem Liebhaber verbotener Künste in Kundschaft ein, welcher ihn auf sein Anhalten in einem bezauberten Spiegel“ die folgenden Beherrscher Britanniens bis auf Karl I. sehen läßt.

Nicht an eine eigentliche Volkssitte, sondern eher an Masques und Maskeraden, wie sie in der vornehmen englischen Gesellschaft

üblich waren, und auch aus Shakespeares Dramen bekannt sind, werden wir erinnert, wenn Cardenio I, 325—334 erzählt, wie er als (rasender) Roland vermummt mit neun Gesellen bei Olympias Hochzeitsfest eingetreten und ein Tanzen angestellt hat. An die alten volkstümlichen Vorstellungen von Totentänzen, die den Malern so manche Anregung gegeben haben, dagegen hat Gryphius gedacht, wenn er im Prolog zu „Katharina von Georgien“ die Ewigkeit sprechen läßt:

„Dem Überwinder auch wurd oft sein Lorber-Kranz
Verwandelt in Zypressen-Äste,
Er zog in seinem Freudenfeste
Mit des Triumphs Gepränge zu dem Toten-Tanz“.

Der im Lust- und Gesangspiel „Piastus“ aufgeführte barbarische Tanz mit bloßen Säbeln entspricht sicherlich einem polnischen Nationaltanz, wie Gryphius vielleicht am Fürstenhofe in Brieg dergleichen gesehen hat. Eine uralte Sitte wird uns in demselben Drama vorgeführt, indem der erste Haarschnitt des Sohnes, das Zeichen seiner Mannbarkeit, gefeiert wird. Ziamovitus, der Sohn des Piastus, wird auf einen Sattel gesetzt, während die Gäste zu beiden Seiten stehend singen: „Es lebe der neuerwachsene Mann!“ Dann nehmen Priester dem Jüngling den Kranz vom Kopf, werfen einen Teil der abgeschnittenen Haare mit Bernstein in das Feuer und kleben den andern Teil mit Wachs zusammen. Darauf werden Ziamovitus ein Pflug, Säbel mit Gehänge, Bogen und Köcher mit Pfeilen überreicht und wird ihm als Zeichen des freigebornen Mannes ein Hut aufgesetzt. Dies alles wird von den eingeladenen Fürsten überreicht, während die Diener Stiefel anlegen. Daß es sich hier um polnische Gebräuche handelt, wäre klar, auch wenn der jede Gabe der Fürsten mit einem Spruche begleitende Priester nicht sagen würde:

„Sei stets gerüst zu der Sarmaten Heil,
Der Tartar flieh, und beb ob deinem Pfeil.“

An eine deutsche Sitte dagegen gemahnen der von Kornblums Vetter erwähnte Christ Stritzel und die von Aschenwedel der ihn abweisenden Dornrose vorgehaltenen Jahrmarktsgeschenke. Töne des deutschen Volksliedes hören wir am Anfang des vierten Aufzuges von Knechten und Mägden:

„Ha, sa, sa, la, la, la fröhliche Nacht!
Lustiges Leben, das Schwein ist geschlacht!
Jauchzet und springet! Der Meister ist gut!
Seine Gesundheit! das redliche Blut!

Ein Volkslied stimmt auch im zweiten Aufzug des „Horribilicribrifax“ die Kupplerin Cyrilla an:

„Dar ist fern in dem Walde ein Röslein rot,
Das hat sen geschaffen der liebe Gott,
O trauriges Leben betrübte Zeit!
Du hast mir genommen alle meine Freud.“

Im vierten Aufzug singt sie:

Im Himmel, im Himmel
Sind Freuden so viel,
Da tanzen die Engelchen und haben ihr Spiel.

An volkstümlichen Aberglauben erinnert es auch, wenn in einem vorangehenden Auftritt Cölestina bei der Begegnung mit dem miles gloriosus klagt: „Ich habe diesen Tag ein gewisses Unglück zu verhoffen, weil mir der Vogel zuerst entgegen kommt“.

Bei der Gerichtsverhandlung im Dorfe Vildünkel geht es zwar despotisch nach Herrenlaune ohne Schöppen und Sessoren zu, aber an altes deutsches Strafrecht gemahnt des Arendators Urteil gegen Bartel, „nachmal den Hund dreimal auf deinen Schultern das Dorf auf und nieder zu tragen“. So ist, wie so manch anderes, diese ursprünglich nur für Edelinge vorgesehene Strafe[1]) im Laufe der Jahrhunderte ins Dorfrecht herabgesunken. Auch mit der Bestimmung der „mindern sächsischen Frist“ [2]) greift Wilhelm von hohen Sinnen auf alte Rechtsnormen zurück. Zwar vermag ich weder bei Grimm noch Weinhold[3]) eine Belegstelle für Kornblumes Anspruch zu finden: „se iß e alt Rächt in ünsem Durffe, wen inner inne Jungfer bei Ihren hölfft derhalden: so sool se seene sein, wen se ok suste wil.“ Aber zweifellos handelt es sich dabei um keine willkürliche Erfindung des Dichters, sondern um altes Herkommen. Erinnerungen an das alte Flurrecht tauchen auf in der Gedichtreihe „Der Weicher (Grenz) Stein[4]).

Auf einen Zug deutschen Volksglaubens in Bezug auf Naturbeseelung spielt Gryphius an in dem Epigramm auf Christian Rüdingers Hochzeit und im „Hirtengespräch auf eine Hochzeit“:

„Man glaubt, daß um die Zeit der heißen Sommerwende
Der Blätter grüne Tracht sich an den Baum umkehr (an Bäumen um sich kehr).

[1]) Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, Göttingen 1828. S. 715—718.

[2]) Grimm, Rechtsaltertümer. S. 868.

[3]) Karl Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. Zweite Auflage. 2 Bände. Wien 1882.

[4]) Grimm, Rechtsaltertümer S. 542—548.

Auch die Warnung von Kaiser Leos Höfling: „Ein Vogel fleucht den Baum, auf den der Donner schlägt", gehört in den Kreis dieser Naturauffassung. Dagegen wird eine klassische Lesefrucht in die „Beischrift" auf Constantium verflochten, wenn der Dichter klagt, daß Apollos Lorberkranz sein Haupt nicht vor dem grimmen Blitz behütet habe. Daß Ruffin „für und für den Eulenspiegel anzeucht", tadelt ein Sinngedicht des gelehrten Dichters als Mangel an Bildung.

Die Streitfrage, ob Gryphius im „Herr Peter Squentz" das Drama des „alten berühmten deutschen Poeten und Meister-Sänger Hans Saxe" verspotten wollte, kann hier um so eher ausgeschieden bleiben, da wir doch nur höchst unvollkommen zu bestimmen vermögen, was in dem „Schimpff-Spiel" dem Altdorfer Gelehrten Daniel Schwenter, was dem schlesischen Dichter angehört. Über Berührungen der lateinischen Herodesepen mit „deutschen Volksspielen", insbesondere schlesischen Herodes- Weihnachts- und Dreikönigs-Spielen, hat Gnerich in seiner Ausgabe der Epen S. 128 f. Nachweise gegeben. Otto Warnatsch[1]) hält es nicht für unwahrscheinlich, daß bei der in Glogau geübten Volkssitte des Sternansingens „der kleine Andreas mit den ‚Sternsingern' umhergezogen ist und vielleicht auch an kindlichen Streitigkeiten mit katholischen ‚Sternsingern' sich beteiligt hat".

Aus der Chronik wußte er, daß in Eisenach ein Trauerspiel von den klugen und törichten Jungfrauen auf Herzog (Landgraf) Friedrich eine so niederschmetternde Wirkung ausgeübt habe. Gryphius fügt der in der Leichenrede „Abend menschlichen Lebens" erzählten Geschichte aber bei, nur der inneren Kraft des Wortes Gottes, welche wie ein Hammer Felsen zerschlägt, sei solche Bewegung zuzuschreiben, „nicht der Dichtkunst, welche damals schlecht und einfältig genug gewesen." Allein trotz dieses Tadels erinnert Gryphius selbst uns an das ältere Volksdrama und Fastnachtsspiel durch Namengebung in der „geliebten Dornrose." Matz Aschenwedel, Bartel Klotzmann, Jakob Dreyeck könnten ohne weiteres in Goethes grobianischem Namenverzeichnis zu „Hanswursts Hochzeit"[2]) stehen, das ja selbst in den Bauernnamen der früheren Fastnachtsspiele sein Vorbild hat. Aber auch die feineren Namen Gregor Kornblume und Liese Dornrose für das bäurische Liebespaar entsprechen volkstümlicher Überlieferung.

[1]) Beziehungen Glogaus zur deutschen Dramatik bis Schiller. Beilage zum Jahresbericht des kgl. katholischen Gymnasiums zu Glogau für das Schuljahr 1904—05. S. 34.

[2]) Max Morris, Der junge Goethe, Leipzig 1911. V, 204—209.

Die Absicht der Namengebung im „Scherzspiel“ tritt erst scharf hervor, wenn wir die antikisierenden Namen in dem damit verbundenen Singspiel, Cornelia, Chloris, Flavia, Sulpizius, Fabrizius, Kassander gegenüberstellen.

Volkstümliche Redensarten und Sprichwörter, z. B. „nu merck ich, wo der Hase liegt“, wendet der Lyriker, der an seinen „Kirchhoffs-Gedanken“ nicht rügen will, „daß mein Herz über meine Feder gehen wollen,“ wie der Dramatiker Gryphius häufig an, sei es im gewöhnlichen Wortlaut oder dem Sinne nach[1]). So ist es gewiß ein euphemistischer Volkswitz, wenn für Auspeitschen der Ausdruck gebraucht wird, die Flöhe von dem Rücken tüchtig abzujagen („Dornrose“). Von bekannten Sprüchwörtern gebraucht Gryphius: „von dem Regen in die Traufe“ (Horrib.). „Bei solchem Wetter dörfft man auch nicht Hund ausjagen“ und „Gesunde Glieder sind die allerhöchsten Güter“ (Hochzeitgedicht auf Both). „Hier hilft kein Kraut“ (4. Ode). Eine ganze Anzahl Sprüchwörter findet sich im „Hirtengespräch auf eine Hochzeit“: „Ein immer traurig Weib ist wie versauerter Wein“; „Kein Esel, Glock und Weib sind sonder Schläge gut“; „Nürnberger Gut läßt sich auf alle Märkte führen“ (= Nürnberger Tand geht durchs ganze Land); „Man sagt, wer hält der hegt, nur daß man nicht der Magd vors Brod drei Schlösser legt“; „Man freit die Wittben nicht, man freit auch ihre Heller.“ Für das Werk der Bösewichte, die Pauli Gryphii Grab erbrochen haben, findet der Bruder den Vergleich:

„wenn man den Hund muß schmeißen,
So pflegt er in den Stein, mit dem man traf, zu beißen.“

Im Sonett auf einen Lästerer und dem Epigramm an Mallium ist das Sprichwort vom Hund, der den Mond anbellt, verwertet:

Der Hund bellt nur umsonst des Mondes Fackel an.“
„Du schreist den Himmel an,
So rasend als kein Hund, der töricht wüten kann.“

„Der Floh,“ heißt es im „Kapitän Schwermer,“ „fand seine Braut: Was mag die Maus betrüben.“ „Wenn der Fuchs krank wird, so stäubet ihm der Balg“. Mit der Redensart „La nuict est Niemands Freund“ entschuldigt im „verliebten Gespenst“ Kassander seine Furchtsamkeit, aber auch Cardenios Feind Lysander meint, der Mann

[1]) Die häufige Benutzung bekannter Bibelstellen scheidet für den Zweck unserer Untersuchung aus, obwohl in weiterem Sinne auch dabei Berührung mit volksmäßigem Empfinden stattfindet.

habe nicht gelogen, „der vorgab, daß die Nacht nicht jedem gleich gewogen“. Fontanus warnt seine Freunde:

Abwesender Andenken das erstirbet.
Und der sich oft verändert der verdirbet.“

Einer der gegen Kaiser Leo Verschworenen mahnt: „Wer alles überlegt, führt keinen Anschlag aus“ (= wer zu viel bedenkt, wird wenig leisten) und Michael triumphiert: „So fällt, wer Gruben macht, vor andern selbst hinein.“ Die von General Fairfax ausgesprochene Beobachtung: „Es kann ein kleiner Funk ein großes Feuer entzünden,“ kehrt bei Gryphius öfters wieder. Der schottische Gesandte hält Cromwells Zuversicht entgegen; „Wer gar zu zeitlich lacht, muß noch vor Abends weinen.“ Besonders beliebt sind Sprichwörter bei den Personen des „Horribilicribrifax.“ Salome will von ihrem Bewerber nichts wissen: „Gelehrte: Verkehrte.“ — Wohl bedacht, hat niemand Schaden gebracht;“ Don Diego weiß: „Es brennt bei Zeiten, was eine Nessel werden soll,“ Sempronius führt grob den Spruch an: „Eine Sau fragt nicht nach Muskaten“, und auch der Ausdruck „die Finger nach einem lecken,“ im „Verliebten Gespenst“ gehört nicht zu den feinsten. Jockels Rat an den ihm unerwünschten Schwiegersohn: „iss eine Mehre (Mohrrübe) in die glüende Asche gebroten, so wird dich der Schwingel wul vergihn“ ist offenbar Hohn, aber Kornblume weiß selbst besser, worauf es ankommt: „Wen die Braut nicht Lust hot, so wird sälden Hochzig.“ Cleander (im Horib.) spottet: „Weil der Vogel nicht gelten will, so verkaufft ihr die Federn“ und Diego meint „wie das Fleisch ist, so ist der Pfeffer“; er fürchtet, arme Ritter in bitterm Wermut backen zu müssen.

Neben den Sprichwörtern kommen alliterierende Formeln in Betracht, die, wie schon Manheimer festgestellt hat[1]), bei Gryphius weit häufiger als bei andern gleichzeitigen Kunstdichtern sich finden. Ich wiederhole nicht die bereits von Manheimer hervorgehobenen Beispiele, sondern suche die feststehenden Formeln alphabetisch zu verzeichnen, die sich in den von Manheimer ja überhaupt nicht behandelten Dramen zahlreicher finden als in der Lyrik.

A. Angst und Ach (Felicitas I, 84). Ach und Angst (Piastus

[1]) Die Lyrik des Andreas Gryphius. Das erst von Manheimer wieder veröffentlichte Lissaer Sonettenbuch von 1637 wird angeführt unter L mit Beifügung der Nummer des Sonetts.

II, 16); dazu: Angst und Not, Angst und Weh, Ach und Not, Angst, Weh L. 10. 32. Asch und Eis (Melpomenus).

B. Blut für Blut (Stuart V, 322). Blut mit Blut (Papinian II, 68). Blum und Blüten (Piastus V, 51). Geboren zu brechen und brennen (Majuma II, 96). Brand mit Blute löscht (Trauergedicht auf Mariane v. Popschitz).

D. Dienst und Dank (Piastus IV, 56). Dunst und Dampf (Papinian I, 300).

E. Eh und Eid (Epigramme II, 44). Enterbter Erb (Stuart III, 264). Wenn nicht ein Ehmann kann sein eigen Brod erwerben (L. 27).

F. Fried und Freundschaft (Dornrose). Freund und Feind (Papinian II, 28—29). Fleuch den verfluchten Stand (Sonett auf den Tod Matthäi). Fürst oder Freund (Papinianus IV, 301).

G. Gall und Gift (Leo II, 266; Papinian III, 558). Gift und Galle (Pap. II, 64; Gibeoniter II), dazu Gift und Pest (Gib. II). Gold und Geld (Gib. II). Grab und Gebeine (Gib. II). Das grause Glück (L. Einleitungsgedicht).

H. Hals für Hals (Stuart V, 323). Hals und Haupt (Papinian III, 650). Herz und Hals (Leo I, 324; Katharina I, 569). Haut und Haar (Weicherstein). Heil und Haupt (Stuart III, 221; Papinian II, 459). Hand noch Hülf (Stuart I, 17). Hand des Höchsten (Stuart V, 69). Heil und Hoffen (Gespenst). Herzen-Hiebe (Majuma I, 34). Dein Herz in grauser Henker Händen (Stuart V, 197). Ihr Henker und eur Haus (Stuart V, 516). Stoß Henker durch mein Herz (Leo I, 504). Hirt mit seinen Herden (L. 6). Horn des Heils (Sonett auf Johannistag).

K. Kirch und Kron (Katharina IV, 419). In Kirch und Chören (Stuart III, 477). Dies Kreuz gibt uns die Kron (Katharina IV, 216). Wer nichts als Kreuzer hat, kann der wohl Kronen geben? (Felizitas II, 40). Durchs Kreuz zur Kron, durch Schmerz in Tron (Sonett auf den andern Ostertag). Drum sorgt von Kopf und Kron (Gibeoniter II.). Kinderspiel und Knabentorheit (Piastus V, 54).

L. Land und Land; Leichen auf Leichen (Stuart V, 350; III, 459). Leid vor Lust (Epigramme III, 19). Leib und Leid (Gibeoniter IV). Lust und Lachen (Felizitas II, 140). Liebe Land (Trauergedicht auf Mariane v. Popschitz).

M. Macht und Mut (Stuart III, 701).

N. Und zeucht zu närrisch auf, mit seiner neuen Tracht (L. 29).

R. Rat und Ränke (Sonett auf den 29. Sonntag nach Dreieinigkeit). Rat und Rede (Papinian III, 497). Rat und Reich (Pap. I, 23). Rom und Reich (Pap. II, 486; IV, 440). Red und Recht (Epigramme II, 17). Rast noch Ruh (Pap. V, 216). Recht und Richter; recht und redlich (Dornrose). Rosenroter Mund (L. 32).

S. Von kaum erkennter Klipp und sieht verdecktem Sand (Trauergedicht auf Mariane von Popschitz). Seel und Sinn (Papinian III, 272; L. 8). Seuch und Sommer (Epigramme II, 30). Spieß und Säbel (L. 3). Sieg und Schweiß (Stuart III, 732).

Sch. Schand und Schuld (Papinian V, 182). Schmach und Schimpf (Pap. IV, 149). Schimpf und Schmach (Gibeoniter IV). Scheu und Scham (Stuart III, 390) Galiläer Schaum und jüdisches Geschwür (Felizitas I, 79). Schmerz in Scherz (Epigramme II, 31). Geschwätz und Scherzen (L. 9). Sie schließen so den Schluß (Felizitas II, 205).

St. Straf und Strang (Stuart V, 166). Vom Stuhl in Staub (Leo I, 60). Stern und Sonne (Gespenst). Steckt sein Strahlen (Sonett auf Johannistag).

T. Trommeln und Trompeten (Stuart III, 206). Tag des Todes (L. 8). Tränen-Tal (L. 10). Daß dies ihr Teller sei, der auf dem Tische klingt; Wem nicht ihr Taler wär (L. 27).

W. Well und Wind (Stuart III, 237). Wind und Wetter (Gibeoniter I.) Will und Wunsch (Stuart IV, 78; Piastus IV, 50). Wissen und Gewissen (Epigramme III, 2). Welt Wollüste (Ep. I, 81). Weis' und Wohnung (Ep. I, 73). Nichtswerte Welt (Sonett auf den andern Pfingsttag). Gewünschte Ruh gewährt (L. Einleitungsgedicht). Wiesenblum, die man nicht wiederfind (L. 6). Gleich wie die Wiesenblum früh mit dem Licht der Welt (L. 17).

Z. Zwang und Zwist (Stuart III, 799). Der Zeiten Zier (Epigramm II, 23).

Diesen alliterierenden Formeln, denen noch die seltsame Zusammenstellung: Kreuzkelch, Wollustwein, Frassfest (Sonette IV. Buch No. 12) zu gesellen wäre, reihe ich, aber hierbei noch weniger mit Anspruch auf Vollständigkeit, einige weitere volkstümliche Redensarten an: weder gehauen noch gestochen (Dornrose). Stahl und Eisen;

Not und Sterben (Papinian V, 188; III, 280). Leib und Seel; Geist und Leben; Sinn und Herzen (L. 32; 18; 9). Frau und Kind und Ruh und Friede (Stuart IV, 122). Zweig und Wurzel (Gibeoniter II). Gesetz und Recht (L. 13, 19). Tron und Stab; Schuld und Pflicht (Stuart III, 443; 723). Tron und Kron (Leo I, 1). Reich und Arm; Treu und Lieb (L. 20; 16). Stock und Beil (Stuart III, 424). Rad und Feuer (L. 30).; Haut und Bein; Asch und Bein (L. 7; 6). Hilf und Stellung (L. Einleitungsgedicht).

Der Christenname ein Scheltname.

Von Alfred Gercke in Breslau.

Wie die Entstehung der geographischen und der Personennamen einen nicht unwesentlichen Teil der Volkskunde bildet, so auch die Namengebung bei Völkern und Stämmen, Geschlechtsverbänden, wissenschaftlichen und anderen Vereinigungen, Schulverbänden und Religionsgesellschaften. Beachtenswert ist dabei vor allem, daß die Träger des Namens sehr häufig gar nicht seine Erfinder sind, sondern ihn von außen übernommen haben. Das Bedürfnis, sich selbst zu benennen, fehlt zunächst einer Vereinigung ebenso wie dem Individuum. Der Außenstehende unterscheidet Epikureer und Pythagoreer, Eleaten und Megariker; die Juden nannten die neue Sekte der Jesusjünger ‚Nazoräer' (AG. 24, 5) im Gegensatz zu Pharisäern und Sadduzäern. Daraus folgt nichts für die so Benannten selbst. Aristoteles, der so häufig die Lehren der befreundeten Platoniker der Akademie bespricht, hat weder für diese eine zusammenfassende Bezeichnung noch für seine eigene Schule. Sogar Statuten und Gesetze kann sich eine Gemeinschaft geben, ehe sie einen Namen führt, so lange solche Bestimmungen nur für den internen Gebrauch bestimmt sind, keine Anerkennung von außen beanspruchen.

Die Namen selbst sehen häufig nicht so aus, als ob ihre späteren Träger sie für charakteristisch gehalten hätten. Wenn sich ein Teil der Griechen in einer viehreichen Landschaft wie Euboia festsetzte, so konnte das Nachbarstämmen in vieharmen Gegenden leicht Veranlassung geben, die Leute aus der Rindviehinsel kurzweg Euboier zu nennen; und ebenso erhielten die Sachsen möglicherweise nach ihrem kurzen Schwerte ihren Namen. Für Philosophen sind ihre Lehrunterschiede charakteristisch, aber dem ungelehrten Volke Athens genügte die Unter-

scheidung, daß die einen in der Akademie oder in dem Säulengange (Peripatos) des Lykeion, die andern in der bunten Halle (Stoa) lehrten. Sobald solche Namen allgemein verbreitet werden, nehmen die Betreffenden selbst sie in der Regel an.

Bisweilen sind die so entstandenen Namen ursprünglich euphemistische Bezeichnungen[1]), häufiger nichts anders als Spitznamen, Schelt- und Spottnamen gewesen, die dann als Ehrennamen Aufnahme bei denen fanden, die man in Angst, Spott oder Verachtung benannte. Niemand würde auf den Gedanken kommen, daß Germanen keine Selbstbenennung der so zusammengefaßten Namensträger oder wenigstens einzelner ihrer Stämme wäre, wenn nicht Tacitus (Germ. 2) ausdrücklich bezeugte, daß die Gallier westlich vom Rheine den ersten erobernd über den Strom dringenden Stamm, die Tungern, aus Furcht mit dem keltischen Worte „Germanen“ so benannt[2]) und diese dann den Namen angenommen haben. Das berühmteste Beispiel eines Scheltnamens ist der der Geusen, d. h. ‚Bettler‘, den die Geschmähten selbst mit herbem Stolz aufnahmen (1566).

Mit dem Namen der Christen ist es nicht anders gegangen. Das ist durchaus keine neue Auffassung, aber die bisherigen Beweisführungen sind entweder nicht durchgeführt oder mit irrigen Behauptungen verquickt worden und haben gerade neuerdings wenig Zustimmung gefunden, so daß eine eingehende Behandlung und Beweisführung der These nötig erscheint. A. Harnack hat in einer sehr lesenswerten Besprechung des Namens der Christgläubigen[3]) zwar die Möglichkeit aufs Neue erwogen, aber in anderer Form, und diese mit Recht als ‚prekär‘ abgewiesen. Der sonstigen einschneidenden Erklärung hat ihr eifrigster Verfechter selbst die Spitze abgebrochen, nämlich R. A. Lipsius, der in einem trefflichen Programm ‚Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens‘ (Jena 1873) das umfangreichste Material zusammenstellt[4]). Dies wird allgemein, wenngleich

[1]) Ein solcher, der abergläubischen Furcht entstammender Euphemismus ist die durchgeführte Bezeichnung der mitleidslosen Unterirdischen als der Wohlwollenden, Guten: Eumenides und Manes. Vgl. H. Diels, Sibyll. Blätter, Berl. 1890, 44.

[2]) Wir wissen nicht, ob das Teufel oder Engel (Freunde, Brüder) bedeutete.

[3]) Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrh. I 2 (Lpz. 1906) 345—348. Er denkt an ‚crista‘ und ‚panchristarii‘, worauf ich nicht einzugehen brauche, da Harnack selbst den Einfall fallen läßt.

[4]) Einige wertvolle Hinweise auf neuere Literatur verdanke ich meinem Kollegen v. Dobschütz.

eklektisch, benutzt, aber sein Urteil meist verworfen: mit Recht nur in den beiden Punkten, daß er den Namen Christianer, der bei Tacitus und Sueton auftritt, erst in deren Zeit, und zwar bei den Griechen in Asien, entstanden glaubte.

Die moderne Behandlung des Problems geht auf die Suetonerklärung des Humanismus zurück. Der französische Jurist Pierre Pithou zeigte im Jahre 1565, daß die ‚Heiden', die Chrestus in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung erwähnen, zwar ohne Zweifel den Stifter der neuen Religion gemeint, die Namensform jedoch nicht von Christus ‚dem Gesalbten' abgeleitet haben [1]). Bald darauf (1578) fügte der Holländer van der Becke, der 1595 als Erzbischof von Mecheln starb, mit Berufung auf Tertullian und Laktanz hinzu, daß die Gegner dem Heilande einen Schimpfnamen angehängt hätten (Chrestum per contumeliam homines impii appellare sint soliti) [2]). Sodann bemerkte Chr. A. Heumann in einer ausführlichen Monographie, daß zuerst die Juden in Rom von den Römern Christen genannt worden seien [3]), und endlich bewies der Gießener Professor Kuinöl 1818, daß sich die älteren Christen selbst gegen den neuen Spottnamen sperrten [4]). Die älteren Erörterungen haben eine lebhafte Diskussion veranlaßt, und bis in den Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde die Frage in Kommentaren und gelehrten Monographien viel erörtert. Aber das aufgeklärte 19. Jahrhundert, das so gründlich mit der älteren Gelehrsamkeit aufgeräumt hat, scheint diese älteren Arbeiten völlig vergessen zu haben (so daß Lipsius' Untersuchung als etwas völlig Neues erscheint) und allmählich auch das Interesse an der alten Problemstellung verloren zu haben, so treffend sie war.

[1]) Petri Pithoei Adversaria, Paris 1565, II 3 (p. 41[b] ff.) ‚Chrestos, Chrestiani, Achreston, Chresimon'.

[2]) C. Suetonii Tranquilli XII Caesares et in eos Laevini Torrentii commentarius, Antverpiae; von mir benutzt die mit dem Privileg Philipps II. Bruxellae XVI. Maji M. D. XCI. gedruckte Auflage S. 262. Marcello Donati, der öfter deswegen zitiert ist, hat in seinen Dilucidationes, Ven. 1604 (1. deutsche Ausg. Francof. 1605, S. 674 ff.) die Hauptsache wörtlich übernommen.

[3]) Diss. de Chresto Suetonii, Jenae 1709; abgedruckt in Heumanni Dissertationum sylloge I. Gött. 1743, hier p. 536 ff. oder vielmehr im Index rerum: die Erklärung ‚paganos fuisse nominis auctores' (Tob. Eckhard, Non-Christianorum de Christo testim., Quedlbg. 1737, p. 18) finde ich so überhaupt nicht.

[4]) Christiani Theophili Kuinoel Comment. in ll. N. T. histor. IV (Acta apostol.) Lips. 1818, 396 ff. Er fußt vielfach auf J. J. Wettstein, der in seinem N. T. II 524 (Amsterd. 1752) den Christennamen ‚per ludibrium' gebildet nennt, wie später Kuinöl.

Die ältesten Christen haben sich selbst so nicht benannt, das Wort ‚Christen' (*Χριστιανοί*) kommt weder in den Evangelien noch in den Briefen des Apostels Paulus jemals vor, ja wahrscheinlich in keiner christlichen Schrift des ersten Jahrhunderts. Sie haben nicht einmal das Bedürfnis nach einer allgemeinen, feierlichen Bezeichnung gehabt. Die Evangelien kennen die Jünger oder Schüler Jesu und ebenso die Apostelgeschichte. Paulus sagt mit Vorliebe ‚Brüder' oder ‚Heilige' (jenes auch in der A. G. und im Jakobusbriefe, dieses im Hebräer- und Barnabasbriefe nach 117); ferner ‚die Gläubigen (= A. G.), Auserwählten, Berufenen, Internen, die Gemeinde Gottes, die gerettet werden', häufig *οἱ Χριστοῦ* ‚die (Anhänger) Christi', auch ‚die in Christus Jesus Gläubigen, die in ihm Gläubigen und Heiligen'. Clemens Romanus (um 93/5) und Hermas (ca. 140) gebrauchen die Bezeichnungen ‚Ausgewählte, Berufene, Heilige, Christusgläubige', auch, wie sonst die jüdischen Proselyten heißen, ‚Gottesfürchtige'; dazu Hermas ‚Gerechte, Gläubige, Knechte Gottes, die die Gebote Gottes Haltenden'. Im ‚apostolischen' Glaubensbekenntnisse hat sich ‚die Gemeinschaft der Heiligen' erhalten, obwohl niemand ohne gelehrte Erklärung verstehen kann, daß damit die Gesamtheit der Christen schon auf Erden bezeichnet werden sollte. Diese besaßen eben lange Zeit den typischen, allgemein verständlichen und allgemein angenommenen Namen noch nicht und führten auch, als sie sich bereits Christen nannten, die alten Bezeichnungen neben der neuen noch länger fort. Das ist z. B. der Fall in dem Briefe der Bekenner von Lyon und Vienne vom Jahre 177: nur den Heiden gegenüber nennen sie sich ‚Christen', sonst ‚Heilige, Brüder, Knechte oder Schüler Christi'. Ebenso sagt die Apostelgeschichte ‚Brüder' oder ‚Gläubige', obwohl sie zwei nachher zu besprechende Angaben über den Christennamen macht. Der jüngste christliche Schriftsteller, der den Christennamen niemals braucht, ist der Syrer Tatianus (spätestens 172).

Auf den Wortlaut dieser zahlreichen älteren Bezeichnungen kommt nichts an: wenngleich die ältere christliche Literatur durchweg in griechischer Sprache verfaßt ist, so haben doch auch die aramäisch und lateinisch redenden Glaubensgenossen ohne Zweifel dem Sinne nach gleiche Ausdrücke gebraucht. Anders liegt es mit dem Namen ‚Christiani' oder richtiger ‚Chrestiani', dessen Wortbildung auf römische oder lateinsprechende Kreise hinweist, in denen es entstanden sein muß. Das haben Kuinöl, F. Chr. Baur[1]) u. a. bemerkt. Das Wort

[1]) Christentum und Kirche der 3 ersten Jahrh. Tübg. 3 1863 S. 432.

ist von Christus oder Chrestus mit dem Suffix -ianus gebildet, wie Caesar-iani schon im Bellum Africum (und bei Nepos) Milonianus, Lepid-ianus usw. bei Cicero, Ciceron-ianus bei Plinius usw. Auch die Herod-iani im Evangelium zeigen den gleichen Ursprung: es handelt sich um Parteinamen und ähnliche von einer Person abgelehnte Bezeichnungen, die der Grieche so nicht bildete[1]). Auch die Namen der christlichen Ketzer wie Marc-ianer, Valentin-ianer usw. stammten ebenso wie Chrest-ianer aus römischer Sphäre.

In Rom ist der Name der Christen geprägt worden, hier ist er in der Zeit Neros aufgekommen.

Zum ersten Male genannt werden von den römischen Historikern die Christen unter ihrem neuen Namen bei dem großen Brande (i. J. 64), für den sie unschuldig als angebliche Brandstifter leiden mußten. ‚Hingerichtet wurden die Christianer, eine Menschensorte mit einem neuen, verderblichen Aberglauben', berichtet kurz Sueton im Leben Neros[2]); ausführlicher Tacitus in den Annalen: ‚(Nero) belegte mit raffinierten Strafen die Chrestianer, wie das Volk die durch ihre Schandtaten Verhaßten nannte; der Mensch, nach dem sie ihren Namen erhielten, war ein unter Tiberius durch den Stadthalter Pontius Pilatus hingerichteter Christus' usw.[3]). Dazu nehme man Suetons Angabe im Leben des Claudius ‚Die beständig unruhigen Juden, deren Aufhetzer ein Chrestus war, verwies er aus Rom[4])'. Also das Volk nannte die Anhänger der neuen Sekte

---

[1]) Trotz Lipsius. Die Griechen bilden nur geographische Namen von dem Typus Asia: Asia-ner, darin steckt nicht das lat. Suffix -ianus, eher in Ki-aner von der Stadt Kios. Hübsch ist, was Th. Zahn Einl. i. d. NT I 2 42 (Lpz. 1900) aus Lukian De hist. conscr. 21 anführt: ein in Stilfragen übereifriger Historiker machte aus dem römischen ‚Titianos' auf eigene Faust einen gut griechisch klingenden ‚Titanios'.

[2]) Nero 16: afflicti suppliciis Christiani (l. Chrestiani) ....

[3]) Ann. 15,44: quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat; auctor nominis eius Christus (l. Chrestus) Tiberio imperatore per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.

[4]) Claudius 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Die genauere Zeitangabe ist nicht möglich, weil der Bericht des Tacitus fehlt. Cassius Dio berichtet im Widerspruche zur Apostelgeschichte die Regierungshandlungen des Claudius gleich im Anfang seiner Regierung (41 n. Chr.). Während nun in Übereinstimmung mit Sueton die A. G. 18, 2 berichtet, Claudius habe angeordnet, alle Juden hätten Rom zu verlassen, erzählt Dio nach Plinius (vgl. Anm. 2 S. 365) anders: die Kolonie der Juden in Rom wäre so angewachsen, daß man sie kaum hätte im Zaume halten können, ohne Unruhen hervorzurufen

Christen, nämlich im Jahre 64: Tacitus hat nicht etwa einen Namen seiner Zeit untergeschoben. Man kannte in Rom den Stifter dieser Sekte dem Namen nach vielleicht[1]) bereits zur Zeit des Claudius, aber man nahm seine Anhänger noch einfach als Juden. Zwischen jener Maßregelung der Juden und dem Brande Roms hat das Volk den neuen Namen für die neue Sekte gebildet.

Wie alt und wie zuverlässig sind diese Berichte? Sueton und Tacitus haben eine gemeinsame Quelle benutzt[2]), die bald nach 70 herausgegebenen Historien des Plinius, die für Sueton wahrscheinlich die einzige Unterlage der beiden Lebensbeschreibungen bildete. Aber Tacitus verarbeitete zwei Quellenberichte ineinander, die Neros Anteil am Brande und seine Grausamkeiten entgegengesetzt beurteilten: der eine suchte den Kaiser aller Schuld zu entkleiden (Cluvius Rufus), der andere traute ihm alles Denkbare zu (Plinius); aber über die Christen werden sie beide sehr hart und ungerecht geurteilt haben. Ob Cluvius den Namen Chrestianer erwähnt hat, wissen wir nicht; schwerlich konnte aber der Hofmann das Bestehen einer judenfreundlichen Clique am Hofe ignorieren, die wahrscheinlich die Schonung der eigentlichen Juden durchgesetzt hatte, indem sie die zahlreichen Anhänger der neuen Sekte preisgab. Für Plinius steht ihre Erwähnung schon durch Sueton fest. Plinius war aber auch im jüdischen Kriege Generalstabschef gewesen und unmittelbar darauf Statthalter von Syrien; er konnte also in Palästina selbst Erkundigungen über Juden und Christusgläubige einziehen. Von einem dieser beiden Autoren stammt ohne Frage die genaue Angabe über die Hinrichtung

---

(ἄνευ ταραχῆς = Suet.); darum habe der Kaiser sie zwar nicht (direkt) ausgewiesen, aber doch nach alter Rechtsgewohnheit ihre Versammlungen verboten (60, 6, 6). Demnach scheint Claudius dieses Verbot unter Androhung der Ausweisung erlassen und Plinius so berichtet zu haben. Das konnte als Ausweisungsbefehl aufgefaßt werden (Suet.), und wurde von eifrigen Juden so genommen (A. G.), da ihnen das Recht und die Möglichkeit gemeinsamen Gottesdienstes entzogen war. Vgl. Th. Mommsen R. G. V 523. M. wollte freilich in Chrestus nicht Jesus Christus sehen, sondern einen römischen Juden, der wirklich Chrestus hieß und wirklich ein Bandenführer war: das haben Pithou u. a. widerlegt.

[1]) Wahrscheinlicher ist mir, daß dies aus der Zeit Neros auf die seines Vorgängers übertragen ist, die Worte ‚impulsore Chresto' also von Sueton hinzugesetzt sind, da sowohl Dio wie auch die Apostelgeschichte nur von Juden sprechen, die neue Sekte also noch nicht in Betracht kam.

[2]) Ich habe den Quellennachweis in den Seneca-Studien, Lpz. 1895 geführt; vgl. über die Christenverfolgung und den Brand Roms S. 216 ff.

Bibljoteka
Sejmu Śląskiego

des Religionsstifters bei Tacitus. Das alles gibt den erhaltenen Nachrichten eine erhöhte Bedeutung und stempelt sie zu Zeugnissen ersten Ranges.

Der neue Name wurde von Rom aus den Christengegnern auch im übrigen Italien, in Griechenland und Asien bekannt, namentlich seine Verknüpfung mit dem Blutbade in Rom mochte zur raschen Verbreitung beitragen. Dazu verschärfte der jüdische Krieg die Gegensätze, und die Christen mußten sehen, daß sie zwiefach verhaßt waren: einmal wegen der Zugehörigkeit zum Judentume und sodann um des Namens Christi willen[1]). Um so mehr verhielten sie sich ablehnend gegen den ihnen angehängten Sektennamen in der fremden Wortform, und das noch lange. Wir können zwar einer Briefstelle des Clemens Romanus um 93/5 entnehmen, daß er den neuen Namen kennt; aber er vermeidet ihn zu nennen. Auch Polykarp und Hermas sagen umschreibend ‚den Namen des Herrn tragen'. Genannt wird der neue Name zum ersten Male in dem (vielleicht gegen 115 entstandenen) I. Briefe Petri, aber selbst hier nur als Bezeichnung von der gegnerischen Seite[2]). Bei den Römern war der Name inzwischen der übliche geworden, wie der Bericht des jüngeren Plinius an Trajan (Ep. X 96 von 111/3) beweist; und bereits lautete ohne Zweifel die regelmäßige Frage in den gerichtlichen Verhören ‚bist du ein Christ?' Erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts beginnen die christlichen Apologeten wie auch die ‚Lehre der zwölf Apostel' ihn als Selbstbezeichnung zu wählen. Aber noch im Jahre 177 sagt Athenagoras in Kap. 1 seiner Bittschrift an M. Aurelius und Commodus, wo er den Namen zum ersten Male braucht: ‚die (von euch) so genannten Christen'. Mit dem Ende des Jahrhunderts schwinden dann alle derartige Einschränkungen.

Aus dieser in sich geschlossenen und, wie mir scheint, völlig gesicherten Geschichte des Namens fallen nur zwei Angaben der Apostelgeschichte heraus, die eben deshalb unglaubwürdig sind. Verhältnismäßig gleichgültig ist, daß der König Herodes Agrippa II.

---

[1]) Darauf bezog sich vermutlich ein ‚fliegendes Blatt', das um das Jahr 70 umlief und dann in die synoptischen Evangelien Aufnahme fand: ‚ihr werdet, hieß es darin, um meines Namens willen von allen gehaßt sein', Mk. 13, 13. Lk. 21, 17. Mt. 24, 9 und (daraus) 10, 22. Datiert wird das vaticinum dadurch, daß mit dem Untergang Jerusalems auch die Wiederkehr des Herrn verknüpft ist. Jedoch kann hier ‚mein Name' eine Umschreibung für ‚meine Gefolgschaft' sein.

[2]) Vgl. hierüber unten S. 370, über Clemens S. 371.

in Cäsarea zu Paulus gesagt haben soll: ‚du redest mir ein, daß du mich im Handumdrehen zum Christen machen kannst'[1]). Es existiert die Möglichkeit, daß der neue Name bereits im Anfange der Regierung Neros aufgekommen und dem Agrippa in Caesarea einige Jahre vor dem Brande Roms bekannt geworden war. Aber ob der König wirklich so gesprochen hat und seine Worte uns authentisch überliefert sind? Reden und Gespräche wurden von den Historikern frei behandelt oder ganz erfunden, auch die der Apostelgeschichte, wie neuerdings von Wilamowitz u. a. betont worden ist: wer wird dem Wortlaute Glauben schenken? Und wenn wirklich Agrippa den Namen gekannt haben sollte, so mußte seine Anwendung für Paulus kränkend sein. Am wenigsten dürfte man in der Wahl dieses Ausdrucks eine besondere Feinheit und ein halbes Entgegenkommen des Königs sehen, wie moderne Erklärer wollen, sondern die Antwort könnte nur höhnische Ironie bedeuten. So hat aber der Erzähler selbst die von ihm berichtete Äußerung nicht verstanden.

Die zweite, ganz unmögliche Angabe findet sich in der Apostelgeschichte 11,26: zu Antiocheia hätten unter Paulus und Barnabas die Jünger zuerst den Namen ‚Chrestianer' erhalten oder: sich den Namen zugelegt[2]) — das müßte um 40—44 geschehen sein. Dagegen erheben das beredte Schweigen des Paulus, der so viele Bezeichnungen braucht und nur diese eine nicht, und die einwandsfreien, klaren Berichte der römischen Historiker vereint Einspruch. F. Chr. Baur und Lipsius haben daher die historische Zuverlässigkeit dieser Behauptung mit vollem Rechte bestritten: daß man sie beide trotz ihrer durchschlagenden Gründe zu den Toten wirft, haben sie wahrlich nicht verdient.

Harnack[3]) hat aus der Angabe der Apostelgeschichte (mit Seitenblicken zu den andern Zeugnissen) herausgelesen: ‚Christiani ist der Name der Heidenchristen'. Er nimmt an, um ‚sehr vorsichtig' zu sein, der Name sei von römischen Richtern in Antiocheia zuerst

[1]) A. G. 26,28: *ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χρηστιανὸν ποιῆσαι.* Zum Verständnisse der Konstruktion bedarf es weder einer Textänderung, wie man früher wollte, noch der Annahme einer Verknüpfung zweier unausgeglichener Gedanken, wie man neuerdings will. Beides wird widerlegt durch Xen. Mem. I 2,49 *(Σωκράτης) ἐδίδασκε πείθων τοὺς συνόντας αὐτῷ σοφωτέρους ποιεῖν τῶν πατέρων.*

[2]) A. G. 11, 26: . . *χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χρηστιανούς. χρηματίζειν* = appellari ist von Menagius (zu Diog. L. I 48), Wettstein, Kuinöl u. a. belegt worden.

[3]) Die Mission I² 346.

geprägt worden, bald nach der Gründung der heidenchristlichen Gemeinde. Vorher, so lange in Antiocheia nur Juden Jesusgläubige waren, lag für die Römer und das Volk in Antiocheia kein Grund vor, eine innerjüdische Bewegung mit einem besonderen Namen zu bezeichnen. Damit traut Harnack den Römern ein ganz unglaubliches Interesse und Verständnis für interne Dinge in fremden Religionen zu. Nicht einmal Plinius und Sueton haben sich darum gekümmert, für sie war Chrestus ein Aufhetzer der Juden. Aber um die angegebene Zeit (40—44) kannten die Gläubigen selbst noch nicht diesen Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen, er kam erst etwa ein Jahrzehnt später auf dem Apostelkonvent in Jerusalem zu klarer Formulierung, auch jetzt nur für die internen Kreise. Vorher hielten die Judenchristen alle unbeschnittenen Jesusgläubigen für Proselyten, diese sich selbst für vollwertige Anhänger des neuen von Paulus gelehrten Glaubens. Dieses unausgetragene Problem konnte den Römern und Griechen in Antiocheia wirklich ganz gleichgültig sein. Die Erfinder des neuen Namens wußten von solchen Feinheiten der modernen Interpreten nichts. Die römische Obrigkeit befaßte sich nicht mit den jüdischen Sekten; Harnack überträgt Verhältnisse des 2. Jahrhunderts auf die frühe Zeit, wenn er mit anderen Prozesse vor römischen Richtern als Anlaß der Unterscheidung ansetzt. Der dabei geprägte Name soll dann ins Volk übergegangen sein. Nein, der Richter hält sich an den Tatbestand und bereits vorhandene, übliche Namen; und Tacitus bezeugt ja ausdrücklich, dieser Name sei im Volksmunde entstanden. Das Volk in Antiocheia sprach freilich nicht lateinisch und kann daher auch nicht den Namen geprägt haben: aber Tacitus denkt auch nicht an Volksmassen der griechisch sprechenden Gegenden, sondern an die großstädtische Bevölkerung Roms. Also mit Harnacks Interpretationskünsten läßt sich die Angabe der Apostelgeschichte nicht halten.

Die Gemeinde des Paulus und Barnabas kann sich sehr wohl als ‚Christusgläubige' (τοὺς Χριστοῦ) bezeichnet haben, aber nicht als Chrestianer. Die scheinbar unbedeutende Abweichung entstammt sicherlich nicht dem Berichte eines Augen- und Ohrenzeugen. Fraglich ist nur, wann sie entstanden ist; die Beantwortung dieser Frage ermöglicht erst ein wirkliches Verständnis der sonderbaren Angabe.

Wer die Abfassungszeit der Apostelgeschichte als ein ungelöstes Problem ansieht oder sich nicht der jetzigen reaktionären Bewegung

anschließt, sie als echtes Werk des ‚Antiocheners' Lukas[1]) um 64 oder noch früher anzusetzen, wird gerade der völlig unmöglichen und wahrheitswidrigen Behauptung einen Beweis für die späte Abfassung des Werkes entnehmen. Was die Apologeten zu tun wagten, sich den fremden Namen zuzulegen, das wird in dem Geschichtsbilde in die ferne Vergangenheit zurückverlegt: unter Paulus' Augen entstand innerhalb der heidenchristlichen Gemeinde der neue Ehrenname, und Agrippa wurde zum Zeugen seines Alters. Eine solche Anhistoresie oder *pia fraus* ist vor dem 2. Jahrh. undenkbar und noch vor Mitte dieses Jahrhunderts[2]) unwahrscheinlich.

Die Christen hatten, was der Verfasser der Apostelgeschichte nicht weiß oder nicht wissen will, bis tief in das 2. Jahrh. hinein eine

---

[1]) Daß dieses uns nur in einer späteren Überarbeitung vorliegt, glaube ich in Hermes XXIX (1894) 373 ff. bewiesen zu haben.

[2]) Nur wer die Briefe des Ignatius von Antiocheia für echt hält und kurz vor 117 setzt, kann in ihnen einen Anhalt finden, auch die Angabe der Apostelgeschichte so alt zu setzen. Aber diese merkwürdigen Briefe sind ein schlechtes Fundament für einen soliden Bau. Nicht aus inneren Erlebnissen des zum Martyrium nach Rom gehenden Glaubenshelden heraus sind sie entstanden, sondern sie machen durchaus den Eindruck rhetorischer, nach der Schablone verfaßter Machwerke und spiegeln die späteren Einrichtungen der unter Bischöfen organisierten Gemeinden wieder. Die angebliche Freundschaft des Ignatius mit Polykarpos von Smyrna († 23. Febr. 155) und dessen im Kerne unzweifelhaft echtes Schreiben an die Philipper können die Ignatiana nicht retten. Denn während Polykarp niemals Christianer sagt, ist der Name in den Ignatiusbriefen die landläufige Bezeichnung, und der Briefschreiber denkt nicht mehr an ihren Ursprung. Er will nicht nur Christ heißen, sondern auch sein (Röm. 3, Magn. 4), wie man auch nicht jemanden Bischof nennen soll, wenn man ohne ihn alles tun will; der Christ hat keine Selbstbestimmung gegenüber Gott (ad Polyc. 7); die Christen haben stets mit den Aposteln Gott gepriesen (Eph. 11). Selbst wo Ignatius davon spricht, daß gewisse Leute den Namen Christi mit arger Tücke umhertragen (Eph. 7), denkt er nicht an heidnische Gegner, sondern nur an schlechte Christen, ebenso bei dem Zitate von Jesaias 52,5 (Trall. 8). Endlich kommt hier bereits das von Christianos gebildete Abstraktum χριστιανισμός vor, das Christentum im Gegensatze zum Judentume (Magn. 10, Philad. 6, vielleicht auch Röm. 3): ‚als Schüler Christi wollen wir uns schulen im Christentume zu leben', sagt er (Magn. 10): ‚denn wer mit anderem Namen genannt wird außer diesem, gehört nicht Gott an.' Das ist ein objektives Kriterion und vollgültiges Beweisstück dafür, daß diese Briefe unmöglich zur Zeit Trajans sondern frühestens Ende des 2. Jahrhs. verfaßt sein können. Das gibt den Ausschlag für Ad. Hilgenfeld (Ignatii Ant. et Polycarpi Sm. epp., Berl. 1902) gegen Funk, Zahn, Bardenhewer, Harnack, Jordan.

lebhafte Abneigung gegen den neuen Namen, und mußten sie haben, weil er ein Scheltname war. Das geht aus dem Jacobusbriefe hervor: ‚Sind sie es nicht, die den guten Namen lästern, nach dem ihr genannt seid?' (2,7) und noch deutlicher aus dem I. Petrusbriefe: ‚Selig seid ihr, wenn ihr um des Namens Christi willen geschmäht werdet, denn der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes ruht auf euch. . . Keiner von euch möge es dulden als Mörder oder Dieb oder Übeltäter oder als einer, der sich in fremde Angelegenheiten mischt (geschmäht zu werden); wenn es aber heißt, daß er ein Chrestianer sei (*εἰ δὲ ὡς Χρηστιανός*), braucht er sich nicht zu schämen, sondern soll Gott um deswillen preisen' (4, 14—16). Kuinöl[1]) und Lipsius haben die Stelle treffend erklärt. Gehässigkeiten gegen die Christen sind an der Tagesordnung, ihnen werden die unglaublichsten Dinge vorgeworfen: dagegen mögen sie sich wehren, denn die sind ehrenrührig. Aber Chrestianer gescholten zu werden, ist keine Schande; das muß man sich um der guten Sache willen, um Christi willen gefallen lassen. Eigentliche systematische Verfolgungen scheinen noch nicht vorausgesetzt: sonst würde es etwa heißen ‚er soll nicht traurig sein'. Das Schämen entspricht den Schmähungen in Worten.

Wie konnte denn aber ein Christ es als schimpfliche Schmähung empfinden, Christianer genannt zu werden? Die Antwort ist einfach: nicht Christ, sondern Chrestianer wurde er gescholten. Der Name hatte, wie zuerst Pierre Pithou gesehen hat, mit dem ‚gesalbten' Messias nichts zu tun, den keine römische Plebs um 64 anerkannt hätte oder auch nur kannte, sondern war von dem Mannesnamen Chrestos abgeleitet: ein namentlich bei Sklaven und Freigelassenen sehr beliebter Name, verständlich bei einem durch Pontius Pilatus hingerichteten Aufrührer. Daß seine Anhänger verhaßt (S. 364) und, einerlei ob zu Unrecht, mit der Anstiftung des großen Brandes der Welthauptstadt in Verbindung gebracht waren, gab dem Namen ‚Chrestusleute' erst recht einen üblen Klang. Viele dachten dabei an Brandstifter und Anarchisten, wie denn Lukian von Samosata

[1]) Turpe igitur illo tempore christianorum nomen habebatur . . . per ludibrium Jesu cultores appellarunt Christianos. Zu verstehen ‚als Christ sich zu bekennen', den Namen Christ (von sich aus) zu führen, ‚bereits als eine geläufige Selbstbezeichnung der Jesusgläubigen' (Harnack, Beiträge IV 77 Lpz. 1910), ist unmöglich.

Anarchisten und Christen zusammenstellt. Das ‚odium generis humani' haftete am Namen, so daß man bald den Chrestusleuten Blutschande, rituelle Kindermorde usw. zutraute: der Wortsinn von *χρηστός* ‚gut' wurde dabei mit gehässiger Ironie in sein Gegenteil verkehrt. Noch gegen 200, als Christianer bereits die allgemeine Selbstbezeichnung der Christen geworden war, rief Tertullian aus: ‚wenn unser Name verhaßt ist (si nominis odium est), was hat der Name denn verbrochen? welcher Klagegrund kann in Worten liegen?' (Apol. 3). Darum wehrten sich drei Generationen der Christen gegen die gehässige Bezeichnung, die sie doch nicht mehr abschütteln konnten; darum machten schließlich einsichtige Leute (nach dem Worte Augustins) aus der Not eine Tugend und empfahlen, den Schimpfnamen ihrer Gegner selbst als Ehrennamen zu gebrauchen; darum erfand ein Übereifriger zur Stärkung frommer Gemüter die Bildung des Namens in der alten Gemeinde von Antiocheia.

Freilich, ob die Griechen Chrēstos oder Chrīstos schrieben, war für die späteren Zeiten unwesentlich, denn sie sprachen nur ī: in Boeotien beginnt das Zusammenfallen des ē mit ī schon im 2. Jahrh. v. Chr., in Attika vollzieht sich der Prozeß erst zwischen 150 und 250 n. Chr., wie die Inschriften zeigen. Die christlichen Inschriften in griechischer Sprache bevorzugen, soweit sich ohne eine genaue Sammlung übersehen läßt, das *η* bis ins 4. Jahrhundert hinein im Namen *Χρηστιανός*, und sogar *Ἰησοῦς Χρηστός* findet sich gelegentlich[1]). Trotzdem hörten die gebildeten Apologeten das alte ē, als sie selbst zum Gebrauche des Chrestianernamens übergingen: für ihr Ohr fielen Chrēstos und Christos noch nicht zusammen. Ich zweifle nicht, daß Athenagoras 'wir, die sogenannten Chrestianer' geschrieben hat[2]). Ohne Zweifel schrieb so, mit e, Chrestianer und Chrestos Justinus in seinen beiden Apologien, da er mehrfach (I 4. 46. 49. II 6) ein Wortspiel mit Chrestos und *χρηστός* ‚gut, brauchbar' vorbringt; ein gleiches scheint schon Clemens Romanus mit seiner Berufung auf Prov. 2, 21 im Auge zu haben (Kor. I 14). Auch Theophilos wiederholt diese Wortspiele (an Autolykos I 1 und 12, um 190),

[1]) Vgl. Fr. Blass, *Χρηστιανοί — Χριστιανοί* Herm. 30 (1905) 465 ff.

[2]) Athenag. 1 *ἡμῖν δέ—καὶ μὴ παρακρουσθῆτε ὡς οἱ πολλοὶ ἐξ ἀκοῆς — τὸ ὄνομα τί ἀπεχθάνεται; . . .* Nachher wird das anakoluthisch aufgenommen durch *ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χρηστιανοί κτλ.* Die Editoren sind sehr verschiedener Meinung über die Textgestaltung.

kann also nur berichtet haben, daß er Chrestianer gescholten werde, und dieser Benennung zustimme, nicht Christianer, obwohl ihm der Itazismus auch eine Zusammenstellung mit χρίειν 'salben' erlaubt (I 12). Ebenso verwendet Clemens Alexandrinus beide Etymologien, wie auch der Römer Tertullian. Die älteren Autoren schrieben alle noch Chrēstianer, und bisweilen haben alte Handschriften diese ursprüngliche Schreibung bewahrt; mit Recht hat Blaß diese aus dem Sinaiticus (IV. Jahrhundert) in der Apostelgeschichte[1]) und im Petrusbriefe wieder eingesetzt.

Die Römer haben Chrēstus mit ē gehört und gesprochen und stets die beiden Vokale geschieden. Christus ist auf lateinischen Inschriften nie falsch geschrieben, Chrestianus mit e nur dreimal nachgewiesen[2]). Tertullian bezeugt jedoch, daß man gegen 200 außerhalb der christlichen Kreise selbst noch allgemein Chrestiani sagte[3]), und um 307/10 Lactanz, daß man den Namen Christi selbst noch mit e sprach[4]): das war also keine Nachlässigkeit der Gegner sondern erstarrter Usus. Chrestus ist Suet. Claud. 25 die überlieferte Lesung; Chrestianos bei Tacitus schrieb noch der Schreiber unseres Mediceus im XI. Jahrh.[5]). Nachdem Römer, Italiener, Spanier und wir die griechisch-christliche Form eingeführt hatten[6]), mußte natürlich das ē in den Handschriften auffallen und wurde daher gern als Schreibfehler beseitigt. Christianos ‚verbesserte' der Korrektor der Tacitushandschrift. Orosius bietet in der Wiedergabe der Suetonnotiz Christus, und ebenso geben die Ausgaben des Tacitus mit

---

[1]) Dadurch entsteht nun 11,26 das Wortspiel χρηματίσαι Χρηστιανούς.

[2]) Schwering im Suppl. des Thes. lat. Unter allen Belegen für den Eigennamen Chrestus finden sich nur 5—6 Versehen mit i.

[3]) ad. nat. 1, 3: etiam cum corrupte a vobis Christiani pronuntiamur . . . Apol. 3: Sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa est notitia apud vos), de suavitate vel benignitate est compositum: oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuum. Der Name wird also wie bei Clemens und Justinus durch χρηστότης gerechtfertigt. Vgl. jetzt R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Lpz. 1910 (Ber. Sächs. Ges. d. W. phil. hist. Kl. LXII) 307 ff.

[4]) Inst. div. IV 7, 5: sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui immutata littera Chrestum solent dicere.

[5]) Vgl. G. Andresen, Wchschr. f. kl. Phil. 1902, 780 f.

[6]) Auch die Franzosen, Tschechen und Ungarn werden ihr e im Christennamen erst sekundär wieder aus i lautlich entwickelt und den Namen Christi mit i in jüngerer Zeit aus dem kirchlichen Gebrauche eingeführt haben.

der einzigen Handschrift Ann. 15,44 Christus. Aber das ist falsch. Eine vermeintliche Verbesserung ‚Christus' aus ‚Chrestus' ist leicht zu erklären, eine Verderbnis von ‚Christus in ‚Chrestus' gar nicht. Unzweifelhaft haben Plinius d. Ä. und Sueton Chrestus, wie Tacitus und der jüngere Plinius Chrestiani, gesprochen und geschrieben; und wenn Tacitus angibt, die Chrestianer hätten ihren Namen von Chrestus[1]), so ist das Chrestus, derselbe Chrestus, den Sueton unter Claudius nennt. Wie hätte auch Cluvius, Plinius oder Tacitus darauf kommen sollen, den hingerichteten Aufrührer 'den Geölten' oder gar 'den Gesalbten' zu nennen! Der Sklavenname genügte ihnen vollkommen.

Die Christen mußten die Entstellung des Namens Christus als böswillig ablehnen und sträubten sich natürlich auch lange gegen den davon abgeleiteten Scheltnamen Chrestiani. Auf die Dauer konnten sie sich der auch vor Gericht üblich gewordenen Benennung gar nicht mehr entziehen. Der tiefere Grund des Nachgebens in allen Gemeinden war aber wohl, daß ihnen der schlimme Name viel Haß und Verfolgung eingebracht hatte zur Ehre ihrer Religion und ihres Gottes: er war mit ihrem Martyrium und ihrem Siege eng verknüpft.

Als sie mit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts dazu übergingen, den neuen Namen als Selbstbezeichnung zu gebrauchen, hatten sie das Recht und die Pflicht, die Form des Namens zu ändern: wie sie sich seit den Tagen des Paulus Jünger oder Anhänger Christi genannt hatten, so begannen sie sich jetzt allgemein Christianer zu nennen, unter sich und den Juden gegenüber, obwohl sie sich immer noch von den Römern Chrestianer gescholten hörten. Diese Entstellung erschien ihnen als eine böswillige, durch die man sich nicht täuschen lassen sollte (Athenagoras), aber auch, und das mit noch größerem Rechte, als aus Unwissenheit entstanden, so gegen 200 dem Tertullian. Ein Jahrhundert später konnte Laktanz darin nur noch die Unwissenheit der Heiden erblicken; daß der Name von ihnen ausgegangen, wußte er nicht mehr und machte darum auch keinen Versuch mehr, durch die Etymologie der Form Chrestiani das Odium zu nehmen. Die Umwandlung des einstigen Scheltnamens in den Ehrennamen Christiani hatte sich durchgesetzt, und bald erlosch im Volke jede Erinnerung an seinen fremden und kränkenden Ursprung.

[1]) Im Petrusbriefe werden Chrestianer und Christus einander entgegengestellt, aber nicht bei Tacitus. Harnack interpretiert unrichtig.

Konrad von Heinrichau und die Bedeutung der altschlesischen Vokabulare für die Mundartenforschung und Volkskunde.

Von Dr. phil. Konrad Gusinde in Breslau.

Auf schlesischem Sprachgebiet entstand, hauptsächlich im 14. und 15. Jahrhundert, eine Reihe lateinisch-deutscher Vokabulare; es gibt wenig Gegenden in Deutschland, die sich einer ähnlichen Fülle rühmen dürfen. Mehrere dieser Wortverzeichnisse sind bereits von Diefenbach, Hoffmann, Petters, Schröer, Birlinger und Bernt veröffentlicht oder ausgezogen[1]) worden. Der größere Teil ist jedoch noch ungedruckt. Die Breslauer Kgl. und Universitätsbibliothek besitzt allein an die 40 lateinisch-deutsche Vokabulare, die fast sämtlich auf den ersten Blick ihre schlesische Herkunft verraten. Das älteste ist das des Konrad von Heinrichau vom Jahre 1340, das im folgenden zum ersten Male vollständig veröffentlicht wird. In der Art der Veröffentlichung weiche ich von der bisherigen Gepflogenheit ab. Die lateinische Wortform steht für mich in zweiter Linie, das deutsche Wort ist mir die Hauptsache. Bearbeitet man nun das ganze vorhandene Glossarmaterial unter Zugrundelegung der deutschen Bedeutung, daß also gewissermaßen ein schlesischer Diefenbach entsteht, dann hat man in den Wortformen, wie sie durch etwa anderthalb Jahrhunderte in den verschiedenen Quellen auftreten, einen Wegweiser für die Erkenntnis der Lautentwicklung. Mag die Form der Vorlage oft zwingend nachwirken; desto wichtiger ist jede Veränderung. Und je später das Vokabular, um so deutlicher tritt im allgemeinen die mundartliche Färbung hervor.

Ich halte die Vokabulare für eine noch wichtigere Quelle als die Urkunden. Es fehlt, da gewöhnlich nur das einzelne Wortbild vorliegt, der Zwang, den eine unverkennbare ostmitteldeutsche Schreibergewohnheit mit ihren hergebrachten Formen und Wendungen in den Urkunden auf Wortgestalt und Satzbau ausübte. Vieles ist allerdings in unsern Glossaren gelehrte Terminologie, bei der man jedoch manchmal an der kühnen Sprachbildung seine helle Freude haben kann. Die lebenslosen Bestandteile lassen sich aber leicht als solche erkennen.

[1]) Besonders sind Nr. 8, 9, 15, 63, 65 in Diefenbachs Glossarium lat.-germ. zu nennen.

Was übrig bleibt, gibt einen Überblick über den alten schlesischen Wortvorrat. Doch nicht nur die Laut- und Formenlehre und die Wortforschung können aus den Vokalularien großen Nutzen ziehen. Vom Worte ist die Sache nicht zu trennen. Darum geben sie uns auch kulturgeschichtlich wichtige Aufschlüsse. Hier sind besonders die Verzeichnisse der Substantiva zu nennen, vor allem die sachlich geordneten Zusammenstellungen von Handwerken und Handwerksgeräten, von Tier- oder Pflanzennamen. — Ich habe jüngst schon mit Erfolg mehrere unserer schlesischen Vokabulare für die Wortgeschichte benutzt[1]). Eine vollständige Verarbeitung der vorhandenen Glossare ist die notwendige Vorarbeit für eine Darstellung des Altschlesischen. Freilich ist dabei eine zähe Arbeit nötig. Die heutige Veröffentlichung will nichts weiter als ein bescheidener Anfang dazu sein.

Die Handschrift. Die Pergamenthandschrift IV Qu. 92 der Breslauer Universitätsbibliothek liegt in einem neueren Einbande, der neben der Signatur auf dem Rücken die Bezeichnung trägt: Dictionarium Latinum Etc.

Die Pergamentblätter sind 17,2×13,3 cm. groß und, abgesehen von den verschieden linierten Tabellen, gleichmäßig liniert, auch die auf den Innenseiten der Deckel klebenden Blätter. Das vordere Deckelblatt ist nicht mitgezählt; es folgen Bl. 1—122; das hintere Deckelblatt trägt die Zahl 123. Vier senkrechte Linien teilen auf jedem Blatte zwei Spalten ab; für die 33 Textzeilen dienen die 34 zwischen je zwei Längslinien gezogenen Querlinien. Die einzelnen Textspalten sind 13,8 cm. hoch und 4,7 bis 4,9 cm. breit. Die Handschrift ist durchgesehen worden; es finden sich allenthalben Nachträge und Zusätze an den Rändern in Schwarz und Rot von derselben Hand, auch Verweisungs- und Merkzeichen, wie ‚Nota' und ‚versus'. Der Rubrikator ist mit dem Schreiber identisch. Er bessert und streicht hie und da; die Satzanfänge sind rot durchstrichen. Die Anfangsbuchstaben größerer Abschnitte haben bald doppelte, bald einfache Zeilenhöhe; Überschriften in Rot sind kaum größer als der Text. Einzelne Abschnitte sind vom Rubrikator nicht durchgesehen. Eintragungen fremder Hände sind selten.

Auf dem vorderen Innendeckel steht von etwa gleich alter Hand: „est liber fratrum in heynrichow", und weiter unten: „Notandum quod vna incensio ab alia distat XXIX dies." — 1r trägt den Vermerk: „Liber Bmæ Mariæ in Henrichau S. Ord. Cisterciensis. Inscriptus Ao 1687." Etwas darunter steht noch einmal: „Liber B. V. M. in Heinrichau. Catalogo rursum insertus Ao 1687 sub A. A. St." Darunter ist der Breslauer Bibliotheksstempel.

Bl. 1va sagt der Rubrikator: „Incipit prologus libelli sequentis." Es beginnt ein meist lateinisches Vokabular. Die Ordnung ist alphabetisch. Ich nenne es I. Der ‚prologus' gibt die Quellen an. Er lautet: „Ad vtilitatem multorum subscripta uocabula ex diuersis libris studiose collegi et ea cum suis exposicionibus sub conpendio secundum ordinem alphabeti huic uolumini inserui. constituens in eo premium laboris qui se ipsum pro nobis obtulit in precium

---

[1]) Gusinde, Eine vergessne deutsche Sprachinsel im polnischen Oberschlesien = Wort und Brauch VII, Breslau 1911, S. 149 ff.

redempcionis. Expositores autem principales horum uocabulorum sunt isti. videlicet papias, isidorus, huguicio, brito, magister moyses grecus, et quidam alij fide digni." — Das Verzeichnis beginnt dann mit: „A est nomen prime littere in ordine alphabeti". — Am oberen Rande von 1 vb steht: „exposiciones vocabulorum" von anderer, wenig jüngerer Hand. Der Text ist fortlaufend geschrieben. Nur Bruchteile von Zeilen bleiben mitunter frei; entweder fehlt da einmal ein Wort, oder der Schreiber setzt das nächste Stichwort auf die neue Zeile. Das letzte steht 67 rb: „Zodyacus dr. quidam circulus latus in celo qui diuiditur in duodecim partes que signa appellantur." Dahinter steht am Seitenschluß in Rot: „Explicit libellus de exposicione diuersorum uocabulorum." — Hie und da finden sich in diesem Vokabular neben den lateinischen Worterklärungen auch deutsche Wortübersetzungen. Sie sind ungleich verteilt. Manchmal fehlen sie seitenlang ganz. Auf 132 Seiten = 264 Spalten begegnen wir im ganzen 269 deutschen Worten.

67 va beginnt ein neues lateinisch-deutsches Vokabular ohne Überschrift mit: „Abstractum heizit gevronit, gevriet, geeynliczit." Es geht fortlaufend alphabetisch[1]) weiter, wobei nur Teile von Zeilen leer bleiben, bis 71 va: „zographa gemelde." Dahinter steht: „explicit." Im ganzen sind hier 389 Stichwörter vorhanden. Ich bezeichne es mit II.

71 va bis 72 vb steht ein systematisches lateinisch-deutsches Vokabular mit 232 Stichwörtern (III). Es beginnt mit der Überschrift in Schwarz: „de diuersis artificibns et instrumentis eorum." Der Rubrikator setzt dann folgende Überschriften: De rustico etc., de currifice et carpentario, de textore etc., de pistore et eius instrumentis, de coco et eius instrumentis, de opilione et eius instrumentis, de molendinatore etc., de fabro et eius instrumentis, de sutore et eius instrumentis, de sellatore et eius instrumentis, de carnifice et eius instrumentis, de tabernatore et eius utensilibus, de piscatore et eius instrumentis. 72 vb fehlt auf 2 leeren Zeilen die letzte Überschrift, die in BirlV. „de equis et pastoribus" lautet.

Unmittelbar dahinter folgt bis 73 va eine Reihe lateinischer Merkverse zur Einprägung bedeutungsverwandter oder ähnlich klingender Worte oder solcher mit gleichem Aussehen aber verschiedener Quantität. Größtenteils ist auf zu diesem Zwecke freigelassenen Zeilen eine Interlinearversion gegeben. Diesen Teil nenne ich IV. Er lautet:

rrossehirte swinhirte
mango cabellorum sit porcorumque subulcus,

mulhirte cygynhirte
mulio mulorum dux ennonicusque caprarum,

bok shefer
nam caper est ennos, ouium sit opilio pastor,

esilhirte ryndirhirte
est asinorum pastor agaso boumque bubulcus.

[1]) Außer der Reihe steht „allegoria von der cristenheit" hinter „sensus sacre scripture vzlegunge der heiligen shrift." Dazu am Rande „Nota." Vgl. Bernt, Prager Deutsche Studien VIII, 437.

Eine halbe Seite bleibt frei. Es folgt:

nysyn snarkyn gysshyn wullin snuben
oscito sternuto singulto nauseo sterto

vzrustørn rochcen sufcen hustyn ropcen
excreo corrizo suspiro tussio ructo

hustyn kuwyn gewin slindyn rupcyn rustirn
tussio masticans yo glucio ructo screoque

bruhen pfluckin
Excaturizat aues dicas, deplumat et ipsas,

etweydit shupit
Sed pisces exenterat et desquamat eosdem,

shyndit iz geweide uznymit
decoriat thauros exintestinat et ipsos,

sengit entweidit slachtit
porcos ustillat, euiscerat, omnia mactat,

lesshit wurgit
suffocat extinguit, suffocat guttura stringit[1]).

shymel kamig garst
Muscor panis, acor vini, rancor quoque carnis,

shymilk garst seygir
Muscidus est panis, caro rancida, pendula vina.

73va beginnt dann: „de Interpretibus siue translatoribus biblie“ und 74ra: „de nominibus librorum biblie.“ Schluß 74va.

Dahinter folgt mit „census heizit cyns“ ein anderes kurzes, nicht alphabetisches Wortverzeichnis über Ausdrücke des Geldverkehrs, Kriegs- und Verwaltungswesens, etwa eine Spalte lang (V). Schluß: „redagium waginzcol“, und dahinter noch ohne lateinische Bedeutung „inheyshen.“ Der Rest von 74vb bleibt frei. 75ra beginnt mit „abdicare vorcyen“ ein neues alphabetisches Verzeichnis (VI), das 76ra mit „vtrumque beidesam“ abbricht[2]). In diesem Stück fehlt die deutsche Übersetzung am häufigsten, nämlich 8 mal. Auf der frei gebliebenen Spalte 76rb ist unten von andrer, ziemlich gleich alter Hand eingetragen: „Omnia dat dominus, non habet ergo minus.“

76va bis 79ra steht eine lateinische Interpretation der Bußpsalmen. Nun folgen auf 79ra von andrer Hand zunächst einige Federproben, darauf „In nomine domini Amen. wenceslaus dei Gra. ep. wrat. dyoc. ffrat. Martinus Abbas in Heynrichow. Salutem in dno. etc. post hanc vitam transitoriam ad salutis brauium leto cursu feliciter pervenire. In Nomine domini Amen etc.“ Dahinter die Pestverse:

Est mala mors capta cum dicitur ananizapta.
Ananizapta ffecit Qui mortem ledere querit.

[1]) Dieser Vers fehlt in BirlV. 62. [2]) Ebenso BirlV. 61, 36.

79rb steht am oberen Rande „Incipit principium sancta maria meum.“ Dann folgt ein lateinisch-deutsches Gedicht:

Qualibus et quantis quibus et quot[1]) stulta iuuentus
Erret quis pleno singula corde probat.
wer mag in dem herczen gar
Alle der torheit nemen war,
wy vil, wy ofte der kynder mŭt
das beste lest daz bŏste tŭt.

Im ganzen werden 15 mal je 2 lateinische durch 4 deutsche Verse übersetzt. Der Schluß dieses zusammenhängend geschriebenen Gedichtes lautet 79vb:

Post iter acceptum studio non solliciteris
Tantum quod xpi non memor esse queas.
wen du den weck begriffen host
Nicht habe czu lerne sŭlche last
das du gotes vorgĕsest mete.
bete vor noch der cristen sete.

Die nächste Zeile ist frei. Dann steht:
Expedit notanter paruulis presencium seruare tenorem scolasticalium statuorum[2]).
Scripta sunt hec per ffratrem Martinum in Heynrichow, dyoc. etc.

Herzog Wenzel von Liegnitz, vorher Bischof von Lebus, residierte als Bischof von Breslau vom 19. 4. 1382—30. 12. 1419. Und Martin I. war von 1389 bis 1413 Abt von Heinrichau[3]). Er hat also wohl die genannten Aufzeichnungen 79ra — 79vb in die bereits abgeschlossene Handschrift selbst eingetragen. In den Pestversen klingt noch die Erinnerung an den „schwarzen Tod“ nach.

80ra setzt wieder die erste Hand ein. Überschrift in Rot: „Incipit prologus in nouum compotum ecclesiasticum.“ Dieser Compotus mit 7 Zeichnungen reicht bis 100v. 100vb steht: „Explicit conpotus nouus ecclesiasticus conpilatus et scriptus a fratre conrado[4]) ordinis cysterciensis de hinrichowe[5]) anno dñi millesimo trecentesimo quadragesimo et finitus in proxima die post festum beati vrbani. Deo grās.“ Dahinter und am untern Rande von 101r sind ein paar Notizen von späterer Hand.

101r beginnen Tabellen mit Erläuterungen zur Auffindung der goldnen Zahl. Schluß 107v.

108ra bis 112r: „conpotus manualis magistri iohannis de pulchro riuo.“ Schluß: „Explicit conpotus.“

112v hat eine Zeichnung der Sphären zu dem 113ra beginnenden Abschnitt

---

[1]) Hschr. q'.

[2]) Mit der Beobachtung der Schulordnung haperte es also auch damals schon!

[3]) [Pfitzner] Versuch einer Geschichte des vormaligen Fürstl. Cisterzienser-Stiftes Heinrichau, Breslau 1846. S. 135.

[4]) Das zweite o auf Rasur. Es stand conrador da.

[5]) de hinrichowe ist ausradiert. Möglicherweise lebte der Schreiber später nicht mehr im Kloster.

„de celis et speris planetarum[1]) et de quatuor elementis.“ Schluß 114 vb. „Et hec dicta sufficiant. Explicit.“ Der Rest der Seite und 115r ist frei.

115v + 116r bringt eine Tafel zur Auffindung des Sternbilder des Tierkreises für die verschiedenen Monatstage.

116va bis 118va: „tabule inuencionis lune“ [nur Text]. Am Schlusse in Schwarz, vom Rubrikator unterstrichen: „explicit tabula inuencionis lune.“

Dahinter folgt auf derselben Spalte eine Himmelskunde mit: „ptolomeus dicit in centilogio“, die 121rb abbricht.

121va „de iniciis diuersorum ordinum“ bis 121vb. Schluß: „Anno dñi MCCXLIII obijt beata hedwigis ducissa slezie. Et anno dni MCCLXVIII translata fuit in crastino bti. bartholomei apli.“

Auf derselben Spalte schließt sich an: „de cronica polonorum.“ Es sind dies spärliche Angaben aus der polnischen und schlesischen Geschichte. Erwähnt werden Breslau, Glatz, Grottkau, Leubus, Münsterberg, Neisse, Schweidnitz. Die letzte Eintragung dieser Hand beginnt 122vb vom Jahre 1326. Eine neue ist noch 123ra angefangen: „Anno dni MCCC.“ Da bricht diese Hand ab. Ein späterer Schreiber hat auf diesem hinteren Deckelblatte noch ein paar Nachträge eingezeichnet, den ersten v. J. 1386, der letzte ist von 1410.

Das Vokabular. In dem Abschnitt I schleichen sich nur schüchtern deutsche Worte ein. In den späteren Stücken hat KvH. mehrere Wortsammlungen, eine systematische und verschiedene alphabetische benutzt. Da die einzelnen Stücke der Handschrift nach der Reihe eingetragen sind und da Bl. 100v am 26. Mai 1340 geschrieben ist, müssen die für uns wichtigen Stücke auf Bl. 1va — 76ra früher niedergeschrieben worden sein. Bis auf wenig Fälle ist in den Abschnitten II—VI, Bl. 67va — 73rb und 74va — 76ra, zu jedem lateinischen Worte die deutsche Übersetzung angegeben, oft in mehrfacher Gestalt. Die lateinische Bedeutung fehlt selten; die deutsche fehlt in 14 Fällen[2]). Im ganzen steht in diesen lateinisch-deutschen Verzeichnissen II—VI neben 904 lateinischen Ausdrücken die deutsche Übersetzung. Hier findet sich also der Hauptvorrat deutscher Wörter. Einen kleinen Teil davon hat Hoffmann in den Fundgruben I 357 ff. ausgezogen[3]). Abgesehen von I ist die Heinrichauer Handschrift eng verwandt mit dem von Birlinger, leider ohne Angabe der bis heute unbekannt gebliebenen Handschrift, in den Altdeutschen Neujahrsblättern

---

[1]) Der Rubrikator schrieb planeturum. Der zweite Strich des ersten u ist ausradiert, der Buchstabe aber nicht mehr in a verbessert.

[2]) Wo die lateinische Übersetzung fehlt, geht aus dem Wortverzeichnis hervor. Die deutsche fehlt bei donum gratuitum 68va, irreuerencia 69va, furnitergium 71vb, bei den 72vb hintereinander stehenden Fischnamen smirma, cullus, saxatilis, bei interesse 75rb, magnificencia 75va, magale dr. fouea pistoris 75va, pedor est fetor pedum 75va, rampnus 75vb, tabidus 75vb, venumdare 76ra, vicissim 76ra. BirlV. gibt für donum gratuitum: molschacz, für irreuerencia: cleyne vorslaunge, für venumdare: verkoufen. Bei den übrigen Wörtern fehlt da die Bedeutung ebenfalls.

[3]) Verwertet in Diefenbachs Glossar als Nr. 155.

für 1874, Wiesbaden 1874, veröffentlichten Vokabular [BirlV.] Doch die Reihenfolge ist hier anders; nämlich: II, VI, V, IV, III. Es folgen in BirlV. noch ein Vokabular über Tugenden und Laster, darauf „De nominibus librorum biblie", [das bei Konrad hinter IV steht], und noch ein alphabetisches Vokabular. — Zu II gehört ferner das Abstraktumvokabular aus Kaaden[1]). Über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen BirlV., KV. und KvH. vgl. Bernt a. a. O.

Von einer Darstellung der Lautverhältnisse bei KvH. sehe ich einstweilen ab. In anderem Zusammenhange hoffe ich darauf zurückzukommen. Wenn der Lautstand von den mhd. Verhältnissen wenig abweicht, so ist auch das merkwürdig. Von der Diphthongierung finden sich nur geringe Spuren, nämlich ie und ij für mhd. î [s. S. 387, Anm. 1] und ou für iu = md. û in houfil. Sprachlich stimmen die einzelnen Teile [I—VI] miteinander überein. Die schlesische Herkunft ist unverkennbar. Sie wird u. a. bezeugt durch o für â[2]), durch die Tenuis im Anlaute für die Media[3]) und durch einzelne Worte[4]).

Die Kürzungen habe ich aufgelöst; nur od' habe ich durch od. wiedergegeben, da ‚oder' und ‚odir' nebeneinander stehn, und wo der Vokal der Nebensilbe nicht ersichtlich ist [i oder e], da habe ich ə geschrieben.

Kommt ein Wort an zwei Stellen mit abweichender Schreibung oder verschiedener Definition vor, so sind die verschiedenen Belege unter demselben Stichworte durch einen Gedankenstrich getrennt. .Kommata trennen dagegen die verschiedenen Angaben ein- und derselben Belegstelle. In der Handschrift fehlen sie.

Das hier an die Spitze gestellte deutsche Wort steht bei KvH. hinter der lateinischen Form oder Definition; häufig wird .ſ. unmittelbar davorgesetzt.

Von vornherein verweise ich auf das Wörterbuch von Lexer und auf Diefenbachs Glossar.

---

ab *wenn* s. andirs
abelegin s. abenemyn
abenemyn, hinvellig werden, abelegin deficere
abeslan defalcare
abetun abnuere
absite exedra dr. cathedra thronus sedes caminata secreta uel locus thesauri uel locus subselliorum .i. absidi quod est latus edificij .ſ.
achse trabale uel axis
ackir ager
ackirman s. gebuwir
adil s. vnvorterplich
aftirkose detractio
aftirreif postena uel castella
âl s. ol
âle s. ole
al: aller groste vigirtag celeberrimum[5]); vgl. snelliste
alliz nntr. s. andir.
aller gsgf., gpl. s. saze, summe, ordenunge, nachgespor
almechtekeyt s. shepphers

---

[1]) Bernt, Ein Beitrag zu mittelalterlichen Vokabularien, Prager Deutsche Studien VIII, Festschrift für Kelle, S. 435 ff. [KV.]

[2]) S. ol, ole, os, drot, molshacz, moze, sloph, smocheit, strophen, won.

[3]) putir, hinpritunge, vorterplichkeit, tichtyn, tinkil, tumpheit, tunkil, intruckunge, kegen, coukeler.

[4]) z. B. kreczym, krecimer, kozze, karpe, (stande).

[5]) b aus v. —

alruppe barbucta
als iz geshen ist an im selbe hystoria
alt: npl. alde s. glich
alzcu itil superuacuus
alzcumylde prodigus
alzcusamenkeit simultas
an s. als, nachgespor, lichtis, widirseczekeit
anbetyn s. zcuvorsicht
anbetunge craturliehor heylikeit dulia; vgl. shepphers
anbegin s. gesamit
andacht s. beshouwunge, andechtig
andechtig: eyn a. lebin, ein muzig andacht, ein beshowelich lebyn vita contemplatiua
andir: mit andirs glichen gezcogyn, ab daz andir alliz glich ist ceteris paribus.
andirn dsgn. s. vndirsheydunge, wise
andirweide denuo
âne: ane s. stete, vndirlazenkeit, vorwerfunge.
aneboze incus. — incus incudis dr. instrumentum ferreum, super quod fabricant .f.
anvallen deuoluo, deuoluis, deuoluere
anvangen arestare
anvertvnge, anrushunge inpetus; vgl. vintliche
angeborn s. angewurcilt, bilde
angil odir hame hamus
angelisshe od. zcuchtliche tugent virtutes cardinales
angewurcilt, angeborn vuchtnysse, lebinde vuchtnisse humidum naturale
ankir anchora
ankumen: erst a. der vornunft, vnvolkumene irvreyssungi[1]) apprehensio
anlouf incursus
annemekeit approbacio
anrushunge s. anvertvnge
ansprechen inpeto, inpetere
antribin s. stete
armyfen manica dr. cathena uel vinculum quo captiuorum manus ligantur. f.
arsbelle nates a nitendo dnr. f. arsb. et declinatur hec nates huius natis
arswish aniterium dr. quia tergens anum. f.
art: naturliche a., sinewys vrkunde, besatz, beceichnit condicio
naturliche a. odir kraft gliche ding zcu brengene, gewonlichor nature art racio naturalis; vgl. lyplich.
âs s. os
asshe timallus
bakhus pistrinum
bakouen. — backovin furnus uel clibanus. — clibanus dr. furnus . i .
baldekeit procacitas uel procacia
balt procax
bant nexus
barmehtekeit misericordia
bars cluma
barte dolabrum
becker pistor
bedachte s. bedechtnisse
bedechtekeit s. bedechtnisse
bedeehtnisse, gedenkin, irtrachten, bedachte bildunge imaginacio
bedechtnisse, bedechtekeit, gehugnisse memoria
bedecken palliare
beuangen s. beslozzen
begernde kraft vis concupiscibilis. — potencia affectiua
begerunge, libe, gunst affectus; vgl. saze
begnadunge gotis gratuita
beheltnysse s. vugirmuwer
behendekeit: ewig b., hantwortekeit, kunstekeit ars eterna; vgl. zcugrifende
beidir s. wenclich
beides s. beworren
beidesam vtrumque
bekennen: zcu bekennene s. vncreaturlich
bekentnysse s. beshouwunge, lutir, vncreaturlich
bekummirn oder vorsprechin occupare
beligen circumuallare
bequemelich conpetere
berhaftekeit emanacio per modum nature, generacio; s. auch geburt, gesporsprinclichor
beroubunge: naturlich b. priuacio
besatz s. art
beshaczen depecuniare
besheiden assignare
besheidenkeit discrecio. — xysin[2])
beshowelich s. andechtig
beshouwunge, betrachtunge[3]) des obirsten gutis, innige andacht, bewegunge des innygen geistis, andacht, bekentnysse des grundelosen gutis contemplacio
beshribin vrteil precepta iudicialia
beseher visitator
besezzen sichirheit, gewer sichirlichor besiczunge tencio

[1]) Rasur aus īe. [2]) vgl. BirlV. 59,37. — [3]) Hs. betrachunge.

besiczunge s. besezzen
beslozzen, beuangen circumscriptus
besoldunge s. wirdirgabe
bestetigit in der vreuden, gebruchər gotis conprehen[dio ausradiert]. bestetigit in der vreu [Rasur aus vreuch], gotis gebrucher conprehen [Lücke; erg. -sor]
bete precaria
betrachtunge s. beshouwunge
betruknisse fantasma; vgl. elbish
betrupnisse meror
bettebodym pluteus est interior pars lecti . ſ .
bewegunge: mutis b. affectio; vgl. beshouwunge
bewegunge des hertzyn, ruwe attricio; vgl. lyplich
bewerrin inbrigare
bewise exere[1] . i . ostende
bewisunge s. vorceychunge, vumeynunge
beworren, beides irrunge perplexitas
bezcalen pagare
beceichnit s. art
bezzirn gsgm. vorwerfunge
bichtər: gotis b. confessor
bigurtil marsupium est sacculus nummorum
biel bypennis
bilde: mite entwerfene bilde, angeborne mitegeborne bilde idee in angelis gsg. bildis s. widirshyn
bilder s. vncreaturlich
bilderinne s. spigilvar
bildunge s. bedechtnisse
bynnen introrsus
bijst bilbimen
biceichyn intersignum . ſ .
blemut, bleunge tumor mentis
bleunge s. blemut
blech bractea est tenuissima lamina . ſ. blech odir ceyne latum frustum auri uel argenti uel alterius metalli . ſ . b. o. c. quod alio nomine dr. bractea
bleich s. bleichin
bleichin od. bleich sin pallere uel pallescere
blodekeit, krankmutekeit pusillanimitas
blut: irhiczit bl., heizblut colera; vgl. wazzirk
blutig machyn cruentare
bok caper est ennos
bole quoddam genus arborum dr. robur, quia ualde firmum est . ſ .
borste seta
borte: eyn rot b. vitta[2] coccinea
bosheyt: erge b. malicia
brant ticio. — ticio idem est quod torris . i . lignum preustum . ſ . — torris est lignum exustum quam uulgus ticionem appellat. extractum foco semiustum et extinctum . ſ .
brantreyte tedale
brasim capeto uel blasma
bratwurst aletica
breite: dər br. vnmezekeit latitudo
brengen: zcu brengene s. art, samen
brij hec polenta -te genus est leguminis uel farina subtilis de fabis uel de tritico uel de ordeo. Et quidam cibus inde factus dr. polenta . ſ .
brot panis
bruch s. pful
bruchech odir pfucze palus paludis dr.
bruchet palustris
bruhen. — bruhin excaturizat aues. — exscaturizo -zas . i . per aquam bullientem plumam auium auferre . ſ .
brunye od. pancir. — brunege thoraca dr. — s. plate
brupfanne sarthago
brust pectus a quo pectusculum diminutiuum dr.
brutilstucke s. liebgedinge
buchsboum buxus est arbor semper uiridis . ſ .
buchslunt ventris ingluuies[3]
bug armus
burnegel *burne-gël* coccus -ci genus est tincture medium inter rubeum et croceum . ſ .
burnstange telo -onis dr. stimulus uel lignum quo aqua de puteo trahitur . ſ .
butiln tantarizare[4]
butin emticare uel uendicare
butunge emticacio uel uendicacio
darmgurtel od. gegurte cingula
darre torriculum dr. in quo brasium siccatur . ſ .
deysim odir gerweheuin fermentum; vgl. suerteik
derp s. vngesuwirt
derpkuche arthocopus
derpteig azyma
dich s. herre
dichkyn condensare
ding npl., apl. s. glich, art
gsg. dinges s. groze, menye
gpl. dynge s. nachgespor, ordenunge,

[1]) für exsere. [2]) Hs. victa. [3]) unter der Zeile nachgetragen. —
[4]) „Tan“ am Ende der vorhergehenden Zeile ausradiert. —

summe vornemelich, kirchroup, inbildunge
dpl. dyngen s. hymelissh, inbildunge
dinchus capitolium
disil temo
distil tribulus dr. quedam herba spinosa . f. — saliunca est quedam herba spinosa . f.
drât si. drot
dreysin tornus -ni . dr. instrumentum quo uasa tornantur . f.
drenkeit, turstekeit, stridekeit, wesin strennuitas
drieckechet, driortik triangulus
driortik s. d. vor.
dristrenig s. trifaldic
drosil trudella dr.
drot spaga
druch pedica quoddam instrumentum quod absconditur in terra ad capienda animalia per pedes . f. — decipula dr. decepcio uel instrumentum ad animal[1]) capiendum . f.
drum od. [Raum für 6—7 Buchst.] . — drum licium . — licium -cij dr. filum illud quod innodatur tele per quam stamen contrahitur et ligatur quod textores appellant
durchgrunden [Bedtg. conprehendere fehlt]
durchsichtik perspicuum
durre rijsech malleoli dicuntur vimina uel sarmenta arencia . f.
ebinalders s. zcwillingis
ebinheit s. mugelichkeit
ebynmezekeit, glichunge proporcio
ebgrunde abissus est profunditas aquarum inpenetrabilis; vgl. tuphe
edil ingenuus
edilgesteine gemma quasi gumma dr. a gummi, quia ad instar gummi transluceat . f.
edilkeit ingenuitas
egil od. rost erugo -ginis dr.; s. Dfb. 209 c
egil sanguisuga est vermis aquatilis que alio nomine dr. trudo . f.
eyde erpica
eydecynke stila
eygin s. vugirmuwer
eygyner s. krig
eyginclichen, kerclichen, od. engeclichen stricte
eyginlich s. meynelich
eymir vrna uel situla
eingenant: ein e. wesin indiuiduum
eynliczig simplex; vgl. muzig
eynmutig vnanimis
eyntrechtekeit concordia
eysunge s. gruwe
eytir sanies dr. putredo . f.
elbe s. opold
elbish, des geistis betrucnisse, inbildunge, selpkumende vnbedochte fantasya
endis gsg. s. reizunge
endelichkeit, snellemutekeit precipitacio
endelos s. grundelos
endelosekeit s. grundelosekeit, lenge
endit explicit
engeclichen s. eyginclichen
engelisshe s. lychte
enkurtyn discingere
entsagyn diffidare uel dedicere
entweiden exenterare dr. que intra sunt extrahere
entweidit. — e[n]tweydit euiscerat. — exenterat
entwerfene s. bilde
entwerryn disbrigare uel exbrigare
entworte s. stat
epprille xandicus lingua macedonum heyzit
er- s. ir-
erbeitsam s. werplich
erberkeit magnificencia; vgl. werthabunge
ere doxa . i. gloria; vgl. itil
eregabe donum est honorarium . f.
erende s. werthabunge
erge s. bosheyt
ergirn deprauare
eryn topf lebes
erst s. ankumen
erste s. gesporsprinclichər, inwonynde
erstekeit primitas; s. gesporsprinclichər
esilhirte asinorum pastor, agaso
esse conflatorium; vgl. vugirmuwer
eudechse lacertus et hec lacerta dr. quoddam reptile . f.
ewig euiternum -na . — euum; s. auch behendekeit, gesetze, vzbrengunge, mite ewig
ewige selikeit, des oberstyn gutis gebruchunge beatitudo; vgl. inbildunge
ez: iz s. als, uznymit
vadym filum
valsh s. vnmeynunge, glizenheit
va[l]sheit[2]) fallacia
vaste jejunium

[1]) Hs. a'd wegen des vorhergehenden Wortes statt a'l.
[2]) va (sh radiert, auf der nächsten Zeile) sheit.

vechtinde[1]) ecclesia militans
velge cantus canti
ver- s. vor-
verre s. vndirsheyden
vezzir compes -dis . ſ .
vigirn od. ruen sabatizare; vgl. virende
vigirtag celeberrimum
vile lima
vinstir, swarcz . — vinstər teter. — latebrosus
vintliche iayt, anvertunge persecucio
virənde s. muzig, vgl. vigirn.
virwiczekeit curiositas
vish piscis
vissher piscator
vishnecze sagena
vlec paleficere[2]) uel picacium
vlechte plecta. — plecta -te dr. quilibet nexus ex uirgulis uel papiro uel carecto factus, vnde hec plectula diminutiuum.
vlechtin tricare dr. tricam agere et pertinet ad mulieres que tricant crines suos . ſ . vlechtin. quos in tres partes diuisos subtiliter conplicant et inuoluunt.
vledir mus vespertilio auis est nocturna lucifuga et solem uidere non potest . ſ . vledir mus. et est masculini generis.
vlegil tribula. — tribula -le dr. instrumentum ad triturandas messes . ſ .
vleyé trucella
vleish s. vlesh
vleishouwer carnifex
vleishworden od. menshe worden verbum incarnatum
vlesh s. gebrotin
vleshbank marcellum
vligin necze canopeum est reciaculum subtile circa lectum arcens a quiescente in lecto incursionem muscarum . ſ .
vlyz s. vnvordrozzen
vlizende nazzekeit liquor
vloyte hec sambuca est quedam species symphonye. quia fit de illa arbore . ſ .
vlus ipsa etiam lana uel flocculus lane dr. uellus . ſ .
vogilhus auiarium domus auium . ſ .
vole poledrus
volvugen s. stete
volger embotum; vgl. Diefenbach-Wülcker, Hoch- u. niederdeutsches Wb. 584.
volkumen wille, gancz wille propositum; s. auch ordenunge
vollenclichen, gerume, witlichen, mildeclichen large
vollin grif[3]) conprehensio
von s. hymelish, cristenheit, lidunge, sele, wise
vongank s. inblibende
vonkumunge s. inblibende
voraldit veteratus
vorbekante nfsg. s. inbildunge
vorbekentnysse s. vorgewizheit
vorbetinde: eine v. hulfe, vorderunge suffragium
vorbiten inhibere
vorbrochin glanst radius fractus
vorbuge antena
vorbundenis s. vorderunge
vorchte s. werthabunge
vordereris gsg. s. zcuvorsicht
vordingen depactare
vordirnissis gsg. s. zcuvorsicht
vorderunge genantis, gelobetis, vorbundenis soldis meritum digni, ut aliquis meretur graciam alteri. vorderunge gotis hulde meritum condigni, ut gloriam per gratiam promissam [sc. meretur]; vgl. vorbetinde
vordrozzenkeit fastidium
vore tructa
vorentwerfunge s. inbildunge
vorirwelunge, vorordenunge predestinacio
vorvluchtig profugus
vorgabe prerogatiua
vorgebinkeit indulgencia
vorgewizheit, vorwizze, vorbekentnysse presciencia
vorgift toxicum
vorgriffunge s. vbirswenclich
vorhanc cortina a corio dr. quod prius de corijs fiebat . ſ .
vorkartir nature widirspenikeit, geil reyzunge naturlichər neygunge fomes
vorkyserinne s. spigilvar
vormundər tutor
vornemelich gemeynekeit od. gemeyne

[1]) Das Subst. fehlt wie bei sigehaftege. — [2]) für paleare. —
[3]) 67 vb conprehensio vollin grif, durchgrunden, conprehen [dio radiert] bestetigit in der vreuden, gebruchər gotis
68 rb conprehensio vollengrif, comprehen [Lücke für 3 Buchst.] bestetigit in der vreu [ch radiert], gotis gebrucher

nemunge der dynge vniuersale; vgl. gesamit
vornemynde kraft potencia intellectiua; vgl. spigilvar
vornemunge s. naspurnde
vornunft s. vnbildecht, wyrkynde, lychte, muzig, ankumen, zcugrifende
vornunftik rationalis
vornunftekeit intelligencia
vorordenunge s. vorirwelunge
vorsichtekeit prouidencia
vorsmen aspernari
vorsmeunge s. smocheit
vorspan fibula est genus ornamenti . ſ .
vorspil: geistlich v. mysterium
vorsprechin s. bekummirn
vorstentnisse specimen
vorsunnenkeit sagacitas
vorswigynkeit taciturnitas
vort vadum. – vadum dr. locus breuis et humilis in aqua, per quem homines et iumenta uadunt pedibus . ſ .
vorterplichkeit, vorwesunge corrupcio
vorterpnisse discrimen . i . periculum
vortumyn detestare
vorwazen prophanare
vorwerfunge: ane v. eynes bezzirn wonis, od. ane vorciunge, oder vnvorslagen sine preiudicio
vorwesunge s. vorterplichkeit
vorwirkunge demeritum
vorwizze s. vorgewizheit
vorwundene warheit autenticum
vorwusten desolare
vorceichenunge typus
vorceychunge, bewisunge, gruntvestene vrkunde argumentum
vorcyen abdicare
vorciunge s. vorwerfunge
vraz s. golheit
vrezig edax
vreidig atrox
vreuilkeit s. turstekeit
vreuden dsg. s. bestetigit
vride pax
vriden pacare
vrigər procax a procus -ci, quod est precator coniugis. ſ.
vriheit s. spigilvar
vrimutekeit, mildekeit liberalitas
vrist s. sundir
vrolich s. wunne
vuchtnisse: naturliche v. humor; vgl. angewurcilt, spisinde
vugir focus
vugir muwer, esse, des vugirs eygyn wonunge, hert stat, des vugirs beheltnysse caminus
vuln pultrinus
vurch lira dr. sulcus . ſ .
vurstentum, keysertum monarchia heilig vurstentum ierarchya
vust pugnus. — pugnus -ni dr. manus clausa cum compressione digitorum . ſ .
vuzgengər pedestris idem est quod pedes -tis . ſ .
vuzshemil scabellum dr. paruum scampnum. scabellum autem et subpedaneum dr. eo quod sub pedibus sit . ſ .
gabe, cleynote xenium; vgl. widirgabe
gabil furca; vgl. crowil
gancz s. volkumen
garbe manipulus dr.
garnrocke girgillum
garst rancor dr. ira, indignacio, dolor, amaritudo mentis uel fetor. Item proprie fetor ex uetustate carnis proueniens . ſ . — rancor quoque carnis. — caro rancida.
gëben: gegebin s. moze
gebyz salidare[1])
geborne npl. s. glich
gebrotin vlesh ruch nidor
gebrucher s. bestetigit
gebruchunge s. ewige
gebrunirt s. gelichit
gebundil fasciculus est perna, congregacio lignorum[2]) uel aliorum ad portandum colligatorum . ſ .
gebunden s. geistlich
geburt: ein g. gotlichər berhaftekeit, vzkunft generacio in diuinis
gebuwir: heizit ein g. odir eyn ackirman rusticus
gebuerin rustica
gedenkin s. bedechtnisse
gedinge depactio
godone s. singyn
gedult paciencia
geduldekeyt tollerancia
geeynlitzit s. gevronit
gevegit, gesubirt, gewisshit tersum
gevriet s. gevronit
gevronit, gevriet, geeynliczit abstractum heizit
gyfug: gnaden g. dignatiuum
gegynglich s. glichunge
geginmoze s. glichunge
geginwart, widirshin, widirlage obiectum
gegurte s. darmgurtel

[1]) d für v. — [2]) lignorum am Rande nachgetragen.

gehorchunge, mitehelunge consensus
gehugnisse s. bedechtnisse
geil s. vorkartir
geile pelex -cis. dr. concubina. vnde hic pelicatus -tus -tui . i . concubitus . ſ . peccatum cum pelice . ſ .
geistbrengunge: gemeyne g. spiracio communis
geistis s. hynpritunge, elbish, beshouwunge
geistlich lebin, gebunden lebyn religio; vgl. licham, vorspil
geistlichen mystice
geles[1]) (?) legumen dr.
geleze s. wunne
gelichit, gebrunirt, geplanirt geslichtit[2]) politum
gelobin[3]) pacisci
gelobetis gsgm. s. vorderunge
gelubde, vrkunde testamentum
gelust s. reizunge
gemelde zographa
gemezegit, gemozit s. moze
gemeine s. recht, lon, geistbrengunge, saze, vornemelich
gemeynis heiligen lebins kegen gote vnd kegen den luten precepta moralia
gemeine f. s. wenclich
gemeynekeit s. vornemelich
gemeinheit vniuersitas
gemengit confundere inconfuse; vgl. vndirsheiden
gemerke iudicium rationis
gemunde palmus. — hic semissis et hec semissis. ſ. dimidius obulus. Et accipitur pro quadam mensura que uulgariter dr. latitudo pugni cum extensione pollicis . ſ .
gemute s. gunstik
gên: part. gende s. muzig
genant s. vndirsheiden
genantis gsgm. s. vorderunge
genedigen gsgm. s. stat
genugunge copia
geplanirt s. gelichit
gequelit tortus
gerade parafernalia
geretikeit consilium
gerechtekeit iusticia; vgl. slechtekeit
gerichte iudicium
geruchunge s. gunst
gerume s. vollencfichen
gerwe s. suerteik
gerweheuin s. deysim
gesamit: eyn g. anbegin, ein vornemelich stam genus
geshefnisse, werbunge negociacio
geshen partstv. s. als
geshicht s. zcuval
geshickeit s. mugelichkeit
geshoz jacul(a)[4])
geshoz exactio
gesetze lex, vgl. recht
ewig g. lex eterna
geslichtit s. gelichit
gespor vestigium
gesporsprinclichər erstekeit gotlich berhaftekeit, erste vrsprunk gotlicher vztrucht fontana primitas omnis emanacionis
gesteine s. edil
gesteltnysse figura rei; s. auch opold
gestuckeit conposicio
gestuwirkeit continencia
gesubirt s. gevegit
geswil callus dr. durities pedum inferior uel manuum interior . ſ .
gethysen, get ysin sarculum. — sarculum ferramentum est cum manubrio ad purgandas segetes aptum . ſ .
getwank: des liebis g. carnis affliccio
gewalt s. rechtisgewalt, vnrechte
geweide intestinum. — vitalia vitalium dnr. intestina . ſ .— vgl. vznymit
geweldegis gsg. s. zcuvorsicht
gewin. — gewyn yo. — hyare. — hyo -as dr. operire . ſ . gewin et quandoque ponitur pro desideracione uel deficere
gewer s. besezzen
gewerlichen caute
gewerp actus
gewis ratus
gewisshit s. gevegit
gewonlichər gsgf. s. art
gewonunge s. sundeliche
gewurchte effectus; vgl. vzwendig
gecelt papilio dr. tentorium . ſ . — tabernacula sunt tentoria militum quibus in itinere ardores solis tempestatesque nubium frigorisque iniurias uitant . ſ .
gezcogyn s. andir

---

[1]) Über dem zweiten e noch ein n-Strich. Es folgt lens -dis unmittelbar darauf. —

[2]) sl gebessert aus sh. —

[3]) l aus b gebessert. —

[4]) der letzte Buchst. ausradiert.

gygirkeit[1]) auaricia
gysshyn singultó
gysil obses obsidis
glanst, des lichtis vzdringen, vzbrechen radius; vgl. vorbrochin
glich, noewig coeuum; vgl. andir, widirceichen
glich, miteewig coeternus
glich, mezlich, miteglich coequalis
gliche s. art, shyn
glichis s. wesins
glichir s. naturen
glichen dpl. s. andir
glich alde ding, glich geborne ding concreata
glichen verb. s. vnmugelich
glichnisse typus. — tropus. — enygma
glichunge, geginmoze, gegynglich conparacio; vgl. ebynmezekeit
glizenheit, valshe heilikeit ipocrisis
gluthert arula est diminutiuum ab ara . ſ.
gnade gratia; vgl. widirgabe
gnaden gpl., dpl. s. sune, libe, gunst, gyfug, stat, widirsteunge
genedigen gsgm. s. stat
golheit, vraz gula
got: gotis s. bestetigit, vorderunge, widirsteunge, begnadunge, bichtər, mensheit, stat, nachgespor, vzwendig
gote s. gemeynis
gotlich s. gesporsprinclichər
gotliche s. tugint, inbildunge, vncreaturlich
gotlichis gsg. s. vncreaturlich
gotlicher gsgf. s. gesporsprinclichər, geburt. lutir
gotlicher gpl. s. libe, inbildunge
grabeshyt fossorium
grabeshrift epythaphium
grebil paxillus
grenicz gades . ſ.
grimmekeit s. strengekeit
grindecht scabidus uel scabiosus
grindil pibulus
groze: des dinges groze odir michilkeit quantitas continua; vgl. *lîp*
groste sup. s. aller gr.
grundil fundulus
grundelos, endelos, vngeendit infinitum
grundelosen gsg. s. beshouwunge
grundelosekeit, endelosekeit infinitas; vgl. tuphe
grunekeit viror
grunen vireo, virere uel virescere
grunt s. lichtis
gruntvestene s. vorceychunge
gruwe, eysunge horror
guften, shallen gloriari
gulde reditus
gulich rumen, eminens pars gutturis proxima gurgulioni
gunst: gnaden g. geruchunge dignacio; s. auch begerunge
gunstik gemute, gutis willen, fuzemutekeit pietas
gut: gsg. gutis s. ewig, willen, beshouwunge, gunstik
gutekeit, suzmutekeit benignitas
haben s. richen
hagenbuche carpecius
hail grando dr. a grano quìa similitudinem granorum habet.
hayn indago. — dumus
haynpush dumetum
halftir capistrum
halb, halbe s. sinewellekeit
halpvish balena
halsberg loraca uocata est eo quod loris careat. solis enim circulis ferreis contexitur . ſ.
hame s. angil
hamir malleus
hamme suffrago; vgl. knikel
hantbant manipulus est ornamentum manus sacerdotis . ſ.
hanthabe capulus
hantwortekeit s. behendekeit
harrunge s. vnvordrozzen
haz odium ist genant
hechil [fehlt; für 7 Buchst. Raum]
hecht luceus
heilis gsg. s. schepphers
heilig s. vurstentum
heiligen gsg. s. gemeynis, vzlegunge; heiliger gpl. s. kirchroup
heilikeit s. glizenheit, anbetunge
heymlandish s. hymelish
heizblut s. blut
hengist spado
hering allec
herre kyrios
herre irbarme dich kyrieleyson
hershaft s. richen
hershyn s. richen
hertekeit obduracio
hert stat s. vugirmuwer
herze: gsg. hertzin. — hercen s. bewegunge, wildekeit
heseling carbus

[1]) aus *gîrkeit;* vgl. Schreibungen wie liep, lijp, nijt für bereits in der Diphthongierung begriffenes î. BirlV. 65,36 gibt entsprechend: gyirkeit.

hymelish, heymlandish lebyn status patrie
von hymelisshyn dyngen anagogya
hinvellig s. abenemyn
hynpritunge[1]), intruckunge des geistis raptus
hochis gsg. s. zcuvorsicht
sup. hoeste s. tugint
hoachtunge s. werthabunge
hotragende s. criginde
hoffelich s. zcuvorsicht
hoffenunge, zcuvorlazenkeit confidencia; vgl. shepphers
holundirboum sambuca uel sambucus est quedam arbor parua et mollis . f .
holcz xylon
hopphesye qualus dr. cophinus uel sporta magna cum qua colatur cereuisia . f .
hornvish cornipes
hosenestil subligar est proprie illa corrigia cum qua ligatur caliga . f .
houbit s. pflughoubit
houfil *hûfel, hiufel* gena dr. superior pars maxille . f .
houwe. — howe ligo. — ligo -onis instrumentum rusticanum . f .
hube mansus
hubil leuiga siue leuigatorium. — leuiga -ge. dr. instrumentum planandi . f .
hubysen babatum
hufnagil gufus
hulde s. vorderunge
huldin. — hulden palmito palmitare. — homagiare
huldeshaft omagium
hulfe s. vorbetinde
hulftir [fehlt; Raum für 6 Buchst.]
humel attacus
hundachs. — hunt dachs taxus est arbor uel animal in petris habitans . f . — melo -onis. uel melota -te. dr. quoddam . f . taxus quod theuthonice dr.
huse esaurus
hustyn tussio [2 ×]
hutte tugurium est casula quam faciunt sibi custodes vinearum ad tegimen sui quasi tegurium . f .
ichtis g. s. sheppfunge, sheppfer
im dsg. s. als, widirseczekeit, lichtis
in prp. s. bestetigit, wirkinde
inbildunge: gotliche i. creature zcu machen, vorbekante inbildunge zcu creaturlichen dingen odir werkin, ewige vorentwerfunge gotlichər dynge idee in deo; vgl. elbish, vncreaturlich
inblibende uztrucht, vonkumunge, vongank, vzkunft processio
inblibinde vztrucht, vzgank, inblibinde vzkunft emanacio per modum uoluntatis, processio uel spiracio
inbrockin intero -ris. interiui interere . i . intus terere . f .
inedymete s. inwehete
ingebogen concauum
ingesant od. ingewehit wort verbum inspiratum
ingewehit s. ingesant
inheyshen [fehlt]
inlegir obstagium
ynnin s. vnvorgenclich
innige s. beshouwunge
inpressinde kraft, inslag inpressiones
inslag s. inpressinde
intriben inpellere
intruckunge s. hynpritunge[2])
inwehin inspirare; vgl. ingewehit und inwehete, inedymete inspirauit
inwendekeit continuitas
inwonynde: erste i. kraft vis apprehensiua
irbarme s. herre
irbildunge: der[3]) i. cirdecleit habitus
irvarn scrutari
irvechtyn expugnare
irvernisse stupor
irvert stupidus
irvreyssunge s. ankumen
irgyn vspiam
irhiczit s. blut
irkrigen couenare
irkulen refrigerari
irrunge s. beworren
irshreckunge stupor
irtrachten s. bedechtnisse
ysenshuuil vanga
ist s. als, andir
iszcappe tiria tirie dr.
itil ere colodoxia. — inanis gloria
iayt s. vintliche

[1]) Vgl. Prager deutsche Studien VIII 1908 S. 442, Lexer I 1292, Presburger Vok. (Schröer 1859) S. 47 Z. 11 v. o.

[2]) zu mhd. *îndrucken*, s. Lexer I 1431, N. 257. Verderbt in BirlV. 58,9 inczuckunge. —

[3]) es fehlt: sele; vgl. Dfb. 272 b. —

ioch iugum etiam dr. ligneum instrumentum quo boues iunguntur . ſ .
iungelinc tenellus
kaffunge od. wartunge speculacio
kamig acor vini
kamprat plectrum
campricil chamus[1])
kane scapha
kappun gallus gallinacius dr. qui quasi gallina nutrit pullos . i . gallus castratus . ſ .
karpe cropa
karten cardo -onis dr. quedam herba[2]) . ſ .
kevir[3]). — kewir brrucus est quidam vermis . ſ .
kegen s. gemeynis
keysertum s. vurstentum
kelle trulla
keltər torcular dr. eo quod ibi vue calcentur atque extorte exprimantur. Inuenitur etiam hoc torculare in eodem sensu . ſ .
kercliche s. spengunge. adv. -en s. eyginclichen
kese caseus
kesenapf fiscina uel formella
kesewazzer casedra
kezzelhoke cacabus est illud ferrum dentatum quod pendet ultra focum in quo suspenditur caldar . ſ .
kichir cicer neutrius generis genus est leguminis . ſ .
kil classis dr. nauis . ſ .
kijl cuneus dr. instrumentum ligneum in anteriori parte atenuatum ad findendum ligna . ſ .
kynnereif submentile
kippars. — kipars[4]) bubo est infirmitas que generatur in ano cum quis ambulat in calore . ſ .
kirchroup, heiliger dinge roup sacrilegium
clafheyt multiloquium
clarheit s. lutir
cleit s. vndirbornirt
cleidecamər vestibulum
cleydunge inuestitura
cleyne s. vntheilsam
cleynote s. gabe
klette lappa est herba spinosa . ſ .
clucheit prudencia
cluwin glomer glomi uel glomeris *kliuwe*
knetyn acrismare [2 ⨯]
knikel od. hamme suffrago dr.
knobelouch allium dr.
knuttil fusces dicuntur quibus iuuenes pro criminibus feriuntur . ſ .
koch coquus
kochir faretra dr. sagittarum teca . ſ .
kochgeveze cocula dicuntur omnia uasa coquinaria coquendi causa parata . ſ .
kostlich sumptuosus
coukeler hariolus
kozze[5]) runco -onis dr. ferramentum recuruum cum longo manubrio ad densitatem veprium succidendam
craft. — kraft vigor; vgl. lidunge, inpressinde, art, inwonynde, criginde, begernde, obirste, samen, spigilvar, wirkynde, tugint, vornemynde, sprechinde
cramph spasmus
crang inbecillis
krankmutekeit s. blodekeit
creature s. inbildunge, vncreaturlich, vrsache
creaturlichər gsgf. s. anbetunge -en dpl. s. inbildunge
krebiz cancer
krefteclichen s. me kr.
kreiz s. sinewellekeit
krepphil patele uel pastile
cresse gratius
kreczym taberna
krecimer tabernator
krichin. — krichyn repo -pis. repsi. repere
dr. uenire ambulare per terram . ſ . — serpo -pis. serpsi serpere est idem quod latenter ire. uel corpore uel uentre repere . ſ .
krig, zeweiunge rixa
krig odir eygnyner syn pertinacia; vgl. stidekeit
criginde synne, hotragende kraft vis irascibilis
cristenheit: von dər c. allegoria
cristis s. licham
crowil fuscina -ne. dr. creagra . ſ . —

[1]) u aus i gebessert; in BirlV. 64,15 camprikil. —
[2]) herba am Rande nachgetr. —
[3]) das erste Mal von Rubrikator ge- strichen; darum dort ohne Anfangsbuchst.: rrucus. [4]) Das erste Mal vom Rubrikator gestr., weil auf folg. Spalte noch einmal. Der lat. Text stimmt völlig überein. —
[5]) Aus poln. kosa. Vgl. schönwäldisch kosok, Sprachinsel 178 b.

fuscinula uel creagra, uel tridens. — tridens -tis est masculini generis et est idem quod creagra. siue fuscinula . ſ. crowil uel furca ferrea cum tribus dentibus . ſ. gabil.
kruc amphora uel ydria
crustilbein cartillago -ginis est ossea teneritudo
kuche tórta -te. uel tórtula diminutiuum est genus panis . ſ.
kuchchin coquina uel culina
kule claua dr. genus baculi . ſ.
kulhoubit capito
kumil ciminum grecum est . ſ. semen quoddam aromaticum coloris pallidi . ſ.
kundegyn s. truwelos
kunne: eyn naturlich k. species
kunstik werk scibile
kunstekeit s. behendekeit
kurbiz cucumer -ris est quedam herba . ſ.
kurtzewile s. certliche
kusheit castitas
kutiln farcima
kuti[l]bank od. kutelhof fartorium
kuciln titillare dr.
kuwyn masticans[1])
lachs esox
lactuke lactuca est herba que lacte exuberat . ſ.
lang procerus
lankbeitekeit longanimitas
langwit longale
langzcorn rancor
lanprid murena
lap coagulum dr. [2 ×]
lazheit tepor
lebelich viuax uel viuidus
lebyn. — lebin status patrie; vgl. andechtig, geistlich, gemeynis, hymelish, vzlandish, werplich
lebinde part. s. angewurcilt
lebirwurst epatica
leckyn recalcitrare dr. repercutere uel resistere, retro pedem iacere . ſ.
legil lagena
leist colopedium
len feodum; s. -gut
lenge: dər l. endelosekeit longitudo
lengekeit proceritas
lengut feodus
lesshit suffocat, extinguit
letste meynunge finis intencionis; vgl. reizunge
lîp: liebis groze, liepliche groze dimensio; vgl. getwank, spengunge, sterke
liebgedinge, morgingabe, brutilstucke dotes
lypgedinge dos. — lijpgedinge s. morgengabe
lyplich beweunge[2]) od. art od. neygunge sensualitas
liepliche s. liebis
licham: geistlich l. cristis mysticum corpus xpi
lychte, vnvorgezlich, vntrogeliche, engelisshe vornunft intelligencia
lidekeit tractabilitas
lidemeze organum
lidunge: der materien l. von dər wirkinden craft passio predicamentum
liebe: libe gotlichər gnaden karitas; vgl. begerunge, stidekeit, vbirswenclich
lichtis vmmeshyn lumen; vgl. glanst, shyn
lichtis wesin an im selbir, naturlich grunt des lichtis lux
linse lens -tis dr.
linwat tela pro longitudine staminum dr. ſ.
lirboum terebintus arbor est cuius resina vocatur similiter . ſ.
lire lira est instrumentum est musicum . ſ.
listig astutus
lite cliuus est ascensus modicus uel mons non magnus uel descensus montis uel fluxuositas . ſ.
lobyn magnificare
lon: gemeyne l. premium substanciale vgl. zcuvallende
losshunge latebra. idem est latibulum
luchtyn vernare
lune obex
lunen s. lussin
lusin humerulus
lussin od. lunen humeruli . ſ.
luten dpl. *liuten* s. gemeynis
lutir bekentnysse gotlicher clarheit clara contemplacio diuine pulchritudinis; vgl. muzig
lutirkeit sinceritas
machen. — machyn s. inbildunge, swangir, blutig
mageshaft stema
meler zographon heizit eyn m.
mâlschaz s. molshacz
man s. stidik

[1]) Part. für Inf. des Verses wegen. — [2]) lies: bewegunge.

manchirleye s. samen
manshaft homagium
mastboum hec malus dr. arbor nauis . f.
mastdarm extum -ti dr. intestinum . f.
materien gsg. dsg. s. lidunge, wirkinde
matte vertendex
mâze s. moze, winkilmoz
mezekeit modestia: vgl. gemezegit
meyneyt periurium
meynelich, eyginlich vniuoce
meynunge s. letste
meystirlich autenticus
meystirspruch auctoritas
me krefteclichen intensiue. s. Dfb. 303 a aus 9 Anh.
meldunge prodicio
melkvaz mulchrum. — item a sinus dr. hoc sinum -ni. vas in quo mulgetur . f.
menye[1]): des dynges m. odir zcal quantitas discreta
menshe worden s. vleishworden
mensheit od. menshunge gotis sunis incarnacio
menshunge s. mensheit
mer vish cete uel cetus
merclich signanter
mezzer metator
messing es eris dr. — auricalcum dr. quod splendorem auri habeat et duriciam eris . f.
mezzunge dimensio
michilkeit s. groze
mihel ascia[2])
milch lac
milde dapsilis
mildekeit munificencia; vgl. vrimutekeit
mildeclichen s. vollenclichen
myle tynea est uestimentorum uermis . f.
myspil esculum
myspilboum esculus
misseheln, zcweitragen dissentire
missehoffenunge, zcwiuilheit desperacio
missetat noxa
mistber scenouecta
mit s. andir
mitedon s. suze
mite entwerfene s. bilde
mite ewig s. glich
mite erbe coheres
mitevolgunge s. vnvornemeliche
mitegeborne npl. s. bilde
miteglich s. glich mezlich
mitehelunge s. gehorchunge
mitehershyn s. miterychen
mitelidunge conpassio
miterychen, mite hershyn conregnare
mitten inheit centrum
molken serum
molshacz. — molshatz arra
molshaczcyn subarrare
morber morus -ri arbor est cuius fructus dr. morum . f.
morgyn juger. — iugerum -ri. dr.
morgengabe, lijpgedinge, wideme dos -tis vgl. liebgedinge
morser. — morsher, stamph mortarium est vas ereum in quo piper uel aromata teruntur . f. — mortarium uel mortariolum.
moze gegebin, gemezegit, gemozit limitatum
mucke culex
mulich infestus
mugelichheit, geshickeit, ebinheit possibilitas
naturliche mugelichheit causa materialis
mul molendinum uel mola
mulhirte mulio, mulorum dux
mulstein molaris
mutes gsg. s. sterke, bewegunge
muzig gende, lutir[3]), einliczig, virende, vnwirkinde vornunft intellectus speculatiuus.
muzig s. andechtig
muwer s. vugirmuwer
muwirwage amussis . f. plumbatum cementariorum quod demittitur a summo uersus terram ad perpendendum utrum paries sit equalis an non. Et dr. alio nomine perpendiculum. f.
nabe modiolus. — modiolus illud grossum lignum in rota per quod axis inmittitur in quo radii in circuitu sunt infixi . f.
nachvorshunge s. naspurnde
nachgespor: ein n. gotis an aller dinge ordenunge vestigium vniuersi
nachkumen succedere
naspurnde vornemunge, zcwiueliche nachvorshunge ratio
nacht rabe nicticorax -cis. dr. coruus noctis . f.
nagin opiare

[1]) für menge; Dfb. 477 b hat menig aus 9.
[2]) So oder nuhel; statt bihel? — [3]) Hs. lucir.

nehede s. vndirlazenkeit
namen gsg. gpl. s. sundirliche, wenclich
nature: glichir naturen homogena; vgl art, vorkartir, glicher, zcuneygunge
naturlich, -e, -is, -er s. art, beroubunge, vorkartir, vuchtnisse, kunne, lichtis, mugelichheit, ordenunge, reizunge, samen.
nazzekeit s. vlizende
nebeger terebrum uel terebellum
neygunge s. vorkartir, lyplich
nemyn s. vnrechte
nemunge s. vornemelich
necze rethe; vgl. vligin n.
nichte dat. s. sheppfunge, sheppfer
nyſin oscito
nît: nijt. — nyet inuidia; vgl. stidekeit
niz lens -dis. dr.
noewig s. glich u. BirlV. 54,5.
notstal angarium. ſ. [2 ×]
nuchterkeit sobrietas
nuhil runcina dr. quoddam instrumentum [Rasur] narij gracile et recuruum quo cauantur tabule domus ut vna alteri connectatur . ſ . — ascia instrm̃. est carpentarii . ſ . bis acutum . ſ .
nuyt *nuot* incastratura dr. cauatura lignorum per quam copulantur sibi mutuo . ſ .
obynheit s. obynhoe
obynhoe, obynheit sublimitas
obirste: di o. kraft dər sele ratio superior; vgl. ewig, beshouwunge
ouenkrucke ruder ruderis dr[1]). uel rudus cum quo prune de furnis extrahuntur . ſ . — ruder, ruderis
ouenshuzzil pestendrum[2])
offenbar explicite i. expresse. — patulus
ol anguilla *âl*
ole subula *âle*
opold, elbe, gesteltnysse idolum
ordinlich s. ceynchinlich
ordenunge: aller dynge volkumen o. vniuersi perfectio
naturlich o. odir shickunge naturalia; vgl. nachgespor, recht, zcuneygunge.
orringe inauris dr. ornamentum auris . ſ .
os *âs* cadauer a cadendo dr. ſ.
pancir s. brunye
persig perca
pfankuche pancellus dr.
pfanne patella
pfedym pepo -onis idem est quod melo -onis. ſ.
pfert equus
pfyl palus pali
pflage s. spengunge
pfluckin deplumat[3])
pflume hec prunus dr. quedam arbor. cuius fructus dr. hoc prunum. uel prunellum diminutiuum ſ.
pflug aratrum
pflug houbit buris
pflucshar vomer[4])
pflug stercz od. ristər stiua
pful od. bruch palus
pfucze s. bruchech
pyne mulcta
pynen s. quelin
pizker ferallus
plastir membrana etiam dr. quod ponitur ante fenestras
plate od. brunege hic torax huius toracis. i. lorica pectoralis . ſ .
punt s. vntheilsam
putir putirum
putirvaz stiua
putirmilch subulca
putirshibe camella
quelin — qu., pynen torquere. — mulctare
quelunge tortura
quellin a scateo dr. scaturio scaturis quod idem est quod scatere . ſ .
querdir pictacium dr. illa particula corij que solee repeciate insuta est . ſ .
rabe s. nachtrabe
radeber portentula
radebrechin s. trendiln
rat rota
reich capreolus
rechche rastrum uel rastellum. — rastrum rastri et pluraliter hij rastri. uel hec rastra instrumentum rusticanum est dentatum quo paleas remouet a granis . ſ .
recht, ordenunge, gesetze lex
recht lex dr. a ligo -gas quia ligat regulis et preceptis . ſ .
gemeyn recht regula
rechtis gewalt, recht iurisdicio
rechtis s. zcuneygunge

[1]) Hinter dr. Auslassungszeichen des Rubrikators für das fehlende: instrumentum. [2]) p aus m gebessert.
[3]) 3.SgPrs. wegen des Verses. —
[4]) am Rande nachgetr. neben pibulus grindil.

redebutil taratantea
redyn cribrare
redevaz [fehlt]
reginwurm s. spulwurm
reyn perimen . i .
reyn gades
reynekeit mundicia
reizunge, naturlichər gelust des letstin endis appetitus naturalis ultimi finis; vgl. vorkartir
rensyn alo alas alare heizit
richen, hershaft haben, hershyn regnare
richtyn dirigere
richtər tribvnus
rife bruma
rigil vectis dr. illud ferrum uel lignum quod in firmatura hostij uehitur huc et illuc causa serandi . ſ .
ryndirhirte boum(que) bubulcus
rynne canalis dicitur quod caua fit ad modum canne. Inuenitur etiam hoc canale in eadem significacione . ſ .
rinthus bostar
rijsech s. durre
risech sarmenta dnr. ramusculi qui de arboribus preciduntur . ſ .
risp racemus est botrionis pars . ſ . ramusculus cum vuis . ſ .
rijste cerilla
ristər s. pflug stercz
rochcen corrizo
rocke colus
ropcen ructo
ros[1]) hirte. — rrossehirte mango. — mango cabellorum (sc. dux)
rost rubigo est uicium ferri . ſ . — vgl. egil.
rot s. borte
rotewebe dissenteria dr. diuisio continuitatis . i . ulceracio intestini . ſ .
rotte coracinus
rouchuaz thuribulum est vas ad thurificandum aptum . ſ .
rouchvenstər fumigale
roum sapa
roup s. kirchroup
ruberetich radix dr.
ruch s. gebrotin
ruche *rûhe* alopida
ruckevish dorcus
rudir remus. — remus -mi. dr.
rudirn remigare
ruen s. vigirn
rum s. vbirhebunge
runen musitare
runge surcale[2])
rungestog forale
rununge susurracio
runcil ruga dr. contractio cutis . ſ .
rupe eruca dr.
rupcyn ructo
rustirn screo(que)
ruwe conpunctio; vgl. bewegunge
ruz fuligo -ginis . i . nigredo que pendet in coquina . ſ .
sal sgprs.: sal widirsprochen werdyn contradicetur
salm echinus uel salmo
salczvaz od. salczmeste salinum dr. vas vbi reponitur sal . ſ .
same: naturlichis samen vngewonlich kraft manchirleye zcubrenne[3]) racio seminalis
samentrat: der sprache s. communicacio ydiomatum
sant sabulum
sata[4]) sacio -onis dr. quasi seminis actio . i .
satil sella
saze situs predicamentum
eyn gemeyne s. aller begerunge vniuersalis tranquillitas omnium desideriorum
shabe scalprum
shade dispendium
schâf- s. shof-
shefer opilio. — ouium sit opilio pastor
shaft hastile. — contus est genus teli quod non habet ferrum . ſ .
shallen s. guften
shalmye tibia est musicum instrumentum . ſ .
shaczyn taxare
sheide polipus *scheide*
shelle tyntinabulum dr. a tinnio -nis . ſ .
shentliche; adv. -en s. smocheit, vneren
sheppfer ichtis von nichte creator
shepphers anbetunge, heilis hoffenunge, anbetunge der[5]) almechtekeyt latria
sheppfunge ichtis von nichte creacio
sherecht gregatim

---

[1]) radiert aus rosse. — [2]) für furcale. —
[3]) BirlV. 58, 17: czu brengene. [4]) verschr. für sat *sât*.
[5]) 'der' doppelt geschrieben. —

sherteysen scops scopis dr. ferrum quo vasa pistoria purgantur . ſ.
shickunge s. ordenunge
shif nauis
shifchin s. spule
shilf vlua dr.
shymil. — shymel mucor mucoris. — muscor panis
shymilk. — shymilg muscidus est panis. — muscidus.
shyn nitor; vgl. widirgebin, zcuval des lichtis gliche sh. radius directus uel incidens
shyndit decoriat thauros
shirrit scarpinat gallina pedibus . ſ.
shobər archonius dr. cumulus feni . ſ.
shofhus ouile
shopz muto mutonis est aries castratus . ſ.
shrift s. vzlegunge
shrope odir strigil strigilis
shuch calcius
shuvil pala
shulder scapula
shulen delitescere
shulzelkorp[1]) sterena
shum spuma est sordes vndarum . ſ.
shupen squama -me . ſ.
shupit desquamat eosdem [sc. pisces]
shuphe hausorium
shurstecke vstile[2])
shurcztuch lumbare siue lumbar dr. cingulum lumborum uel cinctorium lineum dictum quod lumbis adhereat . ſ.
shuwurche sutor
se lacuna que alio nomine dr. lacus est receptaculum aquarum . ſ.
sege serra est pertenuis lamina ferri dencium mordacitate resecans arbores seu ramos . ſ.
seygir pendula vina
seinse falcastrum
selp: gsg. selbis s. widirseczekeit; dsg. selbe s. als; selbir s. lichtis
selpkumende s. elbish
selbsinde substancia
selbtegete[3]) sunde peccatum actuale
sele racio superior; vgl. obirste von der sele tropologya uel moralitas
selikeit s. ewige
semftmutekeyt mansuetudo
sengin. — sengyn vstilare. — vstulo -las dr.
sengit porculos ustillat
senif sinapis dr. eo quod sit similis napo in folijs . ſ.
seteler sellator
sybingestirne plias pliadis est quoddam signum in firmamento in quo sunt septem stelle. sed non apparent nisi sex . ſ.
sichirheit, sichirlich s. besezzen
sichil falx uel fascicula
sietuch colatorium
sigehaftege ecclesia triumphans
sijgin colare, foras emittere, liquefacere et liquare . ſ.
sin inf. s. bleichin; part. s. selbsinde
sin pron.: gsg. sines s. widirseczekeit
syn tenor; vgl. krig. gsg. synnes s. stumpheit; npl. synne s. criginde
sinewellekeit: halbe s., halb cirkil od. kreiz emysperia
sinewel teres est quod est longum et rotundum . ſ.
sinewys s. art
singyn od. gedone tichtyn modulari
synnenrich ingeniosus
sip cribrum uel cribellum
slachtit (omnia) mactat
slâf s. sloph
sle accea
slechtekeit, gerechtekeit equitas
slenkir funda dr. uel fundibula . ſ.
slie tyneus uel tinca [so!]
slifstein mola dr. latus lapis et rotundus in quo ferrum molitur . ſ.
slindyn glucio
slinge amentum vinculum est iaculorum hostilium quod in medijs hastis aptatur . ſ.
slingyn serpere
slipphirk lubricus
sloph tempus est quedam pars capitis . ſ.
smal gracilis
smalczkuche arthocrea
smeckyn delibare
smide fabrica
smit faber
smocheit, shentliche[4]) vorsmeunge blasphemia
snarkyn sternuto

---

[1]) für shuzzelkorp; s. BirlV. 63, 36. sterena wohl für strena; vgl. zu dem Worte Glossa III 34. — [2]) i durch Rasur aus u.. —
[3]) für selbtetege; s. BirlV. 57, 28.
[4]) shentliche doppelt geschr.; dazwischen Spaltenwechsel.

snelle preceps
snellekeit s. vnteilsam
snellemutekeit s. endelichkeit
snelliste: aller s., aller tuchtigiste actualissimus
snuben sterto
snurchin nurus est uxor filij . f.
sole solea
solt stipendium uel solarium. — solarium dr. stipendium . f. — stipendium dr. lucrum, precium laboris. Et proprie stipendium est quod datur militibus solidariis pro precio . f. — gen. soldis s. vorderunge
sorgsam s. werplich
soumer summarius[1])
spalde rimula
spanne palma dr.
sparren tigna heizen
speiche radius. — radius dr. illud lignum quod a modiolo rote usque ad cantum dirigitur et utroque infigitur . f.
speichil saliua
spengunge: des liebis sp., kercliche pflage carnis maceracio
spetig serotinus
spigilvar bilderinne vornemynder kraft, wilde vriheit vorkyserinne, vis racionalis
spilhus teatrum
spille fusus
spilmann mimus
spisinde vuchtnisse humidum nutrimentale
spot ludibrium
sprache s. samentrat
sprechinde kraft potencia interpretatiua
spule panus[2]) secundum textores dicitur spule; secundum uero textrices dicitur shifchin
spulwurm idem[3]) reginwurm lumbricus . f.
stam s. gesamit
stamler balbus -ba -bum dicitur ille qui plene uerba non explicat . f.
stamph s. morsher
stande spontea
starblint acrisia autem est apertis oculis nil uidere . f.
stare trudus
stat: ein st. dər gnaden, des genedigen gotis entworte propiciatorium; vgl. vugirmuwer
stegereif strepa
steynbyze tirillo
steinbocke ibices dicuntur capree . f.
stempfil pila uel pistellum
stete antribin, ane vndirlaz volvug[en][4]) continuare
stetikeit. — stetekeit stabilitas. — continuacio; vgl. vnvordrozzen
stetemutekeit constantia
sterbunge s. totlicheit
sterke des liebis vn̄ mutes fortitudo
stercz s. pflugstercz
sticheline stincus
stidik: ein st. od. ein strenge man zelator
stidekeit, strengekeit, libe, nyet, krik zelus
stincken puteo putes putere
stokvish strumulus
storche ibices aues sunt que nili fluentis inhabitant . f.
stoupmel ambolum flos farine tenuissimum pro leuitate de mola egestum . f.
stozysin propunctorium
straphunge s. widirseczekeit; s. stroph.
strenge s. stidik
strengekeit od. grimmekeit seueritas; vgl. stidekeit
stricholcz hoc hostorium dr. lignum quod ducitur super mensuram . f.
stridekeit s. drenkeit
strigil s. shrope
strophin, zcuchtegin corripere
strophinswert s. strophlich
strophlich, strophinswert[5]) reprehensibilis
strupphe lingule sunt anse caligarum . f.
struz strucio -onis. quedam auis est magna paucas habens pennas . f.
stumph hebes
stumpheit hebetudo
des synnes st., vnvornunftekeit ebetudo sensus
sture rumbus
sturmwetir. — sturmwetər od. vngewitir tempestas dr. quia tempus pestis . f. — tempestas
stut equaricia
sufcen suspiro
sulcze frigidaria . f.
summe: aller dynge s. vniuersum

---

[1]) für sagmarius. [2]) Hs. pamis. [3]) id' verschrieben für od'.
[4]) -en fehlt; g halb ausradiert. Es sollte wohl volvuren gebessert werden.
[5]) das Genetiv -s darübergeschr.

sun: gsg. sunis s. mensheit
sunde s. selbtegete
sundeliche gewonunge precepta cerimonialia
sundir vrist peremptorius
sundirliche s. zcufallende. gsg. -lichis namen singulare
sune, werbunge dər gnaden intercessio
suwirteig zyma
suerteik, deysim, gerwe fermentum
suze zcuclang, mitedon armonya
suzekeit nectar
suz(e)mutekeit s. gutekeit, gunstik
swane cingnus est auis alba . ſ.
swanger prengnans
swangir machen fecundare
swarcz s. vinstir
swebil sulfur fomentum ignis est . ſ.
swemmyn s. watyn
swertvish gladipes
swymmyn no nas nare
swymmer natator
swindilnisse vertigo
swinhirte porcorum(que) subulcus
tanne abies
teig pasta[1])
tenyr *tëner* vola est media pars manus . ſ.[2])
tichtyn s. singyn
tinkil spelta est quoddam genus frumenti . ſ.
topf olla; vgl. eryn
toppfer figulus dr. fictilium compositor . ſ.
totlicheit, sterbunge mortalitas
trachtunge meditacio
trageber gerula
trendiln od. radebrechin rotare
trene hic asilus siue fucus dr. apis . ſ.
tresp zyzania herba quedam est quam poete semper infelix lolium dicunt eo quod sit inutile et infecundum . ſ.
trichtər. — trichtir clepsedra. — clepsedra que est foramentum in lagena. vel illud vas quod superponitur lagene quando infunditur vinum uel cereuisia . ſ.
trifaldic, dristrenig trifidus
trocsherre torrestrinum
trouphe stillicidium . ſ.
trugene fraus
trupha nuga -ge dr.
trurekeit tristicia heizet
truwelos kundegyn denunciare
tubil gumphus
tuchtigiste s. snelliste
tuende s. wirkinde
thuern s. werhaftekeyt
tugint. — tugent: gotliche tugint virtutes theologyce; vgl. angelisshe hoeste kraft odir tugint virtus
tumpheit demencia
tunkil nubilus. — opacus
tuphe: dər t. grundelosekeit, ebgrunde profundum
turstekeit, vreuilkeit presumpcio; vgl. drenkeit
turstudil postes dnr. eo quod post hostium stent . ſ.
twarc colustrum
twingen vrgere
vbirvarn od. vbirzcogen transire
vbirvurer[3]) tradux
vbirhebunge, rum iactancia
vbirnaturliche s. wandilunge
vbirpflichtik werk opus supererogacionis
vbirswank s. vbirswenkekeit
vbirswenkekeit, vbirswank excellencia
vbirswenclich vorgriffunge, vzzuckunge excessus mentalis
vbirswencliche libe amor excessiuus
vbirzcogen s. vbirvarn
vf s. widirgabe
vfbytyn hostilare
vfgekart supinus
vfhalden varandare uel orendare
vle noctua dr. auis pro eo quod de nocte circumuolat . ſ.
vmbedacht inopinatus
vmmeganc girus; vgl. vmmezene
vmmegen girare
vmmeloufer girouagus
vmmelouft[4]) intubale
vmmeshyn s. lichtis
vmme vñ vmmekeit s. vmmezene
vmmezene wellekeit, vmme vñ vmmekeit, vmmegank circumferencia
vnbedochte s. elbish; vgl. vmbedacht
vnbesigilt, vnbezlozzen incircumscriptus
vnbezlozzen s. vnbesigilt
vnbildecht, vngebilte vornunft intellectus possibilis
vnd s. gemeynis, sterke, vmmezene
vndirbornirt cleit dyplois est uestis duplex militaris . ſ.

[1]) 71vb vom Rubrikator gestrichen, weil es 72ra noch einmal steht.
[2]) In eine offen gelassene Stelle nachgetragen.
[3]) vb' habe ich hier in vbir aufgelöst. [4]) o aus a gebessert.

vndirlaz s. stete
vndirlazenkeit: ane v., vnteilsamkeit, ane vndirsheit, vndirsheiden nehede continuum
vndirlegir s. vndirsatz
vndirsatz, vndirlegir subiectum
vndirsheit dər [stat fehlt, s. Dfb. 608a] vbi predicamentum; vgl. vndirlazenkeit, vndirsheiden
vndirsheyden distinguere
vndirsheiden genant, gemengit vndirsheit confunditur inconfuse
vndirsheyden, verre distancia; vgl. vndirlazenkeit
vndirsheydunge dər cyt quando predicit[1])
eynes wesins von dem andirn vndirsheidunge differencia; vgl. wise
vndirtenekeit obediencia
vndirtun subigere
vndinst s. widirgabe
vneren: shentlichen v. blasphemare
vnervert inperterritus
vnvolkumene s. ankumen
vnvorbundene s. widirgabe
vnvordrozzen stetekeit, harrunge perseuerancia
vnv. vlyz instancia operis
vnvorgenclich, ynnin warhaft czeichen caracter
vnvorgezlich s. lychte
vnvornemeliche mitevolgunge, zcugedenkunge relacio
vnvornunftekeit s. stumpheit
vnvorslagen s. vorwerfunge
vnvorterplich adil synderesis
vngebilte s. vnbildecht
vngebornheit innascibilitas
vngedeymit s. vngesuwirt azyma
vngeendit s. grundelos
vngehirmekeit s. zcweiunge
vngehorsamkeit inobediencia
vngelt angaria
vngeschaffen odir vncreaturlich wort verbum increatum
vngesturekeit incontinencia
vngesuwirt, vngedeymit, derp azyma
vngewissis gsg. s. wenclich
vngewitir s. sturmwetər
vngewon insolitus
vngewonlich s. samen
vngliche nature etherogena
vncorlich intemeratus
vncreaturlich bilder gotlichis bekentnissis, gotliche inbildunge creature zcu bekennene exemplar dininum; vgl. vngeshaffen
vnlust inmundicia
vnmeynunge, valsh bewisunge fictio
vnmerclichkeit inconsideracio
vnmezekeit s. breite
vnmezlich inmensum
vnmudelich infatigabilis
vnmugelich zcu glichen inproporcionabile
vnmuzig s. werplich
vnnutze friuolum
vnpflichtik s. widirgabe
vnrat panis nebula
vnrechte gewalt violencia
vnrechte nemyn vsurpare
vnruchelosekeit incuria
vnrue inquietudo
vnsegelich, vnsprechelich indicibilis
vnsinnig vesanus
vnsprechelich s. vnsegelich
vntat nephas
vntetiger nefandus uel nepharius
vnteilsam inconuincabile
v. snellekeit instans
vntheilsam cleyne punt punctus
vnteilsamkeit s. vndirlazenkeit
vntrechtig discors
vntrogelich, vnzcwiuelich infallibile.
-e s. lychte
vnwirdisheit indignacio
vnwirkinde s. muzig
vnczwiuelich s. vntrogelich
vrkunde argumentum; vgl. art, gelubde, vorceychunge
urlouge gwerra
vrsache causa finalis
vrsache zcu creature racio primordialis; vgl. wirkynde, zcureizende, zcustellende
vrsprunk s. gesporsprinclichər
vrteil s. beshribin
vzbrechen s. glanst
vzbrengunge: ewige v. productio
vzdringen s. glanst
vzgebogin conuexum
vzvlizen emanare
vzgank s. inblibende
vzkunft s. geburt, inblibende
vzlandish, wegevertik lebin status vie
vzlegunge der heiligen shrift sensus sacre scripture
vznemyn eximere
uznymit: iz geweide u. exintestinat
vzrustern excreo

[1]) Bernt 453b gibt aus dem Kaadner Vok. quantitas predicamentum.

vzsheyden emigrare
vzspruz surculus
vzstozen eliminare
vztrucht s. inblibende, gesporsprinclichər
vzwendig: gotis v. gewurchte creatura
vzwendekeit superficies
vzzuckunge s. vbirswenclich
wachaldirboum iuniperus dr.
wachtil quaquera auis est . f.
wagyn cursus
wagener currifex
wagingeruste epyreda. — epyredium . f.
waginleise orbita dr. uestigium rote . f.
wagynzcol redagium
walre ypotus
walce traha dr. uehiculum uel lignum teres et longum cum quo glebe dure in agris conteruntur . f.
wân s. won
wandilber cijt odir cechunge vicissitudo
wandilmutekeit inconstancia
wandilunge: vbirnaturliche w., wechsilkeit transubstanciacio
wankiln vacillare
wankwort silogismus
warf[1]) stamen -nis dr. filum, tela . f. orditura . f.
warhaft s. vnvorgenclich
warheit s. vorwundene
wartunge s. kaffunge
watyn od. swemmyn vadare
wazzirk blut fleuma
wazzircrug idria est vas aquatile . f.
wazzirsucht idropis dr.
webe tela
webeboum liciatorium
webir textor
weberinne textrix
wechsilkeit s. wandilunge
wefil tirama autem dr. filum quod ex transuerso discurrit . f.
wegevertig s. vzlandish
wegeverteger viator
weife alabrum
welle mordale
wellekeit s. vmmezene
welse gamarus
wendilstein coclea est circulare et anfractuosum deambulatorium . f.
wenkin. — wenkyn, wisen nuto -tas dr. frequenter nuere . i . cum quis digitis uel oculis nutus facit . f. — innuere
wenclich: beidir wenclich, vngewissis namen, gemeine der namen equiuoce
werplich: eyn w. lebin, odir ein woltetik lebin, od. eyn vnmuzig, od. ein sorgsam odir eyn erbeitsam lebin vita actiua
werbunge s. geshefnisse, sune
werden s. abenemyn, sal.
weryn warendare [vgl. vfhalden]
werhaftekeyt, thuern duracio
werk s. kunstik
werkin dpl. s. inbildunge
werrunge controuersia. — briga
werthabunge, erende vorchte, hoachtunge, erberkeit reuerencia
wesin s. eingenant, lichtis, drenkeit. wesins: glichis w. consubstancialis; vgl. vndirsheidunge, zcuval
wespe vespa -pe animal est exiguum uolatile aculeis venenosum . f.
wichstein pyragmus
wicke vicia vicie genus est leguminis . f.
wickil pensum
widehopphe vppupa quedam auis est . f.
wideme s. morgengabe
widirvallen recidere
widirgabe: vf gnade vnpflichtik w., vnpflichtik besoldunge, vnvorbundene gabe, vndinst meritum congrui meretur peccator primam graciam
widirgebin shyn radius reflexus
widirglanst splendor
widirgriphelig reciprocus
widirlage s. geginwart
widirseczekeit opposicio sines selbis w., straphunge an im selber contradictionis implicacio
widirshyn: des bildis w. representatiuus; vgl. geginwart
widirspenikeit s. vorkartir
widirsprochen s. sal
widirsteunge gotis gnaden obstinacio
widirceichen: glich w. representare
wigetanheit qualitas
wilde s. spigilvar
wildekeit des hercen vagacio mentis
willen: gutis w. beniuolencia; vgl. gunstik
wille s. volkumen.
winkilmoz gnomo
winthysin ticama
wipilde districtus dr. territorium . f.
wirbil vertex est ea pars capitis qua capilli colliguntur et in qua cesaries uertitur . f.
wirkinde. — wirkynde: w. vornunft intellectus agens

[1]) wefil ausradiert; warf am Rande nachgetragen. tirama wefil ist das folgende Wort.

w. craft in dər materien actio predicamentum
w. od. tuende kraft potencia operatiua
w. vrsache causa efficiens
dsgf. wirkinden s. lidunge
wirtil verticulum
wise sagax. — sollers. — industrius.
wise: eyner w. von dər andirn vndirsheidunge differencia rationis
wisen s. wenkyn
wispiln sybilare proprie est serpentum et inde homines sibilant . ſ.
witlichen s. vollenclichen
woltetik s. werplich
won, zcwiuelhaftik won opinio
gsg. wonis s. vorwerfunge
wonunge s. vugirmuwer
worden s. vleishworden
worf shuvil. — -shuuil vannus uel ventilabrum. — hoc uentilabrum . i. pala uentilandi. quod alio nomine dr. vannus . ſ.
wort s. vngeshaffen
wulin verro verris verri verrere uersum dr. uertere terram sicut faciunt porci . ſ.
wullin nauseo
wundirberin mirificare
wunne, vrolich geleze exultacio
wurgit suffocat, guttura stringit
wurm vermis dr.
wurst salsucium
wurcil radix dr.
wustemachen depopulare
wusten vastare
wustunge vastitas
zcal s. menye
zcange forceps
zcappfe ducellus
cechunge s. wandilber
czeichen s. vnvorgenclich
ceyne s. blech
ceynchinlich, ordinlich analogice
certeling delicius . i. puer, in deliciis nutritus . ſ.
certliche kurtzewile, certlicheit delicie
certlicheit s. certliche
cygynhirte ennonicus[que] caprarum
cymmyrman carpentarius siue lignarius
cyn stannum genus est metalli . ſ.
cinemyn cinamonium[1]) inter arbores aromaticas enumeratur . ſ.
cyns tributum. — census heizit
cynsgeber tributarius
cipressin cipressus est arbor . ſ.
cirbilwint turbo est uolubilitas uentorum . ſ.
cirdecleit s. irbildunge
cirkil circinus. — circinus dr. quod efficiat circulum; vgl. sinewellekeit
cyt. — cijt s. vndirsheydunge, wandilber
citlich tempestinus
zcorn ira
zcoum frenum
zcu s. art, bekennen, inbildunge, vncreaturlich, vnmugelich, vrsache
zcuber tina
zcubestricken stringere
zcubrechyn, zcurizyn dirumpere
zcuckin diripere
zcuchtegin s. strophin
zcuchtliche s. angelisshe
zcuval, geshicht, des wesins shyn accidens
zcuvallende lon, sundirliche zcugift premium accidentale
zcuvorlazenkeit s. hoffenunge
zcuvorsicht: hochis vordirnissis z., hoffelich anbetyn geweldegis vordereris yperdulia
zcugebornde s. zcustellende
zcugedenkunge s. vnvornemeliche
zcugil habena
zcugift s. zcuvallende
zcugrifende vornunft, behendekeyt dər vornunft intellectus practicus
zcuhaften s. zcuhalden
zcuhalden, zcuhaften adherere
zcuclang s. suze
zculest demum
zcumuse epysumen
zcuneygunge rechtis, dər nature ordenunge instinctus naturalis
zcupflichtyn participare
zcureizende vrsache causa finalis
zcurizyn s. zcubrechyn
zcusamengen conmeare
zcusamentwingen stringere
zcusamenwinden contorquere
zcusamencyn contrahere
zcushichteclichen occasionaliter
zcushickunge disposicio
zcustellende, zcugebornde vrsache causa formalis
zcusturen dissipare
zcuwunshunge adopcio
zcweitragen s. misseheln

[1]) aus cimamonium gebessert.

zcweiunge, vngehirmekeit discordia; vgl. krig
zcwiualdir papilio -onis. paruum est uolatile . f.
zciwiuelhaftic s. won
zcwiuilheit s. missehoffenunge
zcwiueliche s. naspurnde
zcwillingis ebin alders germanitas indiuinis[1])
cwingyn constringere
zcwirn tuinum

[1]) Es geht voran 68vb „generacio in diuinis ein geburt gotlicher berhaftekeit, vzkunft“; von hier ist „in diuinis“ auch hinter „germanitas“ geraten. Wichtig ist das gleiche Verhältnis, aber mit Verderbnis, bei Diefenbach 261a: 259c aus dem Anh. von 9.

Die Todes-Psychologie der Uraustralier in ihrer volks- und religionsgeschichtlichen Bedeutung.

Von Dr. med. Hermann Klaatsch in Breslau.

Die Urbewohner des australischen Continents[1]), gehören unstreitig zu den interessantesten Wesen auf unserem Planeten. Die Behauptung ist nicht zu kühn, daß es heute keine einzige Rasse mehr auf der Erde gibt, die an wissenschaftlicher Bedeutung sich mit den dunkelfarbigen[2]) Naturkindern messen kann, die dem Aussterben nahe, noch als primitive Jäger die Wälder und Steppen der „Terra australis" durcheilen. Kein anderes Volk der Erde bietet eine so reiche wissenschaftliche Ausbeute in körperlicher und in psychischer Hinsicht. Die Uraustralier ragen in die Gegenwart hinein „lebenden Fossilien" in dem von Darwin gebrauchten Wortspiel ebenso vergleichbar, wie die Beuteltiere, die eierlegenden Monotremen, der Moldfisch Ceratodus[3]), auf demselben Continent die uns von längst vergangenen Erdperioden Zeugnis ablegen. Die primitive Beschaffenheit der australischen Eingeborenen ist schon mehrfach von einsichtsreichen Männern teils geahnt, teils betont worden, aber zu einem eingehenden Studium dieser interessanten Menschen kam es dennoch nicht, nicht

[1]) Die Bezeichnung „Australien" wird noch heute oft in unkritischer Weise auf Südsee-Inseln ausgedehnt — auf Teile von Oceanien. Der Name ist auf den Continent zu beschränken, die Terra australis, wie es in der Entdeckungsperiode genannt wurde, woraus erst Anfang des XIX. Jahrhundert Flinders das Wort „Australia" prägte.

[2]) Vielfach liest man noch die irrige veraltete Bezeichnung „Australneger." Das Wort Neger ist auf Afrika zu beschränken, die dunklen Bewohner Indiens nennt niemand Neger — ebensowenig ist das berechtigt für die Uraustralier.

[3]) Kommt heute nur noch in 2 Flüssen an der Ostküste Australiens vor.

einmal von seiten der Engländer, die doch in erster Linie als Entdecker und Besiedler des Erdteils Gelegenheit und Anlaß genügend gehabt hätten, sich mit den Leuten zu beschäftigen, die sie in jenem Erdteil vorfanden[1]). Selbst eine überaus wichtige Anregung, die von dem berühmten englischen Anatomen Thomas Huxley[2]) ausging, fand zunächst keine Nachfolge, als er hinwies auf die Ähnlichkeit in der Bildung der Stirnregion an dem fossilen Neandertal-Schädel aus der europäischen Eiszeit mit Schädeln australischer Eingeborenen.

Meine Studien am fossilen Menschen Europas sowie ethnologische Anregungen, die ich meinem Freunde O. Schötensack in Heidelberg verdanke, gaben den Anstoß zu meiner dreijährigen australischen Forschungsreise 1904—1907. War mein Ziel auch in erster Linie die körperliche Erforschung der Eingeborenen im lebenden Zustande und am Skelett, so habe ich naturgemäß auch versucht, auf geistigem und psychischem Gebiete Umschau zu halten und das ethnographische Studium, das ich durch reichhaltige Sammlungen[3]) fördern konnte, genetisch zu beleben.

Auf diesen Gebieten besteht ja eine reiche Literatur, die bis auf die Anfänge der Kolonisation Australiens in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zurückreicht. Es sind hauptsächlich Einzelbeobachtungen und Tatsachenzusammenstellungen, denen das verknüpfende geistige Band fehlt und die in ihrer grundlegenden Bedeutung für das Verständnis der Kindheit der Menschheit in seelischer und geistiger Hinsicht fast noch garnicht ausgenützt sind.

In dieser Richtung ist es gewiß bezeichnend, daß der langjährige Protektor der Eingeborenen Queenslands mein Freund Dr. W. E. Roth bei unserer ersten Bekanntschaft in Australien ganz verwundert darüber war, welche prinzipielle Bedeutung ich vielen seiner sehr sorgfältigen und objektiven Einzelbeobachtungen über die Ethnographie und Psychologie der Eingeborenen beimaß, die er als ganz nebensächliches Detail angesehen hatte. Wußte er doch nicht einmal

[1]) Bekanntlich waren die ersten Erforscher der Küste Australiens die Holländer seit dem Anfang des XVII. Jahrhunderts. Unbefriedigt von ihren im Westen gewonnenen Erfahrungen überließen sie das Land den Engländern. Der Name „Neu-Holland" ist längst veraltet, wird aber noch von einigen Autoren gebraucht.

[2]) Th. Huxley Evidence of Mans Place in Nature. 1863.

[3]) Der größte Teil meiner Ethnographica Australiens gelangte in den Besitz der Museen in Hamburg, Leipzig und Köln. Im Rautenstrauch-Jost-Museum von Köln ist die Aufstellung derselben bereits vollendet.

den Wert der primitiven Steinartefakte zu schätzen mit Rücksicht auf die Eolithenprobleme.

Die ausgezeichneten ethnographischen Studien W. E. Roths, für die er als Arzt ganz besonders geeignet war und die er eigentümlicher Weise als ein vollständiger Autodidakt unternahm, stellen eine reiche Fundgrube für die primitive Kulturgeschichte der Menschheit dar, aber sie sind publiziert in den Bulletins der Regierung Queenslands[1]), die bei uns recht schwer zugänglich sind. Roths Arbeiten sind daher in Deutschland noch sehr wenig bekannt geworden und es würde eine dankenswerte Aufgabe sein, die betreffenden Bulletinhefte in abgekürztem Inhalt deutsch herauszugeben.

W. E. Roths Mitteilungen haben den Vorzug einer außerordentlichen Objektivität; gerade aus dem Grunde bilden sie ein gutes Gegengewicht gegen die viel mehr bekannt gewordenen schön ausgestatteten Werke von Spencer und Gillen[2]) über die Eingeborenen Central-Australiens. Zwar sind auch diese Arbeiten von Spencer und Gillen wesentlich descriptiver Natur, aber man nimmt in denselben überall den Einfluß einer vorhergebildeten theoretischen Vorstellung des Totembegriffes wahr, den Howitt[3]) für Australien inauguriert hat. Die beiden Autoren finden daher überall Totems und heilige Zeremonien in Überfluß, von denen andere sorgfältige Beobachter viel weniger bemerkt haben. Ein Deutscher, Erhard Eyl-

---

[1]) W. E. Roth, Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines Brisbane 1897. W. E. Roth, North-Queensland Ethnography Bulletin 1901—1905.

[2]) Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central Australia. London 1899. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia. London 1904.

[3]) Erhard Eylmann. Die Eingeborenen der Colonie Südaustralien. Berlin 1908.

Das Gebiet der Kolonie Südaustralien reicht vom äußersten Süden bis zum äußersten Norden des Continents. Es ist daher mißlich, wenn der Autor fast stets vom einheitlichen Begriff „Südausstralien" spricht, wodurch der nicht sachgemäß gebildete Leser zu der Meinung verleitet werden muß, als seien die Bewohner dieses Gebietes etwas Besonderes, verglichen etwa mit Nordqueensland oder Nord-Westaustralien. Dieser verwirrende Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß der Autor auf diese andern Gebiete gar keinen Bezug nimmt, er scheint die Arbeiten Roths überhaupt nicht zu kennen. Überhaupt scheint seine Literaturkenntnis nicht bedeutend; so kommt es, daß er sehr naiv viele Dinge — rein objektiv beobachtet — ganz gut beschreibt, als ob noch nie dergleichen gesehen oder erwähnt worden wäre.

mann Dr. phil. et med., der dieselben Gegenden wie Spencer und Gillen, zum Teil gleichzeitig bereist hat und ein großes Werk über seine Erfahrungen herausgegeben hat, warnt mit Recht vor der Überschätzung solcher systematischer Ausfragereien, wie sie Spencer und Gillen mit Hilfe von halbzivilisierten schwarzen Begleitern[5]) angestellt haben. Man muß nur aus eigner Erfahrung wissen, welche verderblichen Wirkungen bei diesen Naturkindern, die es mit der Wahrheit absolut nicht genau nehmen, die Hoffnung auf Belohnung, und wäre es auch nur ein Stück Tabak, ausübt. Wo er auf die Ceremonien zu sprechen kommt, zitiert Eylmann in dem Kapitel: Das Religionswesen," viele Seiten lang, Spencer und Gillen, ohne selbst entsprechende Angaben hinzufügen zu können.

In neuerer Zeit hat ein jüngerer Forscher, seiner Familie nach deutscher Herkunft, in Adelaide geboren, Herbert Basedow, der drei Jahre hier in Deutschland weilte und in Breslau den philosophischen, in Göttingen den medizinischen Doktorgrad erwarb, sich der Erforschung der Eingebornen zugewendet. Seine bisher veröffentlichten Arbeiten[2]) über Erfahrungen auf Expeditionen ins Innere berichten ebenfalls nichts von einem solchen komplizierten Religionssystem, wie man es nach Spencer und Gillen erwarten sollte. Meine eignen Erfahrungen, die sich über den ganzen Norden (Osten, Westen und Nord-Territorium) ausdehnen, sprechen in gleichem Sinne, während ich Roths Angaben überall, wo ich mit denselben Stämmen, die er

---

[1]) In Adelaide begegnete mir auf der Straße ein stattlicher Eingeborener, der tadellos europäisch gekleidet war. Auf meine Anrede erzählt mir derselbe in vorzüglichem Englisch, daß er einer der Begleiter von Spencer und Gillen auf ihren Fahrten gewesen sei.

Diese wunderten sich, daß die Stämme, die sie besuchten, immer schon im Voraus von ihrer Ankunft wußten. Die Australier haben ein sehr entwickeltes Botensystem, abgesehen von den Signalen mit Rauchsäulen. Die englischen Forscher fanden überall das, was sie suchten an Vorführungen „heiliger" Handlungen. Die Stämme waren gut vorbereitet. Eingeborene von hinreichender Bildung, denen ich die Bücher von Spencer und Gillen zeigte, ließen keinen Zweifel über das künstlich Gestellte der Abbildungen von Tänzen etc., die doch sonst nur bei Nacht aufgeführt werden.

[2]) Herbert Basedow, Anthropological Notes made on the South Australian Governement North-West Prospecting Expedition 1903. Herbert Basedow, Anthropological Notes on the Westen Coastel Tribes of the Northern Territory of South Australia 1906. Transactions of the Royal Society of South Australia. — Dr. Herbert Basedow ist neuerdings zum Haupt-Protector der Eingeborenen Australiens ernannt worden.

untersuchte, in Beziehung kam als durchaus zuverlässig bestätigen konnte. Im persönlichen Gespräch mit Gillen, wozu sich auf dem Kongreß der australischen Gelehrten in Adelaide 1907 mir am Ende meiner australischen Reise Gelegenheit bot, konnte ich mich von der gänzlichen Verschiedenheit unserer Anschauungsweise überzeugen, indem Gillen einfache Corroberee-Darstellungen, von denen ich ihm erzählte, mir als „heilige Ceremonien" deuten wollte.

Sieht man ab von diesen Überdeutungen, so bleibt noch hinreichend positives Material einfacher, über ganz Australien verbreiteter und von allen Beobachtern bestätigter Tatsachen, die uns einen Einblick in die naive kindliche Anschauungsweise der Australier gewähren, und die uns deutliche Fingerzeige geben, in welcher Weise und Richtung einst bei den primitiven Menschen der Tertiärzeit aus sehr plumpen und irdischen Vorstellungen und Befürchtungen die Anfänge religiöser Ideen sich entwickelt haben mögen.

So herrscht allgemein die Überzeugung, daß fast alle Unglücksfälle und Erkrankungen, die den einzelnen betreffen, ihm durch Feinde, sei es nun lebende oder verstorbene aus der Entfernung willkürlich zugefügt werden. Wird jemand von einer giftigen Schlange gebißen, oder von einem stürzenden Baum erschlagen, oder vom Blitz getroffen, so werden diese Kräfte als im Dienste des Willens eines feindlich gesonnenen Menschen stehend gedacht. Es ist begreiflich, daß die Eingeborenen die gleiche Auffassung auch auf die Infektions-Krankheiten anwandten, mit deren Mehrzahl sie erst durch die Kolonisation bekannt wurden. Den Begriff der Übertragung durch Infektion können sie nicht fassen, daran hindert sie schon die Inkubationsdauer; so wollen sie auch nicht glauben, daß die Ausbreitung der Syphilis, die an den nordischen Küstengegenden durch malayische und japanische Perlfischer eingeschleppt wurde und sich ins Innere mehr und mehr ausbreitet, mit dem Geschlechtsverkehr zu tun habe.

Die sonderbarste Blüte dieses Aberglaubens ist der Todeswahn, die Thanatomania, wie W. E. Roth es treffend nennt, die Vorstellung von einem entfernten Feinde derartig verzaubert zu sein, daß kein Mittel mehr vom Tode retten kann; der Betroffene legt sich nieder und stirbt ohne erkennbare direkte Todes-Ursache, lediglich infolge des psychischen Affekts.

Diese seltsame Erscheinung ist übereinstimmend von allen Beobachtern festgestellt worden, die sich mit dem Leben und Treiben

der Eingeborenen beschäftigt haben und zwar in den verschiedensten Gegenden Australiens. Aus dem Süden, wo jetzt die Eingebornen teils ausgestorben sind, teils dem Untergang entgegengehn, haben wir die Angabe von Missionaren und den ältesten Colonisten.

Aus der Gegend von Adelaide, liegen die sorgfältigen Beobachtungen des Rev. George Taplin, des Missionars von Point Macleay vor[1]). Aus Süd-Queensland bieten uns die trefflichen Memoiren von Tom Petrie reiches Material, der 1837 als Knabe nach dem jetzigen Brisbane kam und in sehr freundschaftlichen Beziehungen zu den jetzt ganz ausgestorbenen Eingebornen stand. Diese älteren Angaben bestätigen die neuern, von denen ich einige spezielle Punkte aus den Arbeiten[2]) von W. E. Roth hervorhebe.

Die tötliche Fernwirkung kann nicht nur von lebenden Menschen ausgeübt werden, sondern auch von den Geistern der Verstorbenen. Diese Idee hängt innig zusammen mit der in Australien allgemein herrschenden Überzeugung von der Fortexistenz der Seele nach dem Tode. Diese Seelen können dem Willen mancher Lebender untergeordnet werden, sie können in den Dienst von Zauberern gezwungen werden von Männern, die sich durch höhere Intelligenz über das Niveau ihrer Horden-Genossen erheben und die Anfänge von Fähigkeiten und Leistungen beherrschen, die wir in höhern Kulturstufen von Medizin-Männern und von Priestern ausgefüllt sehn. In jedem Stamm und jeder Horde trifft man diese „Zauberpriesterdoktoren" wie ich sie nennen möchte, meist nur einen, selten mehrere ältere Männer, die durch ihr verschlagenes Wesen und vielfach pfiffigen Gesichtsausdruck leicht kenntlich sind.

Ich habe nicht den Eindruck gehabt, daß dieselben bona fide handeln, sondern ich bin geneigt anzunehmen, daß sie mit vollem Bewußtsein ihren dümmern Stammesgenossen allen Unsinn aufbinden, wodurch sie sich ihre Superiorität sichern; dabei üben sie jedoch nicht irgendwie eine Herrscher-Würde aus. Besondere Abzeichen sind nicht bekannt geworden, doch will ich nicht unerwähnt lassen, daß ich in Nord-West-Australien an der Beagle-Bay, wo ich mit Hilfe der Missionare des Pallottinerordens den Stamm der Niol-Niol studierte, einen Zauberer traf, der in seinem Kinnbart ein stabför-

[1]) G. Taplin, The Narrinyeri, an account of the Tribes of South Australian Aborigines. Adelaide 1878.

[2]) Tom Petries Reminiscences of early Queensland, recorded by his Daughter. (Dating from 1837.) Brisbane 1904.

miges geflochtenes Gebilde hängend trug, auf das er sehr stolz zu sein schien.

Auf welche Weise ein Eingeborener zur Würde eines Zauber-Priester-Doktors gelangt, ist nicht klar, auch Roths Erkundigungen ergeben hierüber nichts Sicheres. Es scheint am meisten annehmbar zu sein, daß die betreffenden Individuen in der Selbsterkenntnis ihrer Fähigkeit sich selbst zu ihrer Stellung aufschwingen, indem sie sich für einige Zeit von ihren Stammesgenossen entfernen und dann zurückkehrend denselben den nötigen Unsinn aufschwatzen, durch den sie sich in das Ansehn eines Zauberers versetzen — wohl meist unter Beihilfe der andern, die sich bereits solches Rufes erfreuen.

Die Hauptsache, die ein Medizin-Mann zur Ausübung seines Berufes, braucht, sind Steinchen, am besten Krystalle. Seine Tätigkeit besteht nämlich keineswegs darin, eine sachgemäße Heilung oder Krankenbehandlung vorzunehmen, sondern aus dem Körper des Kranken auf geheimnisvollem Wege Steinchen oder Krystalle [1]) zu extrahieren, die von den Eingeborenen als das Wesen des aus der Entfernung zugefügten Leidens angesehn werden. Es handelt sich also einfach um Taschenspielerkunststücke, wobei in Ermangelung der Kleidung es die natürlichen Taschen und Falten, besonders Achselhöhle, Ellenbeuge, Handteller sind, in denen der Zauberer geschickt den Krystall bergen muß, den er dann mit der nötigen Gewandtheit dem Körper seines Patienten zu extrahieren scheint, wobei er auf die Gutgläubigkeit seiner Stammesgenossen fest bauen kann, besonders auf die des Kranken, der sich in der Regel nach dieser Scheinoperation ganz bedeutend gebessert, sich fast geheilt fühlt. Man sieht, daß Wunderheilungen nichts der europäischen Menschheit allein zukommendes sind und daß das psychische Element beim körperlichen Befinden der primitiven Menschheit eine mindestens eben so große, ja noch bedeutendere Rolle spielt, als beim Kulturmenschen.

Daß es sich bei den „Kuren“ der australischen Zauberpriesterdoktoren um eine regelrechte Gaunerei handelt, ist auch W. E. Roths Meinung: „they are really a bad let, and it is only a common fear which binds them together“. Wohl stehn sie äußerlich in freundschaftlichen Beziehungen zu einander und einer zieht den andern zu

[1]) „Steinbesitzer“ oder kumbo-maro fand Roth als Bezeichnung für den Zauberer in einem Distrikt N-W. Queenlands. (maro ist „Hand“, in anderen Dialekten „mande“).

Rate, aber keiner traut dem andern[1]). Jeder hat sein eignes Inventar von Steinchen, Krystallen, spitzen Knochenstücken, Hölzchen u. a. Wenn sie andern Individuen gelegentlich etwas davon zeigen, so wollen sie denselben damit eine Ehre erweisen, aber zugleich auch ihre Macht kundtun.

Es knüpft sich nämlich vielfach an diesen Besitz die Vorstellung übernatürlicher Fähigkeiten und Schutz vor Gefahren. Th. Petrie, (l. c.) der in Südqueensland alle diese Erscheinungen in gleicher Weise fand, berichtet von einem Eingeborenen, der auf der Flucht vor Polizei sich durch langes Tauchen rettete und die Fähigkeit hierzu wesentlich seinem Krystall zu verdanken glaubte.

Für die Gewinnung der Zaubersteine werden gewisse Lokalitäten bevorzugt, so namentlich der Grund tiefer Gewässer, was vermutlich mit der merkwürdigen mythischen Riesenschlange zusammenhängt, die solche tiefen Teiche und Seen, bewohnen soll und in der Phantasie der Eingeborenen über den ganzen Continent eine auffällige Rolle spielt (s. u.)

Von den Zaubersteinen gelangt man ohne weiteres zur Vorstellung des Talismans oder des Amuletts, denn indem der Zauberer sein Inventar mit sich trägt — meist in der Achselhöhle verborgen, glaubt er sich geschützt vor all den Schäden, die er vermittelst seiner Zauberschätze andern zufügen kann. Gelangt nun ein gewöhnlicher Eingeborner in den Besitz eines solchen Stückes, so fühlt er sich selbst teils geschützt, teils befähigt, einem andern Schaden zuzufügen.

Es scheint aber vielfach garnicht eines besondern Apparates zu bedürfen, um dem Gegner Unheil zuzufügen; gerade mit Rücksicht auf Sitte und Anschauung der Kulturmenschheit ist eine Angabe von Roth sehr interessant, daß nämlich bei einem Stamm in Nord-Ost-Queensland (Tully-River) das Anspucken als eine überaus ernste und gefährliche Schädigung gilt, gegen deren Wirkung — Erkrankung und Abmagerung — eine Hilfe kaum möglich erscheint. In andern Distrikten genügt auch ein Fluch oder ein Ansprechen um krank zu machen[2]).

Über ganz Nordaustralien verbreitet findet man in den Küstengegenden Perlmuschelstücke, die zu einer ovalen Platte geschnitten und an einem Strick aus Pflanzenfasern um den Hals getragen werden.

[1]) Wie die Auguren Roms!

[2]) Hingegen ist in Australien nichts dem „bösen Blicke“ Vergleichbares bekannt.

Wenn man die Eingeborenen nach der Bedeutung dieser Stücke fragt, so erfährt man gewöhnlich, daß sie gegen Krankheit schützen sollen, aber diese scheinbar harmlosen Amuletts stellen zugleich gefährliche Waffen dar, denn sie sind es, die mit Vorliebe zur Ausführung der Schädigung oder Tötung aus der Entfernung benutzt werden.

Der Angreifer schleicht sich nachts möglichst nahe an das Lagerfeuer seines Opfers, das nichts Böses ahnt. Dann führt er mit dem Muschelstück, das er mit gestrecktem Arm hält, in der Luft Bewegungen in querer und vertikaler Richtung aus, die das Durchschneiden der Kehle und Aufschlitzen der Bauchhöhle wiedergeben sollen; dabei werden leise entsprechend liebenswürdige Beschwörungsworte gemurmelt. Höchst originell ist eine Vorsichtsmaßregel, die Roth bei einem Stamme in W-Queensland (in den Toke-Bergen) fand und wodurch der Eingeborne verhindern will, andere, Unbeteiligte, die neben seinem Opfer sitzen, zu treffen. Er hält vorn übergebeugt das Muschelstück zwischen seine Schenkel und behindert es so an zu weiten Exkursionen nach den Seiten.

Ein Schritt weiter führt uns zur Nachahmung eines Speer-Wurfes, durch den das Opfer dem Untergang geweiht werden soll. Die Hauptsache hierbei ist die Beschaffung eines spitzen Gegenstandes, der die Speerspitze vorstellen soll und der mit magischen Kräften versehen ist. Geschleudert wird dieses Gebilde niemals, sondern nur in der Richtung gehalten, in welcher das Individuum, das getötet werden soll, sich wirklich befindet, oder vermutet wird. Es ist — so könnte es wohl am besten genannt werden — ein Fernstich, der ausgeübt wird. Der spitze Gegenstand, der die tötliche Fernwirkung hervorbringt, ist gleichbedeutend mit den Stücken, die wir in den Händen der Medizin-Männer als aus dem Körper der Patienten extrahierte Steine, Knochen etc. sehn. Um einen handlichen Namen dafür zu haben, möchte ich vorschlagen, das Wort „Mangani“ dafür zu wählen, das W. E. Roth in Nord-West-Queensland dafür gebraucht fand.

Wenn auch jeglicher spitze Gegenstand als Mangani verwertet werden kann, so ist doch, wie ja auch die Bedeutung des Wortes aussagt, Knochen-Material das als hauptsächlich wirksam bevorzugte und zwar solches vom Menschen. Arm oder Beinknochen Verstorbener werden zugespitzt und in eigentümlicher Weise montiert. Ein Strick aus Menschenhaaren wird an dem nicht zugespitzten Ende befestigt und durch diesen wird das Mangani mit einem zweiten Knochenstück verbunden, das ausgehöhlt ist. Auch hierfür ist mensch-

liches Material bevorzugt, wenn aber dasselbe nicht zu erlangen ist, so begnügt man sich mit den langen Knochen vom Känguruh oder vom australischen Strauß — dem Emu oder vom Kranich.

Die Bedeutung der ganzen Herrichtung ist eine sonderbare. Durch den Haarstrick soll dem Opfer das Blut ausgesogen werden, das aus der mit dem mangani erzeugten supponierten Wunde fließt. Der ausgehöhlte Knochen dient als Behälter, um das Blut angeblich aufzufangen. Je nach der Entfernung, aus der der Zauber ausgeübt wird, bedient man sich eines kürzern — bei größerer, oder eines längeren — bei geringerer Annäherung an das Opfer. Der Haarstrick darf bei der Ausübung des Fernstiches die Erde nicht berühren. Wenn nur ein Individuum den Zauberapparat bedient, so faßt dasselbe den Knochenbehälter zwischen erster und zweiter Zehe und nimmt Strick und Mangani in die Hand, andernfalls hält eine zweite Person den Knochenbehälter in Händen. Das mangani wird gegen das Opfer hin und her bewegt und nach dem Gebrauch in den Behälter, der nun angeblich mit Blut gefüllt ist, gesteckt, darauf das offene Ende der letztern mit Klebstoff (Eukalyptus-Harz) geschlossen, und das Ganze mit Menschenhaar umhüllt.

Diese ganze komplizierte Art der Handhabung weist schon darauf hin, daß es sich um einen besonders kräftigen Zauber handelt, der nur von den Zauberpriesterdoktoren wirksam ausgeübt werden kann. Der Medizin-Mann behauptet nach vollbrachtem Fernstich in dem — dem Blick der andern wohl verborgenen Mangani ein Mittel in der Hand zu haben um den Zustand des Opfers gleichsam zu kontrollieren, ihn willkürlich dem Tode schneller entgegenzuführen, in dem der umwickelte Apparat über einem Feuer erwärmt und schließlich verbrannt wird. Mittlerweile sucht der Übeltäter, in dessen Auftrag der Medizin-Mann den Fernstich eingeführt hat durch persönliche Annäherung an sein Opfer, dem er scheinbar harmlos und freundlich sich nähert, herauszubekommen, ob das Mittel schon wirkt, ob das Opfer schon sich etwas krank oder matt fühlt. Schöpft nun etwa das Opfer Verdacht, so konsultiert es seinerseits eines andern Zauberpriesterdoktor und dieser versucht, in der oben beschriebenen Weise, seinen Klienten von dem par distance eingefügten Mangani zu befreien.

Tritt aber der Tod ein, so übernehmen es die nächsten Freunde und Verwandte des Verstorbenen, Rache zu üben, indem sie den Schuldigen suchen, der den Fernstich veranlasst hat. Der Haß richtet sich dabei nicht gegen die Zauberpriesterdoktoren, die ja nur

berufsmäßig im Auftrag handeln. Wenn es nun gilt, die Schuldigen herauszufinden, so sind es wieder die Zauberdoktoren, die der Rachepartei die nötigen Anweisungen geben, wo die Übeltäter zu suchen sind — oft bei Stämmen, die weitab wohnen. Daß hierbei die Gelegenheit benutzt wird, um persönliche Feindschaft auszutragen, versteht sich von selbst[1]).

Ein solcher Rachezug endet häufig mit Tötung der angeblich Schuldigen, deren Verwandte nun ihrerseits Sühnung fordern. So löst jeder Tod neue Konflikte aus, und neue Befürchtungen. Bedeutet doch selbst der Tod des Individuum noch nicht das Ende der Betätigung desselben. Da der Australier den Tod überhaupt nicht begreifen kann, so ist für ihn das Fortleben eines Teiles des Verstorbenen selbstverständlich — sein Seelenglauben ist nicht das Resultat tief gehender philosophischer Betrachtungen, oder religiöser Empfindungen, sondern lediglich die Folge des Unvermögens, sich ein Aufhören vorstellen zu können. Dazu kommt die Parallele zwischen Tod und Schlaf, die dem naiven Naturmenschen die Idee einer Seele geben muß, die sich zeitweise vom Körper trennen kann. So gut sie nun, nachdem sie im Traume weit umhergeschweift ist, wieder beim Erwachen in den Körper zurückkehrt — so gut kann sie auch nach der Vorstellung der Eingebornen in den toten Körper wieder eingehn. Aber auch ohne dem führt sie ihre Existenz fort und ihre Betätigung ist derjenigen des lebenden Wesens ähnlich — nützlich oder aber schädlich für die Zurückgebliebenen. Wer im Leben gefürchtet wurde, vor dem bewahrt man auch nach seinem Tode eine gewaltige Scheu. Weiber und Kinder spielen dabei keine Rolle, es sind vielmehr die älteren Männer und besonders die durch kriegerische Eigenschaften ausgezeichneten, sowie natürlich die Zauber-Priesterdoktoren, die nach ihrem Tode noch schwere Schädigungen auszuüben vermögen.

Was konnte man diesen Geistern nicht alles zutrauen, wenn es schon bei Lebzeiten der Zauberer für möglich gehalten wurde, daß sie bei Nacht als Adler die Lager aufsuchten und ihre scharfen Klauen in die Eingeweide der Schlafenden gruben!

Wenn man daher die Eingeborenen Australiens überall in Furcht vor bösen Geistern findet, so darf man daraus nicht auf eine

[1]) Die Idee, daß der Tote bei Näherung des Mörders irgend ein Zeichen gibt, findet sich in dem Bluten der Wunde Siegfrieds, als Hagen an die Leiche tritt.

theoretische Konstruktion feindlicher Elementarkräfte schließen, sondern es handelt sich um die sehr reale Angst vor Menschen, vor Verstorbenen. Man darf auch nicht das Bestreben, die Verstorbenen versöhnlich oder unschädlich zu machen, als Ahnenkultus auffassen.

Daß es sich um viel mehr reale Dinge dabei handelt, ergibt sich aus den naiven Bestrebungen, sich des Toten zu versichern. Die Leiche ist das Objekt, an das man sich dabei halten muß und es ist daher sehr wichtig, darüber zu wachen, was aus dem Körper des Verstorbenen wird.

Das einfachste Mittel, um vollkommen sichere Garantie über den Verbleib des Verstorbenen zu behalten, ist —, daß man ihn auffrißt. Dann hat man ihn in sich und wenn die Seele zurückwill, so muß sie in den Leib derer fahren, die an dem kannibalischen Mahle teilgenommen haben. Auf diese Weise kann man sich die Fähigkeiten des Verstorbenen einverleiben. Hierdurch wird die Entstehung des Kannibalismus beleuchtet. Es wäre ein großer Irrtum zu glauben, daß die Menschenfresserei aus Grausamkeit oder Hunger entstanden sei. Wo wir sie in letztem Sinne geübt sehn, wie auf den Südsee-Inseln, da handelt es sich um eine sekundäre Entartung. Der Ursprung des Kannibalismus ist in der Furcht und z. Tl. in der Liebe zu suchen. Geliebte Personen will man nicht verlieren und versucht daher ihren Geist an sich zu bannen durch Verzehrung des Körpers. So essen Mütter ihre gestorbenen Kinder auf und schleppen die Knochen mit sich. Die Aufbewahrung der Schädel aufgegessener Angehöriger ist eine allgemeine Sitte in Australien.

Den erschlagenen Feind verzehrt man aus Achtung vor seiner Tapferkeit und um diese der eignen hinzuzufügen. Kann man nicht die ganze Leiche bewältigen, so wird das Fett in der Umgebung der Nieren (die capsula adiposa renis der menschlichen Anatomie) verzehrt, die sonderbarer Weise bei den australischen Eingeborenen als Sitz seelischer Eigenschaften gilt.

Dem Gesagten zufolge muß man den Kannibalismus als einen Modus der Bestattung bei den Australiern auffassen, der am gründlichsten das Prinzip realisiert, den Verstorbenen zu sichern, ihn und seine Seele kontrollieren zu können, denn man hat sie ja intus [1]).

[1]) Der oben zitierte Tom Petrie sagt bezüglich des Kannibalismus: The survivers knew where the dead actually were and so could not be frightened

Aber es gibt auch noch andere Methoden. Das Bestreben, den Körper in einem möglichst unveränderten, dem lebenden Zustande entsprechendes Aussehn zu bewahren, hat zur künstlichen Konservierung, zur Mumien-Bereitung geführt. Dieselbe kommt noch heute in Nord-Queensland vor und war früher offenbar noch viel weiter verbreitet, wie sich aus der Art von Bestattungen in andern Gegenden schließen läßt.

Die erste Mumie aus Australien, die bekannt wurde, stammte aus Süd-Australien, aus der Gegend von Adelaide.

Die Wissenschaft verdankt ihre Erhaltung dem damaligen Gouverneur der neugegründeten Kolonie Süd-Australien, die niemals Strafkolonie war und ganz besonders viele deutsche Einwanderer erhielt, Sir George Grey, einem Manne, der eine ganz besondere Stellung in der Geschichte Australiens und der Eingebornen einnimmt. Es war einer der wenigen Männer, die für die Eingeborenen das volle wissenschaftliche und menschliche Verständnis besaßen. Es war ein Unglück für die Eingeborenen, daß dieser treffliche Gouverneur nicht lange dort verblieb, sondern nach Neu-Seeland berufen wurde. Hätten seine wohlwollenden Maßregeln — er gestand den Eingeborenen volle

---

by their spirits". Der ausführliche Bericht, den dieser Autor über die Einzelheiten einer kannibalischen Mahlzeit gibt, ist ganz besonders wertvoll, weil er aus dem Anfang der Kolonisationsperiode stammt. Sobald die Berührung mit den Weißen nur etwas inniger wurde, scheuten sich die Eingeborenen, etwas von ihrer Menschenfresserei zu enthüllen aus Angst vor Strafe oder auch begreiflicher Scheu. Heute ist es sehr schwer, gesprächsweise von den der englischen Sprache mächtigen Eingeborenen etwas über diese Dinge zu erfahren. Sie weisen solche Zumutungen meistens für ihren Stamm entrüstet zurück, schreiben solche Untaten aber andern Stämmen zu. Bei einem Stamm im Norden, (bei Port Darwin), mit dem ich in guten Beziehungen stand, erlebte ich folgende Anekdote, die in dieses Gebiet schlägt und die ich hier unter Verdeutschung des kindlichen Englisch, in dem die Unterhaltung geführt wurde, wiedergebe. Eines Abends stand ich bei einer Gruppe von Eingebornen, Männer, Frauen und Kindern, die auf der Erde hockten oder lagen. Da kroch ein junger Kerl an mich heran und fing an meine Waden zu befühlen. Die Rundung der europäischen Waden ist für die dünnbeinigen Eingebornen immer ein Punkt der Verwunderung.

Ich sagte zu ihm: „Ihr hättet wohl Lust, mich aufzuessen". Darauf erhob sich ein großes Gelächter, die Schwarzen wälzten sich förmlich vor Lachen, als hätte ich einen richtigen Verdacht geäußert. Der junge Bursche aber sagte: „Nein, Doktor, Du schneide Dir ab die eine Wade, gib sie mir, schneide ab die andere Wade, gib sie den andern". Hier war deutlich der Wunsch nach Erlangung von Eigenschaften auf kannibalistischem Wege markiert.

Untertanenrechte zu — und sein wissenschaftlicher Eifer Nachahmer gefunden, so würden die Vorwürfe der Vernachlässigung und des Mangels an Verständnis, die ich gegen die englischen Kolonisten erhoben habe, ungerechtfertigt sein.

Sir George Grey sandte 1845 diese Mumie nach England, wo sie im Hunter-Museum des Kollege of Surgeons aufbewahrt ist. Der Körper befindet sich in einer hockenden Stellung, die Knie sind hinter den Armen seitlich am Rumpf emporgezogen, die Arme vorn gekreuzt. Starke Stricke aus Pflanzenfasern umschnüren den Körper und die Gliedmaßen in der Höhle der Brust. Der Anatom Flower untersuchte die Mumie. Die Eingeweide waren nicht entfernt. An der geräucherten Haut fehlten die Haare gänzlich. Die Haut war mit roter Farbe eingeschmiert. Die Körperöffnungen waren verschlossen, teils zugenäht (Lippen, Anus), teils zugebunden (Präputium), teils verstopft, (Nase mit Emufedern.)

Es war das erste Beispiel einer Fessel-Hocker-Mumie, das der wissenschaftlichen Welt bekannt wurde, aber keineswegs die genügende Beachtung fand. Auch heute fehlt es noch fast ganz an Verständnis, wie sich deutlich aus der sehr schwachen Würdigung ergibt, die eine von mir aus Nordqueensland mitgebrachte Mumie gleicher Art, bis jetzt erfahren hat. Es ist dies das zweite Exemplar seiner Art, das nach Deutschland kam, da vor einigen Jahrzehnten Prof. Buchner eine solche nach München brachte, die aus Neu-Süd-Wales stammte.

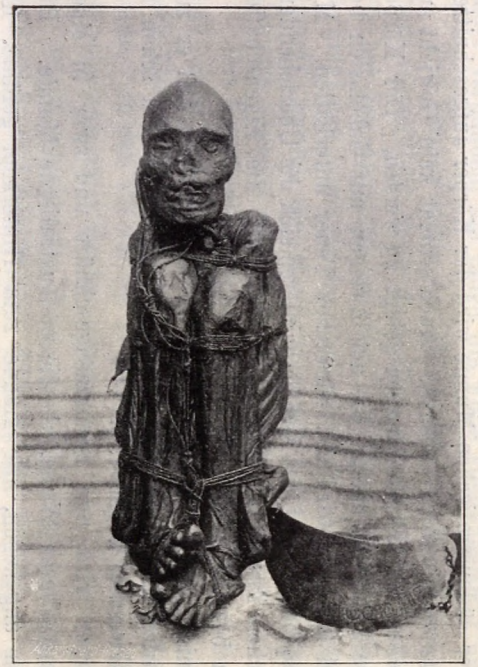
In Australien selbst besitzen mehrere Museen Exemplare, aber sie gehören doch zu den grossen Raritäten und werden immer mehr zu solchen, da der Gebrauch, Mumien anzufertigen, immer mehr schwindet. In Nord-Ost-Queensland in der Wildnis des Bellenden — Kerr-Gebirges, wo ich die Mumie erwarb — der einzigen Gegend, wo dies noch möglich ist, verfolgt die Polizei den Brauch als strafwürdig ohne ersichtlichen Grund.

Dr. W. E. Roth hatte Gelegenheit, mehrfach die Einzelheiten der Herstellung der Mumien zu beobachten und gibt auch bildliche Darstellung der einzelnen Phasen in dem Bulletin 9 seiner North-Queensland-Ethnography [1]). Ich habe Gelegenheit gehabt, durch Erkundigungen bei den Eingeborenen und bei den Kolonisten, den Farmern und besonders den Goldgräbern des Gebirges der Ost-Küste von

[1]) Records of the Australian Museum Sydney vel VI p. 5. July 1907.



a) von der Seite



b) von vorn;
neben der Mumie rechts ein Metallschild, das von der Polizei als Würde-Abzeichen mit der Aufschrift: „King of Bonje“ den Eingeborenen verliehen war.

Fessel-Hocker-Mumie
aus Nord-Ost-Ausstralien (Nord-Queensland, Bellenden-Kerr-Gebirge) 1905 von mir erworben und der Berliner Akademie der Wissenschaften überwiesen (gegenwärtig in den Räumen der Anthropologischen Gesellschaft in Berlin aufbewahrt).

Nordqueensland die Einzelheiten zu erfahren. Dieselben sind keineswegs appetitlich.

Ich will daher nur einige Hauptpunkte hervorheben. Im Unterschied von der südaustralischen Mumie wird der Körper aufgeschnitten und die Eingeweide werden entfernt. Auch scheint kein Gewicht auf das Verschließen der Körperöffnungen gelegt zu werden. Der Körper wird auf eine Plattform gelegt, die aus Zweigen auf Gabelästen bereitet ist und darunter wird ein schwaches Feuer unterhalten. Mit dem heraustropfenden Blut und Fett beschmieren sich die Überlebenden, teils als Zeichen ihrer Trauer, mitunter wohl, um die Eigenschaften der Toten zu bekommen[1]).

Nach einigen Tagen ist der Körper so weit gedörrt, daß er zur Mumienbereitung fertig ist. Die Oberhaut und Haare sind schon in Folge der Verwesung abgelöst.[2]).

Der Körper wird nun zusammengeschnürt und zwar in einer noch viel kunstvolleren Weise, als die südaustralische Mumie. Die Arme werden angehoben, die Hände zum Hinterkopf geführt, die Knie berühren beinahe das Kinn, die Fersen sind gegen das Gesäß gepresst.

Die Stricke, mit denen diese komplizierte Verschnürung vorgenommen wird, fertigen die Eingeborenen mit großer Geschicklichkeit aus Pflanzenfaserstoffen an.

An der Mumie, die ich mitgebracht habe sind drei starke ring-

[1]) Auch ohne Mumienbereitung findet sich diese ekelhafte Sitte. So schreibt W. E. Roth l. c. p. 397 von der Ostküste Queenslands: „If the deceased had been a great warrior, his body would be placed on a stage about six feet high for some few days' during which period the young men would go underneath to collect the drippings which would then be carefully robbed into their skin. Occasionally the kidney fat would be removed and used in similar fashion.

[2]) Der dunkle Farbstoff in der Haut der australischen Eingebornen ist ganz auf die Epidermis beschränkt. Löst sich dieselbe in Folge der Verwesung ab, so erscheint der Körper so weiß, wie der eines Europäers. Diese Wahrnehmung hat für die Beziehung der Kolonisten zu den Eingeborenen eine sehr große Bedeutung gewonnen. Die Eingeborenen hielten nämlich allgemein die neuen Ankömmlinge für ihre wiedergekehrten Toten, wobei die Ähnlichkeit der Gesichtszüge beider Rassen ein unterstützendes Moment bildet. Mancher Weiße verdankt die freundliche Aufnahme, die er bei der Pionierarbeit der Kolonisation durch die Schwarzen erfuhr, lediglich diesem Umstande. Der oben erwähnte Sir George Grey beschreibt auf seinem Expeditionsbericht von Nord-Westen (1837—39) sehr drastisch, wie er von einem alten Weibe als Sohn begrüßt und umarmt wurde.

förmige Verschnürungen angebracht. Die eine liegt am oberen Rande des Beckens, die zweite in dem Drittel des Rumpfes, die dritte unter der Schulter. Diese sind durch längsverlaufende Schnüre mit einander verbunden, die unten die Füße steigbügelartig umfassen.

Die Konservierung der Mumie ist für die Einfachheit der Methode vortrefflich. Fehlt doch alles, was an künstliche Konservierung, wie bei den Ägyptern, erinnert. In dem kühlen Klima der höhern Bergregionen von Nordqueensland, wie an der Stelle von „Top Russel“ wo ich die Mumie gewann, bei 3000 Fuß über dem Meer hält sich dieselbe wohl Jahre hindurch.

Das betreffende Exemplar rührt von einem Manne her, der 8 Monate vorher gestorben war. Ich erfuhr, daß die Eingebornen sie abends beim Campfeuer neben sich setzen, als sei der Betreffende noch am Leben. In der Tat war sie so gearbeitet, daß sie ohne Unterstützung aufrecht hingesetzt werden konnte.

Die Geschichte der Gewinnung dieser Mumie bietet einige psychologisch wichtige Punkte dar, die ich hier kurz berühren will. Der betreffende Mann, Narchas mit Namen, war ein großer Krieger und eine angesehne Persönlichkeit; er spielte als einer der Ältesten eine Hauptrolle bei dem Stamm, der die als „Bunje“ bezeichnete Lokalität bewohnte — ein trauriger Überrest einer reichen Bevölkerung von Eingeborenen, die noch vor wenigen Jahrzehnten hier eine vollkommen ungestörte glückliche Existenz an den mit prachtvollem Urwald bedeckten Abhängen des Bellenden-Kerr-Gebirges geführt hatten.

Da führte die Kunde vom Vorkommen von Gold in den dortigen Bergströmen die weißen Ansiedler herbei, die in rücksichtsloser Weise die Eingebornen verdrängten. Mir sind grauenhafte Einzelheiten über die Vernichtung ganzer Stämme in den achtziger Jahren berichtet worden und nach allen meinen Erfahrungen in ganz Australien habe ich keinen Grund, die Richtigkeit der Angaben zu bezweifeln. Jeder Konflikt zwischen Goldsuchern und Eingebornen führte zu dem „Zerstreun“ von Stämmen, d. h. ihrer Niedermetzelung, wobei die schwarzen Polizisten, deren sich die Engländer bedienten, um die Eingebornen aufzuspüren, eine für die weiße Rasse besonders schmachvolle Erscheinung bilden. Wie die Kolonisten Australiens dachten und noch denken, zeigen die Worte, die ein gut gebildeter Pionier du Kultur jener Gegenden Mr. Edward Palmer[1]) schreibt: „the native

[1]) Edward Palmer, Early days of North Queensland. Sydney 1903.

is fading away before the white man like the mist before the morning sun. — — — And to what purpose would we preserve them? What good could arise from maintaining a remnant of a race that is impossible to civilise".

Einer der wenigen überlebenden ältern Männer[1]) war Narchas. Die Weißen, mit denen die Reste des Stammes in ein entferntes Abhängigkeitsverhältnis traten, verschafften ihm eines jener Blechschilder, auf denen eine „Königswürde" markiert ist — ein Spott auf die wirklichen einstigen Herren des Landes. Ich erfuhr von dem Tode dieses „King of Bunji" und von seiner Mumie, aber die Aussicht, dieselbe zu erlangen, wurde mir allgemein als sehr gering bezeichnet. Dennoch unternahm ich den mühsamen Ritt, 30 englische Meilen durch dichten Urwald, nur von einem Eingebornen der Torresstraßen-Inseln (der früher schwarzer Polizist war) begleitet und mit einem Packpferd, auf dem ich drei Tage später den erbeuteten „König" mitführen konnte. Die Goldwäscher, bei denen ich kampierte, hielten mein Unternehmen für wenig erfolgreich, führten mich aber zu den Eingeborenen, von denen ein junger Mann leidlich englisch konnte und die Verhandlungen mit mir führte. Ich hatte richtig auf die Vorliebe der Schwarzen für

[1]) Einer dieses Stammes ist auf wunderbare Weise dem Tode entronnen und hat fern von seiner Heimat eine Bedeutung erlangt.

Ein Herr aus Sydney, Mr. White sammelte zoologische und botanische Objekte im Bellenden-Kerr-Gebirge im Auftrage des Sydney-Museum. Hierbei wurde er Zeuge einer Vernichtung eines Stammes und entriß ein halbjähriges Kind den Händen der weißen Mörder. Er nahm den Knaben mit sich und adoptierte ihn. Als ich im Jahre 1906 in Sydney weilte, wurde mir hiervon berichtet und ich lernte den 20 jährigen schwarzen Jüngling kennen, der seinem Wesen nach vollkommen Europäer geworden war. Dieser schwarze Douglas White schrieb und sprach ein vortreffliches Englisch. Er war in einem Büro einer großen Schiffswerft angestellt, war ein liebevoller Sohn, ein liebenswürdiger Gesellschafter und zeichnete sich durch sein ruhiges und bescheidnes Benehmen vor vielen seiner Altersgenossen in Sydney aus. Er besaß musikalische Fähigkeiten, spielte Violine und zeichnete vortrefflich, versuchte sich sogar in selbst erfundenen Zeichnungen historischer Ereignisse. Er las sehr gern, besonders Forschungsreisen und Geschichtswerke.

Dieser junge Mann stellt geradezu ein Experiment auf die Bildungsfähigkeit der australischen Eingebornen dar und hat mich in Erstaunen gesetzt, weil das Resultat meine Erwartungen noch übertraf. Es hat den Australiern nur an der Berührung mit andern Völkern gefehlt; ihre Inferiorität ist auf ihre uralte Abkapselung zurückzuführen. Der Sprung aus dem Palaeolithikum in das Zeitalter der Elektrizität hätte nicht tötlich zu sein brauchen, wenn nicht die Kugel dazu gekommen wäre. Jetzt freilich ist es zu spät! —

die „Segnungen“ der Kultur spekuliert, die in einem kleinen Buschladen, einem „store“ der Goldwäscher zu haben waren. Die Schwarzen brachten aus einer ihrer ganz primitiven, hier aus Palmenzweigen zusammengebogenen Hütte ihren „King“ und „Father“. Als meine Überredung gesiegt hatte, reichten sie ihn der Reihe nach herum und jedes Mitglied der Horde markierte den Abschied in merkwürdiger Weise, nämlich durch eine Art von Spucken auf den kahlen Schädel. Roth berichtet einmal das Gleiche und nennt es „kiss“. Das Küssen im europäischen Sinne kennen die Schwarzen nicht, aber offenbar sollte diese an Spucken erinnernde 'Mundbewegung etwas Ähnliches ausdrücken.

Dann nahm der Dolmetscher die Mumie auf die Schultern und trug sie zur Behausung der Goldwäscher, die mir rieten, sie gut zu verbergen, da die Schwarzen sicher versuchen würden, sich in der Nacht der Mumie wieder zu bemächtigen, obwohl sie als Entgelt die Segnungen der Kultur in Form von Mehl, Zucker, Konserven, bunten Tüchern reichlich erhalten hatten.

Ich war daher auch garnicht erstaunt, als am nächsten Morgen der Dolmetscher erschien und mich um Herausgabe der Mumie bat. Sie hätten die ganze Nacht keine Ruhe im Camp gehabt, die Weiber hätten geschrien und gejammert, daß sie den „Father“ weggegeben hatten. Kein Wunder! Nach allem früher Angeführten ist es klar, daß diese Eingeborenen ein ganz furchtbares Unrecht begangen und die Rache des alten geräucherten Herrn zu fürchten allen Anlaß hatten.

Zu meinem Erstaunen machte der junge schwarze Kerl mir einen Vorschlag zur Güte, der ebenso Zeugnis ablegte für seine Intelligenz und für das Verständnis meinen Forschungen gegenüber, als er psychologisch Interessantes bot. Er sagte, er wolle mir etwas anderes für die Mumie geben, nämlich zwei Schädel von Verwandten, die sie im Camp hätten. Natürlich erwachte sofort in mir der Wunsch, diese auch noch zu erhalten und deshalb ging ich scheinbar auf den Vorschlag des Dolmetschers ein. Ich bat ihn, dieselben zu bringen, dann würde ich mich entschließen, ob ich den Tausch eingehn wolle. Er brachte zwei Schädel jugendlichen Alters, einen männlichen und einen weiblichen, die mit Ockerfarbe — Rot ist die Farbe der Trauer — dick eingeschmiert und an den Jochbogen mit einem Strick an einander gebunden waren. Die Goldwäschersfrau, die dazu kam, erkannte sogleich die beiden — als ein Liebespaar — das ist ja der „Billy“ und das ist ja die „Merry“, sagte sie; aber das Ge-

heimnis dieser noch im Tode verbundenen Häupter habe ich nicht lüften können. Möglich, daß sie mit einander entflohen sind, sich den sonderbaren strengen Paarungsregeln, oder dem Willen der alten Männer nicht fügend, und daß sie für ihren Ungehorsam gespeert worden sind. Mein Interesse war auch mehr ein reales und so erklärte ich, als ich die Schädel in der Hand hatte, daß ich dieselben auch noch dazu behalten würde; die Schwarzen sollten nur wieder hingehn in den Store und nach Herzenslust sich Segnungen der Kultur holen. Nun entspann sich ein heftiger Wortwechsel zwischen den jungen Männern und den Weibern. Den Wortlaut konnte ich, da in Ursprache, nicht verstehn, aber aus den lebhaften Pantomimen war leicht zu erraten, daß die Weiber die ideelle, die Männer die materielle Partei vertraten — und diese siegte natürlich, wie vorauszusehen war. —

Diesmal war die Rechnung der von den Schwarzen entnommenen Segnungen der Kultur, besonders an Taschentüchern noch beträchtlich größer als am ersten Tage. Die Goldwäscher aber rieten mir zu schleunigem Aufbruch, da die Schwarzen von ihrer Absicht, die Mumie wieder an sich zu bringen, keinesfalls ablassen würden. Unglücklicherweise setzte ein heftiger Tropenregen ein, der das Reiten im Busch unmöglich machte. Ich verbrachte bange Stunden in der Befürchtung, daß die bevorstehende tropische Regenzeit bereits einsetzen könnte, wodurch alle Flüsse im Gebirge unpassierbar werden. Als aber am nächsten Morgen die Sonne durch das Urwald-Dickicht brach, da zögerte ich keinen Augenblick und zog mit meiner stolzen Beute ab. Eine ganze Strecke weit konnte mein schwarzer Begleiter und ich uns mit Recht nicht der Sorge erwehren, daß uns die Eingeborenen nachkommen würden; ich hätte mich nicht wundern dürfen, wenn aus dem Dunkel des Urwaldes plötzlich ein Speer auf mich geflogen wäre und ich hielt den Revolver zur Notwehr bereit. Aber es blieb ruhig, und nachdem ich in einem andern Goldwäscher-Camp — ohne von meiner Beute etwas zu verraten — die Sylvesternacht im Freien verbrachte, traf ich am Neujahrstage 1905 wieder im Gebiet der Kultur an der Eisenbahnlinie, die zur Küste nach Cairns führt ein.

Ich habe dann noch später einige Mumien gesehn, aber die Erlangung derselben war unmöglich, auch war der Erhaltungszustand nicht so gut. —

Meine Nachforschungen über den Verbleib solcher schließlich

zersetzter Mumien ergab, daß die Eingeborenen dieselben in fließenden Gewässern in ihre Bestandteile auflösen und den Schädel sowie einige Knochen behalten. Ich habe auch mehrere Schädel erbeutet, die durch ihren Rauch-Geruch die einstige Zugehörigkeit zu einer Mumie verrieten.

Die psychologische Bedeutung der australischen Fessel-Hocker-Mumie kann nicht zweifelhaft sein. Ihre Bereitung befolgt das Prinzip, den Verstorbenen in möglichst unveränderter Form bei sich zu behalten, zugleich aber zu verhindern, daß derselbe etwa für den Fall der Rückkehr der Seele in den Körper sich nach eignem Willen bewegen und den Überlebenden Schaden zufügen könnte. Darum muß der Körper gefesselt werden, wobei die Hockerstellung sich als die geeignetste Haltung festen Zusammenschnürens ergibt.

Diese Kombination von Vorrichtungen — Mumifizierung — Hockerstellung — Fesselung — verleiht den australischen Mumien eine hochgradige theoretische Bedeutung, die meines Wissens bisher nicht erkannt, wenigstens nicht klar ausgesprochen worden ist. Sie erklärt eine Reihe von Erscheinungen, die von einander getrennt, schwer begreiflich sind und daher auch für die Diskussion ein großes Feld abgegeben haben.

Roth betont wiederholt die wichtige Rolle, die die Ungewißheit über das Wesen des Todes bei der Mumienbereitung spielt. Dieselbe wird z. T. noch ganz, wie ein lebender Mensch behandelt, die Überlebenden reden sie an, setzen sie bei zu Ehren des Verstorbenen vorgenommenen Vorführungen so, daß der Tote gut alles übersehen kann. Man ist also sich offenbar nicht darüber klar, ob die Seele fort ist, schon entflohn ist, oder wie beim Schlaf nur einen Ausflug unternommen hat und wiederkommen wird. Das Verschließen der Körperöffnungen hat natürlich den Sinn, die Seele zurückzuhalten.

Nach der oben entwickelten Anschauung von der Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens der Seele — aus der einfachen Unmöglichkeit, den Tod zu erfassen — (diese Anschauung spricht aus allen Darstellungen über die Todes-Psychologie der Australier, ist aber wohl bisher nicht so klar in die Konsequenzen verfolgt worden) — hängt die Mumienbereitung mit dem Seelenglauben innig zusammen. Hierdurch ergibt sich ein verknüpfendes Band von den heutigen niedersten Wilden zu dem ältesten Kulturvolk der Geschichte, den Ägyptern.

Die ältesten Mumien derselben waren bekanntlich nicht gestreckt,

sondern befanden sich in hockender Stellung. Auch sie zeigten daher die mit der Fesselung untrennbar verbundene Erscheinung. An die Stelle der Fesselung sind dann bei den gestreckten Mumien andere Einrichtungen getreten, die denselben Sinn haben — die Einschließung in feste Gewölbe, aus denen ein Entweichen nicht möglich schien. Der Pyramiden-Bau ist ein ins Riesige getriebener Einschließungsgedanke, der über der einfachen Fesselung gerade so erhaben ist, wie die kunstvolle Konservierung, Einwickelung und Einsargung der klassischen ägyptischen Mumie über dem Plattform-Räuchern bei den australischen Wilden. Das Gleiche zeigt sich in der psychischen, moralischen Erscheinungswelt. Die von den ägyptischen Priestern zu einem komplizierten System ausgebaute Seelen-Wanderungs- und Unsterblichkeitslehre ist ein gewaltiger Baum, der aus dem unscheinbaren Keim der Seelen-Furcht der Vorfahren der Ägypter entsprossen ist, die mit den australischen Eingeborenen auf gleicher Kulturstufe gestanden haben. Wie hoch aber auch dieser Baum emporgeschossen ist, die gemeinsame Wurzel ist doch noch unverkennbar und die gelehrten ägyptischen Priester sind würdige Nachfolger der Zauberpriesterdoktoren ihrer wilden Ahnen.

Der Seelenwanderungsglaube der Ägypter findet seine Vorstufe in den naiven Vorstellungen der Australier. Ich konnte namentlich in Nord-West-Australien Studien über den Seelenglauben anstellen und fand bei dem Stamm der Niol-Niol nördlich von Broome, daß die Seele nicht als einfaches und einheitliches Gebilde angesehn wird. Es wird die Seele des unmittelbar Verstorbenen als etwas Besonderes angesehn und mit einem besondern Ausdruck bezeichnet: „Njer“ — im Unterschied von den Seelen, die frei herumschwärmen oder in Tieren, Pflanzen eingeschlossen des Eintritts in den Körper harren. Diese der Existenz harrenden Seelen werden dort als „Ra-i“ bezeichnet. Wenn ein schwarzes Weib die ersten Kindsbewegungen spürt, so glaubt sie, daß nun die Seele, ein „Rai“, in sie gefahren ist. Diese Idee hängt mit der naiven Auffassung der Australier zusammen, die schon von Roth erkannt, von mir nur bestätigt werden konnte, daß Zeugung und Geburt keine unmittelbaren Folgen des Geschlechtsverkehrs sind. Ich halte es durchaus für wahrscheinlich, daß die gerissenen Zauberpriesterdoktoren den wahren Sachverhalt kennen; aber andererseits ist sicher, daß die Weiber und alle naiven Männer sich in Unkenntnis über die Bedeutung des Sexualverkehrs befinden und darin gehalten werden. Sie erblicken im Coitus ledig-

lich ein Unterhaltungsspiel. Aber auch vorausgesetzt, sie wüßten die Wahrheit, so würde das Hineinkommen der Seele in den Körper der Mutter ihnen wohl nicht verständlich werden. Dazu bedarf es irgend einer Kraftübertragung von außen her. So glauben sie, daß das Ra-i durch die Hand oder den Fuß oder sonst am Körper eintritt beim ersten Fühlen der Kindsbewegungen. Sieht die Mutter gerade ein Tier in diesem Moment, so wird der Übertritt von diesem aus angenommen.

Ich konnte keine Sicherheit darüber erlangen, ob die „Ra-i" in letzter Linie mit den Njers als identisch angesehn werden, d. h. ob eine Reinkarnation angenommen wird, halte aber diesen Glauben für durchaus wahrscheinlich. Schon die oben mitgeteilte Idee, daß die Europäer wiedergekehrte Tote seien, spricht ja ganz in diesem Sinne. Auch darf man wohl annehmen, daß dem scharfen Beobachtungsblick der Australier die Ähnlichkeit von Enkeln mit Großeltern und Ähnliches nicht entgehn, sondern im Sinne der Wiederkehr einer Seele sich darstellen wird.

Die Hauptsache ist, daß eine Gliederung im Seelenglauben sich bemerkbar macht, die eine Dreiteilung derselben anbahnt. Ähnliches ist bei Indianern Nordamerikas und bei Afrika-Negern festgestellt. Der ausgezeichnete englische Schriftsteller F. S. Laing bemerkt bereits diesen Connex der Religionen[1]) sehr niedrig kultivierter Völker (p. 119):

„It is singular that we find almost the precise form of this Egyptian belief among many existing savage or semi-civilized men separated by wide distances in different quarters of the world. The Negroes of the Gold-Coast believe in the same three and they call the soul which exists independently of the man before his birth and after his death, the Kra, a name which ist almost identical with Egyptian Ka." Hierzu gesellt sich nun das westaustralische „Ra-i" als ein auffallender Gleichklang. —

Die zweite Bedeutung der australischen Mumie liegt in der Hockerstellung. Es ist ja längst bekannt, daß eine solche Stellung ganz allgemein bei Begräbnissen der neuern Steinzeit, den Neolithikern, sich findet und daß sie noch heute bei zahlreichen niedern Kulturvölkern vorkommt. Über den Grund dieser Erscheinung aber konnte man sich keine klare Vorstellung bilden und es gibt wenig Kapitel

[1]) S. Laing, Human Origins. London 1897.

der Prähistorie und Ethnologie, auf denen so viele Meinungen geäußert und heftige Diskussionen veranstaltet wurden, wie das der Hockerstellung.

Es ist das Verdienst des Seniors der Ethnologen, des auch von mir so hochverehrten Richard Andree, auf diese Frage die einzig richtige Antwort gegeben zu haben, und ich freue mich, an dieser Stelle meine volle Zustimmung zu seiner Ansicht aussprechen zu können. In einer trefflichen umfassenden Abhandlung[1]) zeigt Andree, welche erstaunlich weite Verbreitung noch heut die Hockerbestattung hat, außer in Australien auf den Inseln der Südsee, auf Neu-Guinea, im malayischen Archipel, (wo Kükenthal auf Borneo sie bei den Dajaks feststellte), auf den Philippinen.

In Vorder-Indien findet sich trotz des Vorherrschens der Leichenverbrennung noch die Hockerbestattung, namentlich bei den Resten älterer Bevölkerungsschichten (den Berg-Völkern.) Auf den Andamanen besteht Hockerbestattung ausschließlich. Für Amerika ergibt sich die weite Verbreitung derselben sowohl für die Vorzeit, als auch für die Gegenwart, respektive für die Zeit der ersten Besiedelung durch die Europäer.

Bei den Eskimos spielt sie besonders eine wichtige Rolle; auf den Aleuten ist sie mit einer Art Mumifizierung verbunden, ein Zusammenhang, der auch auf Südsee-Inseln noch zu erkennen ist. Auch in Afrika ist Hockerbestattung verbreitet und findet sich bei Hottentotten besonders entwickelt.

Bei allen diesen verschiedenen Völkern fand Andree Beweise dafür, daß die Fesselung eine Hauptrolle bei der Hockerstellung spielt und keinen andern Sinn hat, als den des Festhaltens, des Verhinderns, daß der Tote sich umherbewege und den Überlebenden Schaden zufüge. Die andern bisher aufgestellten Erklärungsversuche weist Andree mit Leichtigkeit zurück. Die Idee der Raumersparnis war wenig glücklich gewesen; entschieden mehr für sich hatte die Vergleichung der künstlichen Toten-Stellung mit der bei niedern Menschenrassen so weit verbreiteten Hockerstellung der Lebenden, als einer wichtigen Ruhelage. Vor der Erfindung des Sitzens auf Stühlen war die Aufstützung des Gesäßes auf die Fersen die eigentliche Position des Ruhens. Eine Abbildung derselben bei einem

[1]) R. Andree, Ethnologische Betrachtungen über Hockerstellung. Archiv für Anthropol. N. F. Bd. VI Heft 4 1907.

Australier, der in beliebter Weise die Knie vorn gegen die Achselhöhle drängt, gibt W. E. Roth in seinen Bulletin No. 17 der North-Queensland Ethnography[1]). Die weißen Kolonisten in Australien gewöhnen sich im Busch vielfach diese Haltung wieder an. Nicht sehr verschieden davon ist ja auch die Schlafhaltung, die bei Seitenlage und angezogenen Knien am besten der Halbhockerstellung verglichen wird, die sich auch als Begräbnishaltung findet. Andree betont letzteres bezüglich der Ausgrabungen auf Kreta aus mykenischer Zeit und einiger nordwestamerikanischer Funde. Die typische Schlafstellung der Australier hat W. E. Roth am genannten Orte auf Tafel XVIII f. i. wiedergegeben. Ich habe bezüglich der Haltung der Skelette von Moustier und Combe-Capelle auf die entsprechende Position hingewiesen.

Diese noch heute so weit verbreitete Schlafstellung entspricht dem Drang zur Einrollung, den der Mensch aus tierischer Vorzeit behalten hat und die offenbar eine Schutzhaltung darstellt, wie sie sich auch in andern Säugetiergruppen zeigt. Es hat daher garnichts Auffälliges, daß die gezwungene Leichenhaltung mit der des Schläfers große Ähnlichkeit besitzt — wird doch geradezu die Hockermumie bei manchen Völkern als ein Schlafender behandelt, dessen Aufwachen verhütet werden soll.

So legen die Samojeden, wie Andree nach Jackson zitiert, ihre fest verschnürten Hocker ins Grab mit dem Gesicht nach Westen oder Nordwesten, damit nicht das Licht der aufgehenden Sonne sie wecken möge. —

Die Ähnlichkeit der eingerollten Stellung mit derjenigen des Embryo ist nicht so sehr auf Raumbeschränkung zurückzuführen, wie manche annehmen. Die jungen Beuteltiere im Beutel an der Zitze haben genau die gleiche Haltung, obwohl sie nicht im Uterus sich befinden. Das Gemeinsame ist eben die Neigung des Säugetierkörpers zur Einrollung.

Es ist begreiflich, daß die Ähnlichkeit der Mumienhockerstellung mit der Lage des Embryo zu Deutungen in diesem Sinne Anlaß bot, aber ich muß Andree vollkommen beistimmen, wenn er diesen Bestrebungen scharf entgegen tritt, damit zugleich jene sentimental-phantastische Richtung in der Ethnographie, speziell der Religionsgeschichte kritisierend, wie sie durch Albrecht Dietrich vertreten wurde.

[1]) Postures and Abnormities Tafel XIX,2.

Die „Mutter Erde“ soll ihr Kind wieder aufnehmen. Solche Betrachtungen mögen bei einem hohen Kulturvolk, wie den Chinesen, Geltung haben, deren Grabumfassungsmauer ja mit dem weiblichen Becken in Beziehung stehen soll, aber auf die naiven Australier paßt dergleichen nicht. Andree sagt von diesen und den Menschen der Steinzeit Europas:

„Die aber kommen nicht auf derlei künstliche Gedanken, sondern haben ganz andere, einfachere und natürlichere Gründe für die Herstellung ihrer Hocker!“ Er findet sie in der Verhinderung der Wiederkehr der Toten.

Das Verdienst, diesen Gedanken zuerst ausgesprochen zu haben, gebührt meinem Freunde O. Schötensack in Heidelberg, wie Andree auch ausdrücklich betont.

Es waren jene von uns z. T. gemeinsam betriebenen Studien an Australiern vor meiner Reise, aus denen Schötensack zu seiner richtigen Erkenntnis kam, die er 1901[1]) publizierte.

In der kurzen aber inhaltsreichen Notiz sind auch bereits alle diejenigen Punkte angedeutet, die man als Ersatz der Fesselung bezeichnen kann und auf die auch Andree eingeht. Da ist vor allem die partielle Fesselung zu erwähnen, das Zusammenbinden der grossen Zehen und der Daumen, ferner das Beschweren des Grabes; ich erfuhr in Australien und wenn ich nicht irre, bestätigte mir auch Herbert Basedow die Wahrnehmung, daß bisweilen die Nägel der Hände und Füße verbrannt werden, um das Herausklettern aus dem Grabe zu verhindern. Ich hörte von der gleichen rohen Sitte in Anwendung auf lebende Weiber, um ihnen das Ausrücken aus dem Camp zu verleiden.

Daß alle Stein-Monumente auf Gräbern ursprünglich den höchst naiv realen Sinn haben, den Toten am Herauskommen zu verhindern, ist klar. Für die ägyptische Pyramiden deutete ich das an; für die Megalithgräber betont es Schötensack und so können wir es ausdehnen auf alle Steinbauten auf Gräbern.

Der Ausdruck, daß die Rückkehr des Toten verhindert werden solle, trifft eigentlich nicht den Kernpunkt der Sache. Mir scheint es richtiger, es so aufzufassen, daß die Australier den Toten eben nicht für tot halten, oder ihm nicht trauen. Die Seele könnte zurückkehren, und das scheint kaum verhindert werden zu können.

[1]) Verhandlung der Berl. Anthropol. Gesellschaft. 1901. p. 522.

Kehrt sie aber zurück, so ist der Tote befähigt, umher zu gehen und Unfug zu stiften. Darum bleibt der Kannibalismus doch das sicherste Kontrollmittel. Diesen Gedanken finde ich bei Andree nicht, der nach meiner Ansicht nicht Recht hat, wenn er am Eingang seiner Abhandlung sagt: „Als die roheste Form der Beseitigung der Leiche müssen wir den Kannibalismus ansehn". Auch das Aussetzen der Leichen als Beute der Tiere ist meines Erachtens nicht etwas so Rohes, wie man es vielfach noch deutet. Diese Sitte, die in ganz Nordwestaustralien weit verbreitet ist, knüpft an die Exponierung der Leichen vor der Mumienbereitung auf einer Plattform an. Aber zugleich bietet diese Baumbestattung doch noch einige Züge, die ihr etwas Ehrwürdiges verleihn und den Gedanken nahelegen, daß es sich hier um Ahnenvorstellungen handelt. Es sind nämlich richtige Nestbauten aus Zweigen, in die man die Toten bettet. Der Gedanke an die Baumnester der Anthropoiden, besonders der Orang, drängt sich ganz von selbst auf. So wie Wohnungen und Begräbnisse auch im malayischen Archipel noch an Bäume anknüpfen, so darf man auch bei den Australiern hier an Vorfahrengewohnheiten denken. Sehn wir doch auch sonst, daß die frühern Wohnungen der Lebenden zu Behausungen der Toten werden.

Diese Baumbestattung war früher offenbar weiter verbreitet. Capt. Stokes fand solches Grab am Carpentariagolf. Noch heute finden sich ähnliche Vorkommnisse an der Ostküste Northqueenslands, daß nämlich die Knochen einer verwesten Leiche oder solche, die von kannibalischer Malzeit übrig geblieben sind, in ein Rindenkörbchen sorgfältig eingenäht werden und samt dem darauf gesetzten Schädel in Bäumen versteckt werden.

Es besteht also diese Sitte nur neben andern Bestattungsmodis, wie ja die Mannigfaltigkeit derselben in Australien groß ist. Soviel ich weiß, findet in Westaustralien keine Fesselung der im Baum-Nest exponierter Leichen statt. Ich möchte die Hypothese aufstellen, daß hier völlig andere Absichten maßgebend sind, als bei der Fesselhocker-Mumie oder der Beerdigung mit Steinbeschwerung. Meine Vermutung ist, daß man gerade der Seele freien Lauf lassen will — ihr die Möglichkeit geben, möglichst rasch in ein anderes Wesen einzugehen; die Adler, die in jenen Gegenden ebenso häufig sind, wie die Krähen, nehmen bei der Verzehrung der Leiche die Seele in sich auf — und von da aus steht dann dem „Ra-i" (s. o.!) der Weg offen zum Eintritt in den Körper eines Weibes — zur Reinkarnation.

Von diesem Gedankengange aus, den ich auf eigne Überlegung hin, konstruiere, würde die Duplizität des Seelenbegriffes außerhalb des Menschenleibes, deren ich eben gedachte, einer Erklärung zugänglich werden. „Njer“ im Sinne der Niol-Niol, wäre die Seele nach dem Austritt aus dem Körper, die noch keinen Zwischenträger, keinen Vermittler gefunden hat, der ihr die Möglichkeit zur Wiedergeburt gibt. Rai wäre die Seele, nachdem sie in ein Tier eingegangen ist und von da wieder in die Menschheit gelangen kann.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird nicht nur die Seelen-Wanderung als solche verständlich, sondern ich meine, daß damit auch Licht fällt auf die eigentümlichen Beziehungen einzelner Individuen zu bestimmten Tieren, die in das mit dem Schlagwort „Totemismus“ bezeichnete Kapitel fallen.

Das Wort Totem ist bekanntlich den Nordwestamerikanischen Indianern entlehnt und bezeichnet ursprünglich den Glauben, daß ein jedes Individuum sein „totem“ oder seinen Schutzgeist hat, der über sein Wohl wacht. Dieser soll in irgend einem Tier seinen Wohnsitz haben und der Wilde wird dasjenige, von dem er diese Meinung hat, nicht töten.

Auf diese Anschauung der amerikanischen Indianer verwies George Grey[1]) der schon mehrfach oben zitierte verdienstvolle Forscher und Staatsmann, als er 1841 für West-Australien und zwar im Süden einen dem amerikanischen Totem verwandten Begriff des „Kobong“ aufstellte.

„Es existiert ein gewisser mysteriöser Zusammenhang zwischen einer Familie und deren Kobong derart, daß ein Mitglied der Familie niemals das Tier, zu welchem sein Kobong gehört, töten wird, wenn er es schlafend findet; in der Tat, er wird es nur mit Bedauern töten und niemals, ohne ihm die Möglichkeit des Entschlüpfens gegeben zu haben. Dies rührt her von dem Glauben, daß irgend ein Individuum der betreffenden Spezies ihr nächster Freund ist, den zu töten ein großes ängstlich zu vermeidendes Verbrechen bedeutet. Ähnlich wird ein Eingeborner, der eine Pflanze als Kobong hat, dieselbe unter gewissen Umständen und in einer gewissen Jahreszeit nicht pflücken. Die nordamerikanischen Indianer haben dieselbe Sitte, ein Tier als ihr Zeichen zu nehmen“.

[1]) G. Grey, Journal of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia during the years 1837, 38, 39. London 1841. p. 226 . . . ff.

Der Stamm, an welchem Grey seine Studien machte, ist heute fast gänzlich ausgestorben. Er lebte bei dem heutigen Albany am King Georges Sound an der Südwestküste. Ich sah dort keinen Eingebornen mehr, hingegen fand ich ein Individuum von dort an der Westküste in einem der Gefängnisse, in denen die armen Schwarzen meist ganz unschuldig eingesperrt werden.

Das Wort „Kobong“ ist nach Grey nie wieder angegeben worden, wohl aber ähnlich lautende Bezeichnungen für den von Grey richtig erkannten Begriff. Freilich lange genug hat es gedauert, fast bis es zu spät war, daß wohlwollende Menschen in West-Australien sich ein wenig um die Ethnographie dieser armen, gerade im Westen am allerschlechtesten behandelten Eingebornen bekümmert haben. Die Regierung von West-Australien hat sich seit einigen Jahren etwas um das Wohl — oder richtiger gesagt das Wehe ihrer schwarzen Untertanen gekümmert. Hat sie doch sogar meinen Freund W. E. Roth im Jahre 1904 nach Nord-West-Australien kommen lassen, um festzustellen, ob die Greuel, die man von dort meldete, wirklich wahr sind. Roth bestätigte in der Tat die Wahrheit der schauderhaften Berichte ungerechter Fesselung und Einkerkerung ganzer Stämme lediglich zu dem Zweck, die Gebiete von Schwarzen zu säubern, um Rinderheerden dort verwildern zu lassen. Was war die Folge? Man glaubte Roth einfach nicht und beschimpfte ihn noch obendrein. Als ich zwei Jahre später eben dorthin kam, war das der Regierung unbequem, und als ich unverhohlen 1907 auf dem Kongreß in Adelaide die Richtigkeit der Anschuldigungen Roths bewies, da erntete ich Undank und Beleidigungen!

Im Süden West-Australiens ist endlich eine Dame als mitleidige Seele aufgetreten, Mrs. Daisy M. Bates, die eine Vorkämpferin der Frauen-Emanzipation im kühnsten Sinne ist und die um der Wissenschaft willen selbst vor den heikelsten Dingen nicht zurückschreckt. Hat sie doch ihren Mut und ihre Liebe für die Schwarzen durch mehrfaches längeres Zusammenleben mit denselben im Camp bewiesen.

Mrs. Bates behauptet nun, jeder Eingeborne in Süd-West-Australien habe „a totem of some animal, bird or fish; in fact the two primary classes Wordungmat and Manytchat divide all natural objects between them and every living thing and every tree, root and fruit is Noy-yung or Ngunnicy. The word for totem in the Vasse district is Obaree; at Perth it is Oobar; on the Gascogne and Ashburton

it is Walaree, and on the De Grey River it is Wooraree, in York and Beverley it is Boorungur".

Die Totembezeichnung soll nach Mrs Bates jedem Kinde gegeben werden nach irgend einem Umstand, der mit der Geburt des Kindes zusammenhängt, nach einem Tier, z. B. das der „Vater" (freilich für Australien ein sehr relativer Begriff!) gerade um die betreffende Zeit erlegt[1]).

Von andern Gegenden Australiens ist nur wenig mit dem Kobong Vergleichbares gefunden worden. Immerhin finden sich in dem Werk von Howitt[2]) manche Stellen, die unverkennbar auf dasselbe hinauslaufen. So erhielt bei den „Kurnai" in Süd-Ost-Australien jeder Knabe bei der Initiation ein bestimmtes Tier zuerteilt, wobei ihm gesagt wurde: „Das ist dein Thundung, thu ihm nichts zu leid." Thundung soll soviel heißen als „älterer Bruder", eine Bezeichnung, die man oft bei den Schwarzen im Sinne von „gut Freund" hören kann. Es erinnert dies an den Schutzgeist-Begriff. Die Ähnlichkeit von Thundung und Kobong dem Wortlaut nach ist bemerkenswert. Mir selbst ist nichts sicheres auf den Kobongbegriff Beziehbares begegnet, auch Roth hat garnichts darüber.

In neuster Zeit hat der Missionar C. Strehlow in Hermannsburg, Finke-River im südlichen Zentralaustralien wichtige Mitteilungen[3]) über die Stämme der Arunda und Loritja gemacht, aus denen wenigsten einiges leicht verständlich und brauchbar ist, trotz sonstiger vielfacher Unklarheiten über den Totem-Begriff. Zum ersten mal wird hier die Beziehung des Totemtieres zur Seele vor der Geburt — betont zu dem, was ich oben als Ra-i für die Niol-Niol Nord-West-Australiens bezeichnete. Es ist sehr beachtenswert, daß Strehlow, der von meinen Untersuchungen nichts wissen konnte, für die Arunda das ganz ähnliche Wort fand — nämlich Ra-tapa. Strehlow hat nun gefunden, daß jeder Schwarze zwei Totems besitzt, erstens sein eignes und zweitens das seiner Mutter. Sein eignes „Totem" bedeutet, daß er sich als ein Tier betrachtet, z. B. ein Iguana und daher in

[1]) Daisy M. Bates, The West Australian Aborigines. Drei Artikel in Western Mail 1906 nach Vorträgen in d. Roy. Geogr.-Society Melbourne und der Nat. hist. Society Perth. Ob seit dieser Zeit eine ausführliche Publikation erschienen ist, ist mir nicht bekannt geworden.

[2]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia. London 1904.

[3]) Freiherr von Leonardi, Über einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Arunda und Loritja. Globus Bd. XCII. No. 18 Mai 1907 p. 285—290.

allen Tieren der gleichen Art seine Brüder zu erblicken hat, deshalb darf er dieselben nicht töten, oder tut er es aus Not, so bereitet ihm das schweren Kummer. Sein Ratapa war ein Iguana, das heißt, daß seine Seele aus dem Iguana in die Mutter übergesprungen ist.

Das andere Totem ist das seiner Mutter, deren eingeborne Seele in einem andern Tier weilte.

Es liegt nahe, hieran auf ein individuelles und ein Familientotem zu schließen, denn an die Mutter muß ja nach der exogamen Gruppenehe der Australier die Verwandtschaft anknüpfen.

Mir scheinen hier die richtigen Anfänge einer Totemforschung vorzuliegen[1]), die uns die Beziehung von Einzelnen und von Stämmen zu Tieren verständlich macht, eine Sitte, die ja auch die Indianer mit den Australiern teilen und die ebenso den Ariern zukommt. Die Stamm-Namen der Germanen Cherusker-Hirsche, Chatten-Katzen, zeigen das ja, ebenso wie die Eigennamen nach Tieren.

Der primitive Mensch fühlte sich ja als ein Tier unter Tieren; für ihn war die Vorstellung der Seelenwanderung, die Zugehörigkeit zu bestimmten Tieren, kein Resultat langer gekünstelter theoretischer Überlegungen, sondern etwas vollkommen Natürliches.

Wenn bei den Ägyptern auch dieser Teil des Seelenglaubens ins Extrem getrieben ist und zur Mumifizierung von Tierkörpern, ja zur göttlichen Verehrung von Tieren geführt hat, so liegt darin nur eine Konsequenz und zugleich eine Teilerscheinung des großen Prinzipes vor, das uns die Todespsychologie der Urmenschen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung zeigt:

Alle natürlichen Erscheinungen, deren Wesen der primitive Mensch nicht begreift, weil er das Agens nicht sieht, werden nach seiner naiven Logik von Menschen hervorgebracht, teils von Lebenden, teils von Verstorbenen. Die Macht der letztern ist die größere und schwerer zu kontrollierende.

Von dieser Grundlage aus ergibt sich, daß bei dem Walten der Elemente ein ganz speziell Persönliches von vorn herein in Frage kommt.

Die gewöhnliche, wohl ziemlich allgemein herrschende Vor-

[1]) Auf das ungeheure Gebäude der Lehre vom Totemismus, wie es Frazer begonnen und Spencer und Gillen bis ins Extrem geführt haben, gehe ich hier nicht ein. Die Unklarheiten, Inkonsequenzen und Widersprüche sind so enorm, daß es höchst unerquicklich ist, sich in dieses Labyrinth zu begeben. Vgl. meine Kritik. Reisebericht. Zeitschr. f. Ethnol. 1907. 636 ff.

stellung ist die, daß der Mensch die Elemente personifiziert hat; daß der Glaube an einen persönlichen Gott das letzte Ziel eines langen Entwicklungsganges unter allmählicher Klärung der Begriffe gewesen sei.

Ich fasse die Sache gerade im umgekehrten Sinne auf: Erst war das Persönliche und dieses wurde vergöttlicht.

Nicht die Elemente wurden personifiziert, sondern Personen wurden elementarisiert.

Wenn sich ein Wirbelwind erhebt, so hat ein Schwarzer geblasen, wenn es regnet, so ist es das Werk eines bestimmten Mannes, wenn es donnert, so brüllt ein gefürchteter Mann[1]).

Ursprünglich war jeder ein bißchen Gott in verschiedenen Abstufungen, indem der Einzelne in verschiedenem Maße befähigt war, Fernwirkungen auszuüben. Wenn wir bei der Definition von Religion die wörtliche Übersetzung als Ausgangspunkt nehmen, so würde im Licht der von mir vorgetragenen Anschauung diese Beziehung ursprünglich eine rein persönliche sein, teils der Liebe, teils aber und in viel höherm Maße der Furcht. Die Furcht vor dem Einfluß eines verstorbenen mächtigen Mannes, namentlich eines Zauberpriesterdoktors, ist die embryonale Vorstufe der Gottesfurcht der höchsten Religionssysteme.

Die beiden Stadien sind durch eine Reihe von Etappen mit einander verbunden; sie stehen sich nicht fremd gegenüber. Diese Etappen stellen die Glieder eines Differenzierungsprozesses dar, wie wir ihn in dem natürlichen Geschehn an Organismen kennen.

Zuerst gab es z. B. viele kleine Zahngebilde, die über die ganze Haut der Wirbeltiere verbreitet waren und sich immer wieder erneuerten. Dann wurde die Zahl immer mehr eingeschränkt, dafür aber die Qualität des Einzelgebildes bedeutend gesteigert. So gab es zu Anfang zahlreiche Miniaturgötter verschiedenen Grades.

Jeder Zauberpriesterdoktor war ein Jupiter pluvius im Kleinen, denn er konnte Regen verursachen. Dieser Glaube ist ganz fest in Australien. Natürlich steht es auch hier schlecht um die bona fides

[1]) In Nord-Westaustralien an der Beagle-Bay erzählten mir die Missionare, daß vor einigen Jahren ein Schwarzer, der sich unzufrieden fühlte, beschloß, die Missionsstation durch einen Wirbelwind zu zerstören. Er fing also an zu blasen, immer heftiger und siehe da — der Wirbelwind kam und ruinierte einige Gebäude der Station — der Schwarze lief davon und traute sich nicht wieder zu den Missionaren, da er seiner Schuld sich bewußt war, den Wirbelwind gemacht zu haben.

der Götter in Menschengestalt. Wenn derselbe Anzeichen dafür hat, daß wohl ein Umschlag der Witterung bevorsteht, dann erbietet er sich, der langen Dürre ein Ende zu machen und unter einem riesigen Hokus-Pokus gelangt er meist zum gewünschten Resultat. So mancher Schwarze ist ein Mars im Kleinen, der aus der Ferne ungesehn den tötlichen Speer zu schleudern vermag.

Die verschiedenen Stufen solcher Vergöttlichung lassen sich leicht aus dem zu Anfang unserer Ausführungen Mitgeteilten verstehen. Je hervorragender ein Mensch im Leben war, um so nachhaltiger auch ist die Rolle, die er nach dem Tode spielt, denn wirklich tot ist er ja nicht — seine Aktionskraft hat er behalten.

Bei den Australiern in ihrer Zersplitterung in viele Stämme und der mangelnden Kommunikation über weite Gebiete konnten sich ebenso wenig höhere religiöse Einheiten bilden wie politische. Bei dem gänzlichen Mangel jeglicher sozialer Organisation, die den Begriffen Volk, Staat, oder dergl. ähneln, ist jeder starke Krieger ein König, soweit sein gefürchteter Arm sich geltend zu machen vermag. Wir haben hierin eine genaue Parallele zu dem religiösen Gebiete.

Das Wichtigste an unsern Betrachtungen scheint mir, daß das Hauptelement des höchsten Zustandes, nämlich das Persönliche, von Anfang an da war. So führt eine direkte Linie vom Ursprung des Menschen zu seinen höchsten Entfaltungsformen. Das Kind der höchsten Kulturvölker wiederholt den Australierzustand gerade so wie im Körperlichen — bezüglich seiner Nase und der inferioren Merkmale seines Bein-Skelets — auch im Geistigen, Psychischen und Moralischen. Für das Kind wird der liebe Gott immer ein ehrwürdiger Mann mit einem großen Bart bleiben. Das Kind verlangt überall menschliche Aktionen. Man denke an Frau Holle und alle Reste der deutschen Mythologie, die ja selbst eine Kinderreligion der australischen Geisterwelt noch viel näher stellt. Hat man doch wohl mit Recht Thor mit seinem Hammer, der wiederkehrt, dem australischen Bumerangwerfer verglichen.

Um diesen Grundstock des Persönlichen hat sich ein unendliches Beiwerk gerankt, von dem bei den Australiern noch wenig vorhanden ist. Ferner haben sich von den einzelnen Zwischenstufen aus Nebenbahnen entwickelt, Abwege aller möglichen Art, die von der ursprünglichen Wurzel kaum noch etwas erkennen lassen. Anfänge hierzu sind bei den Australiern zu erkennen, z. B. in der Verehrung jener heiligen Hölzer der Churingas oder Tjurungas der Arunda, die ich

bei den Niol-Niol wiedergefunden habe. Sie werden als Heiligtümer in Bäumen versteckt und scheinen mit den Seelen in geheimnisvollem Zusammenhang zu stehn[1]).

Aus solchen Dingen kann der Fetischdienst abgeleitet werden, ebenso wie die einseitige Verehrung tierischer Götter aus der Seelenwanderung.

Die Allbeseelung von Wald und Busch in der griechischen Mythologie knüpft auch an das Umherwandern zahlloser Seelen an. Die überaus menschliche Beschaffenheit der griechischen Götter und Halbgötter bietet genügend Material zum Studium der verschiedenen Stufen der Vergöttlichung, wie ja auch in den heiligen Gebräuchen bei den Griechen manches auffällig an die Australier Erinnerndes sich zeigt. Die Stirnbinde der griechischen Priester kehrt als allgemeiner Kopfschmuck der australischen Männer mancher Gegenden wieder. Der Friedenszweig wurde in gleicher Anwendung von Mitchell bei seinen ersten Expeditionen im Inneren von Neu-Süd-Wales gefunden.

Noch der alttestamentarische Gott der Bibel hat viel Primitives an sich. Die Furcht ist auch hier noch die Hauptsache. Das wichtigste Element, das zu dem der persönlichen Furcht hinzutrat, war das Moralische.

Die Moral der Australier ist eine rein soziale im primitivsten Sinne. Man könnte sie treffend als Horden-Moral bezeichnen und sie aus der Herden-Moral einer tierischen Vorstufe ableiten. Was zum Besten der Horde notwendig ist, ist unbedingtes Gebot. So wie von Affen bekannt ist, daß die alten Männchen bei einem nächtlichen Raubzug die Jungen durch Ohrfeigen zur Ruhe nötigen, so beherrschen auch die alten Männer die Australier-Horde. Die Oligarchie ist daher die primitivste soziale Herrschaftsform.

Die Erziehung der Jungen ist streng und die Proben auf die Aufnahme in den Kreis der Erwachsenen grausam.

Unserer Konfirmation in gewissem Sinne vergleichbar sind jene Initiations-Feierlichkeiten, die die Rezeption der Jungen in den Kreis der Männer bedingen. Das Ausschlagen eines oder beider medialer oberer Schneidezähne, eine allgemeine Sitte ohne greifbaren Sinn, hat jedenfalls den Vorzug, einen unauslöschlichen Eindruck auf das jugendliche Gemüt auszuüben. Da die alten Krieger und Zauberpriester-

[1]) Vgl. Schlußbericht meiner Reise. Zeitschrift f. Ethnologie 1907. p. 636 ff.

doktoren die ausführenden Organe der Torturen sind, die z. T. in Narbenschnitten, z. T. in erzwungenem Hungern bestehn, so ist die Verknüpfung der Befolgung der Vorschriften mit der persönlichen Furcht leicht genug gegeben.

Auffällig schwach entwickelt ist bei den Australiern die Idee, durch Opfer oder dergleichen zürnende Seelen zu besänftigen. Es wird wohl Zauber gegen Zauber ausgespielt, aber das ganze System einer Versöhnung zürnender „Götter" fehlt — ist daher auch wohl als eine sekundäre eigenartige Entwicklungsbahn aufzufassen, von der erst die höchsten Formen der Religion sich wieder befreit haben.

Als eine andere selbständige Quelle göttlicher Macht könnte man vielleicht die Himmelskörper auffassen — als völlig unpersönliche Gewalten.

Unter den persönlichen Mächten findet sich nichts, was man als von vornherein wohltätig bezeichnen könnte — gute Gottheiten sind offenbar nichts Primitives, es sei denn, daß man die Sonne dazu stempeln will.

Die Verehrung der Sonne ist eine Sache, die der Mensch mit der Tierwelt teilt und daher ist es sehr schwer, die Grenze des „Religiösen" hier zu ziehn. Der Gesang, mit dem die Vögel die Morgenröthe begrüßen, kann ebenso gut als ein Zeichen der Sonnen-Verehrung und als eine Morgen-Andacht gedeutet werden, als die Gesänge der Australier. In Nordqueensland konnte ich einmal einen Zauberpriesterdoktor beobachten, der in der bekannten eintönigen „Melodie," die in unsern Ohren kaum als Musik empfunden wird, bei den Australiern aber allgemein sich findet, einer Gruppe von Schwarzen etwas vorsang, worauf der Chorus jedesmal einstimmte. Das Ganze erinnerte außerordentlich an eine kirchliche Ceremonie. Von dem Text verstand ich nur das letzte Wort — und dies war jedesmal Bungan — in jenem Dialekt — die Sonne.

Man mag hierin die Anfänge einer Sonnen-Vergötterung erblicken, wird aber alsdann diesen Modus der Entstehung von Gottheiten sondern müssen von jenem, der aus dem Persönlichen seine Entfaltung nahm. Von einer Personifikation der Sonne findet sich nichts bei den Australiern. Auch für den Mond ist dies nicht der Fall. Es gibt wohl eine Fülle von Mythen, die Roth, Spencer und Gillen u. andere von Sonne und Mond mitteilen, manches höchst sonderbare und unklare Zeug wird da berichtet — der Mond wird z. B. einem Tier verglichen (dem Bändikst oder Perameles), das sich in die Erde

einbohrt, oder einem Schwarzen, der erst zunimmt und dann abmagert — manche Stämme sollen meinen, daß jedesmal ein neuer Mond aus der Erde steigt, aber von Göttlichem ist bezüglich der Himmelskörper nichts zu konstatieren.

Gelegentlich der totalen Mondfinsternis im August 1906 hatte ich die Möglichkeit, Eingeborne zu befragen, was denn mit dem Mond passiert sei. Er sei mit Blut bedeckt, wurde mir gesagt. Auf meine Frage, wie das denn komme, meinten sie, wahrscheinlich habe ein Schwarzer ein Weib gestohlen und sei dafür gespeert worden, davon sei der Mond blutig. Beunruhigt zeigten sie sich garnicht. Auf meine Frage, ob denn der Mond wieder gereinigt würde, meinten sie, ja, daß würde schon ein Zauberer besorgen.

Diese Probe furchtbar naiver Ideen wird zeigen, wie wenig man bei den Australiern mit hohen philosophischen Vorstellungen operieren darf.

Wenn eine Sternschnuppe fällt, meinen sie, nun sei ein Schwarzer gestorben, die Milchstraße halten sie für Rauch von Lagerplätzen u. dergl.

Der Naturforscher, der den Werdegang der Menschheit aus einem niedern tierischen Zustande verfolgt, wird vor der Frage nicht zurückschrecken dürfen, wie denn die Urmenschheit zur Religion gelangt ist. Hierbei hat er gänzlich von den Vorstellungen abzusehen, denen an sich die Berechtigung nicht abgestritten werden soll, daß die ganze Entwicklung der Menschheit etwa eine von einer höhern Macht geleitete und gewollte sei und daß die Religion nur der Weg der Annäherung des natürlichen Menschen an jene Macht sei, — sondern der Naturforscher wird mit derselben kritischen Analyse, die sein Messer bei Zerlegung eines Tierkörpers leitet, auch an die Heranbildung der höhern Regungen im Menschen treten müssen.

Zu diesem Versuche sollten die hier gegebenen Betrachtungen einen kleinen, wenn auch unvollkommenen Beitrag liefern.

Soviel wird jedenfalls sich aus ihnen ergeben, daß der Begriff Religion kein einfacher ist. Zu verschiedenen Zeiten und von ganz verschiedenen Seiten her hat diese überirdische Welt im Menschen Zuwachs erhalten, und dabei haben sich Dinge heterogenster Art mit einander in Beziehung gesetzt.

Über den Anstoß, der die Umprägung kletternder Primaten in Menschen-Affen einerseits und Menschen-Rassen andererseits bedingt hat, wissen wir nichts. Wohl aber können wir vermuten und aus

Tatsachen der niedern Menschheitsstufen erschließen, daß gewaltige Umwälzungen eines Gebietes bei dieser „Menschwerdung“ tierischer Ahnen eine Rolle gespielt haben. Über das Gebiet selbst haben wir begründete Möglichkeits-Annahmen. Um die jetzige Verbreitung sowohl der Menschenaffen, als auch der verschiedenen Menschheits-Typen erklären zu können, bleibt nur ein Territorium auf der Erde einwandfrei — es ist dieselbe Gegend, auf die alle Schöpfungssagen hinweisen — das südliche Asien oder aber noch wahrscheinlicher ein untergesunkener Kontinent zwischen Asien, Afrika und Australien.

Dort haben wir den malayischen Archipel und Java mit der Fundstätte des Pithecanthropus, dort noch heute die Heimat der Gibbons — nicht fern davon den Orang auf Borneo und Sumatra und in anderer Richtung die Australier, die wieder mit den Völkern Südasiens und dadurch indirekt Europas so nahe verwandt sind. Andererseits reihen sich Negerrassen im Westen an, und auch von Afrika aus führt die Spur fossiler Menschen nach Europa.

Gewaltige Vulkanerscheinungen kennzeichnen Sumatra und Java, die als Grenzgebiete des hypothetischen Kontinents hauptsächlich in Frage kommen. Wohl möglich, daß diese mächtigen Eruptionen verbunden mit Untersinken von Kontinent-Massen die Vormenschheit aus ihrem tierischen Paradieses-Zustande emporschreckten, aufrüttelten und zur Höhen-Entwicklung zwangen.

Durch diesen Zusammenhang würde ein Fortschritt der Vormenschheit verständlich, ohne den die Höhen-Entwicklung undenkbar gewesen wäre — die Bekanntschaft mit dem Feuer, wofür Lavaströme die günstigste Gelegenheit bieten. Keine Menschenrasse entbehrt der Kenntnis des Feuers, die Erzeugung desselben ist erst eine spätere Konsequenz.

Wir können die körperlichen Merkmale des Menschen einteilen in solche, die er bei der Menschwerdung erwarb, in solche, welche noch später sich hinzugesellten und endlich solche, die er längst vor der Menschwerdung schon besaß und behielt, während die Mehrzahl der Tiere sie verlor. Zu letztern gehört unser Kultur-Organ, die Greifhand, während der Stützfuß und der aufrechte Gang bei der Menschwerdung erworben wurden und die enorme Zunahme des Gehirnes sich noch später einstellte.

Auch auf den geistigen, seelischen und moralischen Besitz wird sich solche Einteilung mit Erfolg anwenden lassen. Für die Ent-

stehung des „religiösen Komplexes“ haben wir bereits Anhaltspunkte zu solcher Gliederung gefunden.

Das Erwachen des „Persönlichen“ möchte ich als der Menschwerdung eigentümlich beurteilen — alles andere hat sich später hinzugesellt, mit Ausnahmen einiger Erscheinungen, die ich als präanthropische, vormenschliche Quellen religiöser Vorstellungen auffassen möchte. Für die Sonne habe ich bereits diesen Standpunkt vertreten. Es gibt aber noch andere Dinge, die uns in den höhern Religionssystemen höchst fremdartig und unverständlich erscheinen müssen und die uns durch ihre Natur als alte Relikte, gleichsam Geistes-Rudimente einer tierischen Vorstufe verständlich werden. Das packendste Beispiel hierfür ist die sonderbare Rolle, die die Schlange, selbst bis in unsere Religion hinein spielt.

Die Furchtvorstellungen bezüglich riesiger Ungetüme, die im Grunde von Gewässern hausen, geht über ganz Australien. „Vallanga“, „Wollunqua“ und ähnlich lautet der Name dieser unheimlichen Schlange, die niemand gesehen hat, an die aber alle glauben. In eigentümlicher Verknüpfung mit vulkanischen Vorstellungen fand ich die Schlangensage in Nordqueensland an einem Berg-See, dem eigentlich nur ein geologisch geübtes Auge die Natur als die eines (bereits im Mittel-Tertiär) erloschenen Kraters ansehen kann. Der Regenbogen galt als Wiederschein der Haut der Schlange, und ein alter Farmer berichtet mir, daß früher die Schwarzen ihre Bumerangs nach der Schlange am Himmel geworfen haben, um sie zu töten!

Die Drachensagen erscheinen sehr auffällig mit Rücksicht auf die Existenz von Reptilien-Ungeheuern in frühern Erdperioden, die selbst die kühnste Phantasie übertreffen an Größe und Furchtbarkeit. Wir haben aber keinen Grund zur Annahme, daß der Mensch als solcher diese Tiere gesehen habe. Wohl aber finden wir bei allen Affen eine ganz sonderbare Angst vor allen Reptilien, selbst vor ganz harmlosen, wie Schildkröten.

Zwischen Säugetieren und Reptilien hat in entlegnen Perioden ein Kampf um die Existenz bestanden, bei dem schließlich die unscheinbaren Ahnen der Säugetiere gesiegt haben.

Es ist, als ob etwas von diesem Feindes-Verhältnis aus der tierischen Vorzeit auf die Menschheit übergegangen und hier nun jene Art von Verknüpfung mit ganz andern Vorstellungen eingegangen sei, die ja für die religiöse Welt ganz typisch ist. Möglich wohl, daß schlangenähnliche Naturphänomene, wie Lavaströme, mit der

Schlangen-Idee verknüpft wurden. Gilt doch Ähnliches sogar für die Gletscher, deren Ausbrüche von Schlamm und Schutt mit Verheerungen durch Drachen verglichen wurden, wie andererseits die Verdeckung goldführender Felsgebiete durch Gletscherzungen auffällig an den schatzbewachenden Drachen der Sage erinnert.

Die Schlange in Australien spielt nicht die Rolle eines Gottes, aber die Eingebornen suchen auf dieselbe einzuwirken, teils in gütlichem Sinne, teils feindlich, indem sie ihr Bild in den Sand malen und die Speere hineinbohren. —

Sollte dieser Versuch eines naturwissenschaftlichen Beitrags zur Religionsgeschichte Interesse erwecken und vielleicht gerade durch den Widerspruch, den er sicher finden wird, zu neuen Untersuchungen anregen, so wäre der Verfasser dankbar für die Förderung, die dadurch für die Sache und für ihn persönlich sich ergeben würde. —

Die altattischen Komiker und die Volksreligion.

Von Dr. phil. Konrat Ziegler in Breslau.

Für die Kenntnis der materiellen und geistigen Kultur des Athens des fünften Jahrhunderts sind die Komiker, d. h. vor allem die erhaltenen elf Komödien des Aristophanes und ergänzend die ziemlich zahlreichen Fragmente seiner verlorenen Dramen und der seiner Dichterkollegen, für uns eine nicht hoch genug zu schätzende Quelle. Liegt es notwendig im Wesen der zügellosesten Spott- und Hohndichtung, die die Weltgeschichte hervorgebracht hat, daß in ihr die großen Persönlichkeiten und die großen geistigen Strömungen der Zeit bis zur Unkenntlichkeit verzerrt erscheinen, sodaß es allergrößter Vorsicht und Zurückhaltung bedarf, wenn man zu ihrer Erfassung und Beurteilung der Komödie den einen oder anderen Zug entnehmen will, so stellt sich die Sache erheblich günstiger, wenn wir uns von den Höhen in die Niederungen hinab begeben und betrachten, wie der Dichter sich zu dem Leben des Alltags und der großen Schar der Namenlosen verhält. Zwar ist er weit entfernt von der Absicht einfachen, reinen Nachbildens der Wirklichkeit; er will spotten und seinem Publikum, das sich zum Lachen zusammengefunden hat, Lächerliches vorsetzen. Er betont also die Unvollkommenheiten, die Schwächen und Lächerlichkeiten an den Menschen des Alltags, aber es fehlt seinem Spott das Grimmige, Unversöhnliche, Entstellende, das seine Bilder des Kleon, Sokrates oder Euripides zu hassenswürdigen Zerrbildern macht. Es ist nur gutmütige Schalkhaftigkeit, die den treuherzig-schlauen Bauern, den etwas scharfzüngigen, doch sonst ganz braven Städtern, ja selbst zum Teil den Frauen in den Weiberkomödien, wohl allerlei am Zeuge flickt, allerlei Menschliches-Allzumenschliches ins Licht

rückt, aber diese oft sogar mit Sympathie gezeichneten Menschen doch nicht zu reinen Possenfiguren stempelt. Weit entfernt von allen moralischen oder sonstwie idealen Aspirationen, recht gesund und selbstverständlich auf dem festen Boden eines naiven Egoismus stehend, mit einem guten, nie versagenden Mutterwitz und ungeschminkter Offenheit und Derbheit in den Dingen ausgerüstet, die nur für christlich-germanische Nasen so gar übel riechen, sind sie im großen ganzen nach dem Maßstab des Alltags ganz wackere und anständige Menschen, die man nach Abstrich des Wenigen, was der Dichter der komischen Wirkung zuliebe an Übertreibung hinzugetan hat, ohne die Gefahr erheblicher Irrtümer als echte Vertreter des guten attischen Bürger- und Bauernstandes jener Tage ansprechen darf. Was sie sagen und tun, das konnte man so ähnlich alle Tage auf dem Markt von Athen oder in den attischen Dörfern zu sehen und zu hören bekommen. Man dürfte sich nicht allzu sehr von der Wahrheit entfernen, wenn man seine Art, die mittleren und unteren Stände zu zeichnen, mit dem Stil eines Brouwer, Teniers und Ostade in ihren Bauerndarstellungen vergleicht.

Will man hieraus einen Standpunkt für die Benützung der Komiker als religionsgeschichtliche Quelle gewinnen, so ergibt sich, daß man bei ihnen auf tiefere Religions- und Weltanschauungsfragen nicht nur keine Antwort suchen, sondern auch, wo solche Dinge gestreift werden, keine irgendwie der Wahrheit entsprechende Darstellung erwarten darf — wieder sind Sokrates und Euripides Musterbeispiele, die sich sofort aufdrängen —, wohl aber im Gebiet der Volksreligion eine nach Abzug der komischen Übertreibungen wesentlich getreue Spiegelung des wirklichen Lebens vor sich zu haben glauben darf. Die Richtigkeit dieses Schlusses bestätigt sich, wenn wir an das von den Komikern gebotene Material einerseits den Maßstab anlegen, den uns apriorische Erwägungen gegenüber einem so konstanten und überall in den Grundzügen gleich auftretenden psychologischen Gebilde, wie es alle Volksreligion ist, an die Hand geben, andererseits im besonderen zusehen, wie es sich mit unserem sonstigen Wissen von dem Gang der griechischen Religionsgeschichte verträgt. In diesen beiden Richtungen soll sich die vorliegende Betrachtung bewegen, ohne im übrigen den Anspruch auf Vollständigkeit in der Aufstellung der Gesichtspunkte und der Vorführung des Materials zu erheben [1]).

[1]) Ich betone, daß ich mich hier auf die Heraushebung des wichtigsten

Aristophanes und seine Brüder in Dionysos leben und dichten im Zeitalter der Sophistik, der griechischen Aufklärung. In den Köpfen der Gebildeten ist der alte Glaube in voller Zersetzung begriffen, und die Bühne des Euripides ist der Ort, wo der Geist des kritischen Zweifels am lautesten und wirkungsvollsten propagiert wird. Nicht so das Volk. Wie fest es in seiner überwältigenden Mehrheit noch zu den alten Göttern steht, hat es gerade in jenen Jahrzehnten durch einige elementare Ausbrüche seines Willens bewiesen. Die Verbannung des Anaxagoras wegen Atheismus (431), der Prozeß gegen die an der Verstümmelung der Hermen Beteiligten (415) und der gegen Sokrates (399) sind nur einige der markantesten Beispiele.

Wie in der Geschichte, so verhalten sich die Alltagsathener auch in der Komödie: sie sind streng und eifrig religiös, und der Kult, der Gedanke an und die Rücksichtnahme auf die Götter durchzieht ihr Reden und Treiben vom Morgen bis zum Abend. Das bedeutsamste Merkmal dafür ist allein schon die außerordentliche Häufigkeit des Anrufs der Götter in der Komödie. Auch die vielen Fälle, wo nur der Name des Gottes ohne Hinzufügung von Bitten, Klagen oder Auseinandersetzungen angerufen wird, dürfen nicht als bloße Formel, als einfache Interjektion, als gewohnheitsmäßiges, religiös indifferentes Reagieren auf den ersten besten stärkeren Eindruck genommen werden, sondern es kommt in ihnen der religiöse Gehalt, lebendiges religiöses Vorstellen und Empfinden in dem vielfältigen Variieren der dem Gottesnamen beigelegten Epitheta zum Ausdruck, die oft der augenblicklichen Situation angepaßt sind oder aber, wenn das nicht der Fall ist, durch ihren reichen Wechsel dartun, daß wir es hier nicht mit einem auf ein paar Typen erstarrten Formularismus zu tun haben. So finden sich neben einfachem *ὦ Ζεῦ*[1]) die Verbindungen *ὦ Ζεῦ βασιλεῦ*[2]), *ὦ Ζεῦ πολυτίμητε*[3]), *Ζεῦ σῶτερ*[4]), *Ζεῦ πάτερ καὶ θεοί*[5]), *ὁμόγνιε Ζεῦ*[6]), *Ζεῦ φίλτατε*[7]), *Ζεῦ μεγαλώνυμε*[8]), *παγκρατές*[9]), *ἀγοραῖος*[10]), *μεγαβρόντα*[11]), *ἄναξ*[12]) usw. Neben Zeus erscheint im

Materials, das die Komiker für die Volksreligion geben, beschränke; noch reicher ist der Ertrag für die Kenntnis der öffentlichen Kulthandlungen, die hier beiseite gelassen sind.

[1]) Aristoph. Equ. 1188. Pac. 58. 62. Lys. 476. 967. 972. 973. Thesm. 1. 71. 870. fg. 67. [2]) Nub. 2. 153. Vesp. 625. Av. 253. Ran. 1278. Plut. 1095.
[3]) Equ. 1390. Av. 667. fg. 319. Pherecr. fg. 73. Menand. Perik. 313.
[4]) Thesm. 1009. Menand. Epitr. 486. [5]) Ach. 225. Plut. 1. 898.
[6]) Ran. 750. [7]) Eccl. 378. [8]) Thesm. 315. [9]) Thesm. 368.
[10]) Equ. 500. [11]) Vesp. 323. [12]) Vesp. 327.

flüchtigen Anruf besonders häufig Herakles[1]) und der Übelabwehrer Apollon[2]), nicht selten Poseidon[3]), gelegentlich andere (ὦ *Γῆ* Nub. 364. ὦ *Δάματερ* Plut. 872. ὦ *πότνιαι Μοῖραι* Thesm. 700. ὦ *Μοῖραι φίλαι* Plat. fg. 168. ὦ *Πᾶνες* ὦ *Κορύβαντες* ὦ *Διοσκόρω* Eccles. 1069. ὦ *Φοῖβ' Ἄπολλον καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες καὶ Ζεῦ* Plut. 81. *ἄναξ Ἄπολλον καὶ θεοί* Plut. 437. ὦ *φίλοι θεοί* Plut. 734. ὦ *θεοί* Thesm. 1009. 1097. Ach. 1058. Equ. 1309. Cratin. fg. 302. Antiph. fg. 56, 3. 163, 2. 183, 6. Menand. achtmal usw.). Der alte Geschworene Philokleon in den Wespen betet zu dem Heros Lykos, dessen Heiligtum am Gericht liegt, als zu seinem Spezialheiligen (Vesp. 389. 818 ff.), Lysistrata, die kluge Berederin ihrer Geschlechtsgenossinnen, ruft die Herrin Peitho und den Becher, dem die Frauen so gern zusprechen als Eideshelfer (Lys. 203), der Chor der Acharner läßt sich von seiner besonderen Acharnermuse zum Sang begeistern (Ach. 665), während die Lakonerinnen ihre Lakonermuse zum Festreigen laden (Lys. 1296 ff.); dem Hermes *δόλιος* dankt Euripides, als ihm die Überlistung des Skythen gelingt, der Mnesilochos bewacht (Thesm. 1202).

Höchst charakteristisch und beweiskräftig für die Treue der Wiedergabe volkstümlicher Religiosität durch die Komiker ist die Häufigkeit des Götterbeiworts *φίλος* bei ihnen. Im allgemeinen nicht selten erscheinend[4]), ist es doch besonders häufig bei den Komikern[5]) und dann zwei Alexandrinern, bei denen die Nachbildung des Volkstümlichen programmatisch ist: Theokritos[6]) und Herondas[7]). Volkstümlichen Ton haben auch die unten zitierten drei Platonstellen, und bei Sonnenverfinsterungen lautete das volkstümliche Gebet:

[1]) Ach. 94. 284. 1018. Nub. 184. Pac. 180. Av. 93. 277. 814. 859. 1129. Lys. 296. Ran. 298. Eccl. 1068. Plut. 374. 417. Eup. fg. 244. Antiph. fg. 26. 52, 5. Menander elfmal, s. Koertes Index.

[2]) Equ. 1240. Nub. 1372. Vesp. 161. Pac. 238. Av. 61. 295. Ran. 754. Plut. 359. 854. Cratin. fg. 186. Menand. viermal. [3]) Equ. 144. 609. Vesp. 143. Pac. 564. Av. 287. 294. 1131. Plut. 1050. Antiphan. fg. 55, 18. Menand. Perik. 268.

[4]) z. B. Aesch. Sept. 154 *Ἄρτεμι φίλα*. 159 *φίλ' Ἄπολλον*. 174 *φίλοι δαίμονες*. Plat. Phädr. 257 *A φίλ' Ἔρως*. 270 *B φίλε Πάν*. Phileb. 63 *B* ὦ *φίλαι* scil. *ἡδοναί*.

[5]) Nub. 1478 *φίλ' Ἑρμῆ*. Pac. 582 *φιλτάτη (Εἰρήνη)*. 1055 ὦ *πότνι' Εἰρήνη φίλη*. 1168 *Ὧραι φίλαι*. Thesmoph. 286 *Δήμητερ φίλη*. 978 *Νύμφας φίλας*. Eccles. 378 *Ζεῦ φίλτατε*. Plut. 734 *φίλοι θεοί*. 854 desgl. Plat. fg. 168 ὦ *Μοῖραι φίλαι*.

[6]) I 64. 70 etc. *Μοῖσαι φίλαι*. VII 106 *Πὰν φίλε*. XV 104 *Ὧραι φίλαι*. 143 (u. 144) *φίλ' Ἄδωνι*. XXII 23 ὦ *φίλοι ἄμφω (Διόσκουροι)*. Bion fg. VII Wilam., v. 2 (u. 4) *Ἔσπερε φίλε*.

[7]) I 68 *φίλην Δήμητρα*. III 1 *φίλαι Μοῦσαι*.

ἔξεχ' ὦ φίλ' Ἥλιε (Carm. pop. 24 Bergk-Hiller; cf. Scol. anon. 13). Vgl. das Regengebet der Athener bei Marc. Ant. V. 7: ὗσον, ὗσον ὦ φίλε Ζεῦ. Es ist nur naturgemäß, daß das treuherzige „lieber Gott", das der Stil der Tragiker und der Kulthymnus durch Erhabeneres oder Eindringlicheres ersetzte, von den Nachbildnern des Alltagslebens übernommen wurde.

Eine getreue Wiedergabe attischen Sprachgebrauches im Verkehr mit den Göttern ist auch die häufige Verwendung des Beiworts πολυτίμητος. Daß Homer, die Lyriker und Tragiker es als Götterbeiwort verschmähten, ist begreiflich, da „wertvoll", „hochgeschätzt" auch jede Sache genannt werden konnte. Auf diese triviale Bedeutung gründen sich die Witze bei Aristophanes[1]) und Lukian[2]), deren Fassung aber gerade beweist, daß jenes Wort als göttliches Epitheton fest im Gebrauch war. Ihm folgen die Komiker, die nicht weniger als 21 Beispiele bieten[3]), ihm folgen Platon[4]), der Rhetor Aristides[5]) und ein orphischer Hymnus[6]).

Ähnlich wie bei πολυτίμητος steht die Sache bei dem Substantiv δεσπότης. Noch Aischylos, dessen religiöser Wortschatz, entsprechend dem großen Umfang religiöser Partien innerhalb seiner Dramen, bei weitem der reichste ist unter allen griechischen Dichtern, nennt niemals einen Gott δεσπότης, obwohl er das Wort kennt und die toten Herren Dareios und Agamemnon so von ihren Untertanen und Angehörigen rufen läßt[7]). Nur das Femininum δέσποινα ist von alters her liturgisch[8]). Der erste, der einige Male die Götter als δεσπότας anruft, ist Aischylos' Zeitgenosse Pindaros[9]), drei Stellen hat Euripides[10]),

[1]) Ach. 758. Dikaiopolis: πῶς ὁ σῖτος ὤνιος; Megarer: παρ' ἀμὲ πολυτίματος ἅπερ τοὶ θεοί.

[2]) Jupp. trag. 8: ἡ Βενδὶς δὲ αὕτη καὶ ὁ Ἄνουβις ἐκεινοσὶ καὶ παὰ ἀυτὸν ὁ Ἄττις καὶ ὁ Μίθρης καὶ ὁ Μὴν ὅλοι ὁλόχρυσοι καὶ βαρεῖς καὶ πολυτίμητοι ὡς ἀληθῶς.

[3]) Aristoph. Ach. 807. Equ. 1390. Nub. 269. 293. Vesp. 1001. Pac. 978. Av. 667. Thesm. 286. 594. Ran. 324. 337. 398. fg. 319. Pherekr. fg. 73. Antiphan. fg. 145. Eubul. fg. 117. Eriph. fg. 2, 13. Menand. Perik. 313. fg. 351. 535, 5. 848.

[4]) parodisch Euthyd. 296. Axioch. 368 C. [5]) I p. 97 Dindorf.

[6]) XV 1. Vgl. Fr. Adami, De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitationibus, Jahrbb. f. class. Phil. Suppl. Bd. 26, 250 fg. [7]) Pers. 666. Choeph. 157.

[8]) Sapph. fg. 118. Anacr. fg. 1 Bergk. Aesch. fg. 174. 335. 388.

[9]) Ol. VI 176. Nem. I 17. Isthm. VI 7. fg. 36 Schr.

[10]) Bacch. 582. fg. 477; am markantesten Hippol. 88: θεοὺς γὰρ δεσπότας καλεῖν χρεών, . . .

und bei den Komikern wimmelt es von solchen Anrufen[1]), wie denn auch bei den Späteren das Wort allgemein in den Sprachschatz des Gebetsstils aufgenommen erscheint[2]). Ergebnis: der Komiker läßt seine Personen so beten, wie sie es in Wahrheit damals taten.

Zu der Farbe des Lebens in der religiösen Charakterisierung der Leute aus dem Volk bei den Komikern trägt neben den häufigen kurzen Anrufen ohne weiteren Zusatz noch ein anderes Mittel bei: die nicht selten eingefügten Stoßgebetlein, die die braven Leute aus geängstetem Herzen rasch zu irgend einem göttlichen Helfer schicken, sei es daß sie ihm eine Bitte vorzutragen haben[3]), sei es daß sie ihn vorwurfsvoll fragen, ob er sie ganz vergessen habe[4]), oder dankerfüllt ihm die Ehre des guten Gelingens geben[5]), oder seine Macht bewundern[6]). Hochkomisch und dabei aufs getreueste dem Leben abgelauscht ist die Szene, wie Pisthetairos bei der liturgischen Aufzählung der zu Göttern gewordenen Vögel immer rasch dem Priester ins Wort fällt und die neuen Herrscher bekomplimentiert (Av. 864 ff., vgl. 835).

Noch mehr Gelegenheit, seine Kenntnis der attischen Volksseele zu beweisen und, wenn auch zum Teil übertreibend und verspottend, so doch stets den Nagel auf den Kopf treffend, ein Stück volkstümlicher Gottesauffassung und volkstümlichen Gottesdienstes darzustellen, boten dem komischen Dichter die Gebete selbst, die Bitten und die naiven Versuche, den Gott zu überreden. Um die später in einigen Beispielen vorzuführenden volkstümlichen Gebete bei Aristophanes im Sinne der Zeit recht würdigen zu können, müssen wir einen Blick auf die Geschichte des Gebets bei den Griechen werfen.

Dem homerischen Griechen ist der Gott ein ihm an Macht weit überlegener Herr, dem er nach Kräften durch Preis und Opfer seine Ehrfurcht beweist, um von dem soviel reicheren Gebieter eine entsprechend größere Gegengabe zu empfangen. Rein geschäftlich und mit naiver Offenheit wird die Frage behandelt. „Wenn ich das und das geopfert habe," sagt der Betende, „so gewähre du mir diese

---

[1]) Aristoph. Ach. 247. Vesp. 389. 821. Pac. 385. 399. Av. 835. Thesm. 988. Pherekr. fg. 87. Teleklid. fg. 33; verbunden mit *ἄναξ*: Aristoph. Nub. 264. Vesp. 875. Pac. 389. Plut. 748.

[2]) Plat. Phaedr. 265 C. Aristid. I p. 63. 68. Dind. h. Orph. VIII 16. LXVII 1; oft die magischen Papyri.

[3]) Pac. 1108. Lys. 317. 742. 833. 940. Thesm. 870. Eccl. 369.

[4]) Ach. 55. [5]) Equ. 108. 1153. Pac. 1055. [6]) Plut. 748.

Bitte!“ oder: „Wenn du mir diese Bitte gewährst, werde ich dir das und das opfern.“ Nur leise beginnt sich hier und da eine ethische Auffassung der Gottheit zu entwickeln, beginnt sie als Hort und Hüter des Rechtes und der Sittlichkeit angerufen zu werden. Stärker wird dieser Ton, wenn wir von Homer zu Hesiod, von dem leichtlebigen Adel Joniens zu den ernsteren, schwerblütigeren Bauern des griechischen Mutterlandes hinüberblicken, und auch in der Elegie und in der Lyrik ist eine Vertiefung der Gottesauffassung kenntlich. Zu starken Gegenströmungen gegen die herrschende Oberflächlichkeit verdichten sich indes diese Anfänge, soweit unsere Erkenntnismittel führen, erst im 6. und 5. Jahrhundert. Die stärksten Zeugen der religiösen Strömung jener Zeit sind für uns die beiden Propheten Pindar und Aischylos. Wenn die mächtigen Hymnen und Gebete des Tragikers von leidenschaftlichster Inbrunst durchschüttert sind, so weht in Pindars Gebeten eine milde, demutvoll gottergebene Stimmung, die sich einmal zu dem stillen Gebet erhebt: „Laß mich so handeln, wie ich dir, Zeus, und den Musen lieb bin“ [1]).

Trotz großer innerer Verschiedenheit treffen auf diesem Gebiet die Aufklärer des 5. Jahrhunderts mit jenen religiösen Genies in ihren Zielen und Forderungen zusammen. Sie fundieren diese teils ethisch, teils erkenntnistheoretisch. Auf der einen Seite betonen sie, daß die Götter als Vertreter und Hüter der Moral notwendig die moralische Gesinnung und das moralische Handeln dessen, der sie um ihre Hilfe angeht, höher schätzen müssen als Opfer, andererseits empfehlen sie, es den Göttern anheimzustellen, was sie den Menschen geben wollen. Denn die Menschen wissen nicht, was ihnen frommt; ihr mangelhaftes Erkenntnis- und Urteilsvermögen kann sie leicht zu Bitten verleiten, deren Erfüllung ihnen zum Unsegen ausschlagen würde. Darum ist es gut und nützlich zugleich, nur „das Gute“ ohne eine gefährliche Spezialisierung von den Göttern zu erbitten. Und wenn dies doch geschehen soll, dann bete man nicht um äußere Güter, die die Motten und der Rost fressen, sondern um geistige, deren Wert außer Zweifel steht, Tugend, Erkenntnis und Ähnliches.

Es sind dies die Gedanken, die sich einstellen mußten, sowie man einmal die überkommenen Verkehrsformen mit der Gottheit unter die moralisch-kritische Lupe nahm, Gedanken, die gleich oder ähnlich

[1]) fg. 155: *τί ἔρδων φίλος σοί τε, καρτερόβροντα Κρονίδα, φίλος δὲ Μοίσαις, Εὐθυμίᾳ τε μέλων εἴην, τοῦτ' αἴτημί σε.*

auch bei andern Völkern auf analoger moralisch-religiöser Entwicklungsstufe aufgetreten sind. Im Griechenland des 5. Jahrhunderts lagen sie in der Luft und drängten sich jedem ernsten Betrachter dieser Dinge auf, sodaß es unstatthaft erscheint, in ihnen das besondere geistige Eigentum derer, bei denen sie zuerst überliefert sind, erkennen zu wollen. Immerhin müssen Sokrates, Xenophon[1]) und Platon[2]) als diejenigen genannt werden, die nach unserer Kenntnis zuerst jenen Gedanken eine prägnante Fassung gegeben haben.

Seit Xenophon und Platon hat die Philosophie viel und oft zur Frage des Gebetes Stellung genommen, ohne wesentlich neue Gesichtspunkte der Betrachtung aufstellen zu können: naturgemäß, denn alles Wesentliche ist in den damals gefundenen Leitsätzen enthalten[3]). Neben der Philosophie aber und zum Teil innerhalb derselben oder von ihr ausgehend bemächtigt sich die Satire dieses Themas. Denn natürlich ist die Masse des Volkes von diesen Erkenntnissen und Vorschriften der Philosophie unberührt geblieben und hat so dauernd dem Beobachter Stoff zu ernster oder satirischer Behandlung dieses Themas gegeben. Von den zweifellos zahlreichen Bearbeitern des Themas περὶ εὐχῆς sind die bekanntesten die römischen Satiriker Persius (sat. II) und Juvenal (sat. X); ihr Stammvater aber ist Aristophanes. Er karikiert, aber ohne das Wesentliche zu entstellen.

Am meisten berühren sich mit dem, was auch Persius und Juvenal geißeln, die unmoralischen Bitten, die Aristophanes seine Personen an die Götter richten läßt. Mnesilochos, der sich gegen die heilige Satzung in das Frauenfest der Thesmophorien eindrängt, betet zu den Göttinnen selbst, an denen er sich vergeht, um Bewahrung seines Geheimnisses (Thesm. 286 ff.). In der feierlichen Verwünschung aller Übeltäter, die in solenner Weise die Feier eröffnet (331 ff.), werden neben den Vaterlandsverrätern auch diejenigen genannt, die sich unterstehen eine geschehene Kindesunterschiebung anzuzeigen, die Mägde, die dem Herrn den Ehebruch der Herrin hinterbringen, die Ehebrecher, die ihre Versprechungen nicht halten, und andere. Also zur Verheimlichung des Unrechten soll die Gottheit beitragen. Das ist in diesem Falle natürlich böswillige Verdrehung des Komikers, der dieses ganze Stück dem alten Thema

[1]) Mem. I 3, 2 f. IV 2, 36. [2]) Alcib. II. Phaedr. 279 B. Leg. 687 C ff. 716 D. 810 B. Tim. 27 C. Crit. 106 B. Axioch. 367 C.

[3]) Henr. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus, Gießen 1907 (= Rel. gesch. Vers. u. Vorarb. IV 1).

der Frauenverspottung gewidmet hat, aber oft genug ist natürlich in der Praxis ein solches Gebet zu den Göttinnen gestiegen[1]); nur darin, daß er solche Wünsche der offiziellen Liturgie des Frauenfestes einverleibt, übertreibt der Komiker. Daß sich Euripides bei Hermes δόλιος bedankt, daß sein Betrug gelingt, (Thesm. 1202) ist einfache Nachbildung des Lebens, und sein Gebet um Sieg im Redekampf (Ran. 894) hätte gar nichts Auffälliges, wenn es nicht an die eigenartigen neuen Götter, den blauen Dunst, die rollende Zunge, die heilige Raison und die kritische Spürnase, gerichtet wäre. Wie feinfühlig aber der Sinn der Gebildeten für die Fassung des Gebetes geworden war, und was er von einem edlen Geiste erwartete, zeigt das der rohen Bitte des Euripides gegenübergestellte Gebet des Aischylos: „Demeter, du Nährmutter meines Geistes, laß mich deiner Weihen würdig sein." (Ran. 886 f.).

Andererseits dürfen wir eine zwar leicht übertreibende, doch wesentlich getreue Reproduktion der Wirklichkeit in den unbescheidenen, läppischen und kindlichen Gebeten der Aristophanischen Helden erkennen, derengleichen täglich erleben kann, wer auf die Reden und Wünsche des Volkes und der Kinder zu achten gewohnt ist. Strepsiades, der neue Schüler des Rhetors Sokrates, bittet die ihm erschienenen Göttinnen, die Wolken, um „diese ganze Kleinigkeit, allen Hellenen in der Redekunst rasch hundert Meilen voraus zu sein" (Nub. 429 f.), wozu der Frauenchor in der Lysistrata (346 ff.) eine Parallele bietet, der die Göttin Athena ersucht, mit ihr Wasser zu tragen, um das Feuer zu löschen, das die bösen Männer an die Burg legen wollen — eine Zumutung, die eigentlich gar nicht so arg ist, denn wie viele Götter und Heroen haben nicht in Schlachten mitgefochten oder Mauern gebaut, und was hat später die Jungfrau Maria nicht alles für Dienste verrichtet, von niederen Heiligen nicht erst zu reden. Und warum sollte Zeus nicht den alten Philokleon in Rauch oder sonst eine abenteuerliche Gestalt verwandeln, wenn diese seiner augenblicklichen Lage zuträglich wäre? (Vesp. 322 ff.[2]).

[1]) Ich verweise auf Franco Sacchetti, Novelle 109, wo eine Florentinerin der Madonna ein wächsernes Fäßchen stiftet zum Dank dafür, daß ihr Geliebter, ein Mönch, unbemerkt von ihrem Gatten ein Fäßchen Wein bei ihr austrinken konnte (aus Burckhardt, Kultur der Renaissance II 10 207 f.).

[2]) Im „Jahrhundert des Kindes" wird es gestattet sein, hier eine dem oben Behandelten verwandte, persönliche Kindheitserinnerung mitzuteilen. Als fünf- oder sechsjähriger Knabe schlief ich keinen Abend ein, ohne den lieben Gott recht herzlich zu bitten, er möchte mir Flügel wachsen lassen; und an

Etwas rein Volkstümliches ohne jede Karikatur ist die dreimal bei Aristophanes auftretende Bitte an den Gott, den Betenden und seine Not „nicht zu übersehen." Ein natürliches Ergebnis der Vorstellung, daß die Gottheit vieles oder alles sieht, und daß ein freundlicher Blick von ihr Segen, ein zorniger Unheil bringt, ist bei allen Völkern die häufig auftretende Bitte, gnädig auf den Betenden herabzusehen. Eine große Zahl von Fällen dieser Art aus der griechischen Literatur habe ich an anderem Orte zusammengetragen[1]). Ist es Zufall, daß in den so zahlreichen Gebeten bei Aristophanes und den andern Komikern jene Bitte niemals direkt ausgesprochen wird, sondern nur in jener kleinmütigeren Formulierung „übersieh mich nicht" oder „wirst du mich übersehen?" erscheint?[2]). Vielmehr ist es ein Zug feiner psychologischer Beobachtung. Der Heros, der König, der Priester und ein ganzes Volk oder ein Chor brauchen die direkte Bitte und können sie brauchen, denn sie sind ein beachtenswertes Objekt für die Aufmerksamkeit der Gottheit; sie haben keine Angst, von ihr übersehen zu werden. Anders der kleine Mann aus dem Volk; einer von den vielen, vielen, wie er ist, fürchtet er mit seinem kleinen Anliegen dem Blick des Gottes, der für alle zu sorgen hat, vielleicht zu entgehen; daher seine Bitte: „Übersieh mich nicht!"

Am deutlichsten kommt die Gottesauffassung des Betenden in der Art zum Ausdruck, wie er seine Bitte begründet, und hier ist die alte Sitte des Verweisens auf dargebrachte Opfer und des Versprechens von neuen zur Belohnung für geleistete Hilfe von Anfang an das Hauptangriffsobjekt der religiös-moralischen Bewegung, die gegen die Seichtheit der Volksreligion Front macht[3]). Früh wendet

jedem Morgen war mein erster Gedanke, meine Schulterblätter zu befühlen, ob sich nicht eine Wirkung des Gebetes zeige; denn die Schulterblätter hielt ich für die natürlichen Ansätze der Flügel.

[1]) De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae, Diss. Breslau 1905, S. 67—74.

[2]) Ach. 55: Amphitheos *Ὦ Ἰριπτόλεμε καὶ Κέλεε, περιόψεσθέ με*; Vesp. 438: Philokleon *Ὦ Κέκροφ ἥρως ἄναξ, ... περιορᾷς οὕτω μ' ὑπ' ἀνδρῶν βαρβάρων χειρούμενον*; Eccles. 369: Blepyros *Ὦ πότνι' Εἰλείθυια, μή με περιΐδῃς διαρραγέντα* ... cf. Luc. Mort. coll. 23,1.

[3]) Ergänzend seien einige recht volkstümliche, kaum wesentlich karikierte Gebetsbegründungen anderer Art beigefügt. Der Mystenchor mahnt Jakchos: „Zeige, was du kannst!" (Ran. 440), und der alte Geschworene Philokleon verrät, wenn er nach vielgeübter Sitte auf das besonders enge Band verweist,

gegen diese Vorstellung, die die Götter von den Gaben der Menschen abhängig macht, auch die Komödie sich mit den Waffen des Spottes. Epicharmos hat die Götter oft als Schlemmer verhöhnt, und das Motiv, daß die Götter durch Ausbleiben der Opfer der Menschen in eine prekäre Lage gebracht werden, ist von Aristophanes gewiß nicht nur in den Vögeln verwendet worden. War es doch durch den im Beginn des peloponnesischen Krieges von Athen über Megara verhängten Boykott nahe gelegt. Ähnlich beruft sich der Mann, der in den Ekklesiazusen sich weigert, dem Staate sein Vermögen auszufolgen und, statt dem proklamierten Kommunismus zu huldigen, erfolgreich den Satz „Nehmen ist seliger denn Geben" vertritt, auf das Beispiel der Götter (780 ff.):

> Man sieht es an den Händen ihrer Bilder:
> Denn wenn wir beten: „gebet uns das Gute!"
> Dann stehn sie da, die hohle Hand gereckt,
> Nicht um zu geben, sondern zu empfangen.

Mit rechter Bauernschlauheit betet Mnesilochos, als Frau verkleidet, zu Demeter und Persephore (Thesm. 288): „Schafft, daß ich in der Lage bin, euch recht oft und viel zu opfern", eine Bitte, die in der Elektra des Euripides ein ernst gemeintes Seitenstück hat, wenn Aigisthos dort (805) zu den Bergnymphen betet: „Sorget, daß ich euch oft Stieropfer bringe" [1]). Ganz besonders ist die Begehrlichkeit und Bestechlichkeit der Götter im „Frieden" persifliert. Dem groben Himmelspförtner Hermes bringt Trygaios sogleich durch ein vorgehaltenes Stück Fleisch eine höflichere Tonart bei (192), und durch unablässiges Flehen, Betteln, Mahnen an gebrachte Gaben und die ungeheuerlichsten Versprechungen wird er dann zur Beteiligung an der großen Aufgabe der Befreiung der eingesperrten Friedens-

---

das ihn mit seinem Spezialheiligen verbindet, eine wenig schmeichelhafte Auffassung seines sittlichen Wesens mit den Worten: „Mein Herr Lykos, benachbarter Heros, du hast ja an demselben wie ich Freude: an den Tränen und Klagen der Angeklagten. Um das zu hören, schlugst du absichtlich hier deinen Wohnsitz auf und wolltest allein von allen Heroen bei dem Weinenden sitzen: so habe denn Mitleid und rette deinen Nachbar!" (Vesp. 389 ff.) Das ist gewiß echter Volksglaube; auch das folgende Gelübde *κοὐ μή ποτέ σου παρὰ τὰς κάννας οὐρήσω μηδ' ἀποπάρδω* braucht man nicht notwendig als Karikatur zu nehmen; denn wie oft wird Philokleon in praxi den Gott durch eben dies gekränkt haben, was er nun in der Not nie wieder zu tun verspricht! Kann doch kein Komiker an Derbheit das Leben überbieten!

[1]) Vgl. meine Dissertation (zu S. 449, Anm. 1) S. 29, Anm.

göttin gewonnen (361—425). Zuerst bittet man ihn, das Vorgenommene nicht Vater Zeus anzuzeigen; „ja nicht, Herr Hermes, ja nicht! ja nicht! So wahr du, wie du wohl weißt, ein dir wohlgefälliges Ferkelchen von mir zu schmausen bekommen hast.“ So wird mancher Mann und manche Frau aus dem Volke mit ihrem Gott geredet haben, und das folgende Versprechen des Chors (396 ff.) „und wir wollen dich alle Zeit mit heiligen Opfern und großen Prozessionen feiern“ enthält noch nicht das Mindeste von Übertreibung oder Karikatur. Stärker wird der Tabak, als zum Ende der Überredungsszene Trygaios das Werk bekrönt und die letzten Trümpfe ausspielt (418 ff.): „Wir wollen für dich die großen Panathenäen aufführen und alle andern Götterfeste, die Mysterien für Hermes, die Dipoleien und Adonien dazu, und auch die andern Staaten werden, von der Last des Krieges befreit, dem Erlöser Hermes überall Opfer bringen, und noch vieles andere Gute sollst du bekommen.“ Aber so stark hier auch die komische Übertreibung aufgestrichen ist, sie entfernt sich im Prinzipiellen doch nicht von der Wahrheit. Daß, wer ein dringendes Anliegen hat, in seinen Anerbietungen und Versprechungen immer höher greift, ist ein Gesetz, das für den Verkehr mit Göttern natürlich nicht minder Geltung hat, wie für den mit Menschen. Es geschieht hier etwas ganz Ähnliches wie im Häufen der Schmeicheleien. Nicht zufrieden mit dem Geläufigen greift der Betende zu Steigerungen und muß bald aus dem ursprünglichen Bezirk der Kräfte und Eigenschaften des angerufenen Gottes heraustreten und in die Bereiche anderer Götter einbrechen, um den Preis, der nur ihnen gebührte, auf den Herrn zu übertragen, dessen Wohlwollen zu erringen er nun auf alle Weise versuchen muß. So dauert es nicht lange, bis auf den jeweilig Angerufenen jedesmal alles Erdenkliche von Preis und Schmeichelei vereinigt wird. Die Differenzierung weicht einer Summierung aller Einzelkräfte auf den jeweiligen Gegenstand des Preises. Das Ziel ist Synkretismus, der in einem gewissen Sinne mit Monotheismus identisch ist. Es ereignet sich das, was — um zu einem wahrhaft typischen Beispiel zu greifen — Platon im Gastmahl in der Rede des Agathon geschehen läßt, die dann Sokrates mit dem beißenden Spott abfertigt: „Ich glaubte in meiner Einfalt, um eine gute Lobrede zu halten, brauche man nur die Wahrheit zu sagen; nun merke ich, man braucht nur alle größten und schönsten Eigenschaften dem Dinge beizulegen, gleichgültig ob es stimmt oder nicht.“ Aber das Volk hat es nicht mit Sokrates,

sondern mit Agathon und Trygaios gehalten. Das zeigt als sprechendstes Beispiel das Buch der orphischen Hymnen, in dem auf jeden kleinen Dämon alle Macht und Größe im Himmel und auf Erden vereinigt wird, sodaß in diesem Büchlein eigentlich jeder Einzelhymnus alle andern aufhebt und ein farbloses Gewirr untereinander unverträglicher Superlative entsteht. Auffallender als irgend anderswo prallen hier die beiden gegensätzlichen Tendenzen einer entwickelten polytheistischen Liturgie: keinen Gott zu vergessen und jeden auf Kosten des andern herauszustreichen, aufeinander.

In der Praxis des Kultus ging es zu allen Zeiten nicht anders. Überall gewahren wir, daß der Gott oder der Heilige, der der spezielle Schützer eines Ortes ist, mehr und mehr allen Dienst auf sich vereinigt und die göttlichen Gestalten, in deren Gefolge er sonst nur erscheint, in den Schatten stellt. Was Aristophanes den Bauer Trygaios versprechen läßt, ist dasselbe, was tausendfach versprochen, nicht selten auch gehalten worden ist und die größten religionsgeschichtlichen Umwälzungen hervorgerufen hat.

So fassen wir auch hier trotz der possenhaften Einkleidung echte Religion.

Oelgoetze.

Von Dr. phil. Karl Drescher in Breslau (z. Zt. in Berlin.)

Die stark auseinandergehenden Bedeutungen des Wortes ‚oelgoetze' als ein ‚mit Oel gesalbtes oder mit Oelfarbe angestrichenes Götzenbild' oder als ein mit dem heiligem Öl gesalbter katholischer Priester, als Ölleuchter, als geschützter Abfluß in den Ölmühlen und schließlich als dummer, unbeholfener Mensch haben dem klaren Überblick über die eigentliche Bedeutungsentwicklung des Wortes noch bis heute erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Nur zweierlei konnte als feststehend erachtet werden, erstens, daß das Wort ‚oelgoetze' sich in seiner Bedeutung ersichtlich teilweise an das einfache ‚goetze' anlehne, und zweitens, daß das Wort vor dem 16. Jahrhundert nicht nachzuweisen sei.

Über das einfache Wort ‚goetze' haben v. Bahder, Paul u. Braunes Beiträge 22, 531 ff. und vorher R. Hildebrand Ztschr. f. deutschen Unterricht 5 (1891), 204 ff. eingehend gehandelt. v. Bahder insbesondere hat festgestellt, daß das Wort ‚goetze' erst seit Luther auch in der Bedeutung ‚abgott' oder ‚Bild eines abgottes' vorkomme, vorher habe es die Bedeutung sowohl ‚Bildwerk', auch ‚Heiligenbild' und ferner ‚dummer, unbeholfener Mensch'. Und da erscheint nun im sechzehnten Jahrhundert, ebenfalls erst seit Luther nachweisbar, und zwar zeitlich ziemlich scharf umrissen, seit 1520, neben dem einfachen ‚goetze' der erweiterte Ausdruck ‚oelgoetze', sowohl in der ersten Bedeutung als ‚abgott' d. i. das mit Öl gesalbte oder mit Ölfarbe bemalte Götzenbild, als auch in der zweiten des dummen, täppischen Menschen. Aber es steht sofort noch eine dritte Bedeutung daneben: der mit Öl gesalbte katholische Priester. Diese Bedeutung erscheint zunächst nur bei Luther nachweisbar und sie

taucht gerade in der Phase des leidenschaftlichsten reformatorischen Kampfes zuerst auf, und schon hierdurch wird die Vermutung nahe gelegt, nicht nur, daß dies vorher noch nicht nachweisbare Wort erst von Luther geprägt ward, sondern auch, daß es von der Bedeutung ‚Pfaffe' bei Luther innerlich seinen Ausgang genommen hat, und diese Vermutung erscheint um so sicherer, als wir auch noch deutlich die psychologische Entwicklung verfolgen können, die eben Luther zu dieser Wortprägung geführt hat.

In der Vulgata Sacharja XI, 17 steht die Stelle: 'O pastor et idolum, derelinquens gregem: gladius super brachium ejus et super oculum dextrum ejus: brachium ejus ariditate siccabitur, et oculus dexter ejus tenebrescens obscurabitur'. Von schlechten Hirten ist hier die Rede, die verworfen werden, von falschen Priestern, die die Herde im Stiche lassen. Als ebensolche Priester mußten ja Luther in demselben Maße, als die neuen Anschauungen in ihm Platz gewannen, auch die Vertreter der römischen Papstkirche erscheinen, auch sie werden ihm zu ‚Goetzen' und mit Anspielung auf die Salbung mit dem Oele[1]), (vgl. unten die Belege) zu ‚oelgoetzen'. Und daß dieser Vulgataausdruck tatsächlich in Luthers Gedanken gängen nachwirkte, zeigen die beiden folgenden Belege:

1521: Grund und Ursach aller Artikel Luthers, so ... unrechtlich verdammt sind: Weim. Ausg. 7. 441, 10 ff: '... der Bapst. der weidet [vgl. pastor!] nu die schaff Christi mit eyszen, buchszen, feur und ist erger denn der Turck ... und gibt Ablasz ... Und sein Papisten entschuldigen yhren Olgotzen und idolum alszo.'

1521: Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten: Weim-Ausg. 8, 174: ‚Darumb sitzen itzt unßer Bischoff wie die olgötzen unnd maullaffen, als sie Zacharias nennet.'

Hier ist also direkt auf Sacharja Bezug genommen. Durch die Hinzuziehung eines weiteren konkreten Begriffes, wie er in dem Worte ‚oel' geboten war, gewann die ganze Bezeichnung nun zweifellos eine größere Plastik als sie das einfache ‚goetze' besaß (das dabei aber nicht verdrängt wurde), und so ward der ‚oelgoetze' gerade in jener Zeit des kirchlichem Kampfes für Luther zu einem für seine Polemik gerne gebrauchten Kraftworte. Wir hätten also hier die

[1]) Dies Letztere schon bei G. Kawerau, Caspar Güttel, Halle 1882, S. 11. — Auch persönlich habe ich Herrn Prof. Kawerau ebenso wie den Herren Proff. A. Goetze, R. M. Meyer sowie Lic. O. Reichert für freundliche Unterstützung zu danken; desgleichen besonders Herrn Prof. Clemen für wertvolle Belegmitteilungen.

Prägung eines Schlagwortes zu polemischen Zwecken, wie wir sie in Dutzenden von andern Fällen ebenfalls bei Luther beobachten können. Die Belege, die wir aus Luther zunächst für die Bedeutung ‚falscher Priester, falscher Vertreter der christlichen Kirche und Lehre' anführen können, ordnen sich in chronologischer Reihe folgendermaßen:

1520 (Juli): Sermon v. d. neuen Testament d. i. von der hl. Messe. W. A. 6, 370, 24 ff.: 'Dan der glaub muß allis thun. Er ist allein das recht priesterlich ampt . . . darumb seyn all Christen man pfaffen, alle weyber pfeffyn . . . Widderumb alle, die solchen glauben nit haben, sondern vermessen sich, die meß als ein opffer auff zu treyben und yhr ampt gott furtragen, *das sein ölgötzen,* halten eußerlich meß, wissen selbs nit, was sie machen und mügen gott nit wolgefallen . . .'

1520 (Aug.): An den christlichen Adel WA. 6, 407, 19: ‚das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet . . . mag *einen gleysner und olgotzen* machen, macht aber nymmer ein Christen odder geystlichen menschen.'

1520: Scholia in librum Genesis[1]) WA. 9, 380, 27: ‚Discant predicatores . . . Non sanctorum esse opera, alioqui hypocrite futuri sunt, atque ut procius fidem spectent sancti, cuius vita predicatur Fides et confidencia in deum eadem esse debet, opera utcunque inciderint, Sust werden *olgetzen* darauß . . .'

1521: Grund und Ursach aller Artikel Luthers, so unrechtlich verdammt sind, WA 7, 409, 2: ‚Der Romisch bischoff . . . ist nit Christus stathalter von Christo verordnet . . . Das ist auch der Haupt punct eyner, der das heylig Evangelium vertilget und für Christum eynen *Olgotzen* ynn die Christenheit gesetzt hat.'

1521: (Hdschr.) Ein Urtheil der Theologen zu Paris usw. WA. 9, 744, 32: ‚O Wollt gott, yhr mochtet mit geystlichen augen sehen. Was fur schaden der Christenheytt than hatt ewr schul theologia . . . es hatt die wellt mussen (wie Isaias[2]) sagt) voll *olgotzen* werden.' — Dieselbe Stelle nach dem ersten Druck WA. 8, 296, 14.

1521: Auf das überchristlich usw. Buch Bock Emsers Antwort WA. 7, 663, 28: ‚Widerumb alle, die yhr gesetz leren, heysset die gantz schrifft falsch propheten, *oelgotzer,* betrieger, verfurer, wolff, wietend bestien . . .'

1521: Vom Mißbrauch der Messe 8, 500, 21: ‚Ehr heyst aber Elltisten nit die *beschornen und geölten götzen,* ßondern erliche, fromme bürger . . .'

Dann zwei Stellen sogar schon in bildlicher Bedeutung:

1522: Kirchenpostille WA. 10I, 1, 368, 21: ‚Der glawbe kan nit neben yhm leyden die *ölgotzen der werck'.*

---

[1]) Die Scholien verteilen sich über die Jahre 1519—21 (WA. 9, 320); da unsere Stelle aus den Scholien zu Cap. 26 entnommen ist, gehört sie nach Ausweis des Predigtverzeichnisses WA. 9, 327 in die Zeit Ende 1520.

[2]) Jes. 2, 8.

1522: Kirchenpostille WA. 10I, 1, 387, 22; ‚das sind alle, die mit der schrifft yhren mutwillen treyben, machen sie tzu schanden, tzihen sie auff menschlichen verstand und furen den *olgotzen, die vernunfft*, hineyn.'

Vergleiche auch noch:

1524: Predigten über d. 2. Buch Mose WA. 16, 105, 22: ‚Nicht das wir den ort darzu geweihet haben, gezieret oder schön ausgestrichen hetten, wie unsere Bischoffe iren *Götzen*kirchen thun und mit irem *öle* und anderer zugehöre sie schmieren . . .'

Noch weiter konnte aber Luther auf die Prägung des Wortes ‚oelgoetze' geführt werden durch den Hinblick auf die holzgeschnitzten, ölgesalbten oder mit Ölfarbe bemalten ‚Goetzen', d. h. die Statuen der Heiligen in den Kirchen, die ihm zu ‚Götzen' = ‚Abgöttern' wurden, da sie ihm ja als Sinnbilder der falschen Lehre erschienen. So erklärt sich die von v. Bahder a. a. O. richtig hervorgehobene Tatsache, daß erst seit Luther der Begriff ‚goetze' = abgott datiere. Und auch hier gab die Bezeichnung ‚oelgoetzen' für diese Statuen an Stelle des bloßen ‚goetzen' dem ganzen Ausdrucke etwas Prägnanteres, Kräftigeres und mehr zum polemischen Schlagworte Geeignetes. Die hierhergehörigen Belege sind aber wesentlich geringer an Zahl als diejenigen für die erste Bedeutung. Auch hieraus könnte gefolgert werden, daß die Beziehung ‚oelgœtze' = Priester für Luther die näherliegende war.

1520 (Juni): Sermon von den guten Werken (Hdschrift.) WA. 9, 266, 11: ‘Aber wen wyr ynn der kirchen seyn unter der meß, da stehn wir *wie die ol gotzen*; wissen nichts auff zcu bringenn noch zu klagenn: da klappern die steyn [rauschen die] Bletter unnd [plappert] das maul. — Die Stelle nach dem Urdrucke WA. 6, 240, 22.

1521: Auf das überchristlich usw. Buch . . . Emsers Antwort WA. 7, 665, 2: (der Endchrist) . . . richtet auff an gottis statt und seynes Evangelium *den ölgötzen Maozim*, sein decret und sein lere.

In den folgenden Beispielen erscheint sogar schon das Moment der ‚Regungslosigkeit', ‚Stummheit' jener ‚Oelgoetzen' mehr betont, und dadurch der Übergang zu der dritten Bedeutung (der zweiten schon früher vorhandenen) als ‚unbeholfener, stummer, steifer Mensch' angebahnt. Auch in dieser Bedeutung tritt also (und wieder zuerst bei Luther) der neue ‚oelgoetze' neben das alte ‚goetze'.

1520: An den christlichen Adel WA. 6, 428: ‚der Bapst mit seinen Romischen prackticken . . . macht ausz den bischoffen nur *Cifferen und olgotzen* [d. i. Nullen und Stumme].

1520 (Okt.): Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen WA. 6, 592, 24:‚mir glauben macht, Der Romisch stuel werd solch zween mechtig Churfursten [Sachsen und Trier] nit fur *olgotzen* achten' . . .

Daß nun tatsächlich dem Worte oelgoetze bei Luther eine polemische, derbere Bedeutung innewohnt, zeigt deutlich die wichtige Beobachtung, daß ‚oelgoetze' in der Bibelübersetzung überhaupt nicht erscheint, während dort ‚goetze' sowohl für sich allein, als auch in den verschiedensten Zusammensetzungen, ungefähr 165 Mal gebraucht wird! Ja das einfache Wort ‚goetze' erscheint in der Bibel auch dann, wenn etwa Luther in einer früheren, polemischen Schrift bei Wiedergabe der nämlichen Bibelstelle sich des Ausdrucks — oelgoetze bedient hatte! Das ‚pastor et idolum' Sacharja 11, 17 der Vulgata (s. oben) fand, wie wir sahen, 1521 seinen Niederschlag in der Wendung ‚olgotzen und idolum' (WA. 7, 441, 15), in der Bibelübersetzung wird es später durch den höheren Ausdruck ‚O Götzenhirten' wiedergegeben. Ebenso braucht Luther, 1521 in der (schon oben citierten) Übersetzung von Melanchthons Verteidigungsschrift Luthers gegen die Pariser in freier Zitierung von Jesaia 2, 8 die Wendung ‚es hatt die wellt müssen voll *olgotzen* werden', während er später (1528), als er diese Stelle in dem objectiveren Rahmen der Bibelübersetzung wiedergibt, auf das alte ‚goetze' zurückgreift und schreibt: ‚Auch ist ihr land voll *goetzen*'[1]). Und auch in den Schriften erscheint das bloße ‚goetze' wieder, wenn polemische Absicht zurücktritt, so z. B.:

1535: Sendschreiben an die zu Frankfurt WA. 30³, 560, 9: ‚Solchs ist jr heimliche meinung und der alte vorige grewel unter newen worten fur gebracht, Und dem alten Götzen [- Heiligenbild] ein newer rock angezogen'. usw. —

Was nun für Luther unbewußt ein Prägewort geworden war, das wird für die Andern bewußt ein Schlagwort, ein nachgebrauchtes Wort, und zwar mit der Schnelligkeit, mit der die damalige Zeit solche Schlagworte aufzugreifen pflegte. Der früheste außerlutherische Beleg scheint der bei Schade, Satiren II, 145 zu sein:

1521: (bald nach dem Reichstag zu Worms): Dialogus zwischen aim Pfarrer und aim Schulthaiß: ‚Dann es stat manicher *ölgötz* auf die Kanzel und wil den Luther mit seinen guten bücher außrichten.'

Dann aber finden wir einen wichtigen Beleg in Thomas Murners giftiger Schmähschrift ‚vom großen lutherischen Narren', erschienen Dec. 1522 (Dtsche. Nat. Lit. ed. Kürschner No. 163) v. 1849 ff:

Ist er babst, so sprecht mit list,
Wie das er heiß der endcrist . . . .

[1]) In der Vulgata: Et repleta est terra eius idolis.

1861: Sein es bischöff und prelaten,
So nennen sie apostataten,
Die priester *esel und ölgötzen*,
Den würtz der ley dest ringer schetzen.

In diesem Kapitel mit dem Motto: ‚Wer nit Lutherisch sein wil, dem sol man seinen namen spötlich und verechtlich verendern', sind all die Bezeichnungen zusammengestellt, mit denen die Lutherischen, d. h. eigentlich Luther selbst, die Gegner belegen, und in der Tat sind ‚endchrist', ‚Romanisten', ‚gleißner' etc. von Luther häufig gebrauchte Scheltworte. Und ferner wirkten die beiden Schriften, der ‚Sermon von der Messe' und ‚an den christlichen Adel' gleichsam als Trompetenstöße der Reformation. Der ‚Sermon' erschien Juli 1520 zu Wittenberg und wurde im gleichen Jahre noch in 11 Ausgaben, und außer in Wittenberg noch in Leipzig, Nürnberg, Augsburg, Basel gedruckt (vgl. Weim. Ausg. 6, 349 ff.), die Schrift ‚an den christlichen Adel', gleich nach dem ‚Sermon' erschienen, ward 1520/21 in 15 Ausgaben in Leipzig, Augsburg, Straßburg (Murners Wohnort) und Basel nachgedruckt (Weim. Ausg. 6, 398 f.). Und gegen diese Schriften hatte Murner sofort Gegenschriften veröffentlicht, gegen den ‚Sermon' die ‚Christliche und brüderliche Ermanung', gegen die Schrift ‚an den christlichen Adel deutscher Nation' die ‚an den großmächtigsten Adel deutscher Nation'[1]). Halten wir das Alles zusammen, so ergibt sich aus unserer Stelle zunächst dreierlei, 1) daß die Bezeichnung ‚oelgoetzen'-‚priester' hier direkt den Lutherischen oder Luther selbst zugeschrieben wird, 2) daß sie Ende 1522 schon durchaus bekannt gewesen sein mußte — und die rasche Verbreitung jener Lutherschen Schriften stimmt ohne Weiteres hierzu — und 3) daß der ganze Zusammenhang uns eine weitere Stütze für die Ansicht bietet, daß die Bezeichnung ‚oelgoetze' für ‚Priester' die enscheidende gewesen sein muß.

Ferner: Schade, Satiren. (Die Stellen aus Schade schon bei Kawerau a. a. O. angezogen):

1525: Ein Wegsprech gen Regenspurg ins Concilium zwischen einem Bischof, Hurenwirt und Kunzen seinem Knecht (III, 163): Hurenwirt: ‚. . . mit götlicher geschrift wil ich den *ölgötzen* auß meinem neuen testament mechtig genug sein.'

ebda. S. 172: Kunz: ‚Er weihet glocken, hülzen und steine kirchen und capellen, kelch, corporalia, tischlachen, meßgewand und wescht die wend

[1]) Vgl. Näheres hierüber bei Wald. Kawerau, Thomas Murner u. d. dtsche. Reformation (Verein f. Reformationsgeschichte Halle 1891) S. 11 ff. 30 ff.

und macht sechs oder siben mal im jar *ölgötzen* und des dings vil.'

ebda. S. 172: Hurenwirt: ‚Und so hat denn der weichbischof neu *ölgötzen* und neu hurenführer gemacht.'

ebda. S. 188: Hurenwirt: ‚Es must die weltlich oberkeit den bischoffen gebieten, daß sie *kein ölgötzen* mer machten.'

1525: Eberlin von Günzburg Wider die Schender der Creaturen Gottes (Flugschr. a. d. Reformationszeit XV: Eberlin v. G. Sämtl. Schr. Bd. 2 ed. Enders S. 18): ‚Mann legt jetzt tuch vff die greber mitt creütz gezaychnett, man besprengt wasser darauff, man macht ain rouch darzu, der pfaff blodert vnd maulsayfert darob, sonderlichen wann adamsrippen vmbherstond oder knienn, so gaffen die *ölgötzen* mer den selbigen dorffgensen zu, dann dem todten auff der bar, richtennd mer vnzucht der ergernus auff dann bewarung der gots vorcht.' —

Caspar Güttel[1]), einer der ältesten und treuesten Freunde Luthers, hat 1535 in der Schrift ‚D. Caspar Güthels . . . seines Standes vnnd Wesens manchfeldiger verenderung vrsach' seinen Eintritt in den Priesterstand mit den Worten charakterisiert, er habe „einen gesalbten Oelgötzen" aus sich machen lassen. —

Auch für die Bedeutung oelgoetze = Bild in den Kirchen strömt uns früh eine Fülle von Belegen zu:

1522: A. Karlstadt, Von Abtuhung der Bilder (Kl. Texte für theol. und philol. Vorlesungen und Übungen her. H. Lietzmann, Bonn 1911): S. 3, 16: ‚Zum andern wollen sie die betrügliche *bilder und Olgetzen* wegnhemen, welche lang tzeit vff den altaren gestanden; S. 3, 23: Das *geschnitzte vnd gemalthe Olgotzen* vff den altarien stehnd; S. 5, 6: Wir haben *die Olgotzen, geschnitzte vnd gemalte* bilder nit lieb?; 5, 31: *bilder vnd Olgotzen* 6, 14: sie lauffen *tzu den Olgotzen* wie kreheln vnd raben nach einem Oße; 6, 20: So ruffen sie *Olgotzen* an in gotis hauß; 8, 22: Disse ehere geben wir den *olgotzen*, wan wir sie vff althar stellen vnd vor yen lichtlin antzunnen; 9, 19: Ich welt nit groß nemen vnd den bildern soliche ehere tzu messen, die Gregorius *seynen olgotzen* tzulegt; 12, 2: Noch dorffen wir die *olgotzen vnd bilder* verteydigen; 12, 33: Das gott knye bigen, krümen vnd bücken nit kan leyden, welchs wir *den Olgotzen* ertzeygen; 13, 35 Wolt got . . dastu nit eynen eigen *olgotzen* hettest, welcher yn grosser macht bey dir ist; 14, 39: Wan sich eyner von mir keret vnd setzet *olgotzen* yn seyne hertz; 16, 3: alß daz Balaam hat mussen bekennen. Sagend. Eß ist keyn bildnis in Jaacob vnd keyn *olgotz* in Israhel[2]); 19, 7 das sie sich nit sollen vor *olgotzen* forchten; 19, 22 daz der ich keinen *olgotzen* dorfft verbrennen usw. Dann adjectivisch: 15, 2: Sih da, *olgotzischer preyßer*, was Etzechiell von den bildern redet vnd vergysse beleib nit, wann du eynen *olgotzen oder bilde* yn deyne hertze nymbst. Ferner ähnliche Wend-

[1]) G. Kawerau, Caspar Güttel S. 11.

[2]) Vulgata 4 Mos. 23, 21: Non est idolum in Jakob nec videtur simulachrum in Israel.

ungen: 17, 14: steynerin *Olgaffen*; 18, 14 *olgeckische* anbeter; 19, 11 *Olfratzen.*

1522: In einer Ratsnotiz aus Zerbst (vgl. H. Becker, Reformationsgeschichte der Stadt Zerbst. Mitt. d. Ver. für Anhaltische Gesch. und Altertumsk. Bd. 11 (1910). 3. Heft S. 275) bestätigt ein Valtin Engelhart einem Lorenz Pege, wenn man ihn wolle haben sagen hören, Lorenz Pege habe ‚die hölzernen *Bilder oder Ölgötzen* vor dem Tore in Zerbst stürmen helfen', so müße das auf einem Miszverständnis beruhen.

1523: (Heinrich von Kettenbach) Ein Gespräch mit einem frommen Altmütterlein von Ulm (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation her. v. O. Clemen. Bd. II (1908), 10): ‚bey uns thut man also auff vnsers herren Fronleichnamstag, so die priester vnd junckfrawen vnser *hailtumb oder ölgötzen* vmbhertragen.

ebda. S. 58, 18: Sihe, mein müterlein, also hencket jr gaisterin yetzund *ain ölgötzen* vol golds, silber, pater noster, silberyn angnus dei, silberyn hertzlein, krentzlein, macht übergült tafelln, knyen nider für die bilder, lauffen in nach in die hecken . . .

ebda. S. 58, 27: ‚warumb lond jr die lebendigen armen Christi nacket gon, hunger leiden vnd hencken eur gut an die *ölgötzen*?

ebda. S. 59, 11: hörstu müterlein? Du brenst vil kertzen vor *den ölgötzen sant Ann*, sant helfferin, santt rutzkolben etc.

ebda. S. 61, 16: warumb suchen wir . . . fromm zu werden durch uns selber, durch *übergylte ölgötzen*, hültzin hailigen, wallen, opffern den bildern . . .

ebd. Bd. III (1909), 383 in dem Referat aus Thomas Stör von dem ‚christl. Weingarten heißt es: Gott heißt dich nicht Kirchen bauen, . . . Altäre darin aufrichten und mit *geschnitzten ölgotzen* schmücken . . .

Ferner als steifer, dummer Mensch:

1523: Dialogus oder Gespräch zwischen Vater und Sohn, die Lehre Martini Luthers . . . belangend. Flugschriften hersg. v. Clemen. Bd. I: Sun: ‚O du *ölgötz* mit deinem ablaß!' — Diese Bedeutung weist Grimm DW. erst bei Agricola Sprichw. (1570) No. 186 nach.

Da nun das einfache ‚götze' in dieser Bedeutung bei v. Bahder, a. a. O. schon aus früherer Zeit (15. Jahr. Narrenschiff 46, 14: ‚der ist ein narr vnd doreht götz'; Dieffenbach Gloss. lat.-germ. 195 e aus einem Gloss. des 15. Jhdts.: effeminare goczczen'; dann Promptuarium des Trochus G. 3 b: ‚stultus etc. ein leffel ganz gotze' bis herunter zu Hans Sachs Schwänke ed. Goetze No. 135 v. 112 (1557): ‚Plieb darnach der göcz wie vorhin') tatsächlich auch schon nachgewiesen ist, so hat sich also auch hier in der weiteren Entwicklung das plastischere ‚oelgoetze' neben das bloße ‚goetze' gestellt.

Dann erscheint oelgoetze in einer vierten Bedeutung als ‚Leuchter, Licht' und zwar, soweit wir bis jetzt sehen können, bloß bei Hans Sachs belegt (vgl. Grimm DWB. 7, 1279). Es ist da vom Manne gebraucht, der der Frau den oelgoetzen d. h. den Leuchter oder das Licht tragen,

ihr also ihm nicht zukommende, niedrige Dienste verrichten muß[1]). Der zeitlich früheste Beleg (im vierten Fastnachtspiel, Hans Sachs ed. Keller-Goetze 5, 65, 23; Fastnachtspiele ed. Goetze No. 4 v. 477 Hall. Neudr.) stammt aus dem Jahre 1530[2]).

1530: ‚Hewer will ich unverheyrat bleiben,
das ich mich nit thu vberweyben
vnd müst auch *den ölgötzen tragen.*

Die nächsten, ebenfalls schon bei Grimm aufgeführten Stellen gehören in die fünfziger Jahre.

1550[3]): Von Joseph und Melisso (Ke-Goe. 14, 130, 33): Weil du lebst, *den ölgötzen tragen.*

1553: Fsp. das bös weyb gut zu machen (Keller-Goetze 14, 271, 6; Fsp. ed. Goetze No. 49 v. 260): Weyl er lebt, *den Olgötzen tragen.*

1553: Fsp. Das weib in Brunnen (Ke.-Goe. 9, 107, 6; Fsp. ed. Goetze No. 46) *den Oelgoetzn* jr hindn nachtragen.

1554: (nicht 1557 wie in den Ausgaben) Klaggesprech über den Tod eines bösen weibs (Ke-Goe. 5, 270, 36; Schwäncke ed. Goetze Bd. I No. 145 v. 127): Must all mal *den olgötzen tragen.*

ferner (vgl. Stiefel, Hans Sachs Forschgen. S. 369.)

1554: Fsp. Der los man mit dem muncketen weib (Ke.-Goe. 17, 148, 25: Fsp. ed. Goetze No. 64 v. 208): Du müst sonst den *ölgötzen* tragen

und

1562: Die drei Strafgebot der weiber (Ke.-Goe. 17, 433, 19):
Sie aber thut, was sie selbst wil
Und gibt um den man nicht gar vil,
Der muß denn den *ölgötzen* tragen.

Diese Bedeutung von oelgoetze als Leuchter scheint nun für Hildebrand a. a. O. S. 202 — und v. Bahder a. a. O. nimmt diese Ansicht auf — insofern die ursprüngliche zu sein, als das Wort eigentlich eine menschenähnliche Figur bezeichnet habe, welche das Licht (die Lampe) trägt. Hildebrand beruft sich dabei auf Seb. Franck, Sprichwörter (1541) 2, 51[a]: ‚Ut Bagas stas, du stehst wie ein Klotz, *Ölgötz,* Tielmann, Leuchter'. Er meint weiter, das ‚Oel' als Oelfarbe zu fassen, wie man es im 16. Jahrhundert getan, beruhe schon auf

[1]) Vgl. Ch. Schweitzer, Nürnberger Hans Sachs Forschungen ed. Stiefel Nürnberg 1894, S. 369.

[2]) Nicht 1533 wie alle Ausgaben (danach Keller-Goetze und Fsp. ed. Goetze) noch drucken. Vgl. K. Drescher, Hans Sachs-Forschungen ed. Stiefel S. 230 und danach Keller-Goetze Bd. 25, 45 No. 410.

[3]) Das Fsp. berührt sich teilweise mit dem Hans Folz zugeschriebenen Fsp. des 15. Jahrhunderts S. 523, doch erscheint hier das Wort ‚oelgoetze' natürlich nicht.

verdunkelter Anwendung und falscher Auslegung, und es sei dieses Mißverständnis schon ein Beweis viel höheren Alters unseres Wortes. Die wichtige Beziehung auf die mit Oel gesalbten katholischen Priester wird von Hildebrand überhaupt nicht herangezogen. Aber Art und Inhalt all der oben zusammengestellten Beispiele, die Tatsache, daß die Beziehung des Wortes auf die katholischen Priester auf alle Fälle erst von Luther herrührt, und daß diese gerade für damals doch ein so starkes zeitgemäßes, lebenskräftiges Element in sich barg, die Häufigkeit, mit welcher das Wort, seit 1520 in jenen prägnanten Stellen einmal nachgewiesen, uns dann in den folgenden Jahren begegnet, dazu das Fehlen aller früheren Belege, ferner die entschieden polemische Fassung, in der das Wort uns zuerst Jahre lang ausschließlich begegnet, all das zeigt aber doch aufs deutlichste, daß wir in der Beziehung von Oel auf die Oelfarbe der geschnitzten Heiligenbilder nicht erst das Resultat eines Verdunkelungsprozesses vor uns haben. Wir nehmen diese vielmehr, ebenso wie die Beziehung auf die katholischen Priester, als eine direkte ursprüngliche, in ihrer wegwerfend polemischen Tendenz aus den veränderten Anschauungen der reformatorischen Kampfeszeit entsprungene an. Dann wäre aber auch erst von hier aus, unter Beibehaltung des wegwerfenden Zuges, das Wort *oel*goetze, durch Vermittlung vielleicht des Begriffes ‚lichttragende Figur', zu der Bedeutung von Licht (Leuchter) in der Wendung ‚den oelgoetzen tragen' gekommen. Diese Entwicklung aber ist noch nicht genügend geklärt, am ansprechendsten gilt mir die Vermutung Stiefels (Hans Sachs Forschgen. 1894 S. 369), der darauf hinweist, daß die Heiligenbilder bei den Prozessionen am Fronleichnamstag umhergetragen wurden, und die Träger daher den Protestanten als ‚Oelgoetzenträger' erschienen. Jedenfalls aber ergibt sich soviel, daß wir die umgekehrte Entwicklung annehmen müssen, wie sie Hildebrand angenommen hat. Und das Gleiche wäre der Fall mit der Anwendung des Wortes auf die Ausflußöffnungen des Oeles bei den Oelmühlen; diese Bedeutung ist aber augenscheinlich auf die thüringisch-sächsischen Gegenden beschränkt[1]), wo überhaupt die Verbreitung des Wortes in den verschiedenen Bedeutungen (thüring.: auch ein Gebäck = olgötze) am stärksten gewesen zu sein scheint (Einfluß Luthers?). —

[1]) Pfarrer E. Thiele-Magdeburg hat nach brieflicher Mitteilung auf einer Leipziger Ausstellung lokaler Altertümer eine solche Mühle mit dem Ölgötzen gesehen.

Gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts tritt dann ‚oelgoetze' auch in Sprichwörtersammlungen auf und zwar in der Bedeutung Klotz, steifer Mensch vgl. Franck a. a. O. (1541) s. oben, dazu noch die Stellen bei Grimm DW, und später Agricola (1570) No. 186. Dieser kennt oelgoetze sowohl als Ausdruck für ein mit Oelfarbe angestrichenes Götzenbild als auch für einen steifen, dummen Menschen. Diese letztere Bedeutung bleibt dann schließlich noch allein übrig, weil die andern ja ganz naturgemäß durch den Wechsel der Zeitverhältnisse im Grunde gegenstandslos wurden. Bei Grimm sind aus der neueren Zeit nicht viele Belege gegeben, ich setze noch einige weitere hierher: Musaeus Volksmärchen (1782—86) 5 Bde. Berlin 1909 (Cassirer):

1, 187: sie standen ganz verblüfft da wie die *stummen ölgötzen.*
2, 131: Steffen stand da wie ein *stummer ölgötze.*
3, 95: sie staunten den prophetischen Mann an wie die *stummen ölgötzen.*
5, 704: stand vor Verwunderung da wie ein *stummer ölgötz.* —

Dann Melch, Meyr, Erzählungen aus den Ries[2] 1868: S. 158: ‚Nun was ist denn dir? Du stehst ja da wie ein *ölgötz*; wie ein ölgötze dastehen Borchardt-Wustmann, Sprichw. Redensarten (1895) S. 355, No. 890 u. a. m[2]).

Für die Schweiz wird der Ausdruck belegt durch Jer. Gotthelf, Erzählungen Berlin 1885 II, 144 Hans Berner und seine Söhne: ‚Sie standen da wie angedonnert, wie zwei nagelneue *Ölgötzen* und Jedem ward, als ob man ihn vor den Kopf geschlagen hätte' (vgl. H. Becker a. a. O. S. 441); in Freiburg i. B. findet sich nach freundlicher Mitteilung von Prof. A. Goetze der Familienname ‚Ehlgötz'.

[2]) Die Belege bei Wander, soweit sie nicht schon sonst bekannt, sind ebenfalls jüngeren Ursprungs.

Aus griechischer Frühzeit.

Von Dr. phil. et iur. Otto Schrader in Breslau.

Trotz der glänzenden Entdeckungen, die von seiten der Archäologie während der letzten Jahrzehnte in Griechenland, auf den Inseln des aegäischen Meeres, besonders auf Kreta, und in Kleinasien, gemacht worden, trotz der neuen Kulturen, die hier allerorts zu Tage getreten sind, haben die *ethnologischen* Verhältnisse der bezeichneten Ländergebiete dadurch im ganzen wenig Förderung erfahren. Hierin soll natürlich kein Vorwurf gegen die Archäologie enthalten sein; denn Archäologie und Ethnologie sind nun einmal von Haus aus verschiedene Dinge und Zusammenhänge auf dem ersteren Gebiet setzen in keiner Weise solche auf dem letzteren voraus, wenn auch zu hoffen ist, daß es mit der Zeit gelingen werde, solche herzustellen. Allein durch die Sprachwissenschaft könnte hier neues Licht geschaffen werden, vorausgesetzt, daß ihr neue Grundlagen dargeboten würden. Allein man weiß ja, wie es z. Z. damit steht. Die kretischen Hieroglyphen sind wir noch nicht zu entziffern imstande; fast ebensowenig die chetitischen, und ob wir von der Sprache dieses für die Völkerkunde Kleinasiens so überaus wichtigen Stammes etwas erfahren werden, wird zum guten Teil von den Schätzen abhängen, die H. Winkler auf seiner letzten Expedition erbeutet hat, und die, wie man sagt, infolge von Krankheit des Entdeckers, noch unberührt im Museum von Konstantinopel lagern. Aus der durch die Amarna-Funde bekannt gewordenen Sprache der Mitanni haben wir zwar die wichtige Tatsache gelernt, daß wir schon im 14. Jahrhundert so weit westlich mit arischen Sprach- und Bevölkerungsbestandteilen zu rechnen haben; aber die Sprache der Mitanni selbst ist noch nicht erschlossen worden, und auch an der, wie es

scheint, sowohl mit dem Chetitischen wie dem Idiom der Mitanni verwandten Sprache der Arzawabriefe hat sich die Sprachwissenschaft — insbesondere die indogermanische — bisher nicht eben mit Glück versucht. Über das Elamische wissen wir noch kaum etwas Sicheres. Gleichwohl hat die Sprachwissenschaft auf anderen Gebieten gezeigt, wie sehr sie wenn auch nur aus Eigennamen und dürftigen Trümmern von Inschriften neue ethnologische Erkenntnisse gewinnen kann. Hierfür ist vor allem auf P. Kretschmers Einleitung in die griechische Sprache (1896) zu verweisen. War man noch vor wenigen Jahrzehnten überzeugt — aufs deutlichste tritt dies z. B. in dem im Folgenden öfter zu nennenden Buche V. Hehns Kulturpflanzen und Haustiere, VIII. Aufl.[1]) hervor —, daß das westlichere Kleinasien in ältester Zeit teils von iranischen, teils von semitischen Völkern bewohnt gewesen sei, so wissen wir jetzt, hauptsächlich durch die Arbeiten H. Hübschmanns und P. Kretschmers, daß weder die einen noch die andern zu der Stammbevölkerung Kleinasiens gehörten, dessen älteste Bewohner vielmehr einen weder indogermanischen noch semitischen Sprachstamm bildeten, in den von Europa her sich dem europäisch-indogermanischen Sprachzweig angehörige Stämme (Phryger, Armenier) eingeschoben hatten.

Auch hinsichtlich Griechenlands sind wir für die Beantwortung der ethnologischen Fragen, welche die oben skizzierten archäologischen Funde aufgeben, immer noch auf Schlüsse aus dem ältesten Sprachgut, das wir überhaupt aus Europa besitzen, d. h. auf Schlüsse aus dem homerischen Wortschatz angewiesen. Läßt sich aus ihm doch vielleicht für Griechenlands Frühzeit mehr herauslesen, als man gewöhnlich annimmt? Oder, um gleich in medias res zu kommen: Sagt erstens der homerische Wortschatz etwas über die Frage aus, ob in vorhomerischer, also mykenischer oder minoisch-mykenischer Zeit Griechenland bereits von Griechen bewohnt war? Und zweitens: Auf welche ethnographischen Berührungen und Zusammenhänge der Griechen mit anderen Völkern in homerischer und vorhomerischer Zeit weist uns der homerische Wortschatz hin?

---

[1]) Herausgegeben von O. Schrader, mit botanischen Beiträgen von A. Engler und F. Pax. Berlin 1912.

I.

Folgende Erscheinungen des homerischen Wortschatzes sind es, die nach meiner Überzeugung es in hohem Grade wahrscheinlich machen, daß Griechenland zu der Zeit, als die Königsburgen von Tiryns und Mykenae standen, bereits von einer griechisch redenden Bevölkerung besiedelt war:

1. Das mykenische Zeitalter gehört der Bronze, das homerische (vgl. besonders Od. XVI, 294: *αὐτὸς γὰρ ἐφέλκεται ἄνδρα σίδηρος* und Il. XXIII, 825 ff. die Geschichte von dem Eisenklumpen, den Achilleus als Preis aussetzt, und von dem Hirt und Ackersmann fünf Jahre lang ihren Bedarf entnehmen können) dem *Eisen* an, aber so, daß einerseits das Eisen bereits in Mykenae aufzutreten anfängt, andererseits die homerischen Gedichte noch einen Ausblick in die Welt der Bronze gestatten (vergl. mein Reallexikon[1]) s. v. *Erz* und *Eisen*). Nun heißt der Schmied bei Homer *χαλκεύς* von *χαλκός* ‚Bronze', nicht *σιδηρεύς* von *σίδηρος* ‚Eisen'. Das Wort muß also in einer Zeit geschaffen worden sein, als die Bronze noch die volle Herrschaft in Griechenland hatte.

2. Die Tracht des gemeinen Mannes war in mykenischer Zeit eine ungemein primitive, an die der Germanen des Tacitus (Germ. Kap. 17) erinnernd: Tegumen omnibus sagum fibula aut, si desit, spina consertum, cetera intecti (dazu die von Tacitus nicht genannte Hose, d. h. ursprünglich der Schurz). Der Mykenier trug also nur einen Mantel und um die Lenden einen Schurz, unter dem sich nach den neueren Forschungen noch ein sogenanntes Penisfutteral, ein Schutz für die Geschlechtsteile befand. Demgegenüber zeichnet sich das homerische Zeitalter noch durch den Besitz des *χιτών*, d. h. des Leibrocks aus, der unter dem Mantel (*χλαῖνα*) getragen wurde und den Schurz frühzeitig verdrängt hatte (vgl. R. L. s. v. *Kleidung*). Dieses *χιτών* ist nun, wie aus II, 33 (s. u.) hervorgeht, eins der sichersten Lehnwörter der homerischen, d. h. der vorhomerischen Sprache, weist also auf eine Zeit hin, in der es auch bei den Griechen noch keine Leibröcke gab, und führt damit ebenfalls in die mykenische Epoche zurück.

3. In Mykenae wurden die Toten in Gruben, Grabkammern,

[1]) Um mich im Folgenden möglichst kurz fassen zu können, verweise ich für die Tatsachen auf mein Reallexikon der idg. Altertumskunde, 2. Auflage, die freilich erst in Vorbereitung ist; doch wird man das meiste auch in der ersten Auflage (Straßburg 1901) finden.

Schachtgräbern, Kuppelgräbern usw. *begraben*, nachdem sie vorher behufs besserer Conservierung angeräuchert worden waren, und der größte Teil ihrer Habe wurde ihnen ins Grab mitgegeben. Bei Homer herrscht dagegen *Leichenbrand*. Totenbeigaben sind nur noch rudimentär vorhanden (vgl. R. L. s. v. *Bestattung*, *Bestattungsbräuche* und *Totenbeigaben*). Nun finden sich in der homerischen Sprache aber zwei offenbar nicht aus einem Zeitalter des Leichenbrands erklärbare Ausdrücke für bestatten, einmal *κτέρεα κτερείζω* ‚ich vollziehe die Totenbräuche', das andere Mal *ταρχύω* ‚ich bestatte feierlich.' Ursprünglich, d. h. ihrer etymologischen Bedeutung nach, hat aber das erstere (vgl. *κτῆμα, κτέατα* ‚Besitz': *κτάομαι*) zweifellos soviel wie „die Habe (dem Toten) darbringen", das letztere vielleicht (mehr kann man wegen der Eigentümlichkeit der Wortbildung: *ταρχύω: ταριχεύω* ‚einpökeln' leider nicht sagen), soviel wie anräuchern bezeichnet (vgl. auch E. Pfuhl Göttinger Gel. Anz. Sept. 1907). Ist dies richtig, so würden wir also auch auf diesem wichtigen Gebiet der Leichenbestattung auf rein sprachlichem Wege aus dem homerischen in das mykenische Zeitalter zurückgeführt werden.

Ich bin also der Meinung, daß die 1—3 angeführten Fälle nur bei der Annahme *ununterbrochener sprachlicher Continuität* zwischen der mykenischen und homerischen Zeit befriedigend erklärt werden können.

II.

Für die Beantwortung der *zweiten* uns hier beschäftigenden Frage (: Auf welche ethnographischen Berührungen und Zusammenhänge der Griechen in homerischer und vorhomerischer Zeit weist der homerische Wortschatz hin?) wird es zunächst nützlich sein, die wichtigeren hierfür in Betracht kommenden Wörter rein alphabetisch vorzuführen und auf ihre Herkunft hin zu beleuchten. Ich möchte aber von vornherein betonen, daß es sich dabei fast ausschließlich um so schwierige und vielumstrittene Wörter und Wortreihen handeln wird, daß zu einem völlig einwandfreien Ergebnis zu kommen meistens unmöglich sein wird, und wir uns mit Hervorhebung der nach Lage der Dinge *wahrscheinlichsten* Lösung der betreffenden Fragen begnügen müssen.

1. *ἄναξ, ἄνακτος* ‚der König und Herr', wahrscheinlich ein phrygisches oder sonst kleinasiatisches Wort; vgl. phryg. *Fανακτει* = griech. *Fάνακτι*, phryg. *μογρο Fανακ* ‚Großkönig' (Kretschmer Einleitung S. 239).

2. *ἔλαιον, ἐλαία* ‚Oel, Oelbaum'. Die einzige einigermaßen glaubliche Anknüpfung bietet das armen. iuł ‚Oel' (vgl. V. Hehn Kulturpflanzen[8], S. 121).

3. *ἐλέφας* ‚Elfenbein'. Sicher ein Fremdwort, zusammenhängend mit ägypt. âb, âbu, kopt. *εβου, εβυ* ‚Elefant, Elfenbein', hebr. šen-habbîm ‚Zahn des Elefanten, Elfenbein', scrt. ibha und lat. ebur; doch ist der Ausgangspunkt des Wortes und der Weg seiner Wanderung noch nicht sicher ermittelt. Am wenigsten unwahrscheinlich bleibt immer, das ägyptische Wort zu Grunde zu legen und in *ἐλ- (ἐλ-έφας)* den semitischen (freilich nur arabisch bezeugten) Artikel anzunehmen (vgl. Vf. Handelsgeschichte und Warenkunde I, 71, Walde Lat. et. Wb.[2] s. v. ebur; unglaublich: Osthoff Parerga, I, 281).

4. *ἐρέβινθος* ‚Erbse'. Es bildet zusammen mit lat. ervum und ahd. arawîz wahrscheinlich eine Entlehnungsreihe und weist durch sein Suffix *-νθος* (vgl. auch *λέβινθος, γέρινθος, γέλινθος, ὀδόλυνθος*, alles Erbsennamen, ferner: *ὑάκινθος* s. u., *τέρμινθος, τερέβινθος* ‚Terebinthe', *ὄλυνθος* ‚wilde Feige', *ἀψίνθιον* ‚Wermut') auf kleinasiatischen Ursprung hin (vgl. Kretschmer Einleitung, S. 402, Boisacq Dict. étymologique de la langue Grecque S. 273). Erbsen sind, wie in Hissarlik, so übrigens jetzt auch in Orchomenos in Böotien gefunden worden (vgl. V. Hehn Kulturpflanzen[8] S. 221). Fremd wohl auch hom. *ἀσάμινθος* ‚Badewanne'.

5. *ἤλεκτρον* ‚Bernstein'. Doch wohl identisch mit *ἤλεκτρος* ‚Silbergold': *ἠλέκτωρ* ‚strahlend', also intern griechischen Ursprungs. Meine frühere Deutung (Handelsgeschichte I, 84) aus **ἐλ-σεκρον*, d. i. skythisch (nordisch) sacrium ‚Bernstein' (Plinius XXXVII, 2, 11) und einem semitischen (vgl. u. 3) Artikel *ἐλ* — (mit Anlehnung an *ἤλεκτρος* ‚Silbergold') erscheint mir jetzt allzu kühn.

6. *κάνεον, κάνειον* ‚Körbchen', *κανών* ‚Schildhalter' ‚Webestab'. Entlehnungen aus dem Semitischen: hebr. qâneh = assyr. qanû ‚Rohr'. Vielleicht sind diese Wörter, für die sich im Semitischen keine passende Etymologie findet, wiederum aus dem Sumerischen (gin ‚Rohr') übernommen worden. Nicht entscheiden läßt sich, ob *κάνειον, κανών* auf griechischem Boden entstandene Bildungen von *κάννη* ‚Rohr' (das aber noch nicht homerisch bezeugt ist) sind, oder ihr Prototyp schon auf semitischem Boden hatten.

7. *κασσίτερος* ‚Zinn'. Ganz dunkel (vgl. Vf. Sprachvergl. u. Urgesch. II[3], 94).

8. κρόκος ‚Safran'. Ohne Zweifel zusammenhängend mit hebr. karkôm id. (vgl. aram. kûrkâmâ, arab. kurkum). Das Wort sieht seiner Bildung nach durchaus nicht semitisch aus, und viel wahrscheinlicher als semitische Herkunft ist daher, daß Griechen und Semiten gleichmäßig einen kleinasiatischen (kilikischen) Ausdruck für die Pflanze entlehnten, der, wie schon V. Hehn vermutete, in dem Namen des kilikischen, safranreichen Berges Κώρυκος steckt. Vgl. Strabo XIV p. 670: καὶ Κώρυκος ἄκρα, ὑπὲρ ἧς ἐν εἴκοσι σταδίοις ἐστὶ τὸ Κωρύκιον ἄντρον, ἐν ᾧ ἡ ἀρίστη κρόκος φύεται. Die Pflanze war schon in minoisch-mykenischer Zeit bekannt (Näheres V. Hehn, Kulturpflanzen[8] S. 270).

9. κυπάρισσος ‚Cypresse'. Da Cypressenholz das gewöhnliche Material für den Schiffsbau ist, und das ἅπαξ λεγόμενον der Bibel (Gen. VI, 14) gofer das Holz bezeichnet, aus dem die Arche Noah's gebaut wurde, so ist es sehr wahrscheinlich, daß das letztere Wort irgendwie in κυπάρισσος steckt. Nur ist nicht die geringste Veranlassung vorhanden, diesem auf semitischem Boden ganz allein und ohne Etymologie dastehenden Ausdruck semitische Herkunft zuzuschreiben. Es wird die Bezeichnung des Baumes in einer für uns untergegangenen kleinasiatischen Sprache gewesen sein, die zu Griechen und Phoeniziern überging. Auf Kleinasien weist auch das Suffix — ισσος. Ebenso ist vielleicht νάρκισσος (Hymn.) zu beurteilen. Lat. cupressus doch wohl (trotz Meillet Mém. soc. lingu. XV, 161) direkt aus griech. κυπάρισσος.

10. λείριον ‚Lilie'. Das Wort ist sicher nicht, wie man früher glaubte, aus dem Persischen entlehnt. Die einzige Anknüpfung bietet kopt. ϩηρε, ϩηρι ‚ἄνθος, κρίνον'. Auf den kretischen Denkmälern findet sich von der 3. mittelminoischen Periode an die Lilie häufig dargestellt (vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen[8] S. 263). Lat. lîlium doch wohl (trotz Meillet Mém. soc. lingu. XV, 161) direkt aus griech. λείριον.

11. λέσχη ‚eine Art von Wirtshaus'. Wahrscheinlich mit hebr. liškâh ‚Zelle am Tempel, Zimmer im Schloß, Speisesaal' zu verknüpfen. Da aber letzteres Wort nur hebräisch und nicht aus dem Semitischen ableitbar ist, so wird man auch hier eine gemeinsame Entlehnung des Griechischen und Hebräischen aus einem dritten (kleinasiatischen) Sprachgebiet vor sich haben. Ebenso schon E. Meyer, Geschichte des Altertums I[2], 2, S. 627.

12. *λῖς* ‚Löwe'. Aus dem Semitischen: hebr. lajiš, arab. laiṯ, assyr. nêšu (n = l). Sumerisch heißt der Löwe ur-mach, d. i. ‚erhabner Hund'.

13. *μόλυβος, μόλιβος, μόλυβδος* ‚Blei'. Vielleicht zusammen mit lat. plumbum aus einer gemeinsamen Quelle stammend, von der aber jede Spur fehlt.

14. *νάρκισσος* (Hymn.) ‚Narkisse' s. u. *κυπάρισσος*.

15. *ξίφος* ‚Schwert'. Es wird vielfach als Entlehnung aus aram.-arab. saipâ, saif, ägypt. sêfĕt angesehen (wegen der Ableitbarkeit des Wortes aus dem Semitischen vgl. A. Müller, B. B. I, 300). Doch fehlt es auch nicht an einer möglichen Deutung aus dem Griechischen selbst.

16. *ὀθόνη* ‚Leinwand'. Unsicher ist die Ableitung aus hebr. 'ēṭūn ‚Garn'. Eine Herleitung aus dem Indogermanischen ist neuerdings von H. Ehrlich (Zur idg. Sprachgesch. Progr. Königsberg 1910 S. 51) versucht worden. Angemerkt sei, daß die erst nach Homer auftretenden Stoffnamen *σινδών* und *βύσσος* (vgl. Handelsgeschichte und Warenkunde I, 199) außer im Hebr.-Aram. jetzt auch im Assyrischen (sadinnu, sudinnu, saddinnu und bûṣu) nachgewiesen worden sind.

17. *οἶνος (Foῖνος)* ‚Wein'. Das Wort stammt nicht, wie man früher meinte, aus hebr. jajin, arab.-äthiop. wain, sondern die semitischen Ausdrücke rühren umgekehrt aus einer indogermanischen Sprache her. Am ersten ist hierbei aus geographischen und pflanzengeographischen Gründen, an das Armenische (gini ‚Wein' aus *voinio-) oder eine diesem nächststehende Sprache zu denken. Das armen. Wort schließt sich mit griech. *Foῖνος*, alb. vēnε (*vainâ), thrak. *γάνος* (aus *vaino-s), lat. vînum zu einer vorhistorischen Entlehnungsreihe zusammen, die sicherlich ihren Ursprung, als zu lat. vieo, vîmen, vîtis gehörig, auf idg. Sprachboden selbst hat. Daß dies der Fall war, daß also hier nicht (wie bei No. 8) die idg. und semitischen Sprachen aus einer *weder* idg. *noch* semitischen Quelle entlehnten (wie Meillet a. a. O. annimmt), folgt auch daraus, daß die *nicht idg.* Sprachen Klein- und Vorderasiens andere Namen für den Wein gehabt haben. Vgl. bei Hesych *μῶλαξ· Λυδοὶ τὸν οἶνον, ἴβηνα· τὸν οἶνον. Κρῆτες, οἱ δὲ βήλα,* sumerisch geštin (vgl. alles nähere bei V. Hehn, Kulturpflanzen[8] S. 91 ff.).

18. *ὄνος* ‚Esel'. Dieses Wort geht zusammen mit lat. asinus auf eine Grundform *osno-s zurück, die zunächst an ein armenisches

êš anzuknüpfen ist. Weiterhin begegnet im Sumerischen anšu ‚Esel', und trotz der räumlichen Entfernung zwischen Armenien und Mesopotamien wird man bei der augenfälligen Übereinstimmung von *ὀσνο- (ὄνος), armen. êš und sumer. anšu (mit Metathese *asnu) gewiß an einen Zusammenhang dieser Wörter zu denken haben. Vielleicht war anšu auch in ostkleinasiatischen Sprachen, z. B. im Chetitischen heimisch. Der Esel ist in Babylonien von der ältesten Zeit an das gewöhnliche Last- und Reittier, aber auch unter den chetitischen wie unter den kretischen Hieroglyphen kommen Eselsköpfe als Schriftzeichen vor. Hingegen scheint eine Verknüpfung des assyr. atânu, hebr. âtôn ‚Eselin' mit der genannten Sippe nicht möglich zu sein, und in keinem Fall ist griech. ὄνος aus hebr. (phoeniz.) âtôn entlehnt. — Wie der Esel, stammt auch die Maultierzucht, die schon die Bibel in Armenien (Thogarma) kennt, aus Kleinasien. Nach V. Hehn hätten hier die Bewohner der griechischen Stadt Phokäa ein besonderes Wort für das Maultier, oder besser für die zum Zwecke der Maultiererzeugung eingeführten Esel gehabt (μυχλός) und „als Colonisatoren des Westens" das neue Geschöpf überall verbreitet. Diese Angabe findet sich bei Hehn in allen bisherigen Auflagen seines Werks (1—7) und ist ihm unzählige Mal nachgesprochen worden. Sie beruht aber auf einem Irrtum Hehns. Die betreffende Notiz lautet bei Hesych: μυχλός· Φωκεῖς (also die Phozier, nicht die Φωκαιεῖς ‚Phokäer') δὲ καὶ ὄνους τοὺς ἐπ' ὀχείαν πεμπομένους.

19. παλλακίς ‚Kebsweib' (später πάλλαξ), lat. paelex, hebr. pilleges ‚Buhle'. Offenbar gehören diese Worte zusammen, stammen aber nicht aus dem Hebräischen (Phoenizischen), da das Wort hier ganz vereinzelt steht und auch sonst einen unsemitischen Eindruck macht. Ohne Zweifel liegt auch hier gemeinsame Entlehnung aus einem unbekannten (kleinasiatischen) Sprachgebiet vor. Ebenso schon E. Meyer, Gesch. d. Altertums I², 2 a. a. O.

20. πύργος ‚Turm'. Hinsichtlich dieses Wortes scheint mir eine erhebliche Wahrscheinlichkeit vorzuliegen, daß es auf irgend welche Weise (aber nicht lautgesetzlich) mit dem germanischen „Burg" (got. baúrgs) zusammenhängt. Da nun die Bezeichnungen für Turm (vgl. z. B. die höchst merkwürdige Sippe von griech. τύῤῥις, τύρσις, lat. turris, nhd. turm, turn usw., zuletzt bei Walde Lat. et. Wb.² S. 800) die entschiedene Neigung zeigen als Wanderwörter aufzutreten (vgl. weiteres R. L. s. v. Turm), so scheint mir die Frage erwägenswert, ob nicht in griech. πύργος eine Entlehnung aus einem

dem deutschen Wort entsprechenden und in Ablaut zu *Πέργαμον* (vgl. auch W. Tomaschek, Wiener Sitzungsberichte CXXX, 2, 17) stehenden Ausdruck einer indogermanischen Sprache Kleinasiens anzuerkennen ist. Wenn in *πύργος: Πέργαμον*, falls man es zu baúrgs stellt und als ein kleinasiatisches Lehnwort auffaßt, der gutturale Verschlußlaut statt des wegen aw. barezô ‚Höhe', armen. barjr ‚hoch': baúrgs (ahd. bërg ‚Berg') zu erwartenden Sibilanten auffallen sollte, so ist daran zu erinnern, wie viele Ausnahmen von dieser Regel sich allein schon in den wenigen Trümmern des Phrygischen (vgl. Kretschmer S. 230) finden. Auch liegt im Slavischen neben got. baúrgs ‚Burg' und ahd. bërg ‚Berg' die große Sippe von altsl. brěgŭ ‚Ufer', ‚Abhang', die lediglich wegen ihres g als Entlehnung aus dem Germanischen aufzufassen, doch recht hart ist. Ich würde also, von einer idg. Wurzel bhergh mit palatalem *und* velarem Auslaut (letzterer auch in got. *baírgan* = altsl. *brěgą*) ausgehend, annehmen, daß in irgend einer idg. Sprache des westlichen Kleinasiens ein **βυργο-ς* und **Βεργαμον* bestand, das als *πύργος* und *Πέργαμον* in vorhomerischer Zeit zu den Griechen überging. Warum der fremde Anlaut von den Griechen als *π* gehört wurde, vermag ich freilich nicht zu sagen. Ebensowenig kann ich etwas neues über armen. burgn, arab. burğ, aram. syr. burgâ ‚Turm' (vgl. Hübschmann Armen. Gramm. S. 392) mitteilen.

21. *ῥόδον* ‘Rose' (aeol. *βρόδον* = *Fρόδον*). Zusammengehörig mit armen. vard, npers. gul, arab. ward, aram. vardâh, kopt. vert. Die Frage ist nur, wo der Ausgangspunkt des Wortes zu suchen ist. In dieser Beziehung denkt man, durch die *spätere* Rosenpracht Persiens verführt, gewöhnlich an die iranischen Länder, und diese Annahme scheint eine neue Stütze durch W. Schulze (Sitzungsb. d. Preuß. Ak. d. W. 1910 S. 808) erhalten zu haben, der npers. gul auf ein ursprüngliches *vṛdho- = lat. rubus, nordhumbr. ward ‚Dornenstrauch' zurückführt. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß man, wie schon Meillet a. a. O. S. 162 andeutet, nicht versteht, woher in früh- oder vorhomerischer Zeit eine Rosenkultur bei den Iraniern (Medern? Persern?) kommen soll. Da nun auch armen. vard, vorausgesetzt, daß man, wie für den Inlaut, so auch für den Anlaut in dieser Sprache die Möglichkeit der Vertretung eines ursprünglichen u̯ (außer durch g) durch v zugibt (vgl. darüber Hübschmann Armen. Gr. S. 494f., Brugmann Grundriß I², 303f.), sehr wol aus *vṛdho- = rubus entstanden sein kann, so empfiehlt es sich von chronologischem

und ethnographischem Gesichtspunkt aus, auch hier vom Armenischen oder von *einer diesem nahestehenden Sprache* Kleinasiens (Phrygisch?) auszugehen, die erstens zu den Griechen, zweitens zu den Iraniern und drittens zu den Semiten ausgestrahlt hätte. Im Assyrischen ist nach Mitteilungen Meissners ein Blumenname *wurdînu (geschrieben amurdînu, murdînu) aufgetaucht, der sicher eine Blume mit Stacheln bezeichnete. Er würde sich ganz mit dem armen. vardeni ‚Rosenstock' (eni häufiges ableitendes Suffix, z. B. t'ûz ‚Feige', t'zeni ‚Feigenbaum') decken. Für lat. rosa ist mir (trotz Meillet a. a. O. S. 162) die Annahme der direkten Entlehnung aus griech. ῥόδον immer noch das wahrscheinlichste (vgl. weiteres bei Hehn Kulturpflanzen[8] S. 262).

22. ῥοιά, ῥοά ‚Granatapfel'; jedenfalls nicht aus hebr. rimmôn, arab. rummân entlehnt. Im übrigen dunkel (vgl. Hehn, Kulturpflanzen[8] S. 247).

23. σάνδαλον (Hymn.) ‚Sandale'. Nach einer gütigen Mitteilung von Prof. Andreas ist npers. sändäl sicher aus dem Griechischen entlehnt, und nicht, wie ich früher glaubte, die Quelle des griech. Worts (vgl. auch Nöldeke, Persische Studien I, 40, Sitzungsb. d. Ak. d. W. in Wien). Die ältere Form von σάνδαλον liegt wohl in dem äol. σάμβαλον (Sappho) vor, das vorläufig nicht weiter anknüpfbar ist. Damit entfällt ein homerisches Analogon auch für die Annahme, daß ῥόδον (No. 21) aus dem Iranischen ins Griechische entlehnt sei.

24. σατίνη (Hymn.) ‚Streitwagen.' Man stellt das Wort zu ir. cath, ahd. hadu ‚Krieg', scrt. çátru ‚Feind' und leitet es wohl mit Recht aus einer idg. Satemsprache (Kleinasiens) ab.

25. σίδηρος ‚Eisen.' Die einzige Möglichkeit einer Erklärung bietet bis jetzt das kaukasische (udische) zido ‚Eisen' (vgl. χάλυψ ‚Stahl', eigentlich „der Chalyber"). Natürlich liegt die Schwierigkeit, ein aus uralter Zeit bezeugtes mit einem aus ganz später Epoche überlieferten Wort zu vergleichen auf der Hand. Vgl. etwa hom. πύξος: kaukas. bsa ‚Buchsbaum' (Hehn[8] S. 239)?

26. σῖτος ‚Weizen'. Eine ausreichende Erklärung aus dem Griechischen ist noch nicht gefunden. Seit lange vermutet man Entlehnung aus einer nordidg. Sprache (altsl. žito). Oder aus assyr. še'u, še'atu ‚Getreide'? Ganz unsicher.

27. σῦκον ‚Feige.' Die ältere (böotische) Form des Wortes lautet τῦκον. Dieses muß irgendwie (durch alte Entlehnung) mit armen. t'ûz aus *tûγh zusammenhängen. Die Form σῦκον wird aus

τῦκον durch eine Zwischenstufe *þvukon entstanden sein, aus der wahrscheinlich weiterhin lat fîcus abstammt (vgl. näheres bei V. Hehn, Kulturpflanzen[8] S. 100ff.).

28. τάπης ‚Teppich'. Es hängt ohne Zweifel mit npers. tâften ‚drehen, spinnen', tâfte ‚Taffet', tefne ‚Spinngewebe', Wurzel tap (vgl. P. Horn, Grundriß d. npers. Et. S. 83) zusammen. Ob Urverwandtschaft oder Entlehnung vorliegt, läßt sich mit rein sprachlichen Mitteln nicht entscheiden.

29. ταῦρος ‚Stier'. Zunächst verwandt mit osk. ταυρομ, umbr. toru, altpr. tauris ‚Wiesent', lit. tauras, altsl. turu ‚Auerochs', altn. þiórr ‚Stier'. Daneben Formen mit st: aw. staora, got. stiur. Der idg. Sippe liegt die semitische gegenüber: assyr. šûru ‚Stier, Rind', hebr. šôr, aram. taurâ, arab. ṯaur ‚Stück Rindvieh' usw. Das Verhältnis der beiden Wortreihen zu einander ist noch nicht aufgeklärt. An idg.-sem. Urverwandtschaft denkt wohl niemand ernsthaft mehr (doch vgl. H. Möller Indoeuropäisk-Semitisk Sammenlignende Glossarium, Kopenhagen 1909 S. 137). E. Meyer a. a. O. hält auch hier gemeinsame Entlehnung aus einer kleinasiatischen Quelle für möglich(?).

30. ὑάκινθος ‚Hyakinthe' (Hymn.). Zusammenhängend mit lat. vaccinium. Das Suffix -νθο weist auf Kleinasien. S. u. ἐρέβινθος.

31. φοίνιξ ‚Dattelpalme'. Der „Phönizier?" vgl. χάλυψ ‚Stahl', der „Chalyber".

32. φῦκος ‚Meertang' (aus dem Schminke bereitet wurde). Ohne Zweifel zusammenhängend mit hebr. pûk ‚Augenschminke', das kaum echt semitisch ist. Auch hier dürfte daher der Ursprung beider Wörter in einer dritten unbekannten Sprache liegen.

33. χιτών ‚Leibrock.' Dieses ist nebst lat. (c)tunica eine Entlehnung aus einem dem hebr kuttônet ‚auf bloßem Leib getragenes Kleid' entsprechenden Wort. Dieses gehört wieder zu assyr. kitû (= aram. qeṭṭau ‚Leinwand'), auch als Pflanzenname (Flachs) gebraucht. Ob die Sippe im Semitischen selbst wurzelt, ist in Ermangelung einer ansprechenden Etymologie ungewiß. Im Sumerischen begegnet gad für Leinwand, das möglicher Weise ins Semitische übergegangen ist (vgl. Nr. 6).

34. χρυσός ‚Gold.' Entlehnung aus dem Semitischen: hebr. (phöniz.) châruṣ = assyr. churâṣu. Ob im Semitischen wurzelnd? Sumerisch ganz abweichend: guškin.

Überblickt man die in vorstehender Liste zusammengestellten Wörter, so haben diese also mit einander gemein, daß sie sämtlich der homerischen Sprache angehören. Ein sicheres Kriterium, *wann* die einzelnen in den griechischen Sprachschatz aufgenommen worden sind, ist leider nicht vorhanden. Man kann daher nur sagen, daß die homerischen Dichter sie sämtlich bereits vorgefunden haben müssen, und daß es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß sie bei ihrer Schilderung der Taten der Vorzeit ganz junge Ankömmlinge auf griechischem Boden in größerer Anzahl verwendet haben werden. Was die Frage ihrer *Herkunft* anbetrifft, so ist die erste Wahrnehmung, die sich dem Beobachter aufdrängt, *die,* daß der *semitische* Einfluß bei weitem nicht so groß ist, als man früher annahm, und mehrere der kulturhistorisch wichtigsten Entlehnungen innerhalb des homerischen Wortschatzes, wie z. B. ὄνος ‚Esel' und οἶνος ‚Wein' ganz sicher nicht, wie man früher (z. B. V. Hehn) glaubte, semitischen Ursprungs sind. Wohl aber ist es bei einer ganzen Anzahl von Wörtern in hohem Grade wahrscheinlich, daß, wenn sich im Griechischen und Semitischen dieselben Wörter finden, dies *so* zu erklären ist, daß beide Sprachgebiete aus einem dritten, das nach Lage der Dinge nur das *kleinasiatische* (im allgemeinsten Sinne) sein kann, entlehnt haben. Dies gilt z. B. von οἶνος ‚Wein', κρόκος ‚Safran', κυπάρισσος ‚Cypresse', λέσχη ‚eine bestimmte Baulichkeit', παλλακίς ‚Beischläferin', φῦκος ‚Schminke' (Meertang) u. a. Und so ist denn überhaupt die weitaus größte Beeinflussung des homerischen Wortschatzes den *kleinasiatischen* Sprachen zuzuschreiben, so sehr unsere dürftige Bekanntschaft mit denselben uns verhindert, in vielen Fällen schärfer zu sehen oder über mehr oder minder begründete Vermutungen hinauszukommen. Entweder gehören die hierbei in Frage kommenden Wörter *indogermanischen* Sprachen Kleinasiens (Phrygisch, Armenisch usw.) an, wenn sie nämlich aus idg. Stämmen ableitbar erscheinen: οἶνος ‚Wein' (lat. vieo ‚winde mich'), πύργος ‚Turm' (got. baúrgs), ῥόδον ‚Rose' (lat. rubus), σατίνη ‚Streitwagen' (ir. cath ‚Krieg'). *Oder* sie gehen nach den in unserer Liste angeführten Kriterien auf *nichtindogermanische* Sprachen Kleinasiens zurück: ὄνος ‚Esel', κρόκος ‚Safran' (kilikisch), κυπάρισσος ‚Cypresse', νάρκισσος ‚Narkisse', ἐρέβινθος ‚Erbse', ὑάκινθος ‚Hyakinthe'. *Oder* aber er läßt sich in dieser Beziehung eine bestimmte Entscheidung nicht treffen: ἄναξ ‚Herr', σῦκον ‚Feige', ἐλαία ‚Ölbaum', παλλακίς ‚Beischläferin', λέσχη ‚eine Baulichkeit'; denn wenn auch die ver-

mutlichen Vorbilder der drei erstgenannten Wörter im Phrygischen oder Armenischen nachweisbar sind, so folgt daraus doch nicht, daß sie auch hier wurzeln.

Kein direkter Einfluß läßt sich, nachdem *σάνδαλον* ‚Sandale', *ῥόδον* ‚Rose', *τάπης* ‚Teppich' sicher oder vermutlich eine andere Erklärung fordern oder zulassen, von *Iran* her nachweisen. Auf *Ägypten* könnte direkt *λείριον* ‚Lilie', indirekt *ἐλέφας* ‚Elfenbein' zurückgehn, auf den *Kaukasus* *σίδηρος* ‚Eisen' hinweisen.

Begannen wir oben mit dem Satz, daß der *semitische* Einfluß auf den homerischen Wortschatz eingeschränkt werden müsse, so bleibt doch immer eine Reihe von zum teil inhaltlich sehr wichtigen Wörtern übrig, für deren Einführung in Griechenland man auch in Zukunft in erster Linie an Semiten denken wird. Es sind *κάνεον* ‚Körbchen' (*κανών* ‚Schildhalter' ‚Webestab') *χιτών* ‚Leibrock', *χρυσός* ‚Gold', *λῖς* ‚Löwe'. Die beiden ersteren scheinen weiterhin eine Anknüpfung an das Sumerische zu gestatten. Hom. *ξίφος* ‚Schwert' und *ὀθόνη* ‚Leinwand' sind, was die Frage ihrer semitischen Herkunft anbetrifft, allzu unsicher. Gar nichts läßt sich vor der Hand mit *κασσίτερος* ‚Zinn', *μόλιβος* ‚Blei' und *ῥοιά* ‚Granatapfel' anfangen. *Ἤλεκτρον* ‚Bernstein' ist wohl sicher griechisch, *σῖτος* ‚Weizen' ganz unaufgeklärt. Über die ethnologische Grundlage der Sippe *ταῦρος* ‚Stier' wage ich in diesem Zusammenhang nicht zu urteilen.

Fassen wir nunmehr die Ergebnisse der Abschnitte I und II zusammen, so würde sich lediglich auf Grund der sprachlichen Tatsachen das folgende Bild frühgriechischer Völker- und Kulturverhältnisse ergeben, das wir nach Lage der Dinge natürlich nur versuchsweise und mit allem Vorbehalt entwerfen.

Die Bevölkerung des mykenischen, Griechenlands war eine griechisch redende (I, 1—3); doch war dieselbe frühzeitig unter die Gewalt von Herrschergeschlechtern (*ἄναξ*) gekommen, die direkt oder indirekt (über Kreta?) aus Kleinasien gekommen waren. Diese errichteten Burgen (*πύργος*) und andere Baulichkeiten (liškâh, *λέσχη*), führten den Streitwagen (*σατίνη*) ein und nahmen sich Beischläferinnen (*παλλακίς*) aus den Frauen der Eingeborenen. Ihnen ist vielleicht — wenigstens zum Teil — auch die „*Kleinasiatisierung*" (wie man nunmehr besser statt mit Hehn „Orientalisierung" oder „Semitisierung" sagt) der altgriechischen Fauna und Flora zuzuschreiben, die schon damals einsetzt (*ὄνος, οἶνος, σῦκον, ἐλαία, κυπάρισσος, νάρκισσος, κρόκος, ῥόδον, ὑάκινθος, ἐρέβινθος*). Es war in der Mitte des

II. Jahrtausends, wie wir sowohl aus Ägypten wie auch aus Mesopotamien wissen, durchaus Sitte der Gewalthaber, Pflanzen und Tiere aus fremden Ländern in dem eigenen einzuführen und daselbst zu akklimatisieren (vgl. die Belege in meiner Schrift: Die Anschauungen V. Hehns über die Herkunft der Kulturpflanzen und Haustiere im Lichte der neueren Forschung, Berlin 1912). Ich wüßte nicht, was der Annahme im Wege stünde, daß auch jene, wie wir annehmen, von Kleinasien nach Griechenland herübergekommenen Despoten ähnliche Kulturzwecke verfolgt haben könnten, so daß z. B. das Vorhandensein des Esels (und Maultiers) sowie die Grundlagen der griechischen Volkswirtschaft, Wein-, Feigen- und Ölivenbau, die nach den neueren Forschungen auch aus sachlichen Gründen sicher schon für das vorhomerische Griechenland anzunehmen sind (vgl. V. Hehn Kulturpflanzen[8] passim, Vf. a. a. O.), ihr Werk wären. Natürlich wäre es aber auch möglich, für diesen Prozeß an die gewöhnlichen Wege des Handels und Völkerverkehrs zu denken, der auch so ferne Länder wie Ägypten (*λείριον, ἐλέφας*) und den Kaukasus (*σίδηρος*) in Beziehungen zu Hellas setzte.

An Handelsbeziehungen wäre vielleicht besonders hinsichtlich der *semitischen* Kulturgüter zu denken, die, wie wir sahen, nach wie vor bereits für die vorhomerische Zeit anzuerkennen sind. Es scheint sich dabei hauptsächlich um Industrieprodukte (*κάνειον, κανών, χιτών*) und um Metalle (*χρυσός*) zu handeln. Falls aber *φοίνιξ*, ‚Dattelpalme' wirklich den „Phönizier" bedeutet, so würde auch die Herkunft dieses *Baumes* auf semitischen Boden hinweisen. Wie man die Übernahme des semitischen *λῖς* ‚Löwe' (neben dem nichtsemitischen *λέων* id.) in sachlicher Hinsicht deuten könnte (etwa als Kunstmotiv? vgl. das mykenische Löwentor), ist unklar.

Wie dies so gewonnene Bild, dessen hypothetischen Charakter wir nochmals betonen, zu den *archäologischen* Tatsachen sich verhält, soll hier nicht untersucht werden. Auch soll eine weitere *linguistische* Frage hier nur von ferne angedeutet werden. Sie betrifft die verwandten *lateinischen* Wörter, die sich häufig neben den oben besprochenen griechischen finden. Auf der einen Seite ist ja ohne Zweifel *direkte* Entlehnung des lateinischen aus dem griechischen Worte, wie z. B. bei oliva aus *ἐλαία*, crocus aus *κρόκος*, fûcus aus *φῦκος* anzunehmen, was mir auch (im Gegensatz zu Meillet Mém. soc. ling. XV, 161) bei rosa aus *ῥόδον*, cupressus aus *κυπάρισσος*, lilium aus *λείριον* das wahrscheinlichere scheint. Aber bei einer

ganzen Anzahl solcher lateinisch-griechischen Kulturwörter, bei vînum-*οἶνος*, fîcus-*σῦκον*, asinus-*ὄνος*, vaccinium-*ὑάκινθος*, ervum-*ἐρέβινθος*, paelex-*παλλακίς*, tunica-*χιτών* reicht eine solche Erklärung nicht aus. Bei der in diesem Aufsatz vertretenen Anschauung, nach welcher die griechischen Bestandteile dieser Wortreihen zum größten Teil kleinasiatische, d. h. von Kleinasien herübergewanderte oder — gebrachte Lehnwörter sind, würde nun weiter zu folgern sein, daß eben diese Wörter in sehr früher Zeit (also *vor* der Besetzung Unteritaliens durch griechische Kolonien) von der Balkan- auch nach der Apenninhalbinsel wanderten und hier sich unter mancherlei Verstümmlungen dem Wortschatz *bereits vorhandener* italischer (d. h. idg.-italischer) Sprachen einverleibten. Anders ist die Auffassung Meillets (a. a. O.), der nicht nur für Reihen wie vînum-*οἶνος*, fîcus-*σῦκον*, vaccinium-*ὑάκινθος*, sondern auch für solche wie rosa-*ῥόδον*, lilium-*λείριον*, cupressus-*κυπάρισσος* annimmt, daß sie zu dem Besitz in Kleinasien, Griechenland und Italien *vor* Ankunft der Griechen und Italiker gesprochener, nichtindogermanischer *Ursprachen* gehörten, der dann von den einwandernden Griechen und Italikern übernommen wurde. Was in linguistischer Beziehung gegen diese Ansicht spricht, ist, daß zum mindesten zwei der hier genannten griechischen Wörter, nämlich *οἶνος* und *ῥόδον*, nachweisbar auf indogermanischem Boden wurzeln. In kulturhistorischer Hinsicht aber würden die Konsequenzen der Meillet'schen Auffassung, namentlich auch für die Geschichte der Haustiere und Kulturpflanzen, so tiefgreifende sein, daß ihre kritische Erörterung einen besonderen Aufsatz erfordern würde. Möglich wäre ja auch, daß beide Eventualitäten statt hatten, daß nämlich einerseits schon vor Einwanderung der Griechen und Italiker im Süden mit Kleinasien zusammenhängende Völker vorhanden waren, worauf gewisse Erscheinungen namentlich der griechischen Ortsnamen deuten, und daß andererseits nach oder während der Herausbildung des griechischen und italischen Volkstums neue Einflüsse von Kleinasien her sich geltend machten.

Heilig.

Von Dr. phil. Wilhelm Kroll in Münster i. W.

Wenn ich in letzter Stunde zur Feder greife, um die schlesische Gesellschaft für Volkskunde doch nicht ohne einen Beweis meines Interesses zu lassen, so wird man mir es hoffentlich nicht verargen, wenn ich keinen neuen Gegenstand behandle, sondern an früher Gesagtes anknüpfe.

Der Begriff, den wir mit dem Worte heilig verbinden, ist in der Hauptsache durch die Bibel einerseits, durch die Heiligenverehrung der katholischen Kirche andererseits bestimmt; er ist mit moralischen Ideen durchsetzt, so wie Jesaia von Gott sagt (5,16): ‚Der heilige Gott erweist sich als heilig durch Gerechtigkeit.' Aber geht man der Entwicklung der Heiligkeit im AT. genauer nach, so findet man, daß sie ursprünglich mit der Sittlichkeit nichts zu tun hat, sondern aus dem Kultus stammt, und Dinge bezeichnet, die der Mensch nicht ohne Weiteres berühren, denen er sich nicht ohne Vorsichtsmaßregeln nähern darf. Das zeigt sich z. B. deutlich Exod. 29,33 wo vom Widderopfer kein Stammfremder essen soll, *ἔστι γὰρ ἅγια*, und Alles was bis zum folgenden Tage übrig bleibt, verbrannt werden muß, *ἁγίασμα γάρ ἐστι*. Oder in der Erzählung 1 Sam. 6, wo der Anblick der Bundeslade den Philistern Verderben bringt[1]). Wir treffen hier auf Vorstellungen, welche die Ethnographen mit einem von den Tongainsulanern entlehnten Ausdrucke als Tabu zu bezeichnen pflegen, und die sich in den niedern Entwicklungsstufen aller Religionen einstellen können, die aber auch trotz aller priesterlichen Bemühungen um eine Vergeistigung der Religion immer wieder aus den Tiefen

[1]) Über den Begriff der Heiligkeit im AT. handelt eingehend Wolf Graf Baudissin, Stud. zur semit. Relig. III (Leipzig 1878) S. 1.

der Volksseele auftauchen können[2]). Ich habe im Usenerheft des Archivs für Religionswissenschaft (VIII, 1905, Beiheft, S. 27) zu zeigen gesucht, wie sich derartige Vorstellungen an die christliche Taufe angesetzt haben und trotz allen ehrlichen Bestrebens der Kirche, sie zurückzudrängen, immer wieder ansetzen. Ich habe schon damals die griechisch-römische Religion zum Vergleiche herangezogen und möchte heute Einiges hinzufügen, was mir damals entgangen ist oder in den dortigen Zusammenhang nicht paßte.

Schon die Berührung oder der Anblick der Götter ist gefährlich. Daß man beim Erscheinen der Unterirdischen die Augen abwenden muß, ist so bekannt, daß ich hier davon nicht zu handeln brauche[3]). Wegen der Beteiligung der Unterirdischen an allerlei Zauber wird die Vorschrift dann auf diesen übertragen; außer Beispielen, die Rohde angeführt hat, ist Theokrits Herakliskos V. 91—94 zu vergleichen, eine von Vergil ecl. 8,100 nachgebildete Stelle[4]). Aber auch den himmlischen Göttern darf man nicht ohne Vorsicht nahen; meist spricht sich diese Anschauung in der Furcht vor dem Götterbilde aus, das naiver Glaube mit der Gottheit gleichsetzt[5]). So fiel dem Eurypylos bei der Eroberung von Ilion eine Truhe zu, in der sich ein altheiliges Dionysosbild befand, und als er sie öffnete, ergriff ihn Wahnsinn; so macht der Anblick der Palladien blind[6]), so warnte der Tempelhüter der Diana von Ephesos die Besucher beim Betrachten des dort aufgestellten Hekatebildes die Augen in Acht zu nehmen. Hierher gehört die Blendung des Teiresias, der Athene im Bade gesehen hatte, wie sie uns im Anschluß an Pherekydes Kallimachos im fünften Hymnos erzählt (Gruppe Griech. Mythol. 77,821). Auch in der Aktaionsage könnte der späteren Version, nach der Aktaion wegen des verletzten Schamgefühls der Artemis gestraft

---

[2]) Über das Tabu s. Wundt, Völkerpsychologie IV1[2], S. 390.

[3]) Rohde, Psyche 376. F. Boehm De symbolis Pythagoreis, Berlin 1905, S. 47. Beim Anzünden von Misenus' Scheiterhaufen *aversi tenuere facem* (Verg. Aen. VI 224), ‚wohl um das εἴδωλον des Toten, das jetzt den Leib verläßt, nicht zu erblicken" Norden z. d. St. Einiges aus dem indischen Ritual bei Hillebrandt in Bühlers Grundriß III 2, S. 89 f.

[4]) Forbiger zur Vergilstelle gibt weitere Beispiele.

[5]) Radermacher, Festschrift für Gomperz, Wien 1902: v. Dobschütz, Christusbilder (Texte u. Untersuch. XVIII) 18. In Rom war es ein Prodigium, als eine geistesgestörte Frau sich auf den Thron des Juppiter setzte (Licinian. p. 12,14 Fl.) vgl. Suet. Calig. 57.

[6]) Radermacher a. O. Dümmler bei Pauly-Wissowa II, 1995.

wird, eine ältere zugrunde liegen, in der der bloße Anblick der Göttin Verderben bringt. Namentlich um die Mittagszeit, die mit ihrer blendenden und brütenden Hitze für den Südländer etwas Unheimliches hat, fürchtet man den Anblick der Dämonen; um Mittag erblickt Jason bei Apoll. Rhod. IV 1310 die libyschen Nymphen und wendet aus Scham den Blick zur Seite[7]). Mit gutem Grunde: denn gerade der Anblick der Nymphen macht *νυμφόληπτος*, sendet Wahnsinn (Tambornino, De antiquorum daemonismo. Gießen 1909, S. 65).

In den Mysterien stehen die *ἱερά*, die der Mensch erst nach einer Weihe, d. h. nachdem er durch Vorbereitungen gegen den gefährlichen Anblick gefeit ist, erblicken darf, im Mittelpunkt des ganzen Kultus; der Zweck der besonders in den dionysischen und eleusinischen Mysterien gebräuchlichen cista mystica ist es, die heiligen Gegenstände profanen Blicken zu entziehen[8]). Ungeweihten die heiligen Gegenstände zu zeigen ist ein schwerer Frevel (Lysias or. VI 51) und die ganze Weihung hat den Zweck, den Menschen für diesen gefährlichen Anblick rituell vorzubereiten. Am strengsten ist das Tabu bei den athenischen Arrephoria, an denen die Priesterin der Athena den als Arrephoren fungierenden Mädchen Gegenstände übergibt, die Niemand, auch sie selbst nicht, sehen darf (Mommsen, Feste der Stadt Athen 509). Auch in der römischen pompa Circensis wurden *secreta sacrorum* auf einem Wagen in einer Lade gefahren, in die Niemand hineinschauen sollte (Macrob. sat. I, 6, 15).

Schließlich kann alles Tabu werden, was irgendwie mit der Gottheit in Berührung gekommen ist. Am deutlichsten ist das bei Opfern an die Unterirdischen, die man ganz verbrennen mußte, ohne davon zu genießen (Stengel, Die griech. Kultusaltertümer[2] 110, 119, 123 f.) Oft ist das Essen vom Opfer zwar erlaubt, aber nur innerhalb des Heiligtumes, *οὐκ ἀποφορά* (oder *ἐκφορά*), wie die Griechen

[7]) Außer den von Gruppe Mythol. 759 A. 1 und Drexler bei Roscher II, 2832 genannten Fällen vgl. Tacit. ann. XI 21: Dem Curtius Rufus tritt, als er in Begleitung des Quaestors in Afrika ist, in Hadrumetum in einer Porticus um Mittag eine Frau von übermenschlicher Größe — dies ein sicheres Kennzeichen der Gottheit — entgegen und verkündet ihm, er werde dereinst als Prokonsul nach Afrika kommen. — Damasc. vit. Isid. 63 erzählt, daß man in Sicilien im Hochsommer um die Mittagszeit an verschiedenen Orten die Geisterschlacht sehen konnte.

[8]) Mau bei Pauly-Wissowa III 2591. Pringsheim Archaeol. Beitr. zur Geschichte des eleusin. Kults. München 1905, S. 49. Über das Bild der Villa Gargiulo s. jetzt Herrmann, Berl. phil. Woch. 1911, Sp. 757.

sagten (zahlreiche Fälle bei Ada Thomsen Arch. f. Rel. XII, 467): so in den Tempeln des Asklepios zu Epidauros und Titane (Paus. II 27,1) und im Heroon des Archegetes in Tronis in der Phokis (Paus. X, 4,10). Im altrömischen Ritual findet sich diese Vorschrift beim Opfer an Mars und Silvanus *pro bubus* (Cato de agr. 83): *ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito.* Aus dem Hain der Marica bei Minturnae durfte Nichts herausgeschafft werden, was einmal hereingebracht worden war, d. h. es war in dem Augenblicke, wo es die Grenze des heiligen Bezirkes überschritt, zum Tabu geworden und profanem Gebrauche entrückt[9]). Das gilt namentlich von Allem, was im Tempelbezirk wächst; daher untersagen viele Tempelgesetze das Herausschaffen von Holz, Laub und Früchten, manchmal unter Androhung schwerer Strafen (Ziehen [A. 10] S. 103 f.), nicht um das Eigentum des Gottes zu schützen, sondern um seine Profanation zu verhüten. So durften auch aus dem Haine der Dea Dia bei Rom Bäume, selbst wenn sie altersschwach wurden oder aus anderen Gründen umstürzten, eigentlich nicht herausgeschafft werden und, wenn es dennoch geschah, so war ein Sühnopfer nötig (Wissowa bei Pauly-Wissowa II 1480). Bei dem mit besonderen Cautelen umgebenen Vestatempel auf dem Forum Romanum erstreckt sich diese Heiligkeit sogar auf den Kehricht; dieser wurde nur einmal im Jahre, am 15. Juni entfernt und nach einem besonderen, durch die porta stercoraria verschlossenen Platze am Clivus Capitolinus gebracht; der Tag galt so lange, bis diese Handlung beendet war, für unrein und trug in den Kalendern den Vermerk: Quando stercus delatum fas d. h. erst nach der Beseitigung des Kehrichts durften Volksversammlungen und Gerichtssitzungen abgehalten werden (Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer 143). Ja viele Heiligtümer durften überhaupt nur an einem Tage im Jahre betreten werden oder waren ganz unzugänglich (*ἄβατα,* Stengel a. O. 18), wie der alte athenische Dionysosbezirk *ἐν λίμναις* (Ps. Demosth. in Neaer. 76). Im Thesmophorion des Peiraieus durfte man, abgesehen von einigen besonders genannten Festtagen, nur im Beisein der Priesterin opfern und den Tempel betreten[10]).

[9]) Plut. Mar. 39. Boll Arch. f. Religionswiss. XIII 575, der Verwandtes anführt. Ziehen, a. O. 148. 239, der darauf aufmerksam macht, daß das Verzehren des Opfers an Ort und Stelle für den Priester vorteilhaft war; wenn das zutrifft, so ist doch keinesfalls in dieser Erwägung der Ursprung des Gebrauchs zu suchen.

[10]) Inschrift des 4. Jahrh. v. Chr. bei Ziehen, Leges Graecorum sacrae, Leipz. 1906, S. 100.

Oder es werden doch jedem, der das Heiligtum betritt, bestimmte Reinigungszeremonien auferlegt, und oft war durch eine Inschrift am Eingange eingeschärft: ‚Niemand soll eintreten, der nicht rein ist'[11]). Eine aufgeklärte Zeit nahm an diesen Zeremonien Anstoß und deutet die Reinheit in moralischem Sinne, ebenso wie wir es bei den Juden fanden; in einem philosophischen Gedichte des 2. Jahrhunderts n. Chr. heißt es: ‚Reinheit ist Keuschheit der Seele, nicht des Körpers'[12]).

Auch in den Worten für ‚heilig' spiegelt sich die Entwicklung des Begriffes wieder: *sanctus*, das schließlich sogar die Bedeutung ‚sittenrein' annimmt, bezeichnet zuerst den für eine Gottheit bestimmten abgegrenzten Platz[13]); *ἄζομαι*, von dessen Stamm *ἅγιος, ἁγνός, ἄγος, ἐναγής* abgeleitet sind, heißt eigentlich scheuen, fürchten, also ist *ἅγιος* ursprünglich das mit Tabu Behaftete[14]).

[11]) Inschrift aus Astypalaia um 300 v. Chr. bei Ziehen, Nr. 123.

[12]) Ps. Phocyl. 228, dazu Rossbroich De Pseudo-Phocylideis, Münster 1910, S. 111. Über den ganzen Vorstellungskreis Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. Relig. gesch. Versuche IX 1. Gießen 1911.

[13]) W. Link, De vocis sanctus usu pagano, Königsberg 1910. Eine entsprechende Untersuchung über *ἅγιος* und seine Sippe werde ich veranlassen.

[14]) Absichtlich habe ich ethnographische Parallelen nicht angeführt und verweise dafür auf die umfassenden Sammlungen von Frazer, The golden Bough Buch II, ferner etwa auf H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde 216, 220, 417.

Volksepos und Nibelungias.

Von Dr. phil. Friedrich Vogt in Marburg.

Die Entwickelung unserer volkstümlichen Überlieferungen in Dichtung und Sage wird von den Germanisten längst nicht mehr mit der pietätvollen Bewunderung für ein geheimnisvolles Wirken des Volksgeistes betrachtet wie in früherer Zeit. Man ist dem alten weiten und schwankenden Begriff der Volkspoesie scharf zu Leibe gegangen und ist geneigt, diese nur als eine besondere Art der Individualpoesie gelten zu lassen, sie, in der man sonst den Urquell aller Dichtung gesehen, als eine Ableitung aus der Gebildetenpoesie zu erweisen, ihre Erzeugnisse möglichst auf literarische Grundlagen zurückzuführen und dabei die Frage nach dem Einfluß fremdsprachiger Literatur bis zu den entferntesten Möglichkeiten hin in Betracht zu ziehen. Keinem Zweifel unterliegt es, daß die lateinische Gebildetendichtung des Mittelalters und des Reformationsjahrhunderts in gewissen Fällen die Quelle für Denkmäler gewesen ist, die wir nach ihrem Stil und der Art ihrer Überlieferung zur Volkspoesie zu zählen pflegen. Das geistliche Volksschauspiel des Mittelalters und seine noch jetzt im Volksmund fortlebenden Reste lassen sich Schritt für Schritt auf das lateinische Drama der Kirche und der Kleriker zurückführen, und die lateinische Schulkomödie des 16. Jahrhunderts hat z. B. im bäuerlichen Paradiesspiel von Ungarn bis ins Elsaß ihre deutlichen Spuren bis auf unsere Zeit hinterlassen. In der Lyrik reicht nicht nur die Wirkung des lateinischen Kirchenliedes tief in den geistlichen Volksgang des Mittelalters und der Neuzeit hinein, auch für das mittelhochdeutsche Liebeslied hat man Abhängigkeit von der lateinischen Vagantendichtung wenigstens behauptet. So fehlt es also nicht an Analogieen, wenn neben Lyrik und Drama

nun auch die lateinische Epik des Mittelalters für die Geschichte der volkstümlichen Dichtung in Deutschland herangezogen und speziell für die Entwickelung des mittelhochdeutschen „Volksepos“ in Anspruch genommen wird. Freilich muß ja ein durchgreifender Unterschied von vornherein festgehalten werden. Geistliches Drama und Kirchengesang in lateinischer Sprache waren längst in Deutschland eingewurzelt, ehe sie die volkstümlichen Schößlinge in deutscher Sprache trieben, und diese Dichtungen blieben ihrer Natur nach in engerer oder loserer Fühlung mit der lateinsprechenden Kirche, später auch der Schule. Dagegen hat ebensowohl vor wie neben der lateinischen Liebeslyrik und Epik nachweislich eine deutsche volkstümliche Dichtung beider Gattungen bestanden, und diese stehen ihrer Natur nach der Kirche fern, ja oft im Gegensatz zu ihr. Man kann demnach hier von vornherein nicht einen so intensiven und maßgebenden Einfluß von seiten der lateinischen Dichtung erwarten, und ganz im Unterschiede vom Drama muß man hier stets mit der Frage rechnen, wie viel die lateinische Dichtung dieser Gattungen zunächst ihrerseits von der älteren deutschen übernommen hat.

Diese allgemeinen Erwägungen schienen mir nicht überflüssig einerseits zur Erklärung der Tatsache, daß die mit zweifellos Erfundenem jedenfalls eng zusammenhängende Angabe der „Klage“ von einer lateinischen Quelle des Nibelungenliedes heute bei den Germanisten geneigteres Gehör findet als bei Lachmann und seinen Schülern, anderseits für die Prüfung der Frage, welche Stellung und welche Bedeutung einer solchen lateinischen Aufzeichnung, wenn sie wirklich existiert hat, in der Entwickelung der deutschen Heldendichtung zukommt. Roethe [1]) hat sehr eindringlich und sehr eindrucksvoll die Existenz nicht nur irgend einer lat. Aufzeichnung, sondern einer lateinischen Dichtung vom Untergang der Nibelungen und deren grundlegende literarhistorische Bedeutung vertreten, ja er hat von dieser hypothetischen Nibelungias, in höherer Instanz von Ekkeharts Waltharius und damit in letzter Instanz von Vergil den Übergang vom Heldenlied zum Epos in Deutschland hergeleitet. Ekkehart habe in seinem Waltharius einen sagenhaften Inhalt, der ihm aus deutschen Liedern vertraut war, aus der springenden Bewegtheit des Liedes durch die Macht seines Vorbildes (Vergil, an den er sich aufs engste anlehnte)

[1]) Nibelungias und Waltharius. Sitzungsberichte der Berliner Akademie, phil. hist. Cl. 1909, S. 649 ff. Vgl. auch Roethe, Humanistische u. nationale Bildung. Berlin 1906, S. 16 ff.

zur epischen Breite und Ruhe umgebildet. Dadurch daß er den Hexameter und das Latein auf ein Thema der Heldensage anwandte, wandelte sich das Lied in ein Epos, entstand also das deutsche Heldenepos (Roethe, S. 656 f.). Im zweiten Teil des Nibelungenliedes, etwa vom 14. Lied an, finden wir geschlossenen epischen Aufbau, wo in fester Anschauung und mächtiger Steigerung mit eherner Notwendigkeit, keinen Augenblick uns freigebend, der Nibelunge Not sich erfüllt (S. 651). Diese feste epische Kunstform, die von der uneinheitlichen äußerlichen Epik der ersten zwei Drittel empfindlich absticht, erklärt sich daraus, daß dieser Teil auf die deutsche Übertragung einer nach dem Vorbilde des Waltharius und des Vergil gedichteten lateinischen Nibelungias zurückgeht, die nach dem Zeugnis der Klage der Schreiber Konrad auf Geheiß des Bischofs Pilgrim von Passau (971—91) verfaßt hat. So wurde in Deutschland das Heldenlied zum literarischen Epos.

Daß das Nibelungenlied von vorbildlicher Bedeutung für die Ausgestaltung der mündlichen Überlieferungen von Etzel und Dietrich, Hilde und Gudrun, Ortnit und Wolfdietrich zu den umfänglichen Leseepen des 13. Jahrhunderts gewesen ist, unterliegt für mich, wie ich schon in meiner Literaturgeschichte betont habe, keinem Zweifel. Umso wichtiger scheint mir die Prüfung der Frage, ob wir in unserm Nibelungenlied bodenständige deutsche Kunst oder einen Ableger der lateinischen Dichtung zu sehen haben, d. h. der Frage, 1. ob überhaupt eine lateinische Nibelungias erwiesen und erweisbar ist, und 2., wenn dies der Fall ist, was sie aus der alten deutschen Nibelungenpoesie entnommen, was sie anderseits in Anlehnung an die lateinische Dichtung Neues hinzugebracht, und ob und wie dies Neue und Fremde für unser mittelhochdeutsches Nibelungenlied und damit für das mhd. Heldenepos überhaupt von Bedeutung geworden ist. Ich unterlasse zunächst die Interpretation der Quellenangabe der Klage und damit auch die Stellungnahme zu den beiden Möglichkeiten, daß jene Angabe reine Dichtung oder daß sie halb Dichtung, vielleicht auch Mißverständnis, halb Wahrheit sei; denn die dritte Möglichkeit, daß sie durchweg der Wahrheit entspreche, ist von vornherein ausgeschlossen. Auch ob der Dichter der Klage an eine prosaische Niederschrift oder an ein Gedicht des Schreibers Konrad gedacht habe, lasse ich noch unerörtert. Nur das müssen wir bezüglich des ersten Punktes festhalten, daß wenn an der Nachricht der Klage überhaupt etwas tatsächliches und brauchbares bleiben

soll, es dies ist, daß die lateinische Aufzeichnung vom Untergang der Nibelungen in den Jahren 971—91, der Zeit von Pilgrims Episkopat, in Passau gemacht worden ist. Diese Begrenzung muß vor allem festgehalten werden, wenn man historische Beziehungen und Voraussetzungen des mhd. Nibelungenliedes zur Bestätigung der Quellenangabe der Klage verwerten will. Eine zweite Begrenzung, welche sowohl für die Behandlung des ersten wie für die des zweiten Punktes wichtig ist, betrifft Inhalt und Umfang der hypothetischen Nibelungias. Was sie Neues und unter Einfluß der lat. Dichter, speziell des Waltharius stehendes oder auch für ihre Entstehung unter Pilgrim zeugendes enthalten haben soll, müssen wir innerhalb des letzten, mit dem 14. Liede Lachmanns einsetzenden Teiles des mhd. Nibelungenliedes suchen, der eigentlichen Nibelungennot, deren Unterschied vom 1. Teil Roethe mit Recht betont. Es muß ferner nicht schon in der Edda enthalten sein; denn wie auch Roethe voraussetzt, ist das dem Nibelungenliede und der Edda Gemeinsame auch schon der deutschen Quelle der Nibelungias zuzuweisen, ebenso natürlich was durch andere vor Ekkehart liegende Sagenquellen bezeugt ist. Anderseits aber wird man das, was aus der Nibelungias stammt, wie im Nibelungenliede so auch in der Thidrekssaga erwarten müssen, denn die deutsche Übertragung der Nibelungias soll die gemeinsame Grundlage von Nibelungenlied und ThS. gewesen sein, aus der jedes der beiden sich unter mancherlei Änderungen und Erweiterungen entwickelt hat. Soll etwas, das nur einer dieser beiden Fassungen angehört, dennoch aus der Nibelungias herrühren, so werden dafür besondere Gründe beigebracht werden müssen.

Wenn man von diesen Gesichtspunkten aus zunächst das ins Auge faßt, was in unserm Liede noch die Herkunft aus Pilgrims Zeit verraten soll, so findet sich davon in der ThS sogut wie nichts. Pilgrim selbst ist ihr fremd. So zählte denn ja auch Lachmann die Einführung dieses für die Handlung so völlig bedeutungslosen freundlichen Nibelungenonkels zu den allerjüngsten Zutaten. Sie gleichwohl bis ins 10. Jahrhundert hinaufzurücken, konnte früher vor allem Zarnckes vermeintlicher Nachweis veranlassen, daß die Erzählung des Nibelungenliedes von dem Geleit, das Pilgrim seiner Nichte Kriemhild auf einer bestimmten Strecke ihrer Fahrt zu Etzel gab, diejenigen Grenzen der Passauer Diöcese voraussetze, die nur bis in den Anfang von Pilgrims Episkopat bestanden hätten. Daß aber Zarnckes Ausführungen nicht haltbar sind, haben Neufert (der

Weg der Nibelungen. Charlottenburger Programm 1892) und Hasenöhrl (Archiv. f. öster. Geschichte 1895, S. 453 ff.), gezeigt.

Für die Nibelungias kommen überdies Zarnckes Combinationen schon deshalb nicht in Betracht, weil Kriemhildens Reise ins Hunnenland, zu der allein die Erzählung von dem bishöflichen Geleit paßt, gar nicht zur Nibelungennot, sondern zu einem früheren Teil der mhd. Dichtung gehört. In der Not wird Pilgrim nur einmal ganz ungeschickt zwischen dem Bayernkampf und der alten Erzählung vom schlafenden Ekewart eingeführt.

Nicht besser steht es mit den bayrischen Beziehungen des Nibelungenliedes, die man für Pilgrims Zeit hat festlegen wollen. Die Else-Gelpfrât-Episode ist wieder der Thidrekssage fremd; daß sie nicht hier ausgefallen, sondern aus einer andern Sage später in die Nibelungendichtung hineingetragen ist, hat Wilmanns gezeigt, wie ja auch ihre enge Verbindung mit dem der ThS unbekannte Dankwart schon auf den spätern Ursprung hinweist. Johns unglücklicher Einfall, in Gelpfrât Pilgrims Gegner, Herzog Heinrich den Zänker zu sehen, scheitert schon daran, daß, wie auch Roethe bemerkt hat, der Beiname *rixosus*, dem Gelpfrât entsprechen soll, sich nicht vor Aventins Chronik findet. Die typischen Bemerkungen gegen die räuberischen Bayern sehen durchaus nicht aus wie ein Jahrhunderte alter, aus unverständlichen Gründen festgehaltener Bestand, sondern wie der Ausdruck einer Verstimmung, die in persönlichen Erfahrungen des mittelhochdeutschen Dichters oder ihm nahe stehender Personen ihren Grund hat. Man müßte schon nachweisen, daß es in der Zeit um 1200 für einen Bearbeiter des Nibelungenstoffes undenkbar gewesen sei, solchen Ausfall gegen die Bayern vorzubringen, und anderseits auf die Einführung des alten Pilgrim von Passau zu verfallen, wenn man diese beiden Motive allen Bedenken zum Trotz zum Grundbestande der Dichtung zählen will.

Auch die Einführung des Markgrafen Rüdiger hat man für Pilgrims Zeit in Anspruch genommen. Hier ist die Sachlage für die Hypothese insofern günstiger, als Rüdiger wenigstens wirklich der für Konrad in Betracht kommenden mittlern Nibelungenstufe angehört, also der Edda unbekannt, dagegen der ThS und dem Nibelungenlied gemeinsam ist. So hat denn Lämmerhirt, ZfdA 41,1, Rüdiger als eine poetische Schöpfung Bischof Pilgrims hingestellt. Das eigentliche Motiv der Rüdigersage faßt er als einen Kampf zwischen nationaler Pflicht und Vasallenpflicht auf; jene fessele ihn an seine Landsleute,

diese an den Hunnenkönig. Ähnliche Kämpfe hätten verschiedene historische Persönlichkeiten in den deutsch-slavischen und deutsch-ungarischen Grenzgebieten im 9. und 10. Jahrh. durchzumachen gehabt, und Pilgrim selbst habe — einmal für den Kaiser gegen den bayrischen Herzog, ein andermal gegen den Kaiser gekämpft! Ich kann auf die Einzelheiten von Lämmerhirts Ausführungen, die noch mit Zarnckes Diöcesengrenze operieren und in ihren chronologischen Voraussetzungen nicht konsequent sind, hier nicht eingehen, aber ich muß ihren Kern, die Auffassung des Rüdigermotivs auf das entschiedenste bestreiten. Von einer deutschnationalen Auffassung des Konfliktes zeigt nicht nur die ThS, sondern auch das Nibelungenlied keine Spur. Es ist kurios genug, wenn Lämmerhirt von dem „deutschen Rüdiger" spricht, mit Berufung darauf, daß er die burgundischen Könige *„von kinde erkant"* habe (Nib. 1087). Mit demselben Recht könnte man vom hunnischen Hagen reden. Schlimmer noch ist es freilich, wenn er 1580 in Gunthers Rede *mîn mâge* (!) *und unser man* als Attribut zu Rüdiger auffaßt. Aber gleichviel; gewiß hat sich ja der Dichter Rüdiger nicht als Hunnen, sondern als einen Mann von deutscher Herkunft vorgestellt, nur hat es ihm nie und nirgend im Sinne gelegen, ihn gerade als „deutschen Helden" hinzustellen, wie Lämmerhirt es tut. Sein Kampf mit den Burgunden hat dem Nibelungendichter sicher so wenig nationales Kopfzerbrechen gemacht wie der Kampf der Burgunder mit Bayern und Thüringern, und sein Verhältnis zu Etzel hat er an sich gewiß so wenig tragisch genommen, wie das des Thüringer Landgrafen Irnfried. Der Konflikt der Treupflichten, unter dem der edle Markgraf zusammenbricht, erwächst einzig und allein auf der einen Seite aus seinem persönlichen Verhältnis zu den Burgundischen Königen als Geleitsmann, Gastfreund und Verschwägerter, auf der andern Seite aus seinem der Kriemhild geleisteten Sonderschwur in Verbindung mit seiner Vasallenpflicht gegen Etzel. Herausgearbeitet und zugespitzt ist dieser Konflikt erst im mhd. Nibelungenliede mit der Einführung von Rüdigers Rolle als Brautwerber und seinem Sonderschwur, aber auch in der ThS ist es jedenfalls die Gastfreundschaft und die angeknüpfte Beziehung zu Giselher, was Rodingeir veranlaßt, sich vom Kampfe zunächst fernzuhalten, bis er dann, als die Nibelungen den Bruder seines Königs getötet haben und damit prahlen, ergrimmt und ohne jedes Bedenken gegen sie das Schwert zieht. Und das scheint mir die ursprüngliche Auffassung, bei der dann die Parallele mit Ekkeharts Behandlung des Konfliktes

zwischen Freundschaft und Vasallenpflicht bei Hagen fortfällt. Was Rüdiger den Eingang in die Nibelungensage verschafft hat, ist sein Verhältnis zu Dietrich von Bern, in dem ich zugleich trotz Lämmerhirts Ausführungen das alte Hauptmotiv der Rüdigersage erblicke. Darauf weist schon die Verbindung der beiden in dem ältesten Zeugnis über die Sage, der Beziehung des Metellus von Tegernsee auf ein Gedicht, welches die Erlaff durch Rüdigers und des alten Dietrich Heldentum bei den Deutschen berühmt gemacht habe, darauf die Rolle, die Rüdiger in den Dietrichsepen als Vermittler zwischen Dietrich und Etzel spielt, darauf die Übereinstimmung von ThS und Nibelungenlied in dem wichtigen Motiv, daß Dietrich lediglich deshalb in den Kampf eingreift und so die endliche Entscheidung herbeiführt, weil die Nibelungen seinen Freund Rüdiger getötet haben. Rüdiger zeigt von vornherein eine gewisse Verwandtschaft mit Dietrich: verbannt wie er, findet er wie Dietrich Schutz und ehrenvolle Stellung bei Etzel als gefeierter Held, nur daß er direkt in Etzels Dienst steht und eine Mark von ihm zu Lehen trägt. Ich kann mir nicht denken, daß diese merkwürdige deutsche Ostmark Rüdigers, die tatsächlich vielmehr eine Hunnische Westmark ist, gerade eine Erfindung Pilgrims oder seiner Zeit sein sollte. Wie hätte gerade damals, als die alte bayrische Ostmark gegen die Ungarn glücklich wieder aufgerichtet war, der Passauer Bischof auf den Gedanken kommen sollen, den Idealgrafen dieser Ostmark, den gegebenen Feind des Ungarnkönigs, zu dessen treuergebenem Vasallen zu machen! Den Hintergrund für die Rüdigersage wie für die Dietrichsage bildet vielmehr das Abhängigkeitsverhältnis ostgermanischer Stämme von König Attila, und welche besonderen historischen Beziehungen in Zusammenhang mit dieser Vorstellung zur Rüdigersage und der Hereinziehung Bechelarens führen konnten, hat Matthaei ZfdA 43,305 ff. dargelegt.

Auch die anderen Markgrafen sind als Zeugen für Pilgrims Nibelungias nicht zu brauchen. Gêre ist nicht nur der ThS unbekannt, er kommt auch in dem Teil des Nibelungenliedes, der auf das lateinische Gedicht zurückgehen soll, garnicht vor, steht also in doppelter Beziehung außerhalb jener Grenzen, die wir innehalten müssen, wenn die Untersuchung nicht den Boden unter den Füßen verlieren soll; für die Vermutung, daß er doch ursprünglich dem 2. Teil angehört habe, besteht kein andrer Grund, als der Wunsch, ihn doch trotz allem als Zeugen für die Nibelungias verwerten zu können. Auch Eckewart kommt als Markgraf nicht in der ThS und nur im

1. Teil des Nibelungenliedes vor; ja selbst da scheint die Vorstellung von seiner Markgrafenwürde sekundär und nicht festgehalten. Wenn Roethe sagt, daß andre Grafen im Nibelungenliede garnicht vorkommen als Markgrafen, so hat er nicht an Irnfrieds Landgrafentum gedacht, das deutlich ins 12. Jahrhundert weist. Kriemhilds Reise zur Hochzeit mit Etzel, bei der geographische und ethnographische Verhältnisse der Zeit Pilgrims durchblicken sollen, fällt wiederum aus dem Inhaltsbereich der Nibelungias heraus. Wenn sie nun doch künstlich in ihn hineingezogen wird durch die Hypothese, daß der deutsche Dichter erst auf Kriemhilds Reise übertragen habe, was das lateinische Gedicht eigentlich vom Zug der Nibelungen erzählt hätte (Roethe S. 682), so liegt auch dafür wiederum gar kein andrer Grund vor als die Nibelungiashypothese selbst, die doch ihrerseits erst durch jene Verhältnisse begründet werden soll. Und dabei weisen diese garnicht einmal wirklich auf Pilgrims Zeit. Neufert, der sich besonders bemüht hat, aus ihrer historischen Festlegung eine Bestätigung für die Pilgrimsche Nibelungias zu gewinnen, kommt doch zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß das Werk mindestens 10 Jahre nach Pilgrims Tode verfaßt sein muß, und während die Klage ausdrücklich sagt, daß Pilgrim selbst alles vollständig von Anfang bis zu Ende habe niederschreiben und nichts übergehen lassen, muß diese Niederschrift nun zu einem Denkmal werden, welches der Dichter „pietätvoll dem lieben Heimgegangenen“ setzt. So mag man diese historischen Argumente anfassen, wo man will, nirgends passen sie von vornherein in die Grenzen des Beweiskräftigen, immer sind erst besondere Auslegungen, Umdeutungen, Kompromisse nötig, damit sie beweisen können, was sie beweisen sollen. Wäre nicht der Name Pilgrim und die Angabe der Klage, niemand würde auf den Gedanken gekommen sein, gerade in Pilgrims Zeit die Grundlage unseres Nibelungenliedes zu setzen. Dieselben Beziehungen, die Neufert veranlassen, sie in den Anfang des 11. Jahrhunderts zu verlegen, bilden für Dröge ZfdA 51,181 ff. den Grund, sie mehr als hundert Jahre, später, um 1120, anzusetzen, und seine Nachweise, besonders auch der für die Petschenegen, die Roethe mit Neufert für Pilgrims Zeit heranzog, sind überzeugend. Die Stellung Wiens führt dann noch weiter ins 12. Jahrhundert hinab. Ob Heimburc Str. 1316 als deutsche oder als ungarische Grenzstadt gedacht ist, läßt sich bei dem Erzählungsstil des Nibelungenliedes nicht feststellen.

Ganz ähnlich wie mit den historischen Beweisgründen steht es

mit den Beziehungen, die Roethe zwischen dem Nibelungenlied und dem Waltharius wahrzunehmen meinte, und die für ihn die eigentliche Grundlage der Nibelungiashypothese bilden. Was wirklich geeignet sein könnte, für einen Zusammenhang der beiden Dichtungen zu sprechen, gehört nicht der Schicht an, in der wir es finden müßten, um es mit gutem Grunde der Nibelungias zuweisen zu dürfen. In erster Linie stehen da die Anspielungen des Nibelungenliedes auf die Walthersage.

Etzel erwähnt im Nibelungenliede einmal (1693), nicht mehrfach wie Roethe S. 664 sagt, daß Hagen und Walther bei ihm zusammen Geisel waren. Aber, wie auch Dröge a. a. O. S. 209 bemerkt hat, die ThS erwähnt nur Hagens Jugendaufenthalt bei Etzel; die gemeinsame Vergeiselung mit Walther kommt nicht vor, und nichts nötigt zu der Annahme, daß dies trotzdem schon in der gemeinsamen Vorstufe von Nib. und ThS geschehen sei. Die zweite Beziehung, die Erinnerung eines Hunnen an Hagens und Walthers gemeinsame Jugendtaten in hunnischem Dienst (1734 f.), gehört einer Aventiure an, die wir sicher nicht zum alten Grundbestande zählen dürfen; und ebenso ist auch die dritte und letzte Anspielung, Hildebrands höhnende Erinnerung an Hagens untätiges Zuschauen bei Walthers Kämpfen am Waskenstein (2281), der ThS. fremd. Roethe weist S. 680 kurzerhand die Möglichkeiten ab, daß der mittelhochdeutsche Nibelungendichter etwa das lateinische Epos kannte oder gar eine ältere deutsche Waltherdichtung. Mit Unrecht, denn für den Dichter des mhd. Waltherepos muß doch eine von beiden angenommen werden. Hat er Ekkeharts Poem gekannt, dann ist das für den mindestens ebenso gebildeten letzten Nibelungendichter ebensogut möglich, hat er es nicht gekannt, dann muß er eine deutsche Tradition benutzt haben, und aus dieser könnte wiederum ebensowohl auch der mhd. Nibelungendichter geschöpft haben. Roethe lehnt für den mhd. Waltherdichter die Benutzung des Waltharius ab, muß also die deutsche Quelle annehmen. Ich stimme ihm darin bei, muß sie aber ebenso für die Walthercitate des Nibelungenliedes voraussetzen. Denn diese stimmen offenkundig mit dem mhd. Walther gegen Ekkeharts lateinisches Epos überein. Beiderseits Gunthers burgundisches, nicht fränkisches Reich, beiderseits Walther von Spanje, nicht von Aquitanien, beiderseits vor allem Hagens friedlicher Abschied von Etzel im Gegensatz zu seiner Flucht bei Ekkehart. Denn wenn Hagen Str. 6. des Fragmentes sich mit einer Formel des Abschiedsgrußes augenscheinlich vor Etzel und

Helche verneigt, Str. 7. den Hunnen alles schenkt, was man für ihn herbeigebracht hatte, und Str. 8. von Walther als Scheidender angeredet wird, so weist das meines Erachtens mit voller Bestimmtheit darauf, daß Hagen hier in voller Freundschaft von Etzel entlassen wird, wie im Nibelungenlied, während später Walther *mit Hiltegunde entran*, wie es schon in den folgenden Strophen der Fragmente vorbereitet wird. In dem allen stimmen auch die auf die Walthersage bezüglichen Biterolfpartien zum Nibelungenlied wie zum Waltherfragment. Auch die ThS weiß nichts von Hagens Flucht. Man wird daher hier umsoweniger annehmen, daß das Nibelungenlied Ekkeharts Darstellung selbständig geändert habe, als von der Absicht, durch ein altes Pietätsverhältnis von Hagen zu Etzel die Tragik der Entwickelung zu steigern (Roethe S. 665), doch wirklich nichts zu merken ist. Etzels erste Begrüßung erwidert Hagen mit einer verbindlichen Höflichkeitsformel, wie sie eben geboten war, wenn der Dichter die alte Beziehung zwischen den beiden so auffaßte wie das Waltherfragment und der Biterolf; aber davon, dem grimmen Tronjer irgendwelche pietätvollen Gefühle für Etzel unterzulegen, ist er weit entfernt. Mit schneidendem Hohn läßt er ihn Etzels Vatergefühl bei Ortliebs Vorführung 1855 f. verletzen, ehe ihm Etzel anderes als Freundliches erwiesen hat, und er weist dabei ausdrücklich auf das tief Kränkende dieser Worte hin. Die Ermordung des Kindes läßt er ihn mit dem grausigen Hohnwort von der Bezahlung für des Königs Wein begleiten, und Worte cynischen Spottes legt er ihm in den Mund, als Etzel, aufs schwerste von ihm gereizt, ihm mit der Waffe begegnen will (1960). Nein, er faßt Hagens Abschied von Etzel ebenso auf wie die anderen mittelhochdeutschen Epen, weil er derselben von Ekkehart abweichenden Quelle folgte wie sie.

Hagens und Walthers gemeinsame Kriegstaten an Etzels Hof kennen auch Biterolf und der mhd. Walther, augenscheinlich auch schon der ags. Waldere; also auch in diesem Punkt braucht das Nibelungenlied nicht Ekkehart zu folgen; und auch Walthers Kampf gegen Gunthers Mannen und Hagens Zurückhaltung fand sich schon im ags. Waldere, gehört also zweifellos dem vorekkehartischen Bestand der Walthertradition an. Für den Verlauf der Kämpfe sind uns leider keine andere Quellen als Ekkehart erhalten. Genau stimmt zu seiner Darstellung nicht, daß nach Hildebrands Hohnworten Hagen den Kämpfen auf seinem Schilde sitzend zugeschaut habe; ein so bestimmter, charakteristischer Zug, wie ihn ein zitierender Dichter

schwerlich erfindet; und entschieden dagegen, daß ihm bei Hildebrands Worten gerade Ekkeharts Erzählung des Kampfes vorgeschwebt habe, spricht deren Ausgang mit der Verstümmelung der Helden. Man mag es mit Roethe für möglich halten, daß in der Vorstufe von Nib. und ThS Hagen einäugig gewesen sei, wie er es im Waltharius im Schlußkampfe wird, und man wird ihm zugeben, daß die Nibelungias, wenn sie sich an Ekkehart anschloß, doch den einbeinigen Gunther nicht brauchen konnte und deshalb dessen Verstümmelung ignorieren mußte. Aber dieser Nibelungiasdichter hätte dann auch nicht in der Szene, wo Dietrich und Hildebrand vor dem letzten großen Entscheidungskampfe Hagen und Gunther gegenüberstehen, seine Leser an die Kämpfe am Waskenstein erinnern dürfen, in denen Gunther schließlich ein Bein verloren hatte. Ich meine, diese Vorstellung, die sich ihm doch mit Ekkeharts Erzählung verbinden mußte, hätte ihn unbedingt davon abhalten müssen, grade an dieser Stelle und in dieser Situation Ekkeharts Darstellung heraufzubeschwören. Viel wahrscheinlicher ist es, daß hier der mhd. Nibelungendichter, der, wie gesagt, die Beziehung erst an Stelle der alten Streitrede zwischen Dietrich und Hagen eingelegt haben wird, wieder an eine von Ekkehart abweichende Tradition gedacht hat. Im Biterolf hat sich Walther *ervohten an dem Rîn* 717, aber Verstümmelungen haben nicht stattgefunden; er ist schließlich in Freundschaft von Gunther geschieden und wird dann später auf Hagens Rat wie andere frühere Gegner, Liudeger und Liudegast, nach Worms geladen (5082 ff.). Auf den Kampf spielt augenscheinlich auch Hagen Bit. 3036—42 an. Vielleicht hat ein solcher Kampf auch im mhd. Walther stattgefunden. Wenn Zfda. 2, S. 217 Str. 1. Walther, vielleicht auch Hildegund, zu einem Abgesandten Gunthers, der Volkers Geleit anbietet, spricht: *si ruohten mînen wîn von mîner hende nemen an. ich gan iu deste baz, daz ir uns leitet nâh den iuwern siten, daz sul wir dulden âne haz,* so weiß ich nicht, wie die herkömmlicher Weise in die ersten Worte hineingelegte Beziehung auf die nach dem Biterolf durch Hildegundens Einschenken betrunken gemachten Hunnen hierher passen soll. Der Zusammenhang deutet doch entschieden auf Gunther und dessen Genossen, und das würde auf den Versöhnungstrank führen, der ihnen von Hildegund nach dem Kampf gereicht war. Der ausgesöhnte König hätte dann dem Walther, der nach Str. 2. 4 inzwischen durch den Wasichenwald auf Metz zu geritten war, Volker mit Gefolge zum Geleit geschickt. Von Ortwîn droht Gefahr: sehr erklärlich, wenn Walther *Hagenen mâge sluoc.* Auffällig ist freilich, daß nachher

Str. 12 u. 13 nur von Walthers Kämpfen mit den Hunnen die Rede ist; doch ist der Berichtende auch nur nach den Hunnen gefragt, und wenn nachher Gunther II, 13 seine Geneigtheit, Walthers Einladung zur Hochzeit anzunehmen, mit den Sätzen einschränkt, *wær iz niht schande (mîn)* und *wær ez der Hagenen rât*, so scheint doch auch das wieder auf den Kampf mit Walther zurückzudeuten, in dem er und Hagen den Kürzeren gezogen haben.

Gründlich verschieden ist in Nib. u. Waltharius die Auffassung Gunthers. Bei Ekkehart der habgierige, verblendete Hetzer zum Kampf, der sich selbst fern vom Schuß hält, bis er zu Zweien über den Gegner herfällt und dabei elend zugerichtet und mit Verachtung gestraft wird — in der Nibelungennot der königliche Held, der von vornherein sein Leben für Mage und Mannen mit einsetzt und nach langen ruhmreichen Kämpfen wie Hagen nur von dem Größten überwunden werden kann. Zu welchen Consequenzen führt die Hypothese der Abhängigkeit des Nibelungenliedes von Ekkehart, wenn in der Nibelungias Gunther an Stelle Hagens „mit der feigen häßlichen Schuld“ (Roethe S. 684) an Siegfrieds Ermordung befleckt werden muß, damit die Charaktere der beiden mit Ekkeharts Auffassung in Einklang gebracht werden können! Welche einschneidende Umgestaltung müßte da die Nibelungias in unserem mhd. Nibelungenlied erfahren haben, während die nebensächlichsten, an der äußersten Oberfläche der Erzählung haftenden Personen und Sachen wie Bischof Pilgrim, Gere, die Ausfälle gegen die Bayern, die Anspielungen auf die Walthersage getreulich bewahrt sein sollen. Mit der Auffassung von Gunther stellt sich die Nibelungennot im Gegensatz zu Ekkehart wieder zum ags. Waldere, in dem Gunther dem Helden nach allen Kämpfen als der bedeutendste und gefährlichste Gegner erscheint, und dazu stimmt die alte Überlieferung vom Untergang der Nibelungen, wie ThS und Edda zeigen. Ebenso entspricht Gunther auch als Burgundenkönig in der Nibelungennot nicht nur, wie wir sahen, dem mhd. Walther, sondern auch dem ags. Waldere, einem Eddaverse und den ältesten Verhältnissen, während bei Ekkehart Gunther die Franken, Hildegundens Vater dagegen die Burgunden beherrscht. Andererseits sind nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Nibelungennot, ThS und Edda Gunther und die Seinen von altersher gerade in der Tradition von ihrem Untergang auch Nibelunge, nicht aber wie bei Ekkehart Franken genannt. Wenn nun die Nibelungennot, abweichend vom 1. Teil, den Namen Nibelunge gleichfalls in dieser Bedeutung, daneben aber auch,

übereinstimmend mit dem 1. Teil, den Namen Burgunden für dieselben Helden anwendet und für das Land diesen letztern durchaus festhält, so ist gar nicht abzusehen, weshalb ihre Vorlage, die Nibelungias, diese beiden altbezeugten Namen nicht auch enthalten haben sollte. Für den Nachahmer Ekkeharts wäre das freilich umso auffälliger, als ja für ihn so gut wie für jenen die Leute in Worms und Umgegend Franken waren. Daß Ekkehart seinen Helden die Franken einmal *nebulones* nennen läßt, erklärt sich völlig ausreichend aus der Bedeutung des Appellativum und aus der Situation; denn Walther gebraucht den Ausdruck, als er den Trupp der Franken in räuberischer Absicht heranreiten sieht (vgl. 562 f.). Aber selbst wenn man annehmen will, daß Ekkehart hier ein Wortspiel mit Nibelunge gewollt habe, obwohl dieser Name bei ihm nie verkommt, so könnte man daraus doch nichts weiter schließen, als daß auch er von der alten Tradition gewußt habe, die dem Nibelungenlied zugrunde liegt. Statt dessen soll aber die Quelle der Nibelungennot, die Nibelungias, Gunther und die Seinen nicht Burgunden und nicht Nibelungen sondern nach Ekkehart Franci Nebulones (Roethe 668) genannt haben, und daraus soll das Auftreten des Nibelungennamens im 2. Teil des mhd. Gedichtes zu erklären sein! Mir ist das nicht wahrscheinlicher als die Erklärung des Namens Aldrian, den Hagens Vater im Nibelungenlied statt der Hagathie oder Agacie bei Ekkehart trägt. Hagano wird einmal als vornehmer Franke veniens de germine Trojae genannt, Hagen ist also Trojanus. Wenn ihn auch Ekkehart nicht so nennt, so vermischt doch sein Nachahmer Konrad dies Trojanus mit Trajanus, wird dadurch an Kaiser Trajans Adoptivsohn und Nachfolger Hadrian erinnert und macht daher einen Hadrian — zum Vater Hagens. So entsteht schließlich auf dem Wege über die Nibelungias Adrian oder Aldrian aus dem Troja bei Ekkehart.

Ich glaube gezeigt zu haben, daß die unmittelbaren und ausdrücklichen Beziehungen des Nibelungenliedes auf die Walthersage nichts für eine von Ekkehart abhängige Nibelungias beweisen können. Sie gehören, wie schon Dröge bemerkt hat, der jüngeren, von der ThS abweichenden Schicht an, und sie können überdies nicht aus dem Waltharius abgeleitet werden, sondern setzen eine von Ekkehart unabhängige Walther-Überlieferung voraus. Daß eine solche überhaupt bestanden hat, und daß der mhd. Walther auf sie, nicht auf Ekkehart zurückgeht, ist auch Roethes Annahme. Der Hypothese von der fundamentalen Bedeutung des Waltharius für die Entwickelung

des deutschen Heldenepos ist schon diese Tatsache nicht günstig; man sollte doch am ersten seinen maßgebenden Einfluß in der späteren Behandlung desselben Stoffes voraussetzen. Statt dessen sehen wir uns gerade für die mhd. Waltherdichtung auf die mündliche deutsche Überlieferung angewiesen, welche dieselbe Quelle, aus der Ekkehart geschöpft hat, unabhängig von der lateinischen Behandlung in besonderen Bahnen durch die Jahrhunderte hin weitergeleitet hat. Sollte nicht das Nibelungenlied denselben Entwicklungsgang gemacht haben?

Aber die Nibelungennot soll noch andere, außerhalb ihrer unmittelbaren Beziehungen auf die Waltherſage liegende Berührungen mit Ekkehart zeigen, in einzelnen Motiven wie im Aufbau der Handlung. Ich muß bekennen, daß mich auch hier keins von Roethes Argumenten überzeugt hat. Auch hier handelt es sich einmal um Punkte, die außerhalb des eigentlichen Untersuchungsfeldes liegen, auf dem der Beweis geführt werden müßte. Sie fallen teils in die jüngere, über die nächste Vorstufe von Nib. und ThS hinausliegende, teils in die älteste, über Ekkehart und die hypothetische Nibelungias zurückliegende Schicht. Vor allem aber sind nach meiner Ansicht diese Ähnlichkeiten viel zu schwach und unbestimmt, um überhaupt etwas beweisen zu können. Sie sind von einem einseitigen Gesichtspunkt in die Dinge hineingeschaut und schwinden, sobald man den Tatbestand nach allen Seiten frei überblickt. Während Walther schläft, hält Hildegund sich durch Gesang die Augen offen — Volker spielt seine sorgengequälten Kameraden mit der Fiedel in Schlaf. Dem Waltharius bringt der Ferge die Fische, die er von dem Helden erhalten hat, *regali coco, reliquorum quippe magistro* — im Nibelungenlied nimmt der Küchenmeister Rumolt eine bevorzugte Stellung ein. Im Waltharius hält Hagano eine fast 20 Verse lange Rede gegen die *avaritia*, unter der er zugleich die Ruhmsucht versteht, als er sieht, wie sein geliebter Neffe *vili pro laude cupit descendere ad umbras*, und er beklagt die Mutter und die junge Frau des Todgeweihten. Im Nibelungenliede läßt sich der grobe Fährmann nach anfänglicher Weigerung bereit finden, Hagen überzusetzen, als ihm dieser einen goldnen Ring hinhält; denn der Ferge war jung verheiratet und der Dichter bemerkt: *diu gir nâch grôzem guote vil boesez ende gît.* Ich sehe davon ab, daß es sich auch in diesen Fällen wieder um Dinge handelt, die der ThS fremd sind, und daß der Rumolt der alten Nibelungennot nach Str. 1457—59 überhaupt nicht Küchenmeister war, daß die ganzen Hofämter im Nibelungenlied zu den jüngsten Er-

scheinungen gehören, ich muß nur prinzipiell bemerken, daß ich in diesen und ähnlichen Zusammenstellungen einen Beweis für irgendwelchen Zusammenhang absolut nicht zu erkennen vermag.

Die Zusammenhänge der von Roethe zu einseitig auf den Waltharius visierten Nibelungenmotive weisen vielfach in eine ganz andere Richtung. Das gilt besonders für die Kämpfe in der Nibelungennot. So soll im Nibelungenlied nach dem Vorbild des Waltharius „eine äußerlich günstige Situation dem Helden erlauben, auch die Masse in Einzelkämpfen zu erledigen“ (S. 673). Hagen (und die Seinen) stehen oben auf einer Freitreppe am Saaleingang, den ihre Tapferkeit absperren kann, wie Walther vor einem Felsspalt steht, zu dem ein schmaler Pfad führt, der nur je einen Gegner heranläßt. Dadurch soll sich die Nibelungenschlacht in eine Reihe von Gruppenkämpfen (also doch nicht Einzelkämpfen!) auflösen, wie Walthers Wehr zu einem Dutzend von Duellen führt. Aber die Situation für die Nibelungenkämpfe ist nicht durch den Waltharius, sondern durch die alte Nibelungentraditon gegeben, nach der der Kampf in Attilas Saal entbrennt, oder mindestens zu einem wesentlichen Teil in Attilas Saal stattfindet. Dabei spielt naturgemäß der Saaleingang eine große Rolle, aber doch eine ganz andere als Ekkeharts Felsenspalt. Zunächst wird er von Dankwart und Hagen nach außen hin gesperrt, um die Hunnen im Saal niederzumetzeln. Als dann die Nibelungen Herren des Saales sind und den von außen Andrängenden den Eingang wehren können, benutzen sie ihn doch weder als Deckung noch als Mittel, um die Masse zum Einzelkampf zu zwingen, wie Walther seinen Felsenspalt und dessen schmalen Zugang. Iring stürmt allein gegen Hagen und Volker an, nicht etwa, weil seine Genossen ihn wegen der örtlichen Situation nicht unterstützen könnten, sondern lediglich, weil sie seinem ehrgeizigen Wunsch, Hagen allein zu bestehen, widerstrebend nachgeben. Der Eingang hat dann gar keine Bedeutung für Irings Kampf. Iring wechselt Schläge mit Hagen und Volker, die dort stehen; aber ebenso mit Gunther, Gernot, Giselher, die im Saal sind; er wird dort verwundet und läuft dann *ûz dem hûse*, mit dem davorstehenden Hagen Schwertschläge tauschend, hinaus. Der Schlußkampf zwischen den beiden findet dann draußen vor der Stiege statt. Irnfrit und Hawart dringen darauf mit tausend Helden in den Saal hinein, Volker glaubt, daß sie drinnen am sichersten überwältigt werden, und so werden nachher Rüdiger und die Seinen, Hildebrand und die Amelungen in den Saal gelassen,

ohne daß der Eingang irgend als Verteidigungsstellung ausgenutzt würde. Hagens und Gunthers letzter Kampf aber spielt sich wieder draußen vor dem Saal ab. Ganz im Gegensatz zum Waltharius steht die Nibelungennot, vom Beginn des Streites mit dem Überfalle der Knechte an, durchweg unter dem Zeichen des Massenkampfes, und im Vergleich mit der Edda zeigen ThS und Nibelungennot viel eher das Streben, die Dimensionen der Kämpfe zu steigern, als sie auf eine Anzahl von Zweikämpfen einzuschränken, wie es nach dem Vorbilde des Waltharius zu erwarten gewesen wäre. Hagens und Dankwarts oder Hagens und Volkers Posten am Eingang des Saals ist in der Nibelungennot schön verwertet, um sie aus den übrigen Kämpfen herauszuheben; das Motiv der Saalverteidigung aber mit der Betonung des Eingangs ist von altersher dem germanischen Epos geläufig, wie das Finnsburgfragment in seiner merkwürdigen Übereinstimmung mit der Nibelungennot zeigt. Weitere Parallelen hat Henning, Nibelungenstudien S. 52 f., beigebracht. Ein echt germanisch episches Motiv ist vor allem auch der Saalbrand. Sein greller Schein beleuchtet in den nordischen Quellen die Schlußkatastrophe der Volsungen wie das Nachspiel der Niflungennot, als eine Ahnung zuckt er auf im Finnsburgfragment und im Beowulf — und dabei soll der Saalbrand der Nibelungennot „vorbereitet“ sein durch Waltharius 322, wo Ekkehart sagt, die Hunnen hätten so schwer betrunken im Saal gelegen, daß niemand es bemerkt haben würde, wenn der fliehende Walther ihn hätte in Brand setzen wollen!

Mit der Darstellung der Schlußkämpfe soll das Nibelungenlied sich überraschend genau an die Walthariussituation halten, indem sie Dietrich dem Hagen und Gunther gegenüberstelle wie Ekkehart seinen Walther. Roethe setzt dabei voraus, daß die nordische Sage und mit ihr die alte Überlieferung nicht Gunther und Hagen als die zuletzt Überlebenden gekannt habe. Aber in der Strophe Atlaqv. 20, die ihn zu dieser Meinung veranlaßt, weil nach ihr nicht nur Hagen und Gunther, sondern auch die übrigen Nibelungen gefangen würden, ist das überlieferte *vinir Borgunda* jedenfalls nicht auf die Nibelungen zu beziehen, sondern als Attribut zu Gunnar zu emendieren, und danach ist von Mitkämpfern hier so wenig wie vorher die Rede. Nach Atlamál 54. Heinz. aber sind Hagens und Gunnars Genossen vor ihnen gefallen. So entspricht die Darstellung der Volsungasaga, daß Gunnars und Hagens ganze Begleitung fällt, während sie selbst gefangen genommen werden, sicher der Voraussetzung der nordischen

wie der ursprünglichen Sage. Denn auch die alte Schatzfabel erfordert, daß zuletzt nur noch Gunther und Hagen am Leben sind. Was Nib. und ThS gemeinsam zum alten Bestand hinzubringen, ist also lediglich die Entscheidung des Schlußkampfes durch Dietrich von Bern, und diese ist identisch mit der Hereinziehung Dietrichs in die Sage vom Untergang der Nibelungen überhaupt. Soll diese wirklich zuerst von dem Nachahmer Ekkeharts ausgehen, Ekkeharts, der Dietrich und dessen Beziehungen zu Etzel mit keiner Silbe erwähnt? Ob aber Dietrich ursprünglich wie im Nibelungenliede die beiden Helden besiegt hat oder nur Hagen, während Gunther schon zuvor von andrer Hand überwältigt war, wie in der ThS, können wir nicht wissen. Nehmen wir wirklich das erste an, so macht sich doch gleich der große Unterschied von Ekkehart geltend, daß im Nib. nicht zwei gegen einen zugleich kämpfen, daß die beiden Kämpfe durch eine Pause mit Hagens Überantwortung an Kriemhilden unterbrochen werden. Weshalb diese Abweichung? Es wäre kein andrer Grund ersichtlich als die verfeinerte Auffassung von den Geboten ritterlicher Ehre, und diese würde bei dem bischöflichen Schreiber des 10. Jahrhs. sicher nicht zu erwarten sein. Das Wahrscheinlichere ist, daß in der gemeinsamen Grundlage von Nib. und ThS zunächst Gunther gefangen wurde, während Hagen, wie auch in der Edda und VS, noch andere Heldentaten verichtete, bis er durch Dietrichs Eingreifen überwältigt ward. Dann aber schwindet vollends jede Ähnlichkeit des Motivs mit dem Waltharius.

Auch daß zwischen Nibelungen und Waltharius eine Gleichartigkeit der Disposition bestehe, die durch den Stoff keineswegs geboten war (S. 666), kann ich nicht zugeben. Roethe führt dafür auf: 1. „Reise zwischen Hunnenland und Rhein“. Sie war in beiden Fällen durch den Kern der Fabel mit Notwendigkeit gegeben, im Waltharius durch Walthers Flucht aus dem Hunnenland in seine aquitanische oder spanische Heimat, in der Nibelungennot durch den Todeszug des Nibelungen. 2. „Verhandlungen vor dem Kampf.“ Nach Ausweis das Hildebrandsliedes auch in Deutschland ein altes episches Motiv, übrigens in beiden Dichtungen durch das Verlangen des einen Teils nach dem Schatze des andern gegeben. Wie natürlich die Forderung der Herausgabe des Schatzes vor Beginn des Nibelungenkampfes ist, zeigt der Umstand, daß auch die Volsungasaga sie stellen läßt. 3. „Kampf der Deuteragonisten. Nachtpause. Kampf der Protagonisten.“ Das ist der Aufbau im Walt-

harius. Im Nibelungenliede vergleicht sich ihm im Grunde nichts als was durch ein natürliches Kompositionsgesetz und hier auch erwiesenermaßen durch die alte Sage gegeben war, daß nämlich die Überwältigung der beiden Hauptheldeu an den Schluß verlegt ist. Dagegen kann doch Walthers Nachtruhe und Stärkung zum schwersten Kampf weder an und für sich der im Kampf mit dem Feuer qualvoll durchgerungenen Nacht der Nibelungen verglichen werden, noch nach ihrer Eingliederung in das Ganze. Denn unmittelbar auf diese Schreckensnacht folgt in der Nibelungennot erst wieder der Kampf mit einer ungenannten gewaltigen Feindesmasse, dann Rüdigers und Gernots wiederum von Massenkämpfen umtobter Todesstreit, während der Protagonist Hagen abseits steht, darauf der große Amelungenkampf mit seinen zahlreichen Partieen, an denen auch Hagen wieder beteiligt ist, und dann endlich die Gegenüberstellung Dietrich-Hagen, Dietrich-Gunther. Und ebensowenig vergleicht sich der Aufbau der mit dem Überfall in der Herberge einsetzenden Massenkämpfe vor der Brandnacht mit der Handlung im Waltharius.

Daß anderseits Berührungen zwischen Walther- und Nibelungensage und -Dichtung stattgefunden haben, ist nicht zu bezweifeln; das gemeinsame Personal Etzel Gunther Hagen weist deutlich darauf hin, und man hat ja auch längst daraus sagengeschichtliche Aufschlüsse zu gewinnen gesucht. Aber solche Berührungen liegen, wie der Waldere zeigt, über Ekkehart zurück; der Waltherstoff ist dabei eher von den Nibelungen beeinflußt als umgekehrt, und mit der Möglichkeit, daß sich solche Beeinflussung wiederholt habe, muß man auch bei Ekkehart rechnen. So würde, wenn man nach Ähnlichkeiten zwischen Waltharius und Nibelungen fahndet, sicher der unheilkündende Traum vom Bären, durch den Atlam. 16. Hagens Gattin, Waltharius 621 ff Hagen vom Kampf abrät, weit mehr Beachtung verdienen als so mancher Zug, der den Einfluß des Waltharius beweisen soll, während für jenen in ThS und Nib. fehlenden Bärentraum nur der Einfluß der ältesten Nibelungennot auf Ekkehart in Frage kommen kann. Im Zusammenhang mit dieser Stelle schilt bei Ekkehart Gunther, daß Hagens Vater *perpavidam gelido sub pectore mentem gesserat et multis fastidit proelia verbis* (630). Was ihn zu solchem Urteil berechtigt oder veranlaßt, erfahren wir bei Ekkehart nicht; augenscheinlich handelt es sich um eine Anspielung auf sagenmäßige Überlieferung, die Ekkehart aus seiner deutschen Walther-Quelle mit übernahm oder in Erinnerung an eine andre Tradition

einfügte. Roethe erinnert an die Stelle der ThS, wo Gunther dem von der Reise zu Etzel abratenden Hagen sagt: das ist ein Rat von der Art wie ihn deine Mutter meinem Vater — richtiger nach Roethe mit der an sich freilich nichts beweisenden Hs. A. „dein Vater meiner Mutter“ — gab, einer immer schlimmer als der andre. Nach der ThS ist Hagen von einem Alb mit Gunthers Mutter gezeugt, und sicher hat der Sagaschreiber daran auch bei Gunthers Worten gedacht, wie er denn auch Cap. 391 Dietrich von Bern dem Hagen seinen elbischen Vater vorwerfen läßt. Mir scheint hier der alte sagenmäßige Zusammenhang vorzuliegen, der auch auf die Verse des Waltharius Licht wirft. Statt dessen soll nach Roethe Gunthers abfällige Äußerung über Hagens Vater in die Nibelungendichtung aus der angezogenen Stelle im Waltharius gekommen sein, Dietrichs Scheltwort aber von Hagen, dem Elbensohn, soll daraus zu erklären sein, daß bei Ekkehart der Sachse Eckevrid dem Waltharius, der vor seiner Waldhöle steht, zuruft: *saltibus assuetus faunus mihi quippe videris*, und nur daraus soll dann weiter überhaupt die Erzählung der ThS über Hagens Vater, den Alb, stammen!

Aber nicht nur um einzelne Beziehungen richtig zu bewerten, sondern um des eigentlichen Hauptpunktes der ganzen Nibelungiasfrage willen, ist es nötig, auf die vorekkehartsche Gestalt des Walther und der Nibelungennot zurückzugreifen. Denn nicht das ist die wichtigste Frage, ob es überhaupt einmal ein lateinisches Nibelungengedicht gegeben, das ein mehr oder minder verborgenes Dasein geführt hat und dann ganz verschollen ist, sondern ob eine solche Nibelungias und weiterhin ihr Vorbild, der Waltharius, jene fundamentale Bedeutung für die Entwickelung der deutschen Heldendichtung gehabt hat, die ihr Roethe beimißt. Hiefür aber ist es das erste und notwendigste, festzustellen, was beide der nationalen Überlieferung, die sie bearbeiteten, verdanken, was sie neues hinzugefügt haben, und ob und wie dieses Neue maßgebende Bedeutung für die Folgezeit gewonnen habe.

Was Ekkehart an deutscher Walthertradition vorfand, helfen uns die Walderebruchstücke, die deutsche Quelle der hypothetischen Nibelungias helfen uns die Eddalieder erschließen. Da scheint es mir vor allem wichtig, festzustellen, daß wir weder im einen noch im andern Falle Anlaß haben, als Grundlage der lateinischen Dichtung deutsche Einzellieder anzunehmen. Wollte man wirklich für den Waltherstoff solche voraussetzen, so könnten nur zwei in

Betracht kommen, von denen das eine Walthers Aufenthalt an Etzels Hof, das andere seine Kämpfe mit Gunther und dessen Leuten zum Hauptinhalt gehabt haben müßte. Nun setzt aber schon der Waldere die Kombination der beiden Motive voraus. Da Hildegund ihren Verlobten bei der Mahnung an seine früheren Heldentaten als Vorkämpfer Attilas anredet, so ist sicher in dem verlorenen ersten Teil des Gedichtes vom Aufenthalt der beiden an Etzels Hof und Walderes Kämpfen im Dienst des Hunnenkönigs die Rede gewesen. Und schon an sich ist die Behandlung des Stoffes in Einzelliedern wenig wahrscheinlich. Welches selbständige Interesse hätte wohl ein Lied von Walthers und Hildegundens Jugendzeit an Etzels Hof haben sollen? Es mußte notwendig mit der Flucht und Heimkehr der beiden schließen, und ohne Kampf durfte das keinesfalls abgehen; der gehört zu jeder Entführungsgeschichte und fehlt in keiner der nächstverwandten Sagen. Ebenso wenig aber ist ein Lied von Walthers Kämpfen auf der Flucht denkbar ohne Erwähnung der Ereignisse die zur Flucht geführt haben. Dagegen war es natürlich sehr wohl möglich, daß diese in Ekkeharts Quelle nur kurz erwähnt, von ihm aber frei ausgestaltet wurden, und daß er auch die überlieferten Kämpfe der Helden mit Gunther und Gefolge erweiterte und umformte; aber gegeben war ihm die zusammenhängende Folge der Hauptbegebenheiten von Walthers und Hildegundens Vergeiselung bei Etzel bis zu ihrer glücklichen Heimkehr. [1])

Und nicht anders steht es mit der deutschen Nibelungennot, welche Konrads Quelle gewesen sein müßte. Atlaqviþa und Atlamal zeigen uns den Weg, den hier die Handlung genommen hat. Die Nibelungen werden an Attilas Hof eingeladen, in verräterischer Absicht, denn den Hunnenkönig gelüstet es nach dem Nibelungenhort. Man überlegt, ob man folgen soll; Hagen äußert Bedenken, Gunther entscheidet sich für die Annahme. Die Frauen tun ihnen unheilverheißende Träume kund; aber nachdem die Entscheidung einmal gefallen ist, schlägt auch Hagen die Weissagungen trotzig in den Wind. So ziehen die Nibelungen hinaus. Sie kommen an ein Wasser, über das sie unter widrigen Umständen hinübergelangen; Ruderpflöcke und Ruder zerbrechen vor der gewaltigen Arbeit der Helden, das Schiff wird untauglich zur Rückfahrt. So kommen sie in Attilas Land. Dort

[1]) Auch Seemüllers Abhandlung in den Mélanges Godefroid Kurth II, 365 ff. Lieder von Walther und Hildegund, hat meine Bedenken gegen die Liedertheorie nicht beseitigt.

wird ihnen eine letzte Warnung, aber es ist zu spät. In des Königs Burg werden sie von einer Übermacht überfallen, vom Morgen bis zum Abend dauert der Kampf. Die Nibelungen richten ein furchtbares Blutbad unter Attilas Leuten an. In Attilas Saal, wo wenigstens der letzte Teil des Kampfes spielt, findet mancher den Tod im Feuer. Nachdem ihre Begleiter gefallen sind, werden beide, erst Gunther dann Hagen gefangen genommen. Gunther soll sein Leben mit dem Nibelungenschatz einlösen. Aber so lange Hagen lebt, darf er, so sagt er, den Verbleib des Hortes nicht verraten. Da wird Hagen getötet und sein Herz oder Haupt zum Zeichen davon Gunther vorgewiesen. „Nun weiß niemand den Schatz als ich allein, und ewig soll er euch verborgen bleiben“ ruft der Trotzige höhnend. Er büßt es mit dem Tode, aber Attila ist um den Preis des blutigen Kampfes betrogen.

Das stellt sich beim Vergleich der Eddagedichte und des Nibelungenliedes ungefähr als gemeinsamer Grundbestand dar. Es ist das Mindestmaß dessen, was Konrad vorgelegen haben müßte. Und Aqv. wie Am. behandeln, jedes für sich, die ganze Erzählung von Anfang bis zu Ende; es besteht nicht der geringste Grund, für die älteste deutsche Nibelungennot etwas anderes vorauszusetzen. Somit erwuchs Konrad so wenig wie Ekkehart die Aufgabe, aus der Kombination von Einzelliedern erst die zusammenhängende epische Erzählung zu schaffen; die gab es schon vor ihm, und gerade die alte Nibelungennot behandelte einen großen tragischen Stoff in festem Aufbau mit unverkennbarer Spannung und Steigerung bis zum letzten Moment; sie enthielt schon das ganze Gerippe des zweiten Haupteils unseres Nibelungenliedes. Was Konrad nach seinen lateinischen Vorbildern hinzutat, hätte nur in Erweiterungen, Umbildungen und in einer Veränderung der Darstellungsweise bestehen können. Die Erweiterungen und Umbildungen aber, welche die nächste Vorstufe von Nl. und ThS, also die als Konrads Werk in Betracht kommende Fassung zeigt, sind im wesentlichen gegeben durch das Auftreten von Gunthers Brüdern Gernot und Giselher, durch die Zugesellung eines Spielmanns Volker zu Hagen, den Kampf Irings und vor allem durch die Einführung Dietrichs von Bern mit Rüdiger und den Amelungen sowie durch den Übergang der Rolle des Verderbers der Nibelungen von Etzel auf Kriemhild. In diesen Punkten also müßte sich Ekkeharts Einfluß nachweisen lassen, wenn man ihn für die inhaltliche Fortbildung der Nibelungennot zum breiter angelegten

Epos in Anspruch nehmen will. Aber überall versagt er hier vollständig. Auch nicht eine dieser Personen kann dem Waltharius ihre Einführung verdanken, sowenig wie die große Umbildung der Rolle Kriemhildens von dort aus irgend welches Licht empfängt. Unter den Vergleichen aber, die Roethe zwischen der rächenden Kriemhild und Vergilianischen Motiven anstellt, stimmt allein der aus Didos Vorgeschichte, daß ihr Mann um seiner Schätze willen von ihrem Bruder erschlagen worden war, also ein Motiv das schon dem ältesten Grundbestand der Nibelungensage angehörte, mithin für den Zuwachs in der Nibelungias nicht in Frage kommen kann. Gerade solches zweifellos zufällige Zusammentreffen sollte zur Vorsicht im Vergleichen mahnen. Wie aber Didos Worte *ulta virum poenas inimico a fratre recepi*, mit denen sie auf die heimliche Beraubung des immer noch gefürchteten Bruders zurückblickt, die Umwandlung Kriemhilds zur Vollstreckerin der blutigen Sühne an den Brüdern erklären sollen, ist mir ebenso unverständlich, wie die vermeintlichen Beziehungen Kriemhildens zu Amata, Iuno, Hekuba und Helena, Etzels zu Priamus und Neptun, Blœdelins zu Aeolus.

Hat also weder das Grundgefüge der Handlung noch der Zuwachs und die Umbildung von Motiven in der Nibelungennot dem lateinischen Epos etwas Nachweisbares zu verdanken, so wäre doch immer noch auf dem Gebiet, auf dem wir gerade mit voller Bestimmtheit Ekkeharts Leistung von der nationalen Überlieferung scheiden können, nämlich in Stil und Darstellung, ein maßgebender Einfluß seiner und der vergilianischen Dichtung auf die deutsche Dichtung möglich. Wir wissen, wie Ekkehart seine Schilderung eines Gastmahles, die eines Massenkampfes und die der Einzelkämpfe ganz im Vergilschen Stile ausführt, ja teilweise wie einen Cento aus Vergilschen Phrasen zusammensetzt und dabei Szenen von abwechslungsreicher Lebhaftigkeit erzielt. Wenn irgendwo, so konnte hier Konrad von ihm lernen. Mochte er das Gastmahl in Etzels Halle, eine Massenschlacht mit den Hunnen oder die Einzelkämpfe der Nibelungen dichterisch gestalten, überall mußte sich hier das Vorbild förmlich aufdrängen. Hier also müßte sich auch im mhd. Epos noch jener von Ekkehart und Vergil ausgehende bestimmende Einfluß erkennen lassen.

Und der Tatbestand? Absolut keine Übereinstimmung! „Mit Ekkeharts meisterhaften und abwechslungsreichen Kampfschilderungen, in denen sich die lateinischen Vorbilder glänzend bewährten, ist unser

deutscher Poet nirgends zu vergleichen," sagt Roethe selbst. In der Tat, man lese nur einmal einige Kampfszenen bei Ekkehart mit ihren witzigen und beredten Herausforderungen in Rede und Gegenrede, ihrer kuriosen Übertragung römischer Bewaffnung und fremdartiger Kampfweise auf die germanischen Recken, ihren immer neuen, bis ins Abenteuerliche gehenden Variationen der Angriffsmethoden, ihrem rhetorischen Schmuckwerk, und dann ein und den andern der Nibelungenkämpfe in ihrer ernsten, schmucklosen, schwerflüssigen Darstellung, ihrer Beschränkung auf die alte nationale Kampfweise, Sperwurf und Schwertkampf, mit deren typischen Erscheinungen, während Wechsel und Steigerung tiefer aus dem gewaltigen Fortschreiten eines gigantischen Schicksals herauswachsen, und man wird sagen, daß hier von einem direkten oder indirekten Einfluß Ekkehartschen Stils nicht die Rede sein kann, daß auch Szenen wie der Kampf Hadawarts mit Waltharius und Irings mit Hagen, deren Ausgang Roethe mit einander vergleicht, in ihrer Darstellungsweise doch himmelweit von einander abweichen, nach meinem Geschmack übrigens in diesem Falle keineswegs zu Ungunsten des Nibelungenliedes.

Nach alledem gibt uns die mittellateinische Epik keinerlei Aufschluß über den Übergang des deutschen Heldenliedes zur größeren epischen Erzählung. Weder der Waltharius noch die Ruodliebfragmente zeugen für irgend einen bestimmenden Einfluß der lateinischen auf die deutsche Heldendichtung, so wenig wie die lateinischen Gedichte von Karl dem Großen, Otto dem I., Friedrich Barbarossa. Von einer Nibelungias dürften wir nichts anderes erwarten. Ob sie jemals existiert hat oder nicht, ob sie gut oder, was ja wohl auch bei einem lateinischen Gedicht vorkommen kann, ob sie schlecht gewesen ist, darüber wissen wir nichts; aber das wird man mit ziemlicher Bestimmtheit sagen dürfen, daß ihre Ausschaltung keine Lücke in der Komposition- und Stilgeschichte des deutschen Heldenepos bedeutet. Die mittellateinischen Epen sind und bleiben Dichtungen von Gelehrten für Gelehrte. Sie vermitteln gelegentlich auch den Inhalt oder einzelne Motive aus den epischen Gedichten der deutschen Spielleute und Ritter dem Geschmack jener gelehrt gebildeten Kreise, wie im 10. Jahrh. Waltharius, im 11. Ruodlieb, so im 13. Jahrh. der Ernestus des Odo von Magdeburg, der Gregorius des Arnold von Lübeck, die Übersetzung aus Wolframs Willehalm, aber die Gegenleistung fehlt; sie bleiben dem Volke ebenso fremd wie später die epischen Dichtungen der Humanisten. Beim lateinischen Drama

spielte die Aufführung, beim Lied die Melodie die Rolle des allgemein verständlichen Vermittlers, abgesehen von der großen vermittelnden Macht des Gottesdienstes und des religiösen Volksbrauches. Alles das fehlt dem lateinischen Epos. Um so unwahrscheinlicher ist es, daß das deutsche Heldenlied auf dem Umwege über diese volksfremde lateinische Buchdichtung zum volkstümlichen Heldenepos geworden sei.

Wir werden diesen Vorgang überhaupt nicht auf die Tat eines Einzelnen zurückzuführen haben. Innere Kriterien und der Vergleich mit der Thidreksaga zeigen deutlich, daß unser Nibelungenlied über die den beiden gemeinsame nächste Vorstufe hinaus allmählichen Zuwachs an Motiven und sonstige Erweiterungen erfahren hat. In entsprechender Weise werden wir uns die vorausliegende Fortbildung der ältesten Nibelungennot zu jener Vorstufe von Nbl. und ThS vorzustellen haben. Selbst eine so einschneidende Umgestaltung eines Hauptmotivs wie die Vernichtung der Nibelungen braucht nicht mit einemmale vollzogen zu sein. Wie dabei ein allmählicher Rollentausch zwischen Etzel und Kriemhilden in der Dichtung vor sich gegangen sein kann, zeigt die Volsunga Saga. Atli fordert bei der Begrüßung von den Nibelungen den Schatz, den Sigurd gehabt hat, weil er jetzt Gudrun gehöre. Und auf die trotzige Abweisung der Nibelunge erwidert er, daß er lange nach ihrem Leben getrachtet habe, um ihnen das Gold zu nehmen und das Neidingswerk, daß sie an Sigurd getan, zu rächen. Daß Etzel seinem habsüchtigen Verlangen diesen Rechtstitel geben will, ist ganz natürlich, ebenso natürlich aber auch der Einwand, den Hagen Nib. 1960 in seiner schnöden Hohnrede über Etzels und Siegfrieds *verre sippe* erhebt. Er würde noch als unmittelbare Entgegnung auf eine Äußerung Etzels wie die in der Volsungasaga passen, aber er schließt auch zugleich die Folgerung in sich, daß nicht Etzel, sondern nur Kriemhild eigentlich zur Rückforderung des Schatzes und zur Vollziehung der Sühne für Siegfrieds Ermordung berechtigt ist. Die gotisch-österreichische Auffassung von dem milden Etzel der Dietrichsage tat ein Übriges.

Über die Träger und Fortbilder der Überlieferung gibt uns die Einführung des ritterlichen Spielmanns Volker und die strophische Form des Nibelungenliedes Aufschluß. Eine so farblose Figur, wie sie Volker ohne sein Spielmannstum abgegeben hätte, würde man schwerlich neben Hagen gesetzt haben; ich glaube bestimmt, daß

der Fiedler schon der Vorstufe von Nibelungenlied und ThS angehört hat und daß ThS c. 388 das übereinstimmende Zeugnis von AB und Stockh. mit der Bezeichnung von Volker als *leikmaðr* oder *speleman* gegen M für die ältere Form der Sage in Anspruch zu nehmen ist, umsomehr als auch in M Hagen ihm dankt, daß er sein Schwert auf den Helmen der Hunnen „singen" läßt. Ein deutscher Spielmann vornehmerer Art, sicher nicht ein lateinisch dichtender bischöflicher Schreiber, hat diese Gestalt geschaffen als ein Ideal seines Standes. Daß ferner die strophische Form erst der großen mhd. Buchdichtung gegeben sei, halte ich für völlig ausgeschlossen; auch wenn sie uns nicht zugleich im Minnegesang überliefert wäre, würde ihr fester Bau mit der großen Beschränkung, die er dem Versausgang und damit dem Reimgebrauch auferlegt, auf ihre ursprüngliche Bestimmung für den Singvortrag zurückweisen; und daß man diese Form der Übersetzung eines lateinischen Buchepos gegeben haben sollte, ist wiederum unwahrscheinlich genug. Wir werden also auf ein deutsches Spielmannslied höherer Gattung vom Untergang der Nibelungen zurückgeführt, das in mündlicher Überlieferung und, wie es bei solcher selbstverständlich ist, in verschiedenen Fassungen umlief, als es der Ausgangspunkt der mhd. Buchdichtung wurde. Einen so kargen, springenden, unepischen Stil wie den der Eddalieder haben wir diesem Lied von der Nibelunge Not sicherlich nicht zuzuschreiben. Ich halte es für ganz unberechtigt, diesen skandinavischen Stil, der niemals zum Epos geführt hat, als notwendige Vorstufe für die epische Dichtung der Westgermanen vorauszusetzen. Das Vorhandensein einer unstrophischen Form bei den Westgermanen, der Formelschatz und die Tatsache, daß diese der christlichen Propaganda alle Mittel für die breite epische Behandlung biblischer Stoffe hergaben, während eine solche bei den Skandinaviern ausblieb und ausbleiben mußte, zeigen, daß bei den Westgermanen von altersher ein Stil wirklich epischer Sprechpoesie bestanden hat, und das Hildebrandslied bietet uns ja für Deutschland das beste Beispiel einer nach Komposition und Stil hochentwickelten nationalen epischen Kunst, die von den skandinavischen Liedern ganz verschieden ist. Mögen daneben auch deutsche Lieder, die eine größere Folge von Begebenheiten umfaßten, in knapperer, von einem Ereignis zum andern springender Darstellung bestanden haben, daß die eine Stilgattung erst an die Stelle der andern getreten sei, brauchen wir für die deutsche Heldendichtung ebenso wenig anzunehmen, wie es für die mittellateinische und

für die deutsche geistliche Dichtung zutreffen würde, wo beide Arten neben einander bestehen. Für die epische Ausebnung solcher Lieder waren die Stiltraditionen von Gedichten, die ein einzelnes abgeschlossenes Motiv ausführlicher behandelten, von jeher vorhanden. Wenn die Nibelungennot als Vorstufe von ThS und NL etwa drei bis vierhundert Strophen umfaßte, so brauchte sie keiner andern Stiltradition zu folgen als wir sie aus dem alten Hildebrandsliede kennen. Sie hätte schon annähernd das enthalten was übrig bliebe, wenn wir aus unserm Nibelungenliede die nach Maßgabe der ThS jüngeren Partien entfernen wollten, und sie würde einen Umfang gehabt haben, der gedächtnismäßiger Überlieferung keine Schwierigkeit bereitet und der es ermöglicht haben würde, nach „Kaspars von der Röen" Maßstab „auf einem Sitzen Anfang und End" zu hören. Ihre schriftliche Aufzeichnung und ihre Ausgestaltung zum Kriemhildenroman aber wird erst im Laufe des 12. Jahrhunderts in Zusammenhängen erfolgt sein, wie ich sie in meiner Literaturgeschichte dargelegt habe.

Wenn nach alledem für die Geschichte der Nibelungendichtung und überhaupt des Heldenepos die Voraussetzung einer lateinischen Nibelungias aus Bischof Pilgrims Zeit nach keiner Richtung hin notwendig, und wenn die Existenz einer solchen nach den bisher erörterten Umständen nicht beweisbar ist, so scheint es nunmehr doch noch erforderlich, die bisher zurückgestellte Quellenangabe der Klage darauf hin zu prüfen, ob sie trotz alledem auf das einstige Vorhandensein einer solchen Dichtung hinführt, oder ob wir sie für Erfindung zu halten haben.

Zunächst verdient da doch alle Beachtung, daß das Nibelungenlied selbst von einer solchen Quelle durchaus nichts weiß. Hätte seine Vorlage wirklich die Angabe über Pilgrim v. Passau und den Schreiber Konrad enthalten, die uns allein der Schluß der Klage überliefert, so müßte es in einer Zeit, in der man auch in der Dichtung besonderen Wert auf eine historische oder literarische Beglaubigung legte und in der vor allem die Spielleute Grund hatten nach einer solchen zu fahnden, auf die unschätzbare Bürgschaft des Bischofes und seines Buches in *latînischen buochstaben* freiwillig verzichtet und statt dessen nur mündliche Überlieferung vorgeschützt haben. Merkwürdig genug! Dem Dichter der Klage aber müßte neben unserm Nibelungenlied, das er zweifellos gekannt und benutzt hat, auch die lateinische Nibelungias im Original oder in der Übersetzung vorgelegen haben. Und am allermerkwürdigsten sind die

Dinge, die dort bei einander gestanden haben müßten. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts hätte da der Schreiber Konrad von seinem Herrn, dem Bischof Pilgrim, erzählt, wie der Ereignisse, die sich vor einem halben Jahrtausend unter König Etzel zugetragen hatten, als Oheim von Etzels Gemahlin miterlebt habe, und am Schluß hätte er angegeben, wie ihn der Bischof aus Liebe zu seinen damals im Kampfe an Etzels Hof gefallenen Neffen, den drei Nibelungenkönigen, beauftragt habe, die ganze traurige Geschichte nach dem, was er selbst davon erlebt und von Etzels Spielmann mündlich erkundet hatte, niederzuschreiben. Dieser Unsinn müßte doch wirklich in Konrads Gedicht gestanden haben, wenn man wie Kögel in seiner Literaturgeschichte den ganzen Schluß der Klage als „unanfechtbares Zeugnis“ für die durch Pilgrim veranlaßte lateinische Niederschrift von den Nibelungen ohne Kritik und ohne Einschränkung gelten läßt. Andere haben die Widersprüche zu erklären und zu korrigieren gesucht, aber ohne Erfolg. Roethe meint, Konrad habe seinem Bischof zu Ehren für seine Erzählung von den Nibelungen einen alten Passauer Bischof mit gleichem Namen als Etzels Zeitgenossen erfunden. Das wäre ja an sich wohl möglich, wenn auch befremden müßte, daß er diesen mit dem großen Hunnenkönig verschwägerten Amtsvorfahren seines Bischofs nicht zu einem Erzbischof von Lorch a. d. Enns mit weit nach Ungarn hinein reichender Gewalt gemacht hätte, wie das den Fiktionen des historischen Pilgrim entsprochen haben würde. Jedenfalls aber bliebe doch unerklärlich, wie Konrad neben diesem erdichteten Bischof Pilgrim von Passau, dem Zeitgenossen Etzels, seinen eigenen Zeitgenossen und Bischof Pilgrim von Passau als Auftraggeber für seine Erzählung erwähnt haben sollte. Von dem aber, was in der Angabe der Klage die eigentliche Pointe ausmacht, daß nämlich Pilgrim dem Konrad gerade aufgrund seiner persönlichen Beziehungen zu Etzels Hof den authentischen Bericht über die ganze Nibelungentragödie gegeben habe, könnte unmöglich etwas in Konrads Nibelungias gestanden haben. Der Pilgrim der Erzählung in Nibelungen und Klage und Pilgrim als Auftraggeber Konrads sind eben mit einander nur vereinbar, solange man beide als Phantasieprodukt auffaßt, nicht sobald man die Realität des einen behauptet. Will man also eine Nibelungias mit der Angabe, daß sie von Konrad auf Pilgrims Geheiß verfaßt sei, annehmen, dann muß man den Nibelungenoheim Pilgrim aus ihr streichen, und seine Erfindung erst der mittelhochdeutschen Dichtung zuweisen;

aber man darf nicht zugleich den Pilgrim der Erzählung von den Nibelungen als historischen Zeugen für deren Abfassung im 10. Jahrh. ansprechen und die Angabe der Klage, daß Pilgrim sie habe niederschreiben lassen, für quellenmäßig halten. Die Entscheidung kann uns nur die Betrachtung dieser Angabe im Zusammenhang der Klagedichtung ermöglichen.

Der Dichter der Klage gehört zu den guten Leuten, denen es eine Herzenssache ist, wie es den Helden einer schönen Erzählung nach deren Abschluß noch weiter ergangen sein mag. Viel blieb freilich nach dem allgemeinen Blutbad des Nibelungenliedes nicht mehr zu berichten, aber die Klage der Hinterbliebenen an Etzels Hof und das Begräbnis, der Bericht an die auswärtigen Angehörigen und was aus den Überlebenden geworden sei, das schien den bescheidenen Ansprüchen dieses Poeten bei dem großen Interesse, das er und jedermann an der Nibelungengeschichte nahm, doch ein lohnender Gegenstand. Zu der eigentlichen Klage mochte er durch die verwandten Szenen auf dem leichenbesäten Schlachtfelde bei Runzeval im deutschen Rolandslied 6950—82, 7485—7622 angeregt werden; seine Quelle war das Nibelungenlied, das er in der vorliegenden Gestalt kannte. Ja, so wie uns die Klage überliefert ist, ist sie in eine Handschrift des vollständigen Nibelungenliedes mit ausdrücklichen Berufungen auf diese hineingedichtet; denn nichts anderes als die vorausgehende Niederschrift kann Kl. 17 f. (Lachm 9 f.) mit *dîtze alte mœre bat ein tihtære an ein buoch schrîben* gemeint sein, wie die folgenden Verse zeigen. Aber er wirft dann auch wieder bei solchen Berufungen die Klage unklar mit dem Nibelungenlied zusammen. So sollte man auch meinen, daß er am Schluß, wo er sich für *dîtze mœre* auf Konrads Niederschrift beruft, die Quelle für seine eigene Dichtung habe angeben wollen; aber was er dann über den Inhalt jener Niederschrift sagt, zeigt, daß er mit *dîtze mœre* ebenso wie 17 f. wieder in erster Linie an das in der Handschrift vorangehende Nibelungenlied denkt. Aus diesem konnte er inhaltlich fast alles bestreiten, was er in seinen auf die Ereignisse des Liedes zurückblickenden Reflexionen, Klagen und Botenberichten vorbrachte; doch hat er wohl auch mündlich überlieferte Varianten der Nibelungennot, sicher über diese hinausgehende Traditionen der Dietrichsage gekannt und gelegentlich verwertet. Wo aber für die Erzählung von dem was nun weiter geschah diese Quellen aussetzten, hat er selbst fabuliert. Das geschieht im zweiten Teil.

Roethe hat sich zweifellos mit Recht dafür entschieden, daß hier die Pilgrimstrophen des Nibelungenliedes vorausgesetzt werden und daß nicht etwa Pilgrim erst aus der Klage in das Lied hineininterpoliert sei. Die Hauptstationen Bechelaren, Passau, Worms mit den Verwandten der Gefallenen waren, die eine so gut wie die andere, für die Botenreise gegeben. Bei jeder wird der Bericht, seine Wirkung, die Klage der Betroffenen vorgebracht; aber neben diesen auf den Inhalt des Liedes zurückgreifenden Dingen erfindet überall der Dichter noch etwas hinzu, das einen Ausblick auf die Zukunft gibt. In Bechelaren wird der Besuch Dietrichs von Bern angekündigt, der dann Dietlinden verspricht, ihr als Ersatz für Giselher einen andern Mann zu verschaffen. In Worms wird Gunthers Sohn zum König gekrönt, und es öffnet sich der Blick auf eine frohere Zukunft. In Passau aber beauftragt Bischof Pilgrim, als der einzige Schriftgelehrte aus dem Personal des Liedes, den Boten, auf der Rückkehr wieder bei ihm vorzusprechen und ihm alles ausführlich zu erzählen, denn er wolle die ganze Geschichte, die gewaltigste die je geschah, für die Nachwelt aufzeichnen. Außerdem schickt aber Pilgrim auch sofort Boten ins Hunnenland, um dort von allen Seiten Erkundigungen über die Ereignisse einzuziehen. Der Dichter wird bei dieser sorgfältigen quellenmäßigen Vorbereitung des bischöflichen Werkes gewiß an eine historische Prosa, nicht an eine Dichtung gedacht haben. Nach dem ganzen Zusammenhange aber, in dem er das erzählt, hat man keine Veranlassung, es als etwas anderes aufzufassen, als die in die Zukunft weisenden Erfindungen für Worms und Bechelaren. Man würde der Stelle auch wohl keine ernstliche Bedeutung beigelegt haben, wenn nicht am Schluß des Gedichtes noch einmal auf sie zurückgegriffen würde und zwar in Verbindung mit detallierteren Angaben. Zunächst wird uns mit wörtlichen Wiederholungen aus der ersten Stelle gesagt, daß Pilgrim das, was dort angekündigt war, ausgeführt habe nach den Angaben vor allem von Etzels Fiedeler, der sich nach V. 4102 (2048) auf der Rückkehr von Worms verabredetermaßen wieder bei ihm eingestellt hatte; aber es heißt auch, er habe es schreiben lassen *in latînischen buochstaben, daz manz für wâr solde haben swerz dar nâh erfunde* und daß *daz mœre prieven dô began sîn (ein) schrîber meister Kuonrât*, danach habe man es dann oft in deutscher Sprache gedichtet. Daß die lateinische Form der Niederschrift hier hervorgehoben wird, scheint mir keine besondere Gewähr für die Realität der Angabe zu sein, denn es geschieht

augenscheinlich in naivster Weise um die Glaubwürdigkeit jener Aufzeichnung ins hellste Licht zu setzen. Auffällig bleibt nur, daß der Schreiber mit Namen genannt wird. Aber kann nicht der Dichter auch diesen weiteren Schritt getan haben um seine Quellenberufung recht glaubhaft zu machen? Wenn er, wie ich oben andeutete, die Anregung zu seiner „Klage" der Totenklage auf dem Schlachtfeld von Runzeval im Rolandslied verdankte, so fand er am Schluß dieses Gedichtes die Angabe, daß der Pfaffe Konrad das Original zunächst in lateinische Form und daraus dann in die deutschen Verse gebracht habe, und das konnte ihn auf seine Erfindung bringen. Ja sogar ein Schreiber Konrad des Bischofs von Passau konnte ihm den Namen hergeben, denn ein Konrad, der unter Bischof Wolfger von Passau 1196 als *Canonicus*, 1201 als *Canonicus* und *Oblaiarius* auftritt, erscheint c. 1209 unter Bischof Mangold als *Obellarius et scriba.* (Mon. Bo. 4, 146. 28, II, L30f.).

Sicher ist, daß Quellenerdichtung mit bestimmten Angaben (vgl. Wilhelm, PBB. 33,286 f.) zur Zeit der Klage schon nichts ungewöhnliches mehr war. Die Spielleute wehrten sich damit gegen die Angriffe der geistlichen Poeten. Bekannt ist der Ausfall der Kaiserchronik auf die derzeit weit verbreitete Gewohnheit, sich Lügen zu erdenken und diese zusammenzufügen *mit scophelichen worten*, die dann die jüngeren Generationen lernen und als Wahrheit weiter sagen, während die Weisen nichts davon hören wollen; für die ist vielmehr ein *guotez liet* wie die Kaiserchronik. (Kchr. 27 ff.). Um solchen Vorwürfen vorzubeugen, behauptet der Dichter des Rother, aus „dem Buche" zu wissen, daß der Held seiner Erzählung Pipins Vater, Karls des Großen Großvater gewesen sei: *von dû nis das liet von lugenen gedichtet niet* und *von dû ne sulit ir dit liet den andren gelîchin niet, wándit so manich recht hât, danne ime die wârheit instât* (Roth. 3479 ff. 4792 ff.) Der Dichter des „himmlischen Jerusalem" beklagt (Diemer 372,19) *swâ man eine guote rede tuot*, die ist *dem tumben unmâre. Der haizet ime singen von wertlichen dingen unt von der degenhaite, daz endunchet in arbaite.* Dagegen nennt der Dichter des Herzog Ernst sein Werk *ze hoerenne guot. Ez gît vil manigen hôhen muot swâ man von degenheite seit.* Aber die daheim sitzen und vom Heldentum nichts verstehen, die *der arbeit niht erliten haben*, weil sie dazu nicht taugen, die glauben nicht *swaz man von heldes noeten saget*; wo sie nur können, tadeln, bestreiten, unterdrücken sie solche Rede *als ez mit alle ein lügene sî.* Was er nun erzählt steht *in den buochen* ge-

schrieben (38. 2244). Nach V. 4166 ff. ist *daz buoch* in Bamberg zu finden, *ze latîne geschriben*. Wie es zustande gekommen sei, darüber folgt am Schluß ein detaillierter Bericht. Der Kaiser schickt wie Pilgrim sofort Boten aus, um ihm zuverlässigste und unmittelbarste Kenntnis zu verschaffen, hier durch die Vorführung der wunderlichen Ungetüme selbst, die Herzog Ernst mit heim gebracht hat. Den Herzog aber behält er zwölf Tage bei sich und läßt sich ununterbrochen seine wunderbare Geschichte erzählen: *dô liez erz niht belîben, der keiser hiez dô schrîben . . . wier hin fuor und wider kam. swer disiu mære von im vernam . . .* Genau entsprechend aber sagt in der Klage Pilgrim *ez ensol niht sô belîben, ich wilz heizen schrîben . . . wie ez sich huop und wie ez quam und wie ez allez ende nam.* Beiderseits steht nur ein Reimpaar zwischen den angezogenen Versen. Die Übereinstimmung kann umsoweniger auf Zufall beruhen, als es in den 2158 Reimpaaren der Klage der einzige Fall ist, wo der Dichter die seinem Dialekt fremde Form *quam* im Reim gebraucht, während dieser Reim dem Herzog Ernst, sowohl der angezogenen B-Redaktion als den A-Bruchstücken, ganz geläufig ist. Bei der Wiederholung in der Quellenberufung am Schluß wird denn auch neben den Versen *daz hiez er allez schrîben, ern liez es niht belîben* der andere Reim in *began* : *gewan* geändert[1]). Der Klagedichter hat seine Erzählung von der Niederschrift der Nibelungengeschichte also unter dem Einfluß des Herzog Ernst verfaßt, wo an der entsprechenden Stelle jedenfalls auch nur an eine prosaische Aufzeichnung gedacht ist. Er hatte zu seiner Quellenfiktion noch eine ganz besondere Veranlassung, da gerade ein wesentlicher Teil der Nibelungendichtung von den geistlichen Widersachern des Volksepos als nachweislich erlogen, weil historisch unmöglich bezeichnet war, nämlich Dietrichs Aufenthalt bei Etzel. Der Dichter der Kaiserchronik hatte in sehr beachtenswerter Gewißheit darüber, daß diese Tradition nirgends in schriftlicher Aufzeichnung, sondern nur in der mündlichen Überlieferung der verhaßten Sänger existierte, gesagt, (14176) *Swer nû welle bewæren daz Dieterich Ezzelen sæhe, der haize daz buoch vur tragen*, und nach Hervorhebung dieses Anachronismus und der Hauptmomente der Geschichte Theoderichs: *hie muget ir der*

[1]) Dagegen gebraucht er die Form *komen* gegen fünfzigmal im Reim. In viermaligem *quâmen* (*chômen*): *nâmen* wird schon *â* als *ô* zu fassen sein. Die Interpolation von Etzels Tod lasse ich natürlich außer Betracht.

luge wol ein ende haben. Nach dem Vorbild älterer Kunstgenossen hat der Klagedichter seine geliebte Nibelungengeschichte, von deren Wahrheit er gewiß durchdrungen war, gegen solchen Vorwurf geschützt indem er gewissermaßen *daz buoch vür truoc.*

Ich meine, es sind danach alle Bedingungen gegeben um die Quellenberufung der Klage für Erfindung zu halten. Mit dieser Annahme schwinden alle Widersprüche in der Rolle Pilgrims. Was für seinen Zeitgenossen unmöglich gewesen wäre, konnte der mehr als 2 Jahrhunderte jüngere Dichter der Klage tun, ohne daß er sich eines Anachronismus bewußt geworden wäre, auch wenn er von Pilgrim nicht nur aus dem Nibelungenliede sondern auch als historischem Bischof des 10. Jahrhunderts gewußt hätte. Denn im Anfang des 13. Jahrhunderts war es bei der üblichen Vermischung von Ungarn und Hunnen etwas ganz natürliches, wenn ein Laie das weit zurückliegende Zeitalter der großen Ungarnkriege mit dem der großen Hunnenkämpfe zusammenwarf. Und denselben Vorgang nehme ich schon für das Nibelungenlied an. Die Pilgrimstellen, die alle Kennzeichen der jüngsten Schicht der Dichtung tragen, werden von dem jüngsten Nibelungendichter verfaßt sein, der, wie schon Kettner ansprechend vermutete, Beziehungen zu dem notorisch sängerfreundlichen Hofe der Passauer Bischöfe gehabt haben wird, vermutlich zu Wolfger, dem Gönner Walthers, dem Dienstherrn Albrechts von Johannsdorf, der später auch persönliche Berührung mit Blîgger von Steinach und Thomasin von Zirklære hatte. Die Reise zwischen Passau und Wien, wie wir sie Wolfger ja sogar mit Sängern und Spielleuten im Gefolge einmal urkundlich von Station zu Station nachweisen können, war geeignet, auch bei Kriemhildens Hochzeitsfahrt und dem Zuge der Nibelungen das besondere Interesse eines im Dienste des Bischofs stehenden Dichters zu erregen. Und seinem Gönner selbst bereitet er dabei eine Huldigung, indem er dessen berühmtem Vorgänger aus der Ungarn- oder Hunnenzeit eine durch bedeutungsvolle Gastfreiheit und *milte* ausgezeichnete, übrigens freilich sehr überflüssige Rolle zuweist. Das Andenken des rastlosen und skruppellosen Mehrers des Passauer Bistums war durch die Wunder, die im J. 1181 an seinem Grabe geschahen, in weiteren Kreisen wieder lebendig geworden. Daß aber deshalb ums Jahr 1200 jene an sich so naheliegende Versetzung Pilgrims in die Hunnenzeit bei einem Manne wie dem Nibelungendichter nicht wahrscheinlich sei, und daß dieser, weil Magnus von Reichersperg Pilgrim beim Bericht von den Wundern an seinem

Grabe *beatus* nennt [1]) dem Lebenden ein entsprechendes Prädikat hätte geben müssen, kann ich Roethe nicht zugeben.

Die Feindschaft gegen die Bayern endlich würde auch wohl bei einem Dichter, der zeitweilig zu Wolfgers Hofgesinde gehörte, erklärlich sein. Einfälle der bayerischen Grafen von Ortenburg ins Passauer Bistum hatten i. J. 1199 eine furchtbare Fehde mit Wolfger zur Folge, in der *tota fere provinzia Bawarie ex utraque parte flammis et rapinis crudelissime devastata est et multi occisi sunt* (Chron. Magni presbyteri Reichersp. Contin. 1199. MG. SS. XVII. 525). Bei Eroberung der Burg Graben verfuhr Wolfger so grausam mit seinen Gegnern, daß Leute, die zu seinem Hofgesinde gehörten, üble Erfahrungen machen mochten, wenn sie durch das Gebiet seiner bayrischen Feinde kamen.

[1]) MG. SS. XVII, 507.

Über zwei spätlateinische precationes.

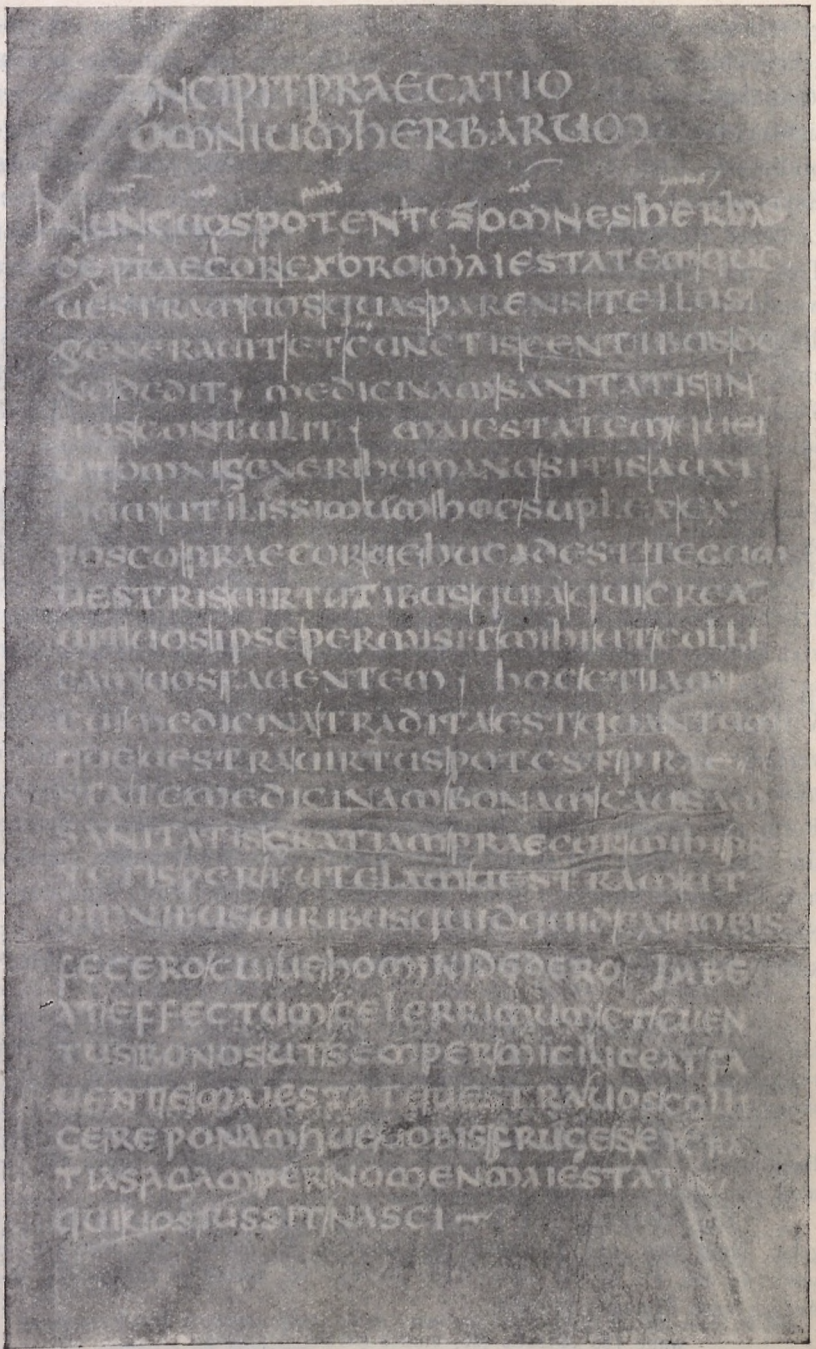
Von Dr. Eduard Norden in Berlin.

Vier Handschriften (ein cod. Leidensis A s. VI, ein Vratislaviensis B s. XI, zwei Laurentiani CD s. XI und XIII) enthalten in Verbindung mit botanischen Opuscula, darunter der (gefälschten) Schrift des Arztes Antonius Musa ‚de herba betonica' zwei Gedichte, von denen das eine die Überschrift trägt ‚precatio terrae', das andere ‚precatio omnium herbarum'. Sie sind zuletzt herausgegeben von E. Baehrens in den Poet. lat. min. I. (1879) S. 137 ff. und von A. Riese in der Anth. lat. I² (1894) S. 26 ff. Es sind Beschwörungen, also echte ‚carmina', und haben als solche für die Leser dieser Festschrift immerhin ein gewisses Interesse. An Antonius Musa als ihren Verfasser hat außer Baehrens wohl niemand geglaubt, aber auch abgesehen davon geschieht ihnen in den Literaturgeschichten immer noch zu viel Ehre. „Zwei gefällige Gedichte in frei nach archaischer Art gebildeten Senaren": das ist so aus dem alten Teuffel in den neuen (1910) übergegangen (II. S. 152), und nicht wesentlich anders urteilt auch M. Schanz (II 1³, 1911, S. 548.) Als ‚stark verderbte, in der Metrik an Martianus erinnernde Trimeter'(!) hatte L. Müller, Rh. Mus. XXIII (1868) S. 189 die Verse bezeichnet, als ‚archaisierende Senare' W. Studemund (Philol. Anz. VII 1875/6, S. 40); diese Annahme ist den beiden genannten Herausgebern verhängnisvoll geworden. Ich wüßte kaum ein zweites Literaturprodukt lateinischer Sprache zu nennen, das in so grotesker Weise vergewaltigt worden wäre wie diese ca. 50 Verse. Nur sehr wenige Verse sind den allerschwersten Eingriffen entgangen, Umstellungen, Ergänzungen, Wortveränderungen, alles von ganz abenteuerlicher Art: und warum? weil man in das Schema von Senaren pressen wollte, was in Wahrheit nur den Schein

dieser Versgattung trägt. Auch R. Heim, der die beiden Gedichte unter seine ‚incantamenta magica' aufgenommen hat (Jahrb. f. class. Phil. Suppl. XIX, 1893, S. 503 ff.) und der der Wahrheit viel näher kam, wenn ihm dieser ‚Dichter' ein ‚poeta rudis ac barbarus versificator' erschien, ist doch auf halbem Wege stehen geblieben, indem er immer noch viel zu viele Eingriffe in den Text (Wortveränderungen, Annahme von Lücken und Interpolationen) als vermeintliche Verbesserungen teils anerkannte, teils selbst vornahm, da auch er mit Versen, freilich rohen, rechnete. Daß die Technik des Senars in der Kaiserzeit schließlich verloren ging, beweist doch die Schrift des Priscianus De metris Terentii (Gramm. lat. III 418 ff.), in der er den Beweis erbringen will, daß Terenz wirkliche Verse gemacht habe[1]: so ratlos stand man damals also den altlateinischen Versen, deren Betonungsgesetze man nicht mehr verstand, gegenüber, daß man sie für eine Art von rhythmischer Prosa hielt. In diesem Stil, halb Prosa und halb Vers, sind zahlreiche Inschriften, besonders Afrikas, geschrieben[2], aber auch ein literarisches Produkt, das F. Bücheler, Rh. Mus. XXVII (1872) S. 474 mit solchen Inschriften zusammengestellt hat: die Komödie ‚Querolus', die nach ungefährer Schätzung in den Anfang des V. Jahrh. gesetzt zu werden pflegt. In ihr sind Anfänge oder Schlüsse der Sätze, oft beide, dem sermo comicus entsprechend iambisch (oder, was ziemlich auf dasselbe hinauskommt, trochäisch), wobei der Wortakzent öfters die Quantität vertritt, das übrige ist Prosa, z. B. I 2 *QVEROLVS. O fortuna, o fors fortuna, o fatum sceleratum atque impium. si quis nunc mihi tete ostenderet, ego nunc tibi facerem et constituerem fatum inexsuperabile. LAR. Sperandum est hodie de tridente: sed quid cesso interpellare atque adloqui? salve, Querole. QVER. Ecce iterum rem molestam: ‚salve, Querole'. istud cui bono, tot hominibus hac atque illac have dicere? etiam si prodesset, ingratum foret. LAR. Misanthropus hercle hic verus est: unum conspicit, turbas putat* u. s. w. Daß nun die beiden precationes in derselben quasimetrischen Form komponiert seien, wurde mir klar, sobald ich mich von dem trügerischen Scheine des zurechtgemachten Textes befreit und einen Blick auf den kritischen Apparat geworfen hatte. Obwohl es mir nicht zweifelhaft war, daß in Handschriften derartige metrische Prosa gar nicht in Versen ab-

[1]) GLK III 418 *miror quosdam vel abnegare, esse in Terentii comoediis metra vel ea quasi arcana quaedam et ab omnibus doctis semota sibi solis esse cognita confirmare.*

[2]) Vgl. darüber meine Bemerkungen Antike Kunstprosa S. 628 f.



Cod. Leidensis saec. VI. Vgl. S. 520,1.

gesetzt sein konnte, wollte ich mich davon doch durch den Augenschein überzeugen. Mein Freund F. Skutsch hat mir die beiden ‚Gedichte' aus der Breslauer Handschrift abgeschrieben, und der liebenswürdigen Vermittlung des Direktors der Leidener Universitätsbibliothek, Prof. S. G. de Vries, verdanke ich eine photographische Reproduktion der in Betracht kommenden Blätter der schönen alten Leidener Handschrift[1]). In der Tat ist in beiden Handschriften der Text als fortlaufende Prosa geschrieben, und man kann sich nur wundern, daß L. Müller, der den Leidensis a. a. O. beschrieben hat, dieses Umstandes gar keine Erwähnung tut; in der Breslauer Hs. sind, wie Skutsch bemerkt, ein par Male die Anfänge wirklicher Verse durch große Buchstaben markiert, aber ohne festes Prinzip (die Fälle werden unten vermerkt werden)[2]).

Wenden wir nun die Erkenntnis der Kompositionsform dieser Produkte auf die Konstituierung ihres Textes an, so ergibt sich, daß fast ohne jede Änderung auszukommen ist. Richtig gebildete Verse fehlen nicht, wie solche ja auch im Querolus und auf den halbmetrischen Inschriften vorkommen; sie sind im ersten Gedichte sogar viel häufiger als im zweiten, sichtlich deshalb, weil der Verfasser hier, in dem Gebete an die Terra mater, eine ältere, besser geschriebene Vorlage benutzte, die ihn im zweiten, dem Gebete an die herbae, verließ; aber die der Norm widersprechenden dürfen auch im ersten nicht angetastet werden. Ich stelle nun nebeneinander diejenige Form des zweiten Gedichts, die es in den Hss. hat, und diejenige, die ihm A. Riese auf Grund eigner und früherer Änderungen gegeben hat; die Abweichungen von der einstimmigen Überlieferung sind durch Sperrdruck, ausgelassene Worte durch ein *, zugesetzte durch < > kenntlich gemacht. Die Zeilen der linken Spalte sind die des Leidensis[3])

[1]) Vgl. die beigegebene Tafel (S. 519) mit der 'precatio omnium herbarum'. Die Buchstaben (schöne Unciale s. VI) mußten des Raumes halber erheblich verkleinert werden. Die Trennungsstriche zwischen den einzelnen Worten stammen von jüngerer Hand.

[2]) Über die beiden Laurentiani vermag ich nichts Genaues zu sagen; Bandini III S. 36 f. druckt die beiden Gedichte in abgesetzten Zeilen ab; das wird aber wohl seine eigene Zutat sein.

[3]) Die Zeilenlänge der Minuskelhandschrift B ist natürlich größer; ich gebe, damit man sich überzeuge, daß auch sie die Zeilen nicht metrisch absetzt (wo das, wie in der ersten Zeile der Fall ist, beruht es auf Zufall), den Anfang nach Skutsch' Abschrift:

nunc vos potestis (so) omnes herbas deprecor
et oro maiestatemq; vestram vos quas pa

nach der Photographie (die Interpunktion ist nach moderner Weise gegeben); um dem Leser die Vergleichung zu erleichtern, füge ich die Verszahlen der Editoren dem Texte des Leidensis in kleinen Ziffern hinzu, d. h. so gut es bei der Vergewaltigung des Textes durch die Editoren überhaupt möglich ist.

Text der Handschriften

(Zeilen des cod. Leidensis)[1])

[1]nunc vos potentes omnes herbas
deprecor exoro [2]maiestatemque
vestram, vos quas parens tellus
[3]generavit et cunctis gentibus do
no dedit. [4]medicinam sanitatis in
vos contulit maiestatemque
[5]ut omni generi humano sitis auxi-
lium utilissimum. [6]hoc supplex ex-
posco precorve: [7]huc adestote cum
vestris virtutibus, [8]quia qui crea-
vit vos, ipse permisit mihi, [9]ut colli-
gam vos, favente hoc etiam
[10]cui medicina tradita est, quantum-
que vestra [11]virtus potest, prae-
state medicinam bonam, [12]causam

Text bei Riese

nunc vos, potentis omnes herbas deprecor
maiestatemque vestram, *quas Tellus parens
generavit atque gentibus cunctis *dedit.
medicinam sanitatis in vos contulit,*
ut omni generi humano utilissimum
auxilium sitis. hoc supplex posco <et> precor:
vos huc adeste vestris cum virtutibus;
*qui vos creavit, ipse permisit mihi
ut colligam*. faveatis hoc etiam <mihi>,
cui tradita est medicina, quantum vestraque
virtus potest, praestate medicinam bonam,
causam salutis. gratiam, precor, mihi
praestetis per tutelam vestram, ut omnibus
virtutibus, de vobis quicquid fecero,
cuique homini dedero <quique id a me acceperit>[2]),

rens tellus generaviт & cunctis gentibus do
n & medicinam sanitatis in vos contulit
maiestatem quae omni generi humano
sitis auxilium utilissimum Hoc suplex &
posco precorue huc adestote cum vestris
virtutibus quia qui creavit vos ipsa permisit

Mit großen Anfangsbuchstaben sind geschrieben (die Zeilenzahlen nach dem im Text folgenden Abdruck): *Nunc* (1), *Hoc* (6), *Favente* (9), *Bonam* (11).

[1]) Belanglose Varianten bleiben außer Betracht. Bemerkenswert nur: Zeile 1 und 2 (einstimmig so überliefert) dürfen nicht geändert werden: *deprecor exoro* sind zwei asyndetisch nebeneinander gestellte Begriffe, wie sie nach altem Brauche gerade auch in der Sprache der Defixionen und der 'carmina' überhaupt oft begegnen (Beispiele in meiner Programmabh. De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, Greifswald 1897, S. 32). Sie verbinden *vos* (1) mit *maiestatemque vestram* (2); dann wird *vos* wiederholt, damit der Relativsatz daran angeknüpft werden kann. 7 *adestote* BCD, *adest te* A. 8 *ipsa* BCD, *ipse* A. 13 *virtutem* BCD, *tutelam* A. 14 *virtutibus* B, *viribus* ACD. 18 *vestra* fehlt BCD. 20 *quae* D *qui* ABC.

[2]) Diese Worte ergänzte Riese nach dem ersten Gedicht V. 30 *cuique easdem dedero quique easdem a me acceperint.*

sanitatis.gratiam,precor,mihi[13]praestetis per tutelam vestram, ut omnibus [14]viribus, quidquid ex vobis fecero [15]cuive homini dedero, habeat [16]effectum celerrimum et eventus bonos,[17]ut semper mihi liceat[18]favente maiestate vestra vos colligere,[19]ponamque vobis fruges et gratias agam [20]per nomen maiestatis, qui vos iussit nasci.

effectum habeat celerrimum et eventus bonos. [praestetis etiam], semper ut liceat mihi favente maiestate vestra † vos colligere, ponamque vobis fruges et agam gratias per nomen eius, qui vos iussit nascier.

Die letzte Zeile[1]) zeigt mit ihrem *per nomen* ..., daß der Verfasser dieses Gedichts Christ war: denn er meinte offenbar ‚im Namen Gottes'[2]), sagte dafür aber *per nomen maiestatis*, sei es daß ihm *per nomen dei* nicht rhythmisch genug war, sei es daß er das Wort *deus* vermeiden wollte; unzweifelhaft beruht *quae*, das ja auch nur eine Handschrift bietet, auf Interpolation: er hat das Masculinum *κατὰ σύνεσιν* gebraucht; die Zurückbeziehung auf die Zeile 8 *quia qui creavit vos, ipse permisit* u. s. w. ist klar: auch dort hat die analoge Interpolation stattgefunden: *ipse* hat nur A erhalten, die übrigen bieten *ipsa* (trotz des vorangehenden *qui*), mit Beziehung auf Tellus. Aber von deren Göttlichkeit ist in diesem Gedichte nicht die Rede, wohl im ersten, das gleich anhebt mit *dea sancta Tellus*. Überhaupt ist die Stellung des ersten Gedichts zur Götterwelt eine verschiedene: keine Spur von dieser im zweiten, dagegen im ersten noch V. 7: *tu Ditis umbras tegis* 15 ff. *merito vocaris magna tu mater deum | pietate quia vicisti divum nomina*[3]), | *tu illa vere*[4]) *gentium et divum parens*, |

[1]) Die Änderung Riese's von *nasci* in *nascier* ist speziös, und die althergebrachte Form ist ja bis tief hinein in die Kaiserzeit weitergeschleppt worden. Aber ich wage keine solche Änderung: der Verfasser kann dem jambischen Wortfall *per nomen maiestatis* den trochäischen *qui vos iussit nasci* grade am Schluß, der Katalexe halber, absichtlich angefügt haben.

[2]) Über die Formel hat am besten A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (Leipz. 1903) S. 110 ff. gehandelt. Viele Beispiele aus Exorzismen gibt F. Pradel, Griech. u. süditalien. Gebete etc. in: Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten III 3 (1907) S. 296 ff.

[3]) Wie kann man nur trotz des vorangehenden *vocaris* die 'Namen' verdrängen, indem man, wie Baehrens und Riese tun, *numina* gegen das einstimmig überlieferte *nomina* schreibt.

[4]) So A, *tum illa ver et (vero* D) BCD; da der Verf. Hiatus auch sonst zuläßt (das hat Riese gegen Baehrens erkannt), so braucht von A nicht abgewichen zu werden durch Schreibung von *tu <es>*.

sine qua nec maturatur quicquam[1]) *nec nasci potest,* | *tu es magna, tu es divum regina dea*[2]).

Das Resultat dieser kleinen Untersuchung ist folgendes. Etwa in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts[3]) verfaßte ein Unbekannter ein in der Form der Beschwörung gehaltenes Gebet an die Mutter Erde in Senaren. Dieses Gedicht wurde dann in erheblich späterer Zeit, wohl erst gegen Ende des Altertums, also nicht lange vor seiner Abschrift in unserer ältesten Handschrift, überarbeitet. Der Überarbeiter, dem die Technik des Senars bereits unklar geworden war, ließ eine Anzahl von Versen intakt, andere gestaltete er um. Aber damit nicht genug. Da er sah, daß in diesem Gedichte die Mutter Erde gebeten wurde, die Heilkraft ihrer Kräuter zur Verfügung zu stellen (V. 25f.), so verfaßte er nun ein eigenes Gebet eben an diese Kräuter (Precatio omnium herbarum), so zu sagen ein christliches Konkurrenzgedicht zu jenem ersten. Da er

---

[1]) So die Hss.; *sine qua nil maturatur* Baehrens und ihm folgend Riese gegen alle Wahrscheinlichkeit. Es ist eben ein „Senar" mit 7 Füßen (so auch Heim). Ein ähnlicher ist V. 8 *ventosque et imbres tempestatesque contines* (nämlich: — ⏑ ˊ ⏑ ˊ — + — ⏑ ˊ — ˊ ⏑ ˊ ⏑ ˊ) und 31 *sanos eosdemque praestes. nunc, diva, postulo ut hoc mihi* (nämlich: — ⏑ ˊ — ⏑ ˊ ⏑ ˊ — + — ˊ ⏑ ˊ ⏑ ˊ ⏑ ˊ ⏑ ˊ), wofür bei Baehrens steht: *sanos eos praestes, denique nunc, diva, hoc mihi* (ähnlich Heim; welchen Zweck hat es, einen barbarischen Vers durch einen ebenfalls barbarischen mit dem 'zerrissenen Anapäst' zu ersetzen?), während Riese den Ausfall von $1^1/_2$ Versen annimmt. Auf diesen Vers folgt, das erste Gedicht abschließend, dieser (32): *maiestas praestet, quod te supplex rogo,* wo es ja einfach wäre mit Riese und Heim <*tua*> nach *praestet* zu ergänzen, wenn nur nicht zwei ähnlich gebaute 'Verse' hintereinander vorkämen: *hanc mihi permittas medicinam tuam* (27), *veni ad me* (so A, *veniat me* BCD) *cum tuis virtutibus* (28), wo die vermeintlichen Lücken beide Mal durch unwahrscheinliche Ergänzungen ausgefüllt werden. Wem dies alles auf den ersten Blick fremdartig erscheint, der lese die von Bücheler in den carm. epigr. unter Nr. 116 zusammengestellten 'Verse', deren einige mit den zitierten ganz oder nahezu identisch sind.

[2]) So die Hss.; *tu es magna tuque divum regina es, dea* Baehrens, *tu es magna, tuque divum regina ac dea* Riese. Aber das zweite *tu* steht mit Hiatus, in *regina* ist die Schlußsilbe durch den Akzent gelängt.

[3]) Dies ergibt sich aus der Technik einzelner intakt erhaltener Senare des ersten Gedichts, in denen der Hiatus zugelassen ist, wie 5 *per quam silet natura* | *et somnos capit,* 10 *fugasque solem* | *et procellas concitas,* 23 *exaudi quaeso* | *et fave coeptis meis.* Diese Technik stimmt überein mit derjenigen der akrostichischen argumenta zu Plautus und ergab mir so die genannte approximative Zeitbestimmung.

hierfür kein Vorbild hatte, an das er sich anlehnen konnte, ist in diesem Gedicht kaum der eine oder der andere, der Norm entsprechende Vers vorhanden. Für den Herausgeber dieser Gedichte ergibt sich hieraus folgende Konsequenz. Im ersten Gedicht lassen sich aus der Überarbeitung die ursprünglichen Verse hie und da wiedergewinnen: wer das versucht, darf aber nicht glauben, daß er Korruptelen der Überlieferung beseitigt, sondern muß sich bewußt sein, daß er mehr ein geistreiches Spiel treibt. Bei dem zweiten Gedicht ist jeder Versuch, die quasimetrische Form in reguläre Verse umzuformen, unbedingt abzuweisen.

Zur 'Geschichte Gottfriedens von Berlichingen dramatisiert'.

Von Dr. Franz Skutsch in Breslau.

I.

Die Zigeunerin zu Adelheid:

Ich will dich was lernen. (Sie redet heimlich. Sohn nähert sich der Adelheid.) — und wirfs in fließend Wasser. Wer dir im Weg steht Mann oder Weib, er muß sich verzehren und verzehren und sterben.

Ich kenne erklärende Ausgaben, die über diese Zeilen auch nicht ein Wort verlieren (z. B. die Jubiläumsausgabe), und doch scheint mir die Stelle gar nicht ohne weiteres verständlich. Freilich was Löper zu den Worten ‚Und wirf's' usw. bemerkt: „Schlußworte des Geheimmittels, welches die Zigeunerin Adelheid angibt", ist für jeden halbwegs aufmerksamen Leser klar. Aber Goethe muß doch wohl ein ganz bestimmtes Zaubermittel im Sinne gehabt haben, und wenn das so ist, wird man auch noch sagen können, welches das war.

Man hat natürlich zunächst zu überlegen, ob Goethe auf diesen Zauber weiterhin zurückkommt. Das tut er allerdings und recht ausführlich, denn Adelheid wendet ja das Mittel gegen Weislingen und dann auch gegen Franz an. Aber auch hier erfahren wir über die Art des Mittels nichts weiter, dagegen werden seine Wirkungen so eingehend beschrieben, daß die nähere Bestimmung leicht genug wird. Ich setze zunächst die Stellen hierher.

Adelheidens Vorzimmer. Adelheid: „— weissagte mir die Zigeunerin nicht den dritten Mann, den schönsten Mann? — ‚Es steht Euch Eins im Weg, Ihr liebt's noch!' — Und lehrte sie mich

nicht, durch geheime Künste meinen Feind vom Erdboden weghauchen? ... Du (Weislingen) mußt wieder in den Boden hinein.“ — „Und dann, Weislingen, mach dich zur Ruhe gefaßt!“ usw.

Weislingens Schloß. Adelheid: „Es ist getan. Es ist getan ... schon trägt das fließend Wasser auch seine (Weislingens) Lebenskräfte der Verwesung entgegen. Schwarze Mutter, wenn du mich betrogen hättest! Wenn deine Sympathie leeres Gaukelspiel wäre! Gift — Gift — du Fluch des Himmels ... stehe meinen Zaubermitteln bei! Verzehre, verzehre diesen Weislingen“ usw.

Adelheidens Schloß. Adelheid: „Die Leidenschaft dieses Knaben droht meinen Hoffnungen ... Du (Franz) mußt fort! — Eben der Zaubergift, der deinen Herrn zum Grabe führt, soll dich ihm hinterdreinbringen“ usw.

Weislingens Schloß. Gegen Morgen. Weislingen: „Ich bin so krank, so schwach. Alle meine Gebeine sind hohl. Ein elendes Fieber hat das Mark ausgefressen. Keine Ruh und Rast, weder Tag noch Nacht. Im halben Schlummer giftige Träume ... Matt! Matt! Wie sind meine Nägel so blau! Ein kalter, kalter verzehrender Schweiß lähmt mir jedes Glied. Es dreht mir alles vorm Gesicht! Könnt ich schlafen! ... Du siehst, der verzehrende Atem des Todes hat mich angehaucht; meine Kraft sinkt nach dem Grabe. ... Und Franz?“ Fräulein: „... Ein noch schrecklicheres Fieber, als Euch ermattet, wirft ihn auf seinem Lager herum. Bald rast er an den Wänden hinauf, als wenn an der Decke seine Glückseligkeit geheftet wäre; bald wirft er sich auf den Boden mit rollenden Augen ... Dann wird er still und matt und blickt nur mit Tränen in den Augen ...“ Maria: „Es ist traurig.“ Fräulein: „Es ist mehr als das. Eine weise Frau aus dem Dorfe, die ich heraufrief, beteuerte, seine Lebenskräfte seien durch schreckliche Zauberformeln mit der Verwesung gepaart; er müsse sich verzehren und sterben.“ Weislingen: „Aberglauben!“ Fräulein: „Wollte Gott! Aber mein Herz sagt mir, daß sie nicht lügt. Ich sagte ihr Euern Zustand; sie schwur das Nämliche und sagte, Ihr müßt verzehren und sterben.“ Weislingen: „Das fühle ich, es sei nun durch wunderbaren unbegreiflichen Zusammenhang der Natur oder durch höllische Kräfte. Das ist wahr, vor weniger Zeit war ich frisch und gesund. ... Ich sterbe, sterbe und kann nicht ersterben.“

Vehmscene. Unterrichter: „... Sie hat sich Ehebruchs schuldig gemacht und ihren Mann samt seinem Knaben durch ge-

heime verzehrende Mittel zu Tode gesaugt. Der Mann ist tot, der Knabe stirbt."

II.

Den Dichter mag der Dichter erklären. Die Dogaressa in d'Annunzios Sogno d'un tramonto d'autunno: „ . . . quella maga di Schiavonia . . . che sa far morire di lontano. Esperta era quella schiavona. Con due libbre di cera ella foggiò l'imaggine. Ella mi chiese un dente del vecchio, tre gocce del crisma, un' ostia consacrata. E io le diedi queste cose, ed ella le mise dentro la cera — — — E io stessa tagliai nel manto del Serenissimo un lembo per vestire l'imaggine somigliante . . . La cera aveva l'odore dell' inferno struggendosi, quando io l'avvicinavo al fuoco . . . E il vecchio si faceva ogni giorno più scarno e più bianco e più fievole . . . Nelle cerimonie, egli non poteva più sostenere il peso del suo broccato. Ah tutto egli si consunse, tutte si votarono le sue vene; e nessuno seppe dove andasse il suo sangue. Quando spirò, sul seggio, egli era come una reliquia in una custodia d'oro. — — — Il suo sguardo veniva dai fori del suo teschio, da una profondità terribile . . ." Aber d'Annunzio begnügt sich nicht, seine Heldin von dem Mittel reden zu lassen. In Szenen von atemraubender dramatischer Gewalt läßt er die Dogaressa, die von rasender Eifersucht gegen eine Dirne erfüllt ist, nochmals die Hilfe der Hexe anrufen und den Zauber gegen die Nebenbuhlerin auf der Bühne vollziehen. Die Wachsfigur wird gefertigt, mit einer Haarlocke bekleidet, die man der Dirne geraubt hat, die Hexe spricht ihre Zauberformeln, die Dogaressa durchbohrt das Bild mit den Nadeln, die sie sich und den Dienerinnen vom Kopfe reißt — und schon braucht es das Verbrennen des Bildes nicht mehr: ehe es noch dazu kommt, ist die Dirne mit ihrem Prachtschiff auf der Brenta verbrannt.

III.

Unterschiede sind da: ich sage nicht, daß Adelheid gerade Wachsbilder von Weislingen und Franz gefertigt hat, und jedenfalls verbrennt und durchbohrt sie sie nicht, sondern wirft das ihr von der Zigeunerin genannte Ding ins Wasser. Aber es ist unbedingt der gleiche Vorstellungskreis, in dem Goethe und d'Annunzio ihre Heldinnen in diesem Fall sich bewegen lassen, und dieser Vorstellungskreis ist so eng, daß Adelheids Verfahren allerdings durch das der Gradeniga verständlich wird. Vielen werde ich durch seine

Erläuterung nichts sonderlich Neues bringen; immerhin hoffe ich nach gewissen Richtungen über ein Material zu verfügen, dessen Veröffentlichung auf einiges Interesse rechnen darf. Denn, weil es in dieser Weise, wie ich glaube, noch nicht zusammengestellt worden ist, ergeben sich manche „ethnographische Parallelen und Vergleiche", die mir wenigstens sehr überraschend waren[1]).

IV.

Vielleicht der wichtigste Begriff in allem Aberglauben ist der, den ich Substrat nenne. Kann man einer Person nicht selbst an den Leib oder will man es nicht, um die Gefahr zu meiden und nicht als Täter zu erscheinen, so muß man sich einen Ersatz für sie schaffen, und was man an diesem Ersatze tut, geschieht der Person selbst. Der Zweck braucht dabei nicht notwendig der zu sein, der Person dauernd am Leibe oder am Leben zu schaden; vielfach will man sie nur den eignen Wünschen gefügig machen, und diese Wünsche sind gewöhnlich solche der Liebe.

Zwei Formen des Substrats sind besonders üblich: das Bild der Person und ihr Name. Daß primitive, im Volke fortlebende Anschauung beide mit der Person identifiziert, ist bekannt und über beide Vertretungen gibt es mancherlei Literatur. Für den Namen verweise ich am liebsten auf Dieterichs Mithrasliturgie S. 111 ff. mit den Nachträgen der 2. Auflage; die Literatur über die Bilder wird nachher erwähnt. Wie aber Bild und Name im Aberglauben einander gleichstehen, dafür gibt es keinen besseren Beleg als Fluchtafel und Rachepuppe. Den Zusammenhang dieser beiden hat der beste Kenner, R. Wünsch, wiederholt erläutert. Unter den Defixionen stellen zweifellos den ältesten Typus diejenigen dar, die nichts als Namen enthalten. Auf der Bleitafel oder dem Papyrusfetzen, die ins Grab geworfen, gebunden, mit Nadeln oder Dolchen[2]) durchbohrt werden, ist die Anrufung der unterirdischen Gottheiten, die Aufzählung aller der Einzelheiten, die man dem Feinde anwünscht, und dergl. nur späterer Schnörkel[3]); anfangs stellt die Tafel mit dem

[1]) Ich wüßte keinen Versuch umfassender Darstellung dieses Aberglaubens. In dem umfänglichen Werke von Alfr. Lehmann, Aberglaube und Zauberei (2. Aufl., Stuttgart 1908) findet er nur ganz beiläufig Erwähnung (S. 29, 43, 117).

[2]) Das letztere ist der Fall bei der von Lohmeyer an der Via Appia gefundenen Tafel (Mitteilgn. d. Archäolog. Instit. Rom XX, 165).

[3]) Nach Wünsch Niederschrift der Zauberformeln, die beim Anfertigen der Tafel gesprochen wurden.

Namen die Person selbst dar. Der Parallelismus mit der Blei- oder Wachsfigur, die man ebenso behandelt, ist also vollkommen.

Die Person braucht aber schließlich nicht einmal durch etwas vertreten zu sein, was sie, wie Name oder Bild, im ganzen darstellt. Es gibt auch hier eine Art pars pro toto: man kann z. B. irgendwelche praesegmina der Person (insbesondere Haare) dem Verfahren unterwerfen, dem sie selbst unterliegen soll. Ja es kann auch ein beliebiges zum Devovierten zunächst in keiner Beziehung stehendes Objekt durch Benennung der betr. Person gleichgesetzt und dann verbrannt oder durchbohrt werden od. dgl.

Diese allgemeinen Bemerkungen sollen die folgenden Abschnitte im einzelnen erläutern und weiterführen.

V.

Der Gebrauch der Rachepuppe, namentlich wenn wir den Ausdruck auf alle Objekte ausdehnen, die im Sympathieverfahren der devovierten Person gleichgesetzt werden[1]), ist heute für so verschiedene Zeiten und Völker nachgewiesen, daß man ihn unbedenklich als einen jener abergläubischen Gebräuche bezeichnen kann, die gewissermaßen in den Tiefen menschlicher Anschauung sich immer wieder von selbst erzeugen[2]).

Der assyrische Zauberer macht ein Bild des Feindes aus Lehm, Talg, Erdpech, Holz, Metall oder dgl., dreht ihm den Kopf nach hinten, bindet es, verbrennt, ertränkt es, setzt es auch wohl auf ein Schiffchen, das er in die Mitte des Flusses stößt, durchbohrt es mit dem Schwert, verstümmelt es, begräbt es, mauert es ein und spricht dazu Formeln, die an die der griechisch-römischen Fluchtafeln lebhaft erinnern[3]) (Fossey, La magie assyrienne, Bibl. de

[1]) Der neulateinische Ausdruck ist *vultus* mit dem Verbum *invultuare* (z. B. Jean Gerson, 1363—1429, Opera, Antwerpen 1706, I, 216); *vultus* hat auch im antiken Latein schon mehrfach die Bedeutung 'ganze Figur eines Menschen' (Glotta II 365). Von *vultus* in diesem Sinne kommt französ. *volt, voult, envoûter* (für das Verbum zitiert mir C. Appel freundlichst La Conquête de Jerusalem par le Pélerin Richard, édit. Hippeau, Paris 1868, V. 5527 f. *Hom qui le jor le voie ne puet on envouter ne de puison ne d'erbe son cors envenimer*). Vgl. Michelet, La sorcière (1862) S. 182. Anderes weiterhin.

[2]) Ein paar einzelne Nachweise für das folgende danke ich den Herren Kampers, Preuss und Sarrazin.

[3]) „Ich zerstückele deine Kraft, entreiße dir die Zunge, fülle deine Augen mit Wind, spalte deine Seite. Ich habe genommen deinen Mund, deine Augen,

l'école d. hautes ét., sciences religieuses XV, Paris 1902, S. 78). Arabisches von ähnlicher Art hat S. Fränkel (Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde 13, 1903, 440 f.) mitgeteilt, so die Tradition, daß ägyptische Zauberkünstler, die Mosen verderben wollten, „etwas von seinen Haaren und Kleidern nahmen, dann machten sie ein Bild Mosis, legten es auf ein Grab und riefen ihre Dämonen gegen ihn an“ [1]). Anhangsweise teilt Fränkel ein merkwürdiges persisches Substrat mit: „Der Fettschwanz eines Schafes wird mit vielen Nadeln durchstochen, dann unter Zauberformeln auf einem alten Grabe aufgehängt und eine brennende Laterne daruntergestellt. Wie sich nun infolge der Hitze das Fett auflöst und das Stück vergeht, so verfällt auch der, dem dieser Zauber gilt, allmählich in Abzehrung hinschwindend dem Tode“ [2]). In Syrien hat Tell el Sandahannah 16 aus dünnem Blei geschnittene Figuren geliefert mit gefesselten oder merkwürdig verschlungenen Armen und Beinen, mit abgebrochenen Köpfen oder Gliedmaßen usw. (Palest. Exploration Fund, Quarterly Statement 1900, S. 332 ff., mit Abbildungen auf Tafel 85). Allerdings sind diese Figuren zweifellos griechischen Ursprungs.

Im Indogermanischen tritt uns diese Art von Zauberei zuerst im Veda entgegen (Oldenberg, Religion des Veda S. 508). „Man vernichtet seinen Feind, indem man dessen Bild oder Schatten ins Herz sticht oder indem man ein ihn darstellendes Chamäleon tötet und verbrennt.“

---

deine Zunge, deine durchdringenden Augen, deine schnellen Füße, deine biegsamen Kniee, deine kräftigen Hände; ich habe dir die Hände hinter den Rücken gebunden. Ich habe deinen Körper gefesselt, deine Person gekettet.“

[1]) Vgl. für Arabien auch Goodrich-Freer Folk Lore XVIII, 67; Frazer Golden Bough I^3 65 f.

[2]) Die Verwendung eines Tierteiles als Substrat ist nicht so gewöhnlich wie die eines ganzen Tieres. Der junge Hund ist bekannt aus der lateinischen Devotion, die am leichtesten bei Wünsch, Rh. Mus. 55, 241 ff. zugänglich ist. Die editio princeps von Jullian (Acad. des inscr. et belles lettres, CR. 1897, 177 ff.) bringt manches andere über den „volt“ (Hahn, Schwein, Kröte). Den Hahn kennen wir jetzt auch aus der karthagischen Defixion 222 Audollent: „quomodi huic gallo lingua vivo extorsi et defixi sic inimicorum meorum linguas adversus me ommutescant“. Chamäleon als Volt siehe oben. Bei Theokrit II, 23 ist der „volt“ ein Lorbeerzweig, und vielleicht braucht man sich auch den κηρός ebda. V. 28 nicht geformt zu denken. In Island sticht man, um einen Dieb zu erfahren, mit einem Stiel in einen Hammer und spricht: „Ich treibe in das Auge des Kampfvaters, des Totenvaters, in das

Für den Kreis der klassischen Völker kann ich mich über die literarischen Zeugnisse sehr kurz fassen. Sie sind ebenso bekannt, wie oft behandelt (s. z. B. Kehr, Quaest. magic. specimen, Hadersleben 1884, S. 12 f.; Riess, Rhein. Mus. 48, 307 ff.; Kuhnert ebda. 49, 45 ff.; Wünsch, Eine antike Rachepuppe, Philol. 61, 26; Fahz, Religionsgeschichtl. Vers. und Vorarb. II 3, 125 ff.; Abt ebenda IV 2, 312; Dedo, De antiquorum superstitione amatoria, Greifswald 1904, 20 ff.; Audollent, Defixionum tabellae, Paris 1904, LXXV ff.; Jevons in Anthropology and the Classics, Oxford 1908, S. 101 ff. usw. usw.). Theokrit, Vergil, Horaz, Ovid fallen jedem ein, auch die eingehenden Rezepte der Zauberpapyri[1]). Ich will mich hier nur mit den erhaltenen Zauberpuppen etwas näher befassen. Das attische Exemplar, das Wünsch veröffentlichte — Bleipuppe mit abgeschnittnem Kopf, rückwärts gebogenen Armen und Füßen, mit bleiernen Fesseln gebunden, mit zwei eisernen Nägeln durchschlagen —, war nicht das erste derartige Fundstück. Bereits waren aus Pozzuoli acht „figurine di creta cruda" bekannt, in einem Grabe auf der Knochenasche gefunden, manchmal deutlich weiblich oder männlich geformt, stets auf einer oder beiden Seiten durch aufgeschriebene griechische Namen gekennzeichnet, gewissermaßen eine Kombination des Namen- und Puppenzaubers zu größerer Sicherung des Erfolgs (Notiz. d. scavi 1897, 529 ff.). Dazu hat kürzlich Nogara in der Ausonia IV

Auge Asathors"; dann bekommt der Dieb eine Augenkrankheit und erscheint eilig (Sepp, Orient und Occident, Berlin 1903, S. 216). Der merkwürdigste von allen Volten aber dürfte der Crucifixus sein, der vielfach so verwendet worden ist (Malleus maleficarum II, quaest. I, cap. 16 u. v. a.). Etwas viel begreiflicheres ist es, wenn in Japan der Diebesgott statt des Diebes defigiert wird (unten S. 541).

[1]) Da das Binden der Puppe zunächst ein Lähmen der freien Bewegung und daher des Willens bei dem Urbild der Puppe bedeutet und da man das Feuer, dem man die Puppe aussetzt, nicht bloß als Mittel zur Vernichtung, sondern auch als Symbol der Liebesglut fassen kann, hat, wie oben unter IV bereits im allgemeinen bemerkt ward, in vielen der hier kurz angedeuteten und der weiterhin ausführlicher behandelten Fälle der Zauber nicht den Zweck, das Urbild des Volts zu quälen oder töten, sondern sich günstig zu stimmen oder zur Liebe zu gewinnen. Wie die beiden Dinge in einander laufen, zeigen am besten diejenigen Fälle, wo beide Zwecke an verschiedenen Puppen gleichzeitig verfolgt werden (s. den Prozeß Caetani unten S. 536 und die Novelle aus dem Heptaméron S. 549). Ich habe daher auch in der Aufzählung der mir bekannt gewordenen Beispiele des Puppenzaubers sie nicht nach den verschiedenen Zwecken getrennt.

31 ff. ein männliches und ein weibliches Gegenstück etruskischen Ursprungs gebracht. Beide haben die Arme auf den Rücken gebunden und tragen ihre etruskischen Namen. In einem Nachtrag zu Nogaras Aufsatz veröffentlicht Mariani eine römische Bleifigur aus dem Thermenmuseum, ohne Kopf und Beine, die Arme jetzt verloren, einst auf den Rücken gebogen, mit dem Rest eines Nagels und der Inschrift *Titus Tregelo Celsus* auf der Brust. Da sie in einer Halbform gegossen ist, möchte man glauben, daß dergleichen in Mengen hergestellt und nur im Bedarfsfall durch den Namen individualisiert wurde[1]). Von zwei offenbar auch in diesen Kreis gehörigen kretischen Bronzefigürchen bei Mariani hat die eine den Oberteil der Brust mit dem Kopf vorloren. Mariani zweifelt, ob durch einen Schnitt oder durch Korrosion, etwa von fließendem Wasser. Letzteres wäre sehr merkwürdig (vgl unten S. 544).

In Mittelalter und Neuzeit wächst die Masse des Materials ins Ungeheuerliche. Die *vultivoli qui ad affectus hominum immutandos* (also um Liebesfeuer zu erwecken u. dgl.) *in molliori materia, cera vel forte limo, eorum quos pervertere nituntur effigies exprimunt* kennt Johannes von Salisbury (policrat. I 12). Der Franziskaner Berthold von Regensburg, der größte Volksprediger seiner Zeit († 1272), verkündet, „daz man niht toufen sol wan ein lebendigez mensche. Ez sol niht sîn ein tôtez bein noch ein wahs noch ein holz . . . Pfî, zouberaerinne, toufestû einen frosch[2])“. D. h. er hält den Aberglauben, nicht nur Volte zu gebrauchen, sondern sie sogar in Form auf einen bestimmten Namen zu taufen — dadurch soll natürlich so gut wie durch den draufgeschriebenen Namen gewährleistet werden, daß der Zauber an die richtige Adresse kommt —, er hält diesen Aberglauben für verbreitet genug, um sich mit stärkster Emphase gegen ihn zu kehren. Tatsächlich wird uns das Taufen der Rachepuppen vielfach begegnen; Bertholds Redekraft hat weder gegen den Voltglauben überhaupt, noch gegen jene besondere Form etwas aus-

[1]) So halten die Zauberer auf Torres Straits ein Lager von Bildern aus Stein oder Holz, um auf Wunsch ihrer Kunden die Operationen jederzeit beginnen zu können (Frazer Golden Bough I³ 59). Ähnlich wird aus Ungarn (Komitat Temes) berichtet (vgl. unten S. 541 f.), daß als Rachepuppen meist die im Wallfahrtsorte Maria-Radna zu kirchlichen Opferzwecken feilgebotenen und fabrikmäßig erzeugten Puppen angeschafft werden.

[2]) Abgedruckt v. Schönbach Sitzgsber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl. 142, 1900.

gerichtet. So verdammt denn Dante (inf. XX 121 ff.) in die vierte Höllenbulge

. . . . le triste che lasciaron l'ago,
La spola e il fuso e fecersi indovine,
Fecer malíe con erbe e con imago.

Er ahnte, als er diese Verse schrieb, gewiß nicht, daß auch er selbst dieser Kunst bei seinen Zeitgenossen stark verdächtig war (s. unten S. 535). Wie bei ihm, so ist im gesamten Mittelalter, aber auch in der Neuzeit das Hexenwesen auf das engste mit dem Bilderzauber verknüpft; ich verweise, um nicht Einzelheiten anführen zu müssen, für die Blei- und Wachsfiguren auf die Belege bei Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns (Bonn 1901) S. 48 ff. u. ö. (Index unter 'Zauber mit Bildern'). Die Messe wurde im Mittelalter nicht nur in anderer Weise als Zaubermittel verwendet, sondern „it was even used in connection with the immemorial superstition of the wax figurine, which represented the enemy to be destroyed, and mass celebrated ten times over such an imago was supposed to insure his death within ten days" (Lea, A History of the Inquisition, New York 1888, I 51; Belege für dergleichen bei Hansen S. 15, 288 u. ö.). 1411 erwähnt Hans Vintler die 'wechssinne pild mangerlay' als Hexenwerk, 1455 macht Dr. Hartlieb nähere Angaben über Anfertigung und Wirkung der „Atzmänner", wie der deutsche technische Ausdruck ist[1]). Das Zeugnis Thomas Ebendorfers vom Jahre 1439 hat Schönbach, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde XII 10 veröffentlicht; Thomas kennt nicht bloß die Theorie, sondern weiß auch von einer Frau, die ein solches Wachsbild in einer Truhe aufbewahrte, *quae* (imago) *dum pungebatur in parte membri, in eodem membro* (maleficiatus) *gravem sensit dolorem.* In Sprengers Hexenhammer (1487) wird natürlich auch von der *imago cerea vel simile* gesprochen, *cui quicquid molestiae infertur, puta punctura vel alia laesura quaecunque*, auf den *homo maleficiatus* übergeht (pars II quaest. I. cap. XI, S. 306 der Ausgabe Frankfurt a. M. 1580).

Groß ist die Zahl der vornehmen Häupter, denen man auf diese Weise nach dem Leben trachtete; sicherer konnte man den Gegner

[1]) Darüber Grimm, Mythologie[4] (1876) S. 913 f. Im Anhang (Bd. III der vierten Auflage) sind die Texte von Vintler und Hartlieb abgedruckt (S. 420 V. 28 und S. 430). Über Hartlieb vgl. noch besonders Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern, Stuttgart 1896, S. 332.

nicht vernichten, als wenn man ihm ein solches Attentat schuld gab. Geistliche und weltliche Fürsten haben gleichermaßen unter der Furcht vor den Rachepuppen gelitten. Wie man im 11. Jahrhundert dem Bischof von Trier auf solche Weise nachstellte[1]), so späterhin dem Papst Johann XXII (1316—1334). Die hierüber erhaltenen Aktenstücke (wörtlich abgedruckt von Eubel, Histor. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. XVIII 608 ff.)[2]) sind so merkwürdig, daß ein kurzer Auszug hier wohl seinen Platz finden darf. Wir besitzen das Protokoll der Aussagen, die im Februar und September 1320 (ein Jahr vor Dantes Tod) ein Mailänder Geistlicher, Bartolomeo Canholati über den Versuch der Viscontis gemacht hat, ihn zur Teilnahme an dem von ihnen gegen den Papst geplanten Verbrechen zu bewegen. Sie lassen ihn kommen und zeigen ihm ein silbernes Bild, anderthalb Palm lang, einen Mann darstellend (alle Körperteile werden aufgezählt und die naturalia virilia sind nicht vergessen). Auf der Stirn steht mit lateinischen Buchstaben „Jacobus papa Johannes“ und auf der Brust ein magisches Zeichen[3]) und das Wort *Amaymõ*. Oben auf dem Kopf ist ein mit einem Deckel versehenes Loch[4]). Die Viscontis sagen dem Bartolomeo, daß sie den Papst vernichten wollen; er solle nun an dem Bilde die subfumigatio, auf die er sich ja verstehe, cum solemnitatibus convenientibus vornehmen[5]). Da Bartolomeo sich weigert, vollzieht ein anderer die Räucherung neun Nächte lang, danach will man das Bild ‘implere sabbato proximo venturo et postmodum ponere dictam ymaginem ad aerem et tenere eandem ymaginem ad aerem per septuaginta duas noctes’, und schließlich soll es ans Feuer gebracht werden ‘ad calefaciendum de nocte in nocte et ad consumendum ea, quae essent infra[6]) dictam ymaginem . . . .

[1]) Siehe Grimm a. a. O.

[2]) Vgl. Grauert, ebd. S. 72 ff.

[3]) ♄ Bartolomeo erklärt dies nachher als das Zeichen Saturns. Dies ist sonst ♄. *Amaymõ* soll Name eines Dämons sein, ebenso *Meruyn* oder *Meroyn*, was später auf den Rücken der Figur zwischen die Schulterblätter geschrieben wird. Daß die Figur unter einem bestimmten Planeten, einer bestimmten Konstellation gefertigt sein muß, wird öfters erwähnt. Vgl. die Stellen aus Chaucer unten S. 548.

[4]) Vgl. die Rachepuppe aus Calicut unten S. 540 f. Es sollten also wohl auch hier in das Loch Haare u. dergl. von dem Devovierten getan werden. — Was der *sucus de mapello* ist, mit dem die Zauberer operieren wollen, und wie er angewendet wird, ist mir nicht klar geworden.

[5]) Zur Räucherung vgl. unten S. 548 Anm.

[6]) Dies muß jedenfalls *intra* heißen; vgl. das folgende.

sicut intrinseca dicte ymaginis per dictam calefactionem paulatius consumerentur, sic illa persona consumeretur paulatius, contra quam fuerat facta dicta ymago'. Die Viscontis sind aber mit dem Erfolg nicht zufrieden; es muß jemand einen Gegenzauber verübt haben, 'quia illa imago erat facta cum tanta solemnitate, quod pro certo suum assequeretur effectum . . . nisi fuisset per factum hominis impedita'. Man versucht deshalb nochmals, Bartolomeo bald durch Gewalt bald durch Güte zu bestimmen, doch noch selbst die Sache in die Hand zu nehmen; falls er nicht wolle, wende man sich — und das ist das Sonderbarste im ganzen Aktenstück — an Dante Aleguiro de Florencia. Schließlich glückt es Bartolomeo nach Avignon zu entweichen [1]).

Von weltlichen Herrschern sind namentlich die französischen vom 14. bis ins 16. Jahrhundert dem Envoûtement ausgesetzt gewesen. Im J. 1313 wurde der Bischof Guichard von Troyes suspectus et insimulatus, quod Joannam reginam Franciae fecisset invultari (Eubel S. 629). Von einem der Könige des Namens Philipp (also etwa 1200—1300) erzählt Gerson a. a. O. I 216 als etwas ganz besonderes, daß er 'imaginem quandam ceream quam dicebant baptizatam [2]) et execratam nomine suo, quod ea destructa rex ipse moreretur', ins Feuer geworfen habe mit den Worten: 'videbimus, si potentior erit daemon ad perdendum me quam Deus ad salvandum'. Ludwig X. (1314—1316) war weit mehr ein Kind seiner Zeit. Unter ihm spielte der große Prozeß gegen Enguerrand de Marigny, den gestürzten Minister Philipp IV. Während seiner Gefangenschaft soll Marigny einen Hexenmeister veranlaßt haben, Wachsbilder des Königs, des Grafen Charles von Valois, seines Hauptgegners, u. a. zu machen. Dem König zeigte man solche durchbohrte und blutige Figuren. Marigny wurde am 30. April 1315 gehängt, der Zauberer endete durch Selbstmord, seine Angehörigen wurden verbrannt, „nachdem die *voults* dem Volke gezeigt worden waren" (Nouvelle biographie

[1]) Über einen ähnlichen Anschlag gegen Urban VIII. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884, S. 262, wo auch manches andere.

[2]) Die Taufe, die vielfach an Rachepuppen vollzogen worden ist, dient, wie schon gesagt, dazu, die Beziehung auf die Person besonders sicher zu machen. Die ausführlichste Beschreibung einer solchen Taufe in den sogleich zu zitierenden Akten. Auch in dem Prozeß gegen Guichard von Troyes sagt eine Frau aus, sie habe gesehen, wie ein Priester aus einem kleinen Gefäße Chrisma an die Stirn des voultus strich.

universelle 33, 753)[1]). Aber noch eine zweite aufsehenerregende Puppenaffäre fällt in die kurze Regierungszeit Ludwigs X. (April 1316); auch hier besitzen wir eine ausführliche Zeugenaussage (abgedruckt von Langlois Revue historique 63, 56 ff.), die manches Detail bietet, das mir sonst nicht begegnet ist. Der Kardinal Francesco Caetani wird beschuldigt, den Zauber gegen den König und Philipp v. Poitiers einer-, gegen die Kardinäle Giacomo und Pietro Colonna andererseits ausgeübt zu haben. Sie sind alle seine Feinde, aber nur die letzten beiden will er vernichten, die beiden andern sich gnädig stimmen. Dem Manne, den er damit beauftragen will, sagt eine Mittelsperson, der Geistliche Pierre: „Par poisonz vous n' en vendriez jamais a chief, quar il sont trop gardez; mais par vouz vous esconvient ouvrer . . . Je sai bien que il vous faut. J'en ai fait pluseurs pour atraire a amour. Les vouz que on fait pour atraire a amour si ont les mains jointes et eslevées, et les vouz que on feit a mort si ont les mains plates, gesantes suz les cuisses[2])." Als man dem Cardinal Caetani das erste fertige Bild zeigt, das man aus cire vierge verfertigt hat, „il commencha a rire et ut trop grant joie, et leur dist: Il a mont grand membre!" (vgl. unten S. 539 Anm. 2). In die fertigen Bilder sollen beschriebene Zettel gesteckt werden. Dann findet in aller Form die Taufe statt, die Pierre vollzieht. Man holt Chrisma, Buch und Stola; ein Goldschmied und seine Frau sind Paten „et mesire Pierres le baptiza tout en cele maniere que on baptize un enfant, et ut non (= eut nom) Pierres, si comme quant misire Pierres disoit 'Nomez l'ai' (?) la jane fame respondoit 'Petro'[3]). Et, quant il fut baptisié de l'iaue, et miz du cresme la ou doit estre miz, et miz le cresme suz la teste en disant les oroisons qui y doivent estre dites, il prist une des chandeles toute alumée et li apoua suz la poitrine en disant determinées oroisonz." Zur Ausführung der Bilder des Königs und Philipps ist es nicht gekommen, es heißt nur gegen Schluß des Protokolls noch einmal: „ . . . a pramis a faire deuz vouz, pour attraire le roy . . . et . . Phelippe . . du tout a son amour, si

[1]) Über Marigny z. B. auch Bodinus De magorum daemonomania in der Vorrede (S. 33 der Ausgabe Frankfurt 1590) und II 8 (S. 391), wo noch mehr dergleichen.

[2]) Vgl. die genau entsprechende Schilderung im Heptaméron de la reine de Navarre unten S. 549.

[3]) Dies ist also die gegen Pietro Colonna gerichtete Puppe.

que ce que ils feissent cil feissent par lui (den Caetani), ou autrement que ils passassent outre les piez avant."

Später haben die Puppen wieder unter Heinrich III. (1574—1589) eine besondere Rolle gespielt[1]), Kein Wunder beim Sohne der Katharina von Medicis, an deren Hof wie andere schwarze Künste[2]) so auch diese eifrig praktiziert wurde. Auch die andere Mediceerin auf dem französischen Throne, Maria (Regentin seit 1610) geriet in ihren Konflikten mit Ludwig XIII. in den gleichen Verdacht.

Aber die Dinge greifen in derselben Zeit auch nach England hinüber. 1578 im September findet man bei einem Geistlichen in Islington in der Nähe von London *in fimo* drei Wachsfiguren mit den Namen der Königin Elisabeth und zweier ihr sehr nahestehender Personen. Die Sache machte in England und Frankreich ungeheures Aufsehen. Bodinus, dessen Widmung vom 20. Dezember 1579 datiert ist, berichtet noch unter dem frischen Eindruck (Vorrede und II 8, S. 33 u. 392)[3]). Was Wunder, daß Elisabeths Nachfolger, Jakob I., in seiner Daemonologia (II 5; gedruckt z. B. in den Opera, Frankfurt a. M. 1689) sich zu dem Glauben bekennt, der Teufel lehre die Weiber ex cera aut luto hominum, quibus nocere cupiunt, effigies componere, ut his lento igne assandis ipsi homines continuo morbo sensim contabescant prout cera liquitur aut lutum durescit . . . sic contemperante diro hoc artifice tabis momenta cum simulacri defluxu, ut uno eodemque tempore et quasi opera incipiant et desinant[4]).

---

[1]) Eine lebendige Schilderung, im letzten Grunde auf zeitgenössische Quellen zurückgehend, hat kürzlich die 'Zukunft' (72, 329) gebracht (man zelebrierte 40 Messen, hielt bei der vierzigsten Wachspuppen über die Altäre und durchbohrte ihnen unter Zauberformeln die Herzgegend; das sollte den Tod des durch seine 'Mignons' besonders verhaßten Königs nach 40 Tagen herbeiführen). Vgl. oben S. 533.

[2]) S. z. B. Michelet La sorcière, S. 210.

[3]) Bodinus Daemonomania ist überhaupt noch eines der lesbarsten Bücher über diese Dinge. Es fehlen sogar die Anfänge wissenschaftlicher Erkenntnis nicht. So hat er z. B. den Zusammenhang mit dem antiken Aberglauben, für den er insb. Plat. leg. [933 A *ἂν ποτε ἀρα ἴδωσί που κήρινα μιμήματα πεπλασμένα εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων αὐτῶν*] citiert, richtig erkannt; er hat aber auch z. B. (S. 393) Kuhnert u. a. die Erkenntnis vorweggenommen, daß das Scheit in der Althaia-Meleager-Sage ein richtiger Volt ist. Das scheint aber auch schon Pulci klar gewesen zu sein (vgl. unten S. 549).

[4]) Aus der älteren englischen Geschichte gehören hierher die unter Heinrich VI. von der Herzogin v. Gloucester wirklich oder angeblich verübten

In Deutschland sollen Attentate dieser Art z. B. gegen den Kurfürsten Johann Georg III. († 1691) und IV. († 27. April 1694) von Sachsen verübt worden sein. Der Prozeß, in dem die Frau v. Neitschütz mit ihren Helferinnen dieses Vergehens beschuldigt wurde, war in seiner Art kaum weniger eine cause célèbre als der Prozeß gegen Marigny. Wenn sie den Vater „im Feuer" getötet haben sollte, daß ihm das Herz im Leibe verbrannte, also vermutlich durch ein wächsernes Bild, so lautete beim Sohne die Anklage dahin, daß sie sein Bild ihrer Tochter, seiner Mätresse, der kurz vor ihm (4. April 1694) gestorbenen Gräfin v. Rochlitz, in den Sarg mitgegeben habe. Tatsächlich fand man bei der Öffnung des Sarges am Kinn der Gräfin Haare Johann Georgs IV., an ihrem Ellenbogen unter dem Ärmel verborgen sein Bildnis (Grässe, Sagenschatz des Königreichs Sachsen, Dresden 1855, S. 42).

Die Gegenwirkung blieb nicht aus. Wie Plato in den Gesetzen (a. a. O.) sich mit der Frage befaßt, wie man von Staats wegen gegen dergleichen vorgehen könne, so haben auch in Mittelalter und Neuzeit kirchliche und staatliche Behörden den Puppenzauber auszurotten sich bemüht. Wenn die Pariser theologische Fakultät 1398 insanos errores atque sacrilegos insipientium et ferales ritus radicitus extirpare satagit, so ist der einundzwanzigste Artikel, quod imagines de aere, plumbo vel auro, de cera alba vel rubra vel alia materia baptizatae, exorcizatae et consecratae seu potius execratae secundum praedictas artes et sub certis diebus habent virtutes mirabiles, quae in libris talium artium recitantur [1]). Unter den weltlichen Verboten dürfte das berühmteste die Verordnung sein, mit der Herzog Maximilian I. v. Bayern am 12. Februar 1611 wie dem Zauber überhaupt so insbesondere dem Puppenzauber zu Leibe ging (vgl. Riezler a. a. O. S. 209). Verboten wird das Anfertigen von Bildern aus Wachs, Blei oder Metall, das Taufen der Bilder auf Namen, das Durchstechen mit Nadeln oder Glufen.

Handlungen. Shakespeare bringt davon im zweiten Teil von Heinrich VI. nur die Geisterbeschwörungen auf die Bühne; tatsächlich bezichtigte sie aber ein aus Geistlichen und Strafrichtern zusammengesetztes Tribunal besonders, ein wächsernes Bild des Königs einem langsam glimmenden Feuer ausgesetzt zu haben. Man brachte das mit dem Verkümmern des Königs an Körper und Geist in Zusammenhang (Reinh. Pauli, Bilder aus Alt-England, Gotha 1876, S. 352).

[1]) Bodinus druckt diese *determinatio* nach seiner Vorrede ab (S. 45 ff.). Sie steht ferner auch bei Gerson, der sie zum Anlaß einer besonderen Schrift genommen hat (opera I 218).

Haben wir damit die Geschichte unseres Aberglaubens bis in den Schluß des 17. Jahrhunderts geführt, so bedeutet das keineswegs ein Ende. Für das achtzehnte möge man besonders etwa die ausführliche Erzählung Casanovas von seinem Abenteuer mit der spanischen Gräfin nachlesen (VI 14 ff. édit. Garnier frères, Paris). Die Gräfin hat ihm unter irgend einem Vorgeben Blutstropfen abgezapft und sie dann einer Hexe geliefert. Casanova bekommt Wind davon und besticht die Hexe. Sie zeigt ihm die Wachspuppe, die sie in seinem Blute baden will[1]) um sie dann zu verbrennen; die Puppe ist ihm erkennbar ähnlich, trägt auf der Brust seinen Namen und eine Nachbildung des ihm verliehenen päpstlichen Ordens[2]).

Der Aberglaube reicht aber natürlich bis in unsere Tage herunter. Bei G. Hermann, Kubinke S. 84, zeigt die Köchin Hedwig „die intime Photographie von dem Schlächtergesellen Gustav Schmelow (ihrem ungetreuen Geliebten), in enganschließendem Trikot . . ., das Bild, das sie ihm nun wieder zurücksandte, mit ausgekratzten Augen und die starke hochgewölbte Brust an jener Stelle, an der Hedwig das Herz vermutete, mit zahlreichen Nadelstichen durchbohrt.“ Gewiß ist der Zug ausgezeichnet beobachtet; Sepp, S. 213 berichtet: „ein von ihrem Liebhaber verlassenes Mädchen in Danzig strafte auf den Rat einer Wahrsagerin diesen damit, daß sie aus dem Kartenspiel den Herzbuben herausnahm und mit den Worten: ‚Weil du mir das Herz gebrochen, hab ich dir dein Herz durchstochen‘ die Karte durchlöcherte. Im selben Augenblick fühlte der Soldat den Stich und sank mit den Worten Jesus Maria! tot um[3]).“ Eine Lothringer

---

[1]) Hier fällt ein technischer Ausdruck, den ich sonst nicht belegen kann: „Qu'auriez-vous fait de ce sang? — Je vous aurais *enduit*. — Qu'appelez vous *enduit*? — Malheur à vous, si je vous avais baigné dans ce sang . . . et plus grand malheur encore si, après vous avoir *enduit*, j'avais mis ce portrait sur un brasier ardent.“

[2]) Les parties de la génération étaient monstrueuses de disproportion. Dazu vergleiche man die Figur des Pietro Colonna (oben S. 536) und das römische Bleifigürchen, das den Namen *T. Tregelo Celsus* trägt (oben S. 532). Mariani beschreibt es so: „Da rilievo prominente sono . . . indicati in modo esagerato i capezzoli delle mamelle, l'umbilico e le parti genitali.“ Man fühlt sich an die Defixionen erinnert, worin der Schreiber *umlicus . . . mamilas . . . mentula* devoviert (Audollent Nr. 135). Zauberbilder der Sakalaven mit übertrieben stark ausgebildeten Geschlechtsteilen Globus 80, 30. Im Liebeszauber so begreiflich wie im Schadenzauber.

[3]) Benutzung der Photographie auch in einem Fall aus der Normandie,

Tradition, wie man Stiche in Wachsfiguren (z. B. Pferde) durch Zauberformeln auf lebende Wesen übertragen könne, gibt Sepp, S. 164 f. Aus Holstein hat O. Jahn bei Wachsmuth Rhein. Mus. XVIII 566 Anm. 31 eine merkwürdige Geschichte beigebracht, wie ein ungetreuer Liebhaber von einer zehrenden Krankheit befallen wird und als deren Ursache eine Haarlocke gilt, die ihm die verlassene Geliebte abgeschnitten und in den Sarg seiner Mutter gelegt hat. In Amrum soll ein Mann lange krank gelegen haben, bis es einem Müller, der es von seiner Windmühle aus gut beobachten konnte, auffiel, daß eine Frau täglich nach dem „Dönkam", der Dühne ging. Er folgte eines Tages ihren Fußtapfen und fand im Sande eine kleine Männergestalt aus Wachs, der eine Nadel durchs Herz gestochen war. Er zog die Nadel heraus und vernichtete das Bild; von Stund an war der Mann gesund[1]). Die oberpfälzische Bäuerin sticht um Mitternacht nach allerlei Beschwörungen eine Anzahl Nadeln in eine angezündete Kerze und spricht: „Ich stech das Licht, ich stech das Licht, ich stech das Herz, das ich liebe" (Schönwerth, Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen I, Augsburg 1857, S. 127 f.).

Diese Beispiele, die sich mit leichter Mühe vermehren ließen, werden genügen, um die zeitliche Ubiquität des Glaubens an die „Volte" bis in die Gegenwart zu erweisen; mag man sich noch einige weitere zum Beweis der örtlichen Verbreitung gefallen lassen.

Der Otschipwä-Indianer glaubt, daß da, wo Nadel oder Pfeil das Bild eines Feindes trifft, der Feind selbst im gleichen Augenblick von heftigen Schmerzen ergriffen wird (Frazer, Golden Bough I[3], 57 ff., der ähnliches aus Viktoria, Queensland, Ostjava[2]), Borneo, dem heutigen Indien usw. bringt).

In Calicut (Malabar) wurde vor wenigen Jahren eine menschliche Figur aus weichem Holz, 12 englische Zoll lang, ans Land gespült. Die Arme waren auf die Brust gebunden, die Handflächen wie zum Gruß zusammengelegt[3]). Mitten im Bauch war ein vier-

den Audollent S. CXXV Anm. erzählt: die Stirn des Bildes wird durchstochen und dazu geschrieben: „Que Dieu te maudisse!"

[1]) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig etc., Kiel 1845, S. 223 No. CCCIII.

[2]) Der Malaie wirft eine Wachspuppe ins Feuer und sagt: „es ist nicht Wachs, was ich verbrenne; es ist das Herz und die Leber von N. N." Vgl. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen 1911, S. 80.

[3]) Das erinnert an die Beschreibung der Wachspuppe bei Horaz sat. I 8, 32: *cerea suppliciter stabat servilibus ut quae iam peritura modis.*

eckiges Loch, durch einen Holzdeckel geschlossen und mit Tabak, indischem Hanf und Haar (jedenfalls von der devovierten Person) gefüllt. Eine eiserne Stange war von der Rückseite des Kopfes durch den Körper bis in jene Höhlung getrieben. An zwölf Stellen war ein scharf schneidendes Instrument in Brust und Rücken gestoßen (Wright Folk Lore XIX 475).

Als vor Jahren in Schantung eine bösartige Epidemie herrschte, glaubten die Chinesen, daß sie durch die Europäer ins Land gekommen sei. Man formte deshalb aus Mehlbrei eine häßliche Europäerfigur und warf sie mitten auf einem Kreuzweg in kochendes Wasser (Stenz, Globus 81, 385). Eigenartig ist hieran, daß man das Wasser nachher den Kranken als Heilmittel gegeben haben soll. Eine chinesische Rachepuppe aus Stroh, die man mit Nadeln durchsticht, um einen Dieb zu treffen, bildet (nach einer mir nicht zuzugänglichen englischen Zeitschrift) der Globus 77, 36 ab.

Verschiedene Methoden, wie man in Japan das Bild oder die Strohpuppe [1]) eines treulosen Geliebten behandelt, mit Nadeln durchbohrt, vergräbt und dergl., bespricht Jung in der Zeitschrift für Ethnologie IX (1877) S. 333 f. Ein Papierbild des Diebesgottes, mit Stecknadeln so an die Wand gesteckt, daß gerade die Füße durchbohrt sind, damit der Dieb nicht entlaufen könne, gibt ten Kate Globus 79, 109 wieder.

Der ethnographische Teil des Museo Kircheriano enthält Holzpuppen mit Nägeln durchbohrt, die vom Kongo stammen (Mariani a. a. O. S. 40). Über die Matabele Frazer S. 63.

Unter den europäischen Volksstämmen sollen besonders Lappen und Finnen am Puppenaberglauben teilhaben. Hinweise darauf habe ich allenthalben in der volkskundlichen Literatur gefunden (z. B. schon bei Grimm a. a. O.); näheres kann ich für jetzt nicht beibringen.

Eine Rachepuppe aus dem walachisch-rumänischen Teil von Ungarn bildet Gabnay (Globus 80, 373) mit merkwürdigem Kommen-

[1]) Damit kann man das irische ‚burying the sheaf' insofern vergleichen, als hier der Volt eine Weizengarbe ist, der man die Form eines menschlichen Körpers gibt. Der Zauberer muß zunächst in der Kirche gewisse Gebete mit dem Rücken gegen den Altar sprechen, dann sticht er Nadeln in die Knoten der Ähren. Darauf vergräbt er den Volt im Namen des Teufels beim Hause seines Feindes, der nun vergehen muß, wie die Garbe fault und verfällt. Soll die Zersetzung schnell vor sich gehen, so bringt man die Garbe in feuchten Boden. Siehe Jones Folk Lore VI 302.

tar ab. Aus den Zauberformeln, mit denen der treulose Liebhaber, den die Puppe darstellt, beschworen wird, hebe ich hervor: „So du nicht kommst, lassen dich die Satane weder ruhig essen noch schlafen . . . Du sollst weder Tags noch Nachts Ruhe finden“ [1]). Die Puppe wird mit Nadeln durchstochen, mit Kot besudelt (vgl. z. B. oben S. 537) und schließlich vergraben.

Auch in anderen romanischen Gebieten lebt die Sache bis in die Gegenwart fort. Für Frankreich kann ich auf S. 539 Anm. 3 verweisen. Aus Sicilien bringt Pitrè, Bibliot. delle tradizioni popolari Siciliane Bd. XVII, 128 ff. (Usi e costumi IV, Palermo 1889) merkwürdige Beispiele. Als Volt dient eine Henne, die man in der Erde verfaulen läßt, oder eine Orange, der man etwas Schale abzieht und die man dann mit Nadeln sticht, indem man dazu sagt: ‚Tanti spinguli mettu 'nta st' aranciu, tanti dulura acuti avissi N. N.' und dergl., worauf man die Orange in einen Brunnen, eine Cisterne oder Cloake wirft. Auch Citronen mit Nägeln werden benutzt; besonders merkwürdig ist eine Geschichte aus Messina, wie ein Zauberer, um ein Mädchen von seinen inneren Schmerzen zu befreien, die Citrone sucht, auf der das Leiden beruht, und sie schließlich aus dem Meere fischt, das Mädchen aber doch nicht mehr retten kann, weil ein Teil der Citrone nicht mehr zu finden ist. Ebenso kommen genagelte Eier vor, von denen Pitrè mehrere beschreibt, und auch der Gebrauch der Puppe (bambino con chiodi, spine ed aghi) fehlt keineswegs (S. 132).

Bei dem neugriechischen Liebeszauber τὸ ἀλαφρό gießt die Hexe Blei und wirft die männlichen Figuren ins Feuer. Wie sie schmelzen, sollen die Liebhaber vor Liebe vergehen (Dossios, Aberglaube bei den heutigen Griechen, Freiburg B. 1878, S. 12, zitiert von Wünsch, Hess. Blätter f. Volksk. VIII 122, der damit ἐλαφρόν bei Theokr. II 92 vergleicht).

Germanisches haben wir auf diesen Seiten schon reichlich

---

[1]) Dies erinnert lebhaft an die Formeln der Defixionstafeln wie *aufer illae somnum* Audoll. 230, 250; *tu autem, Abar Barbarie Eloe Sabaoth, . . . fac Sextilium ne somnum contingat* Audoll. 270; *(καταδῶ) τὰ βρόματα αὐτῆς, τὰ ποτὰ* Audoll. 86; *κατάσχες τὴν βρῶσιν αὐτῆς καὶ τὴν πόσιν*; *nip potiiad edum nip menvum limu*; *ut illan inmittas dae[mones] . . . ut amoris mei causa non dormiat non cibum non escam accipere possit* Audoll. 266; *νον ποσσιτ δορμειρε . . . νεκουε ησσε* Audoll. 267; *καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας* Wünsch, Defix. tab. Att. 76 u. a. bei Zipfel Quatenus Ovidius in Ibide etc., Diss. Leipz. 1910, S. 18[2] und 19[2].

angeführt. Nordgermanisches, das mir nicht zugänglich ist, notiert die Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XIII S. 441 Anm. 7. Neuenglisches findet man z. B. Folk Lore XV 102 (eine gut erzogene Londoner Dame aus der besseren Gesellschaft hat ein Wachsbild der Verführerin ihres Mannes, stellt es in den Kamin, schürt das Feuer und spricht immerfort dazu: ‚Burn you white witch! burn'). Keltisches wird in Abschnitt VI zur Sprache kommen, wo wir auf die schottischen *corp creadh* einzugehen haben. Ein spezifisch irischer Gebrauch ist S. 541 Anm. erwähnt. Ein bretonisches Lied, (nach Luzel, Gwerziou Breiz-Izel, Lorient 1868, S. 143 wiedergegeben von Liebrecht Gött. Gel. Anz. 1869, 537) schildert das Wachskind, das die Tochter des Herrn von Penfeuntun gemacht hat, um ihren Vater zu töten. Sie hat es — dies ein sehr eigenartiger Zug — neun Monat zwischen Hemd und Rock getragen und hat es dann taufen lassen. Nun sticht sie es dreimal des Tags mit Nadeln und wärmt es am Feuer; da empfindet der Vater Seitenstechen und Herzweh und zehrt sich ab.

Endlich mag zum Schluß dieses Abschnitts darauf hingewiesen sein, daß, wie ich wiederholt gehört habe, nach der Volksmeinung besonders die Freimaurer dem Bilderaberglauben huldigen. So soll, wenn ein Bruder Geheimnisse der Loge verrät, der Meister vom Stuhl das Bildnis des Ungetreuen (er hat zu solchen Zwecken die Bildnisse aller Brüder) mit der Pistole durchschießen und im selben Augenblick der Bruder tot zusammensinken. Ähnliches z. B. Globus 79, 111.

VI.

Ein besonderes Wort scheint mir der Stoff der Rachepuppen im Zusammenhang mit der Frage ihrer Behandlung zu verdienen. Man durchbohrt sie, bindet sie, verbrennt sie, begräbt sie, wirft sie ins Wasser; sie sind aus Wachs, Blei, Holz, Ton, Mehlbrei u. a. Mir scheint nicht jede Behandlung zu jedem Stoffe zu passen. Begraben kann man jede Art von Puppen; binden wohl auch alle. Aber ins Wasser werfen wird sich bei hölzernen nicht empfehlen, wenn es sich nicht um fließendes Wasser handelt: aus einem Brunnen z. B. könnte eine Holzpuppe leicht wieder herausgefischt werden, und vielleicht schreibt aus ähnlichem Grunde der Papyrus Anastasy (Paris. CCXI 351) vor, die Verwünschungstafel εἰς φρέαρ

ἀχρημάτιστον zu werfen[1]); aus einem in Gebrauch befindlichen hätte selbst die Bleitafel leicht wieder zum Vorschein kommen können. Durchbohren wird seine Schwierigkeit haben bei Thonpuppen, soweit sie nicht frisch hergestellt sind; getrockneter, gehärteter Thon würde zerspringen. Feuer wird zur Vernichtung sehr geeignet sein, soweit es sich nicht um Thonpuppen handelt; diese aber würden sich im Feuer nur härten. Trotzdem könnte man sie gelegentlich ins Feuer geworfen haben, wo es sich nicht darum handelt den Devovierten zu vernichten, sondern ihn in Liebesglut zu versetzten. Die normale Behandlung scheint mir aber für Lehmpuppen (abgesehen etwa vom Begraben und Binden) vielmehr, sie ins Wasser zu werfen[2]). Das

[1]) Freilich gibt Pap. Lond. CXXI 458 ἢ ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἤγουν θήκην ἢ εἰς ῥοέας ohne Zusatz.

[2]) Daß Volte ins Wasser geworfen werden, hatte ich in diesen Blättern schon wiederholt zu berühren. Siehe S. 529 über assyrischen Brauch, S. 532 über das eine Figürchen aus Kreta, S. 540 über die Holzfigur aus Calicut, S. 542 über die Citronen in Sicilien. Die Einwohner der Insel Chiloe (Südwest-Amerika) befestigen etwas Haar eines Feindes an ein Tangstück und werfen es in die Brandung; der Feind spürt dann die Stöße und Schläge, die sein Haar erleidet (Andree in dem sogleich anzuführenden Buche S. 14). Bei den Sulkas in Neu-Pommern rächt sich der Mann an seiner ihm entlaufenen Frau, indem er Haare von ihr in eine Frucht tut und diese dann in ein Wasser wirft, worin ein *kot* (feindlicher Dämon) haust; dieser fährt dann in die Frau und zerfrißt sie inwendig (Rascher, Archiv f. Anthropol. N. F. I 219). In der Inschrift CIL X 511 = Bücheler CLE 205 *locus capillo ribus expectat caput suum* hat man längst die gleiche Vorstellung erkannt (Mommsen: „capillum devoti hominis in rivum demersum necesse est caput sequatur"). In Zusammenhang steht es mit diesem Verfahren, daß auch die Defixionen sich nicht selten im Wasser gefunden haben; nicht etwa, wie Wünsch Defix. p. IV meint, weil man so den Weg finden wollte ad manes eorum qui naufragio perierunt (man hat ja die Devotionen auch in Quellen und Brunnen geworfen), sondern damit der Devovierte ertrinke oder die Gewalt der Wogen am eignen Leibe spüre, oder damit er vergehe wie der Volt im Wasser. Von den Beispielen, die man bei Audollent S. CXVI aufgezählt findet, verdienen außer den bei Amathus auf Cypern gefundenen (Audollent Nr. 22 ff., dazu die interessanten Fundnotizen bei Cecil Smith Folk Lore III 542) besondere Hervorhebung CIL XI 1823 gefunden in einer Mineralquelle in Poggio Bagnoli (*Q. Letinium . . . ego aput vostrum numen . . . devoveo . . . uti vos Aquae ferventes sive vos Nimfas sive quo alio nomine voltis adpellari uti vos eum interemates interficiates*) und die Inschrift aus einer heißen Quelle in Bath, die Zangemeister Hermes XV 588 ff. erklärt hat (*Qui mihi mantelium involavit, sic liquescat com aqua ella muta . . .*). — Daß die deutschen „Atzmänner" an Baumzweigen od. dgl. aufgehängt werden und dem, dessen Abbild sie sind, ihre Unruhe mitteilen sollen, sei bei dieser Gelegenheit mit Verweis auf Grimm a. a. O. kurz erwähnt.

ist nicht etwa eine bloß theoretische Betrachtung; vielmehr wissen wir von dem Volke, bei dem gerade die Anfertigung der Lehmfiguren heute noch gang und gäbe ist, von den Schotten, daß sie ihre *corp creaidh* (*corp chre* 'Lehmfiguren') durchaus ins Wasser werfen. Ich stelle hierfür zusammen, was die Zeitschrift Folk Lore bietet[1]). John Rhys berichtet III 385 über eine sehr rohe Lehmfigur des Pitt-Rivers-Museums, eine menschliche Gestalt darstellend und etwa 1 Yard lang. Sie ist mit Nadeln, Nägeln und dgl. gespickt. „Such figures are usually placed in a stream with the idea that, as the clay is wasted away, so the enemy will waste and perish." Diese Figur hat sich dadurch erhalten, daß sie ausnahmsweise nicht ins Wasser geworfen, sondern an die Thür der devovierten Person, eines Majors G. gelehnt wurde, wo sie am Morgen Arbeiter fanden, die sich über ihren Fund sehr entsetzten[2]). Rhys erzählt dann aus jüngster Vergangenheit noch eine ähnliche Geschichte, wie ein Geistlicher in den Highlands durch seine theologischen Anschauungen Anstoß erregt. ‚He . . . was suddenly observed to be wasting away like one whose strength and vigour were rapidly ebbing.' Seine Freunde entdecken die Ursache in einem *corp creidh*, das die andersdenkenden Theologen in einen bei seinem Hause vorübergehenden Fluß gelegt haben. Maclagan VI 144 ff. kennt Clay Bodies von der Insel Islay, in die man Nadeln steckt. Bei jeder Nadel wird eine Zauberformel gesprochen. Soll der Devovierte langsam sterben, so darf keine Nadel die Stelle des Herzens treffen; letzteres darf nur geschehen, wenn schneller Tod gewünscht wird. „A. M., a native of Bernera, . . . adds the information, that the Corp had to be placed in a running stream where it would be acted on by the water. It was made as hard as possible at first, but when placed in the water it began to melt away, and in proportion as it crumbled under the influence of the force of the water so did the person represented waste away and turn to clay". Entsprechend lautet eine der Zauberformeln, die beim Einstechen der Nadeln gesprochen wird: 'Wie Du hinschwindest, soll N. N.

[1]) Ein weiteres *corp creadh* abgebildet Globus 79, 110. S. auch Frazer I[3] 68 f.; W. Henderson, Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England etc., London 1879, S. 229 (wo übrigens auch noch einiges andere Einschlägige). Andere Quellen (Albany Review III 17 S. 532) waren mir nicht zugänglich.

[2]) Es ist wohl dieselbe Puppe, die in The International Folk Lore Congress 1891 S. 390 beschrieben ist.

hinschwinden; wie dies Dich verwundet, so soll es N. N. verwunden.' Es folgt die Geschichte eines jungen Mädchens, das ein Corp Chre ihrer Nebenbuhlerin macht, es mit so viel Nadeln als möglich spickt und es dann in a running stream wirft. Die Devovierte wird schwach und elend, daß man ihr Ende nahe glaubt; da findet zufällig ein Schäfer die Figur in dem Flusse, nimmt sie heraus, und von Stund an wird die Kranke wieder gesund. Als merkwürdige Zugabe bringt Maclagans Aufsatz das Bild eines Corp Chre aus Islay: eine rohe menschliche Figur aus Lehm, die Brust mit etwa 30 Nadeln oder Nägeln besteckt[1]).

Durch die Behandlung der Corp Chres scheint mir eine von Vergilinterpreten und Folkloristen schon mehrfach empfundene Schwierigkeit in der achten Ekloge (V. 80 f.) in noch deutlicheres Licht zu treten.

> Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit
> uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore

sagt das Mädchen, das seinen Geliebten wieder anlocken will. Im 2. Gedicht Theokrits fand Vergil nur Wachs angewendet. Nicht nur das: die Verwendung des *limus* in dieser Weise, als Sympathie für einen gefügig zu machenden Liebhaber scheint beispiellos. Was soll es denn nur bedeuten, wenn der Liebhaber hart wird[2])? Kuhnert S. 53 f. und Dedo S. 24 versuchen es vom Sprödewerden gegen andere Frauen zu erklären. Es macht dabei wenig aus, ob man an Figuren aus Wachs und Erde oder an bloße Stücke Wachs und Lehm denkt (wie Kuhnert will); die Hauptsache bleibt, daß diese Erklärung ein offenbarer und schwerlich zulässiger Notbehelf ist. Wenn eine Zauberhandlung darauf gerichtet ist, den Menschen zum *liquescere* zu bringen, kann — bei der beneidenswerten Logik, die vielfach in dieser Tollheit steckt — unmöglich eine andere mit jener eng verknüpfte Zauberhandlung etwas enthalten, was unbedingt als Gegenzauber wirken würde. Denn den ethischen Vorgang bei all diesen Einwirkungen denkt der Zauberer ja nicht abgelöst von dem rein äußerlichen.

Eine andere Erklärung bringt Servius z. St.: *se de limo facit, Daphnidem de cera.* Das wäre also so zu sagen eine aktive und

[1]) Die Abbildung ist im Globus 77,36 wiedergegeben.

[2]) De mentula turgente sive obdurescente cogitari non posse, quod voluit nescioquis apparet.

eine passive Puppe, wie wir sie aus Horaz sat. I 8, 28 ff. und dem von Riess a. a. O. treffend verglichenen Pariser Papyrus Z. 296 ff. kennen[1]). Aber das ist natürlich unmöglich: die aktive Puppe ins Feuer werfen wäre ja für die Zauberin Selbstmord.

Ich sehe aus all dem nur einen Ausweg. „Wenn das *sic nostro Daphnis amore* überhaupt einen Sinn haben soll," schreibt Kuhnert. Das eben scheint mir die Frage, ob es wirklich einen greifbaren Sinn hat. Bis etwa ein neuer Zauberpapyrus gegen mich entscheidet, werde ich glauben, daß Vergil sich wieder einmal durch Häufung der Motive geschadet hat. Ich denke mir, daß er etwa in einem Kommentar zu Theokrit II gefunden hat, daß die Zauberinnen Figuren ἐκ κηροῦ ἢ ἐκ πηλοῦ fertigten, die sie darauf ins Feuer würfen oder mit Nadeln durchstächen oder dgl.[2]); und daß er dann mit ungenügendem Verständnis dieser Symbolik zwei einander ausschließende Praktiken verkuppelt hat, nicht zum wenigsten verlockt durch die schöne Antithese mit Homoioteleuton. Aber es braucht natürlich nicht gerade ein Scholion die Quelle des Mißverständnisses sein, es kann sich auch um Kontamination von zwei Dichterstellen od. dgl. handeln.

Indes die Frage nach der Bedeutung der Vergilstelle braucht uns nicht weiter aufzuhalten; die Hauptsache ist wohl unzweifelhaft geworden: im Gottfried von Berlichingen handelt es sich um einen ins strömende Wasser geworfenen, vermutlich im Wasser sich auflösenden Volt. Eine Lehmpuppe braucht es nicht gerade zu sein, obwohl die Beschreibung der Wirkungen der corp creaidhs ja ganz besonders schön zu den Schilderungen von Weislingens und Franzens Leiden stimmt. Es könnte sich z. B. auch um ein Büschel Haare handeln und manches andere. Aber darüber Vermutungen im einzelnen aufzustellen versage ich mir; der Leser kann sich selbst weitere Möglichkeiten bequem aus dem bisher Gesagten entnehmen.

---

[1]) Eine merkwürdige Parallele dazu findet sich bei den Indianern am Kupferminenflusse (Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Neue Folge. Leipzig 1889, S. 11). Es läßt sich jemand zeichnen, wie er seinen Feind durchsticht. Der Feind erfährt das, wird melancholisch, ißt nicht und stirbt nach einigen Tagen.

[2]) Ähnlich liegt es ja tatsächlich in der oben S. 537 zitierten Stelle aus Jakob I. Mir scheint aber nicht einmal das recht glaublich, daß man überhaupt Lehmbilder ins Feuer geworfen habe; ich kann es außer bei Vergil und bei Jakob nicht belegen, und Jakob denkt hier, wie sein Wortlaut zeigt, an die Vergilstelle.

VII.

Der Aberglauben ist nach einem Worte Goethes die Poesie des täglichen Lebens. Der Puppenaberglaube darf sich eines größeren rühmen. Er hat seinen Weg auch in die Poesie der wahren Dichter gefunden, hat ihnen (wie d'Annunzio) bisweilen ihre packendsten Werke eingegeben und, wo das nicht, da doch wenigstens als wirksames Ingrediens gedient. Da Goethe nun in diese Reihe eintritt, möchte ich umsomehr, was mir der Art bekannt geworden ist, hier zum Schluß zusammenzustellen. Von der antiken Literatur sehe ich ab, um nicht oft Gesagtes wiederholen zu müssen; was von anderen in letzter Zeit darüber geschrieben worden ist, habe ich oben S. 531 zusammengestellt. Abgesehen wird auch von Dichtungen, die zu unserem Thema nur in mittelbarer Beziehung stehen, wie etwa Wildes Picture of Dorian Gray, worin der Gedanke der Wesenseinheit des Menschen mit seinem Bilde im Charakter des Hintertreppenromans ausgeführt ist.

Das älteste, wovon ich weiß, ist nach den antiken Dichtungen die Erzählung in den Gesta Romanorum Kap. 102, die Pauli 1522 in seine Sammlung ‚Schimpff und Ernst' übernommen hat. Ein Geistlicher läßt sich mit der Frau eines Soldaten unter Titus ein und versucht den Mann zu ermorden, indem er Pfeile auf ein den Soldaten darstellendes Wachsbild abschießt. Der Soldat, der das in einem Zauberspiegel zu sehen bekommt, rettet sich durch jedesmaliges Untertauchen; schließlich prallt der Pfeil auf den Schützen zurück und tötet ihn.

Wenn ich von gelegentlichen Erwähnungen bei Chaucer[1]) absehe, ist die zeitlich nächste mir bekannte dichterische Gestaltung des Stoffes die in Pulcis Morgante maggiore XXI (1481). Die Zauberin Creonta läßt in ihrem Palast ein Wachsbild von einem Drachen behüten. Rinaldo tötet den Drachen, Malgigi verbrennt die Figur, ch'era fatta di cera pura e bella de le prime ape.

[1]) The House of Fame 1259 ff. (III 169 ff.): Ther saugh I . . . Magiciens and tregetours, And phitonnesses; charmeresses, Olde wicches, sorceresses, That use exorsisaciouns And eek thise fumigaciouns (vgl. die subfumigatio oben S. 534); And clerkes eek, which conne wel Al this magyke naturel, That craftely don hir ententes, To make, in certeyn ascendentes (Konstellationen, vgl. oben S. 534 Anm. 3), Images, lo, through which magyk To make a man ben hool or syk. Vgl. Canterbury Tales Prolog 419 f.: Wel coude he fortunen the ascendent Of his images for his pacient. Das Kapitel vom Heilen durch Puppen verdiente besondere Darstellung.

Ma in questo che l'imaggin si struggea,
Mirabil cosa la donna facea.
Ella si storce, rannicchia e raggruppa,
Poi si distende come serpe o bisce usw.
. . . . si divora per l'arsura
Che a poco a poco la conduce a morte,
Come si distruggea quella figura —
Parea ch'a forza l'anima si svella,
E come Meleagro ardesse quella.

Daß die Erzählerin aus Frankreichs Königshaus sich auch einmal diesen am Hofe so bekannten Stoff gewählt hat, kann nicht wundernehmen. Die erste Novelle der Königin von Navarra (1492—1549, erster Druck Paris 1559) bringt merkwürdige Parallelen zum Fall Caetani. Ein procureur der Herzogin von Alençon schuldet dem Vater eines von ihm ermordeten Liebhabers seiner Frau, Gilles du Mesnil 1500 Taler als Buße, und um sich aus seiner üblen Lage zu retten, wendet er sich an einen enchanteur Gallery. „Gallery lui montroit cing images de bois, dont trois avoient les mains pendantes, et les deux autres levées. ‚Il nous faut faire des images de cire comme celles-ci, disoit Gallery au Procureur; celles qui auront les bras pendant, seront ceux que nous ferons mourir; et celles qui les auront élevez seront ceux de qui nous rechercherons la bienveillance'. ‚Soit, dit le Procureur, celle-ci sera donc pour le Roi de qui je veux être aimé, et celle-ci pour Mr. le Chancelier d'Alençon'. ‚Il faut, reprit Gallery, mettre les images sous l'autel où ils entendront la Messe, avec des paroles que je vous apprendrai'". Sie nehmen dann die drei Bilder mit hängenden Armen vor: eins ist männlich, Gilles du Mesnil, von den beiden weiblichen ist eins die Herzogin von Alençon, von der man Unterstützung du Mesnils befürchtet, das andere für die Frau des Procureurs, die durch ihre Untreue die ganze Verwicklung verschuldet hat. Die Frau hat aber alles durchs Schlüsselloch beobachtet und so werden der Procureur und sein Zauberer schließlich auf die Galeren geschickt. Auch diese Geschichte wie manche andere läßt Margarete von Navarra als wahr erzählen; möglicherweise klingt wirklich in der Novelle noch ein Prozeß wie der Caetanis nach.

Vielleicht ist es bei der Vorliebe der romanischen Nationen für den Puppenzauber kein Zufall, daß die deutsche Dichtung, in der er

am ausführlichsten benutzt ist[1]), am spanischen Hofe spielt. Wer die Vorbilder der ‚Jüdin von Toledo' kennt, wird zu sagen vermögen, ob Grillparzers Schilderungen auf einer historischen oder poetischen Quelle beruhen. Aber mit welch hohem dichterischem Geschick ist hier das rohe Geschehen zum bloßen Symbol geläutert! Zu viel müßte ich ausschreiben, wenn ich das im einzelnen aufzeigen wollte[2]). Gerade hierin erhebt sich das deutsche Drama weit über die in anderer Hinsicht kraftvollste dichterische Materialisierung des Puppenglaubens, über d'Annunzios früher schon besprochenen Herbstabendtraum. — Neben Immermann und Grillparzer ist von deutschen Dichtern noch Hebbel zu nennen, dessen ‚Liebeszauber' der Zauberszene einen anmutig heiteren Schluß gibt:

Und die Alte, in der Ecke kauernd,
Dreht ein Bild aus Wachs. Sie sieht es schauernd,
Jetzt spricht die zu ihr, das Bild ihr reichend;
„Zieh Dir nun die Nadel aus den Haaren,
Rufe den Geliebten laut und deutlich
Und durchstich dies Bild, dann wirst Du bräutlich
Ihn umfangen und ihn dir bewahren".

Als das Mädchen endlich die Nadel zückt, stürzt der Geliebte, der an der Tür gelauscht hat, herein — und der Zauber wird wirksam.

Schließlich nenne ich Dante Gabriel Rossetti. Es ist wohl kein Zufall, daß unter den Engländern gerade der Halbromane sich diesen Stoff gewählt hat. Mögen ein par Zeilen aus ‚Sister Helen' zum Schluß noch einmal den Grundzug des ganzen Aberglaubens lebendig vor Augen stellen und seine dichterische Wirksamkeit erweisen; sie erweist sich an diesem Gedichte sogar, obwohl ich aus Rücksicht auf den Raum alles Psychologische streichen muß.

Why did you melt your waxen man,
Sister Helen?
To-day is the third since you began.

[1]) Als Einzelzug fehlt er nicht in der Schilderung der Hexe Tyche in Immermanns Cardenio und Celinde (II 1):

Lichter gießen
Mit Blut von Säuglingen, durch Bilder stechen
Und herzverwirr'nde Liebestränke braun usw.

[2]) Namentlich die Szene zwischen dem König und Rahel im zweiten Akte ist bedeutsam. Der König ist Alfons VIII., das Stück spielt um 1195.

Oh the waxen knave was plump to-day,
Sister Helen;
How like dead folk he has dropped away!

Oh, it's Keith of Eastholm rides so fast . . .
The wind is loud, but I hear him cry,
Sister Helen,
That Keith of Ewern's like to die.

For three days now he has lain abed,
Sister Helen,
And he prays in torment to be dead.

But he calls for ever on your name,
Sister Helen,
And says that he melts before a flame.

O sister Helen, you heard the bell,
Sister Helen!
More loud than the vesper-chime it fell.
„No vesper-chime, but a dying knell,
Little brother!"

See, see, the wax has dropped from its place,
Sister Helen,
And the flames are winning up apace!

Englisch ‚henbane', ‚Bilsenkraut'.

Von Dr. Gregor Sarrazin in Breslau.

Der englische Name der bekannten Giftpflanze (Hyoscyamus niger L.) ist schwerer zu erklären, als es zunächst scheint. „Hühnertod" könnte ja eine zwar etwas sonderbare, aber doch verständliche Bezeichnung sein für ein Kraut, daß zwar mit Hühnern unmittelbar nichts zu tun hat, aber doch auch dem Federvieh, wie anderem Getier unter Umständen den Tod bringt. Doch liegt in diesem neueren Namen nur eine volksetymologische Umdeutung eines älteren ‚hennebelle' vor (so schon bei Älfric etwa 1000 n. Chr., in Zupitza's Ausgabe von Älfrics Grammatik und Glossar (Berlin 1880) S. 310: ‚*simphoniaca*' hennebelle.)

Man könnte sich als Analoga auf ähnliche, phantastische Pflanzennamen berufen: *harebell, foxglove cowslip, hen's feet*, (vgl. Hoops, Altenglische Pflanzennamen). Aber überall liegt entweder volksetymologische Umdeutung oder irgend welche Beziehung oder Ähnlichkeit in Gestalt oder Farbe zu Grunde. Bei ‚hennebelle' fehlt aber jede solche Beziehung, abgesehen etwa von der glockenähnlichen Gestalt der Blüte. Wie die Pflanze mit dem Huhn in Verbindung gebracht werden kann, ist schlechterdings nicht ersichtlich.

Nun ist aber bemerkenswert, daß in der englischen Volkssprache auch sonst zuweilen *hen* als erstes Kompositionsglied von Wörtern vorkommt, die offenbar nichts mit dem Huhn gemein haben. So verzeichnet Jos. Wright im Dial. Diction s. v. *hen* die besonders in Nordengland (Yorksh. Lancash. Cumberl. Westmorel. etc.) bis jetzt üblichen Ausdrücke: *hen-brass, hen-silver, hen-money*, auch ‚*hen*' schlechthin, welche eine Geldspende bedeuten, die von Neuvermählten den Hochzeitsgästen für einen Gesundheitstrunk gegeben wird („money

given by the bride or bridegroom on the evening after marriage, to enable their friends to drink their health".)

Sodann „*henscarts, henscrats*", Wolken, die Wind oder Regen anzeigen („certain kinds of fleecy clouds said to betoken wind or rain").

Auch fällt die Häufigkeit so zusammengesetzter englischer Ortsnamen, wie *Henbury, Hendon, Henfield, Henley, Henwick* auf, die schwerlich nach einem Hühnerhofe benannt sind.

Es scheint also noch ein unbekanntes Wort vorhanden gewesen zu sein, welches bei ganz verschiedener Bedeutung mit ‚*hen*' (= gallina) gleichlautete.

Nun hat Siebs[1]) in der Ztschr. f. d. Phil. XXIV, S. 144 ff. unwiderleglich einen altgerm. Todesgott erschlossen, dessen Name m Angels. wie im Altfries. ‚**Henna*' (= urgerm. **Hanjēⁿ*) gelautet haben muß.

Auch die von Siebs angenommene Identität mit Woden dürfte feststehen. Daß Angeln und Sachsen nach der Übersiedelung den alten Namen sofort vergessen haben sollten, ist fast undenkbar, da sie den Wodan-Kultus jedenfalls weiter pflegten, wie aus Ortsnamen, Genealogien, und aus dem ‚*Wōdenes dæg*' = ‚*Wednesday*' ersichtlich ist.

Es ist auch bei der Bedeutung, welche der Stabreim für altgermanische Stammbäume hat, bemerkenswert, daß die Namen der sagenhaften Wodans-Abkömmlinge Hengist und Horsa mit *Henna alliterieren würden.

Ich vermute daher in den erwähnten Worten halbverwischte Spuren eines ags. Woden- (*Henna-)Kultus. Auch das ‚hen-money' könnte sich aus einer Opferspende entwickelt haben. Vielleicht leiten diese Spuren auch zur Deutung des sagenhaften wilden Jägers Herne, der in Shakespeares ‚Merry Wives of Windsor' spukt. Ein Zusammenhang dieses Namens mit ‚Henna', wie ihn Siebs — nach mündlicher Mitteilung — vermuten möchte, stößt zwar bei dem Mangel an älteren Nachrichten auf einige Schwierigkeiten, besonders da der Name lautlich ungenau wiedergegeben ist. Aber eine große Ähnlichkeit mit der Sage vom wilden Jäger ist nicht zu verkennen.

[1]) vgl. Siebs, Dr. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe X, 2. 254 ff. Weimar 1907.

Die Grundlagen der vorgeschichtlichen Chronologie.

Von Dr. Hans Seger in Breslau.

Wie für jeden Zweig der Geschichte, so ist auch für die Altertumskunde eine geordnete Chronologie die Vorbedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Daher kann man, so alt auch die gelehrte Beschäftigung mit den Denkmälern und Funden der Vorzeit ist, von einer Wissenschaft der Prähistorie doch erst reden, seitdem durch Thomsens Unterscheidung eines Stein-, Bronze-, und Eisenalters im Norden (1836) der Grundpfeiler eines chronologischen Systems errichtet worden ist. Lange leidenschaftlich bestritten, hat sich diese Einteilung je länger, je mehr bewährt und ihren Geltungsbereich über ganz Europa, ja über den gesamten alten Kulturkreis ausgedehnt. Zugleich ist an ihrem inneren Ausbau erfolgreich weiter gearbeitet worden. Wir können heute in den meisten europäischen Ländern Schritt für Schritt die Entwicklung verfolgen, die sich vom ersten Auftreten des Menschen bis zum Beginn der Geschichte vollzogen hat und für ihre einzelnen Stufen mit steigender Sicherheit bestimmte Daten in Ansatz bringen.

Diesen Erfolg verdanken wir in erster Linie der methodischen Bodenforschung und den durch sie zu Tage geförderten sicheren Funden. Solange man nur über ein vom Zufall zusammengebrachtes Material und über ungenügend beobachtete Funde verfügte, war man für Altersbestimmungen auf leere Vermutungen angewiesen. Die hartnäckige Ablehnung des Dreiperiodensystems in Deutschland erklärt sich nicht zum wenigsten daraus, daß man hier vielfach erst spät gelernt hat, Ausgrabungen mit der peinlichen Sorgfalt vorzunehmen, die allein ein zuverlässiges Urteil über die Zusammengehörigkeit der

Fundstücke verbürgt. Wenn es z. B. noch 1885 in einem Führer durch das Breslauer Altertumsmuseum heißt, ein Blick auf die hier zusammengestellten Funde werde belehren, wie wenig stichhaltig die Annahme eines sogenannten Stein-, Eisen- oder Bronzealters für Schlesien sei, es finde sich eben Eisen mit Bronze- und Steinwerkzeugen zu gleicher Zeit in Anwendung, so hat der Verfasser gewiß keine im archäologischen Sinne sicheren Funde vor Augen gehabt, d. h. solche, die aus sicher gleichzeitig niedergelegten Gegenständen bestehen, denn kein derartiger Fund weist die behauptete Mischung auf. Wohl aber kommt es häufig vor, daß verschiedenzeitliche Dinge auf engem Raume beisammen liegen und dann von unerfahrenen Beobachtern als einheitlicher Fund aufgefaßt werden. Haben doch auf demselben Flecke oft lange Zeit hindurch oder zu wiederholten Malen Menschen gehaust und ihre Toten bestattet. In Gräbschen lagen dem Steinalter entstammende Hüttenplätze und Skelettgräber inmitten eines ausgedehnten Friedhofes der jüngeren Bronzezeit. Dazu gesellten sich Brandgruben mit eisernen Waffen und Gerätschaften aus der Wende unserer Zeitrechnung, und endlich hat dort im 10. oder 11. Jahrhundert ein großes slavisches Dorf gestanden. Wer da nur oberflächlich hinsah, konnte glauben, daß eine steinerne Streitaxt mit einem bloß fußbreit davon gefundenen eisernen Stachelsporn zusammengehöre. In Malkwitz bei Breslau ist auf demselben Hügel erst ein Urnenfriedhof der älteren Eisenzeit, dann ein Begräbnisplatz der römischen Epoche und schließlich am Ausgang des Heidentums ein Reihengräberfeld angelegt worden. Die älteren Grabstätten werden von den jüngeren nicht selten durchschnitten, und so kann es geschehen, daß zu Häupten eines mit Schläfenringen, geschmückten Skelettes, dem als Totenmünze ein Pfennig Kaiser Ottos III., mitgegeben ist, eine Hallstattvase oder eine etruskische Bronzenadel ruht. Daß Grabhügel und Steinkammern von späteren Geschlechtern zu Nachbestattungen benutzt worden sind, ist eine sehr gewöhnliche Erscheinung. Nichts hat mehr zur Verwirrung der chronologischen Begriffe beigetragen als die Vermengung solcher von unkundiger Hand gehobenen Funde.

Ergibt sich nach gewissenhafter Prüfung aller Umstände, daß man es wirklich mit einem sicheren Funde zu tun habe, so folgt daraus noch nicht, daß seine Bestandteile alle dasselbe Alter besitzen, denn sie können zur Zeit ihrer Deponierung eine sehr ungleiche Benutzungsdauer hinter sich gehabt haben. Zur Aussteuer

eines Toten wurden vielleicht ein ererbtes Schmuckstück oder eine von Jugend an getragene Waffe zugleich mit eigens für die Leichenfeier angefertigten Gefäßen verwendet. Ein vergrabener Bronzeschatz enthält zuweilen neben völlig verbrauchten Stücken ganz neue, noch

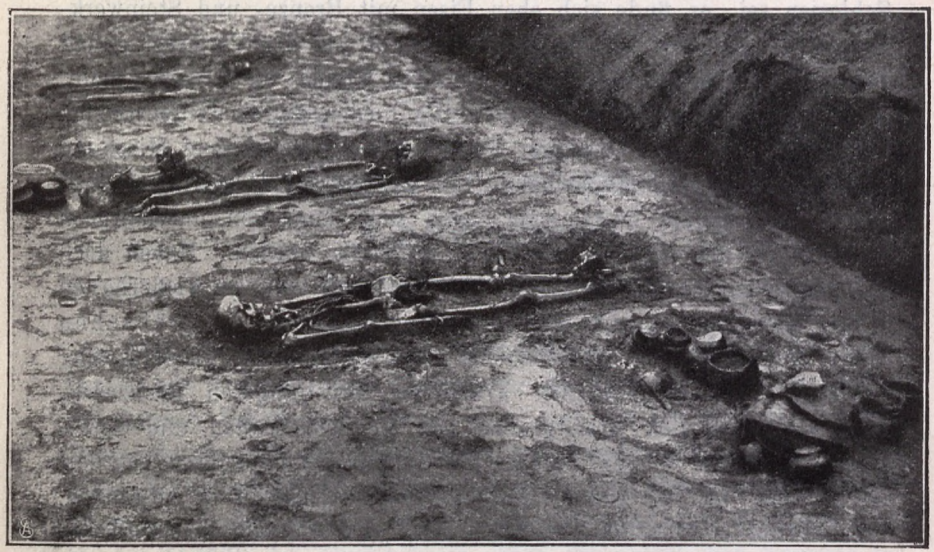


Abb. 1. Brandgräber der Hallstattzeit und slawische Skelettgräber in Malkwitz bei Breslau.

mit der Gußhaut versehen. In den Silberfunden aus der Periode des arabisch-nordischen Handels tauchen unter Samaniden- und sächsischen Königsmünzen auch einzelne römische Denare auf. Wenn aber dieselbe Verbindung von typischen Gerätschaften in mehreren, wohl gar in vielen Funden angetroffen wird, so können wir sicher sein, daß ihrem gemeinsamen Auftreten auch eine gemeinsame Entstehungs- und Gebrauchszeit entspricht und daß wir in ihnen Denkmäler einer bestimmten Epoche zu erblicken haben.

Chronologischen Wert erhält dieser Nachweis durch die Tatsache, daß jede Zeit ihre besonderen Gerätformen hat. Die Veränderung erfolgt teils bewußt, indem fortwährend neue Erfindungen gemacht, Verbesserungen vorgenommen werden, teils unbewußt, nach einem Entwicklungsgesetze, dem alle Gebilde der Menschenhand unterworfen sind. Einem alten Schlüssel sieht man sofort an, ob er aus dem 15. oder 16. Jahrhundert stammt. Ein romanischer Abendmahlskelch unterscheidet sich leicht von einem gothischen, und wenn ein heutiger

Goldschmied sich noch so große Mühe gibt, im Renaissance- oder Rokokostile zu arbeiten, so wird sich doch kein Kenner auf die Dauer dadurch täuschen lassen. So haben auch in den verschiedenen vorgeschichtlichen Perioden Werkzeuge und Waffen, Schmucksachen und Gefäße ihr eigentümliches Gepräge, wonach sie der Altertumsforscher bestimmt, wie der Botaniker seine Gattungen und Arten.

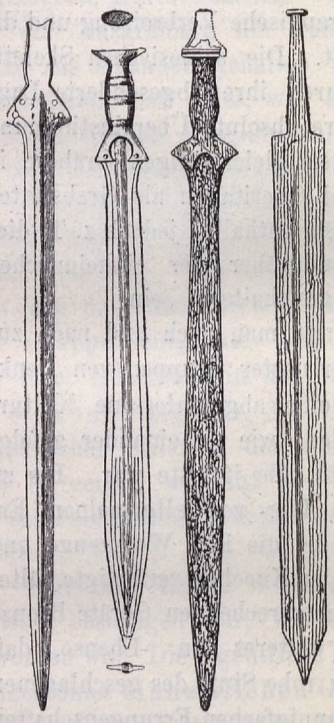


Abb. 2. Schlesische Schwerter verschiedener Perioden.

Der umgestaltende Einfluß der Zeit erstreckt sich jedoch nicht bloß auf die Gegenstände des täglichen Gebrauches, sondern auch auf die Lebenshaltung, die künstlerischen Neigungen und Fähigkeiten, auf Sitten und Gebräuche und religiöse Anschauungen, mit einem Worte auf die gesamte Kultur. Der diluviale Höhlenbewohner, der das Rentier und das Mammut jagte und die Felswände mit Jagdbildern von wunderbarer Naturtreue bekritzelte, hatte andere Daseinsbedingungen, wie der neolithische Mensch, der in Hütten und Dörfern wohnte, Feldbau und Haustiere kannte und seinen Schönheitssinn in den geometrischen Mustern seiner Töpfe und Matten betätigte. Welch ein Gegensatz in der Vorstellung vom jenseitigen Leben liegt zwischen den gigantischen Steingräbern des Norden und den dortigen Brandgruben der vorrömischen Eisenzeit, mit ihrer Handvoll vom Scheiterhaufen gesammelter Knochenstückchen! Der Wechsel der Bestattungsweise, dieser konservativsten aller menschlichen Gewohnheiten, ist es namentlich, der uns die einzelnen Etappen des vorgeschichtlichen Entwicklungsganges erkennen und bestimmen hilft.

Allerdings ist es nicht ausgeschlossen, daß in einem Lande gleichzeitig zweierlei Arten von Wohn- oder Grabanlagen bestanden haben. Sie können von verschiedenen Bevölkerungselementen herrühren, etwa einem alt-angesessenen und einem zugewanderten Volksstamme, der sich neben jenem niedergelassen und seine nationalen Sitten beibehalten hat. Man denke an die griechischen Kolonien, an

die Einwanderung der Gallier in Oberitalien, an die Gründung germanischer Reiche auf ehemals römischem Boden und zahllose andere Beispiele aus der Geschichte. Selbstverständlich müssen solche Möglichkeiten sorgfältig berücksichtigt werden. Sie spielen z. B. bei den Deutungsversuchen neolithischer Probleme in der neueren Literatur eine große Rolle, und die Entscheidung, ob zeitliche oder völkische Differenz, ist manchmal recht schwierig. In der Regel aber geben doch die örtliche Lage, die geographische Verbreitung und die Art der Altertümer einen festen Anhalt. Die schlesischen Skelettgräber der Früh-Latèneperiode sind durch ihre abgesonderte Lage im südlichen Teile der Provinz und ihre absolute Übereinstimmung in Einrichtung und Ausstattung mit den gleichzeitigen Gräbern in Böhmen, Süddeutschland, Frankreich und Oberitalien als Grabstätten eingewanderter Kelten gekennzeichnet. Sie enthalten jedoch z. T. dieselben Beigaben wie die jüngsten Brandgräber der einheimischen Urnenfriedhöfe, müssen also mit diesen gleichalterig sein.

Durch fortgesetzte Vergleiche gelangt man nach und nach zur Aufstellung einer Anzahl wohl charakterisierter Gruppen von Denkmälern und Funden, von denen jede eine abgeschlossene Kulturperiode vertritt. Es gilt nun festzustellen, wie sie einander gefolgt sind, welche Periode die erste, die zweite, die jüngste war. Bis zu einem gewissen Grade kann man sich hier von allgemeinen Erwägungen leiten lassen. Daß eine Periode, die ihre Werkzeuge und Waffen ausschließlich aus Stein, Horn oder Knochen verfertigte, älter sein muß, als eine andere, die für die entsprechenden Geräte Bronze oder Eisen verwendete, leuchtet ohne weiteres ein. Ebenso, daß innerhalb jenes Zeitraums die noch ganz rohe Stufe des geschlagenen Steins der des geschliffenen mit ihren mannigfachen Errungenschaften an Kulturgütern vorangegangen ist. Aber schon bei der Einordnung des Bronzealters versagt die deduktive Methode. Beriefen sich doch die Gegner der Dreiteilung mit Vorliebe ganz allgemein auf den „gesunden Menschenverstand“, um die Priorität des Eisens vor der Bronze zu beweisen. Weil die Körperbestattung und die langköpfige Schädelform für germanisch galten, und Leichenverbrennung als slawische Sitte bezeugt ist, hielt Biefel die schlesischen Reihengräber für älter als die Urnenfelder, obwohl sie in Wahrheit um anderthalb bis zwei Jahrtausende jünger sind. Aus teuer erkaufter Erfahrung wissen wir, daß auch hier nur der Weg mühsamer Einzelforschung und scharfer Beobachtung zum Ziele führt.

Das Zusammentreffen verschiedenzeitlicher Funde an einer Stelle haben wir vorher als eine Quelle chronologischer Irrtümer kennen gelernt. Bei einer sachgemäßen Untersuchung läßt sich indessen gerade daraus zuweilen ein direkter Aufschluß über das relative Alter der Funde gewinnen. In vielen Höhlen, in den schweizerischen Pfahlbauten und norditalischen Terramaren hat man mehrere übereinander abgelagerte Kulturschichten bemerkt. Es kommt nun darauf an, daß bei der Ausgrabung die Funde aus den einzelnen Schichten sorgfältig aus einander gehalten werden. Geschieht dies, so kann man konstatieren, daß alles, was aus der untersten Ansiedelung stammt, älter ist, als das Inventar der mittleren, und dieses wiederum älter als das der obersten Schicht. Wenn man in einem Grabhügel, über der zentralen Grabstätte andere Gräber angelegt findet, so kann kein Zweifel darüber sein, daß sie aus einer späteren Zeit, als das Hauptgrab, stammen. Die steinzeitlichen Einzelgräber Jütlands werden von den dänischen Archäologen auf Grund ihrer Altertümertypen in vier Gruppen eingeteilt. Die Reihenfolge konnte mit voller Sicherheit aus ihrer Höhenlage in den Hügeln geschlossen werden. Vor kurzem ist es Koehl geglückt, das viel umstrittene Altersverhältnis gewisser keramischer Stilarten der jüngeren Steinzeit dadurch festzustellen, daß er zeigte, wie auf den Fundplätzen in der Nähe von Worms die scherbenführenden Schichten mehrerer Ansiedelungen übereinandergriffen.

Immerhin zählen derartige Fälle zu den Ausnahmen und die meisten bestätigen nur, was schon auf einem andern Wege bekannt geworden war. Die eigentliche Methode geht von der Analyse der Gerätformen eines einheitlichen Gebietes aus. Jener Umbildungsprozeß, von dem soeben als einer erfahrungsmäßigen und naturnotwendigen Erscheinung die Rede war, kann offenbar nicht sprunghaft, sondern nur allmählich vor sich gegangen sein. Es müssen also Übergänge von einem Typus zum andern führen. Gelingt es, diese zu ermitteln, so erhält man eine zusammenhängende Kette von Variationen, von denen eine immer aus der nächst vorhergehenden abgeleitet ist. Die Übergänge sind oft so unmerklich, daß es schwer zu sagen ist, wo der eine Typus aufhört und der andere beginnt. Dagegen ist der Abstand zwischen dem ersten und dem letzten Gliede nicht selten so groß, daß ein ungeübtes Auge kaum noch eine Verwandtschaft zu entdecken vermag. Wo der Anfang der Entwickelung liegt, ist aus der Art der Veränderungen gewöhnlich leicht zu ersehen. Der

Urtypus zeichnet sich nämlich meist durch seine schlichte, dem Gebrauchszweck unmittelbar angepaßte Formgebung aus. Dann steigt die Reihe zum Kunstvolleren und Reicheren empor, um von der Höhe langsam wieder herabzusinken, zu entarten.

Eine wichtige Rolle spielen bei der Altersbestimmung die rudimentären Bildungen, Teile eines Gegenstandes, die ursprünglich eine praktische Bedeutung hatten, diese aber infolge veränderter Konstruktion eingebüßt haben, und nun als zwecklose oder rein ornamentale Zutat erscheinen. Es ist klar, daß eine Gerätform, bei der das Organ noch funktioniert, älter ist, als eine, bei der es zum

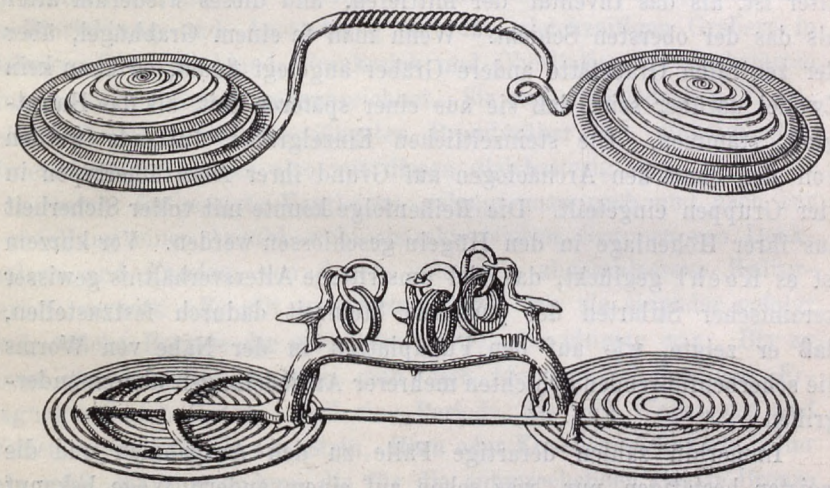


Abb. 3. Bronzefibeln aus Ostdeutschland.

Rudiment geworden ist. Als Beispiel seien die großen und prächtigen Brillenfibeln aus Schlesien und anderen Teilen Ostdeutschlands angeführt. Die älteren sind aus einem einzigen Draht geschmiedet und laufen in zwei flache Spiralen aus, durch deren Elastizität die Last verteilt und der Druck auf den Körper vermindert werden sollte. Die jüngeren sind nicht mehr geschmiedet, sondern gegossen und haben anstelle der Spiralfedern massive Platten. Desungeachtet hat man die Spiralen wenigstens als Ziermotiv beibehalten, indem man sie in Reliefform auf der Vorderseite der Platten anbrachte. Ferner ist bei dem älteren Typus der Bügel zur Verstärkung seiner Widerstandkraft um seine Axe gedreht, torquiert. Bei dem gegossenen Bügel des jüngeren Typus war dies weder möglich noch nötig. Eine Reihe eingeritzter Schrägfurchen längs des Bügels zeigt aber, daß

man die Erinnerung an die Torsion noch eine Zeit lang bewahrt hat.

Die Beweiskraft der Typenserien wird wesentlich erhöht, wenn man mehrere von ihnen in Parallele setzen und zeigen kann, daß sie einander genau in der angegebenen Reihenfolge entsprechen. Hierzu ist es notwendig, alle Funde, in denen die betreffenden Typen vorkommen, zu vergleichen. Die Serien brauchen nicht zu derselben Zeit angefangen haben: Typus I der Serie A kann gleichzeitig mit Typus II der Serie B und Typus III der Serie C sein. Auch braucht die Entwicklung nicht gleichen Schritt gehalten haben: ein Schwertgriff ändert seine Form leichter als eine Axt, und ein Schmuckstück unterliegt der Mode, eher als eine Waffe. Niemals aber darf, wenn die Rechnung stimmen soll, in dem einen Funde eine Axt vom Typus I mit einem Schwerte vom Typus III, in dem anderen eine Axt vom Typus III mit einem Schwerte vom Typus I zusammen auftreten. Ein solcher Fall würde beweisen, daß zum mindesten die eine der beiden Serien falsch aufgestellt ist.

Wenn die Gerätformen eines bestimmten Gebietes den Ausgang der Untersuchung bilden, so darf diese doch nicht bei ihnen stehen bleiben. Ein System, das einzig auf lokale Altertümertypen aufgebaut wäre, würde immer dem Zweifel begegnen, ob nicht vielleicht der Zufall oder subjektives Ermessen die Bausteine zusammen gefügt habe. Überzeugend wirkt die typologische Betrachtung erst, wenn sie an einem großen und vielseitigen Stoffe durchgeführt und ihre Übereinstimmung mit dem allgemeinen Verlaufe der Kultur bewiesen wird. Das spitznackige Beil ist in Skandinavien das älteste der geschliffenen Feuersteinbeile. Warum dies aber der Fall sein muß, wird erst klar durch den Nachweis, daß es in Europa sozusagen überall zu Hause ist, während die übrigen nordischen Beiltypen eine um so beschränktere Verbreitung haben, je jünger sie sind. Die fremde Urform ist in einer frühen Periode nach dem Norden eingeführt worden und aus ihr haben sich später eigentümliche lokale Typen entwickelt. Die Vorstufe unserer ältesten Bronzeschwerter sind Dolche mit breiter dreieckiger Klinge und halbkreisförmigen Griffansatz Gesichert wird dies durch die Tatsache, daß in Italien, Süddeutschland und Frankreich analoge Dolche ebenfalls die ersten Metallwaffen sind. Daß die Verarbeitung der Bronze der des Eisens im Norden vorangegangen ist, konnte bezweifelt werden. Der Zweifel hört auf.

wenn wir erfahren, daß in Mittel- und Südeuropa, in Vorderasien und Ägypten ganz dasselbe Verhältnis herrscht.

Ein ausgezeichnetes Mittel, die Richtigkeit typologischer Einteilungen zu prüfen, bietet, wie schon erwähnt, die Bestattungsweise. Während der jüngeren Steinzeit herrscht in den meisten Ländern Europas und darüber hinaus die Sitte, die Toten mit gebeugten Knieen, in sogenannter Hockerlage, zu beerdigen. Genau solche Gräber finden wir in einem Teile der Bronzezeit, und gerade sie enthalten die Altertümer, die sich in ihrer Form den neolitischen am meisten nähern. In Norddeutschland und Skandinavien wurden in der älteren Bronzezeit die Toten in großen Steinkisten beigesetzt. Man hat nun einige solcher Kisten gefunden, die zwar nach ihren Dimensionen für einen ganzen Körper berechnet waren, statt seiner aber nur ein Häuflein gebrannter Gebeine enthielten. Diese Gräber fallen offenbar in die Zeit des Überganges von der Beerdigung zur Verbrennung. Nach und nach werden die Kisten immer kleiner, bis sie eben Platz genug zur Aufnahme der Knochenreste oder der Aschenurne bieten. Zuletzt sieht man von jedem Steinschutz ab und versenkt die Urne oder die Überbleibsel vom Scheiterhaufen in eine bloße Grube. Es ist die für die älteste Eisenzeit charakteristische Bestattungsart.

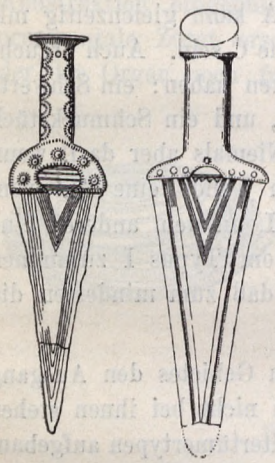


Abb. 4. Italischer und schlesischer Dolch der ältesten Bronzezeit.

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um das Verfahren bei prähistorischen Altersbestimmungen zu erläutern. Was damit erreicht wird, ist die relative Chronologie der Funde, die Aufstellung eines vielgliedrigen, auf gesetzmäßige und konstante Entwickelung gegründeten Systems der Vorgeschichte. Sie ist die Voraussetzung für die absolute Chronologie die Angabe des Jahrhunderts oder Jahrtausends, in welches diese oder jene Fundgruppe zu setzen ist.

Die Möglichkeit derartiger Schätzungen — denn nur um solche kann es sich natürlich handeln — ist dadurch geboten, daß das vorgeschichtliche Europa seit den ältesten Zeiten mit den Mittelmeerländern eine kulturelle Einheit bildet, daß schon in der neolithischen Periode, besonders aber während des Bronzealters und dann wieder

zur Zeit des römischen Welthandels ein lebhafter Verkehr zwischen dem Norden und dem Süden unseres Erdteils stattfand und daß viele von weither importierte Gegenstände zusammen mit unseren heimatlichen Altertümern angetroffen werden. Läßt sich die Zeit der eingeführten Fundstücke in ihren Ursprungsländern bestimmen, so ist damit auch ein fester Anhalt für die mit ihnen zugleich gefundenen einheimischen Arbeiten gegeben, von dem aus weitere Rückschlüsse gestattet sind.

Den günstigsten Ausgangspunkt der Berechnung gewährt für unsere Gegenden die römische Periode. Funde, wie die von Sacrau, können fast auf ein Viertel-Jahrhundert bestimmt werden, weil in ihnen neben anderen gut datierbaren Dingen mehrfach frisch geprägte Goldmünzen aus der Zeit um 270 n. Chr. vorgekommen sind. Zahlreiche Grabfunde aus Skandinavien und Norddeutschland, darunter z. B. der von Wichulla bei Oppeln, enthalten



Abb. 5. Goldmünze des Claudius Gothicus, geprägt 270 n. Chr., aus dem 3. Grabe von Sacrau.

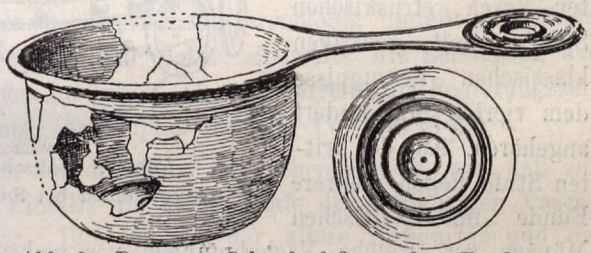


Abb. 6. Bronzenes Schöpfgefäß aus dem Funde von Wichulla bei Oppeln. Campanische Arbeit, 1. Jahrh. n. Chr.

Bronzeeimer, Kasserolle und Schüsseln von ganz gleicher Art wie die in Pompeji ausgegrabenen. Manche sind sogar mit denselben Fabrikstempeln versehen. Sie dürften also noch aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts stammen. Von den einheimischen Arbeiten in Ton und Metall erweisen sich viele als direkte Nachahmungen der fremden Handelsartikel.

Der römischen Zeit geht die La Tèneperiode voran. Während ihrer Dauer ist der Einfluß der keltischen Kultur in Mittel- und Nordeuropa alleinherrschend. Die Funde dieser Zeit haben ein außerordentlich gleichartiges Gepräge. Waffen und Schmucksachen weisen in Frankreich und Oberitalien, in der Schweiz und in Ungarn, in Deutschland und Dänemark fast identische Formen und eine analoge

Entwicklung auf. Wir sind also berechtigt, die Daten, welche sich auf einem Punkte dieses weiten Gebietes ermitteln lassen, mit den durch die Entfernung gebotenen Einschränkungen auf die übrigen Teile zu übertragen. Von den vier Stufen der La Tènekultur ist die erste in Süddeutschland und der Champagne durch eine Fülle griechischer Importwaren aus vor-phidiasischer Zeit auf das fünfte Jahrhundert v. Chr. fixiert. Eine bemalte Schale aus dem Funde vom Asperple wird z. B. von Furtwängler in die Zeit zwischen 470—460, die Amphore von Schwarzenbach noch etwas früher angesetzt. In der zweiten Stufe finden wir die La Tènekultur auch auf norditalischem Boden. Das stimmt zu der Tatsache, daß der Einfall der Gallier um das Jahr 400 erfolgt ist und daß die in den Gräbern dieser Stufe auftretenden bemalten Vasen, etruskischen Spiegel mit sonstigen klassischen Erzeugnisse dem vierten Jahrhundert angehören. Aus der dritten Stufe liegen mehrere Funde mit keltischen Münzen vor, welche Nachahmungen von makedonischen und hellenistischen Münzen des 3. und 2. Jahrhunderts sind und ihren Vorbildern noch sehr nahe stehen. Die jüngste Stufe endlich wird durch das Schlachtfeld von Alesia bezeichnet, wo große Mengen von Waffen und anderen Gegenständen an den Entscheidungskampf zwischen Caesar und Vercingetorix im Jahre 52 v. Chr. erinnern.



Abb. 7. Italisches Bronzegefäß, gefunden bei Sulau (Schlesien).

Für die Halstattperiode und die ihr im Norden entsprechenden jüngsten Perioden des Bronzealters besitzen wir keine so guten historischen Anknüpfungen. Zwar fehlt es auch jetzt nicht an südlichen Importsachen. Im Gegenteil treffen wir sie in den germanischen Ländern viel häufiger, als in der La Tènezeit, wo der Handel mit dem Süden durch die dazwischen wohnenden Keltenstämme unterbrochen war. An etrurischen Bronzegefäßen liegen allein in Dänemark mehr als 30 vor. Aus Schlesien lassen sich etwa ein Dutzend nachweisen. Dazu kommen getriebene Rundschilde, einzelne Waffen

und allerlei Kleingerät, besonders Messer, Nadeln und Glasperlen. Das Mißliche ist nur, daß sich diese Dinge auch in ihrem Ursprungslande nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit datieren lassen. Ist doch der betreffende Zeitabschnitt auch für den größten Teil Italiens im wesentlichen vorgeschichtlich. Nur durch die spärlichen Nachrichten über die Gründung und die Schicksale der hellenischen Kolonien in Unteritalien und Sizilien und in Verbindung damit durch das Auftreten griechischen Importes wird er einigermaßen erhellt. Wie unsicher indessen diese Grundlage ist, geht aus der beträchtlichen Differenz der Ansichten über das Alter der einzelnen Stufen hervor. Während z. B. die Mehrzahl der klassischen Archäologen die reichen Gräber Regulini-Galassi in Caere, Bernardini in Präneste und del Duce in Vetulonia um 600 ansetzen, werden sie von Montelius in das neunte Jahrhundert, also um 250—300 Jahre früher datiert. Welche Annahme der Wahrheit näher kommt, wird die Zukunft lehren. Auf jeden Fall ist es von Interesse, die von dem ausgezeichneten schwedischen Gelehrten befolgte Methode kennen zu lernen[1]).

Sein System der vorklassischen Chronologie umfaßt anderthalb Jahrtausende. Fixpunkte sind dafür einerseits die Zerstörung der Akropolis durch Xerxes im Jahre 480, andererseits die Regierungszeit der ägyptischen Könige Amenophis III. und IV. um 1400.

Aus den Funden auf der Burg von Athen ersehen wir, daß zur Zeit des persischen Einfalls die zweite Stufe des rotfigurigen Vasenstils herrschend war. Ihm gingen der ältere rotfigurige und die drei schwarzfigurigen Stilarten voraus, und die öfters angebrachten Künstlerinschriften, von denen manche den ebenfalls als Vasenmaler tätigen Vater nennen, setzen uns in den Stand, jedem dieser fünf Vasenstile etwa ein Menschenalter zuzuschreiben. Damit gelangen wir für den ersten attischen schwarzfigurigen Vasenstil, vertreten durch die berühmte Françoisvase, auf das Ende des 7. Jahrhunderts. Die Françoisvase ist etwas jünger als die korinthischen Vasen mit menschlichen Figuren und Inschriften. Wiederum älter ist die Gattung mit orientalischen Tieren, die wegen der großen Zahl etruskischer Gräber, worin sie gefunden worden ist, eine sehr lange Dauer gehabt haben muß. Weitere Vorstufen bilden der Reihe nach der proto- oder präkorinthische, der geometrische oder Dipylonstil

[1]) Pre-classical Chronology in Greece and Italy. Journal of the Anthropological Institute 1897.

und die verschiedenen mykenischen Stilarten. Bügelkannen der Unterstufe des dritten mykenischen Stils sind in dem um 1370 zerstörten Palaste Amenophis IV. zu Tell Amarna ausgegraben worden. Auf dieselbe oder eine etwas frühere Zeit führen auch die Funde mit ägyptischen Begleitstücken in Tiryns, Mykenä und Rhodus. Im ganzen erhält man also für die Zeit von Amenophis bis zur Zerstörung der Akropolis neun Jahrhunderte, und für jedes dieser Jahrhunderte einen besonderen Vasenstil. Nimmt man hiernach die Datierung der italischen Funde vor, so ergibt sich z. B. für ein Grab in der Isisgrotte zu Vulci die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts, und dazu stimmt, daß darin ein Scarabäus Psametiks I. lag, aus der Zeit von 664—612. Megara Hybläa auf Sizilien bestand von 727 bis 482, und die ältesten Grabgefäße von dort zeigen den zweiten protokorinthischen Stil, der dem 8. Jahrhundert zugeschrieben wird. Die Ankunft der Etrusker in Italien erfolgte nach ihrer eigenen Überlieferung etwa um die Mitte des 11. Jahrhunderts, und die erste protoetruskische Periode fällt nach dem System von Montelius um dieselbe Zeit.

Die Schwäche der Beweisführung liegt in der allzu mechanischen Gleichsetzung von Stilarten und Zeitabschnitten, wie denn eine Reihe daraus resultierender Widersprüche von Georg Karo nachgewiesen sind[1]). Die Vasenstile haben eben nicht einer den andern abgelöst, sondern zum Teil lange gleichzeitig nebeneinander bestanden. Als einigermaßen sicher kann nur gelten, daß das erste Auftreten des Eisens in Italien mit der Wende des zweiten Jahrtausends zusammenfällt. Der mit der italischen parallel gehenden ältesten Eisenzeit im Norden der Alpen wird man hiernach ungefähr die Zeit von 900—500 v. Chr. zuweisen dürfen. Zieht man die enorme Masse der Funde, die nach tausenden zählenden Gräber mancher Friedhöfe und die wechselvolle Entwicklung in Betracht, die sich im Verlaufe der Hallstattkultur beobachten läßt, so wird diese Schätzung gewiß eher zu niedrig, als zu hoch erscheinen. Sind doch in dem kleinen Gebirgsorte Hallstatt selbst über 2000, in Sta. Lucia sogar an 5000 Gräber geöffnet worden, und ähnlich ausgedehnte Nekropolen sind von anderen Orten bis hinauf in unsere Gegenden noch viele der gleichen Epoche bekannt.

Je weiter wir in der Zeit zurückgehen, desto problematischer wird naturgemäß die Datierung und desto stärker weichen die

[1]) Bulletino di paletnologia Italiana. 1898.

Schätzungen von einander ab. Während Sophus Müller die ältere Bronzezeit im Norden am Ende des 2. Jahrtausends, die jüngere um etwa 800 beginnen läßt, nimmt Montelius dafür das 18. und das 11. Jahrhundert an. Das Prinzip der Untersuchung ist allerdings bei beiden durchaus verschieden. Müller rechnet bei der Altersbestimmung von Importsachen, die älter sind als das Jahr 500 v. Chr. mit einer Unsicherheit von mindestens 100 Jahren, bei Sachen, die älter sind, als das Jahr 1000, mit der doppelten. Kulturmitteilungen, wie die Übertragung neuer Ornamentstile, die Einführung eines bisher unbekannten Rohstoffes in die Technik oder neuer Bestattungsgebräuche, können nach ihm eine fast unbegrenzte Zeit, wenigstens ein halbes Jahrtausend beansprucht haben, ehe sie den Norden erreichten. Montelius dagegen bringt nicht bloß für den Import fremder Gegenstände keine erhebliche Zeitdifferenz in Anschlag, sondern er findet auch, daß durch Kulturmitteilung übernommene nordische Elemente ungefähr gleichzeitig mit den entsprechenden im Süden sind. Weil in der zweiten Periode der nordischen Bronzezeit Fibeln auftreten, die nach den italisch-griechischen Peschierafibeln gebildet sind, und diese in Funden aus dem 15. Jahrhundert vorkommen, aber nicht lange im Süden gebraucht, sondern bald durch eine andere Mode ersetzt wurden, so fallen die nordischen spätestens ins 14. Jahrhundert. Denn zur Zeit, als sie exportiert wurden, muß die Mode in Italien noch bestanden haben und es ist nicht wahrscheinlich, daß diese kleinen gebrechlichen Sächelchen sich unterwegs Jahrhunderte lang aufgehalten haben. Da die erste Periode der Bronzezeit in Norddeutschland und Skandinavien einen starken Einfluß von Italien und einen regen, wenn auch indirekten Verkehr mit diesem Lande zeigt, so kann die Einführung der Zinnbronze hier nicht um vieles später fallen. Die Zinnbronze wurde aber um 2000 v. Chr. in Italien eingeführt. Folglich dürfen wir sagen, daß die Einwohner Nord-Deutschlands und Skandinaviens schon in den allerersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends mit der Zinnbronze bekannt wurden. Die Verwendung des Kupfers wird dadurch in die zweite Hälfte des dritten Jahrtausends hinaufgerückt.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Entdeckungen der letzten Jahrzehnte sowohl im Süden wie im Norden gerade für die ältesten metallzeitlichen Perioden den Ansetzungen von Montelius günstig sind. Die Zeugnisse für eine enge Kulturgemeinschaft der beiden Gebiete mehren sich in einem Maße, die stilistische Verwandtschaft besonders

der neolithischen Keramik Mitteleuropas und der prämykenischen Inselkeramik ist so augenfällig, daß man wohl berechtigt ist, von einem Parallelismus der Erscheinungen zu sprechen und die im Süden gewonnenen Daten, wenn auch mit Vorbehalt, für die übrigen Teile des Kreises zu verwerten. Von größter Bedeutung sind in chronologischer Hinsicht die Entdeckungen auf Kreta. Bei Knossos hat Evans die alte Residenz der kretischen Fürsten ausgegraben und in ihr drei Schichten unterschieden, die er nach dem sagenberühmten Könige als früh-, mittel- und spätminoïsch bezeichnet. Die spätminoïsche Epoche deckt sich mit der früh-mykenischen und fällt zusammen mit der 18. Dynastie in Ägypten (1600—1400). Für die mittel-minoïsche haben wir ein sicheres Datum an ägyptischen Scherbenfunden aus der Zeit der 12. Dynastie (2000—1800) welche die gleiche elegant bemalte Gattung von Tonwaren aufweisen, die für die ältesten kretischen Palastanlagen charakteristisch ist. Aus der frühminoïschen Schicht besitzen wir zahlreiche Siegel von einer Art, wie sie in Ägypten seit der 6. Dynastie (um 2500) gebräuchlich waren. Darunter liegt noch eine steinzeitliche Kulturschicht von nahezu 7 m Mächtigkeit, deren Scherben auch schon Beziehungen zu Ägypten, nicht minder aber zur neolithischen Keramik Europas erkennen läßt. Der kretischen Entwicklung parallel geht die der übrigen Inseln des aegëischen Meeres, und diese wieder leitet über zu den Funden von Troja, der Balkanhalbinsel und der Donauländer.

Wie man sieht, beruhen die Ansätze der älteren Zeiträume in letzter Reihe immer auf der ägytischen Chronologie und es ist deshalb nicht hoch genug zu veranschlagen, daß diese, dank namentlich der Forschungen Eduard Meyers, neuerdings auf eine sichere Grundlage gestellt ist.

Aber auch die ägyptische Chronologie hat ihre Grenzen. Schon für die früh-neolithische Zeit versagt sie, und vollends für das ältere Steinalter fehlt jede Möglichkeit einer geschichtlichen Anküpfung. Der menschliche Spürsinn hat freilich auch hier versucht, bestimmte Zahlenwerte zu gewinnen. So hat Mortillet, gestützt auf den Verwitterungsgrad der von den eiszeitlichen Gletschern glatt polierten Kalkwände in Savoyen die Gesamtdauer seiner vier Epochen der älteren Steinzeit auf 230 000 Jahre berechnet. Andere sind von den Tropfsteinbildungen in gewissen Höhlen, von den Hebungs- und Senkungsbewegungen des Kontinents oder von den An- und Abschwemmungen fließender Gewässer ausgegangen. Penck berechnet

auf Grund der mehr oder weniger tiefen Auswaschungen der Täler die Dauer der verschiedenen Eisperioden und gelangt damit für die älteste paläolithische Stufe, die von Chelles; auf einen Abstand von etwa einer halben Million Jahre. Die Unsicherheit solcher Schätzungen liegt auf der Hand. Zweifellos aber ist, daß die gewaltigen klimatischen Veränderungen und die Erneuerung der Tierwelt, deren Zeuge der quartäre Mensch war, sehr bedeutende, über alle Erfahrung hinausgehende Zeiträume zur Voraussetzung haben müssen. Die von Sophus Müller in seiner Urgeschichte Europas entwickelte Ansicht, wonach die ganze Geschichte der Menschheit sich „nach 10000 v. Chr." abgespielt habe, kann daher unmöglich ernst genommen werden.

Feuertod mit Eingraben im Altertum.

Von Dr. Conrad Cichorius in Breslau.

In einem der wenigen erhaltenen Fragmente (frg. 3), aus Appians *Νομαδική*, der Darstellung der römisch-numidischen Kriege, wird als ein Beispiel für die Grausamkeit des Konsuls Q. Caecilius Metellus Numidicus, des römischen Befehlshabers im jugurthinischen Kriege, ein Vorfall berichtet, der sich im Winter 108/7 v. Chr. in der römischen Provinz Africa, d. h. dem alten karthagischen Gebiete, einige Tagemärsche westlich von Karthago selbst, abgespielt hat. Danach habe Metellus Deserteure, die am Beginn des Krieges zum Feinde übergegangen, ihm dann aber von König Jugurtha bei den — schließlich freilich gescheiterten — Friedensverhandlungen ausgeliefert worden waren[1]), in der Weise bestraft, daß er einem Teile die Hände abhauen, andere aber bis zur Mitte des Leibes in die Erde eingraben und dann lebend verbrennen ließ; gleichzeitig habe er auf die Unglücklichen noch mit Pfeilen und Wurfspeeren schießen lassen: *Θρᾶκας δὲ καὶ Λίγυας αὐτομόλους λαβὼν παρὰ Ἰογόρθα, τῶν μὲν τὰς χεῖρας ἀπέτεμνε, τοὺς δὲ ἐς τὴν γῆν μέχρι γαστρὸς κατώρυσσε καὶ περιτοξεύων ἢ ἐσακοντίζων ἔτι ἐμπνέουσι πῦρ ὑπετίθει.*

Dieser Bericht ist in mehr als einer Beziehung auffallend. Das Abhauen der Hände, zumal der rechten Hand, findet sich allerdings im Altertum nicht selten als Strafe, und zwar gerade auch von römischen Feldherrn gegenüber Deserteuren angewandt, so beispielsweise — nur wenige Jahrzehnte vor Metellus — durch den Konsul

[1]) Es handelt sich, wie auch aus Sallust Jug. 38,6 und 62,7 zu entnehmen ist, hauptsächlich um thrakische und ligurische Hilfstruppen, also um nichtrömische Soldaten.

Q. Fabius Maximus in Spanien (vgl. Val. Max. II 7, 11 omnibus qui ex praesidiis Romanorum ad hostes transfugerant captique erant manus abscidit, ut trunca prae se bracchia gestantes metum defectionis reliquis inicerent, und Frontin IV 1, 42) und noch in der Kaiserzeit, so zu Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. von dem späteren Praetendenten Avidius Cassius (vit. Avid. 4,5 multis desertoribus manus excidit.)[2]) Dagegen ist die von Appian geschilderte Art der Todesstrafe ganz unrömisch. Unter den verschiedenen Formen der Exekution, die Mommsen im Römischen Strafrecht S. 911 f. zusammengestellt hat, findet sich zwar der einfache Feuertod, aber nicht diese Kombinierung von Verbrennen und lebendig Begraben.

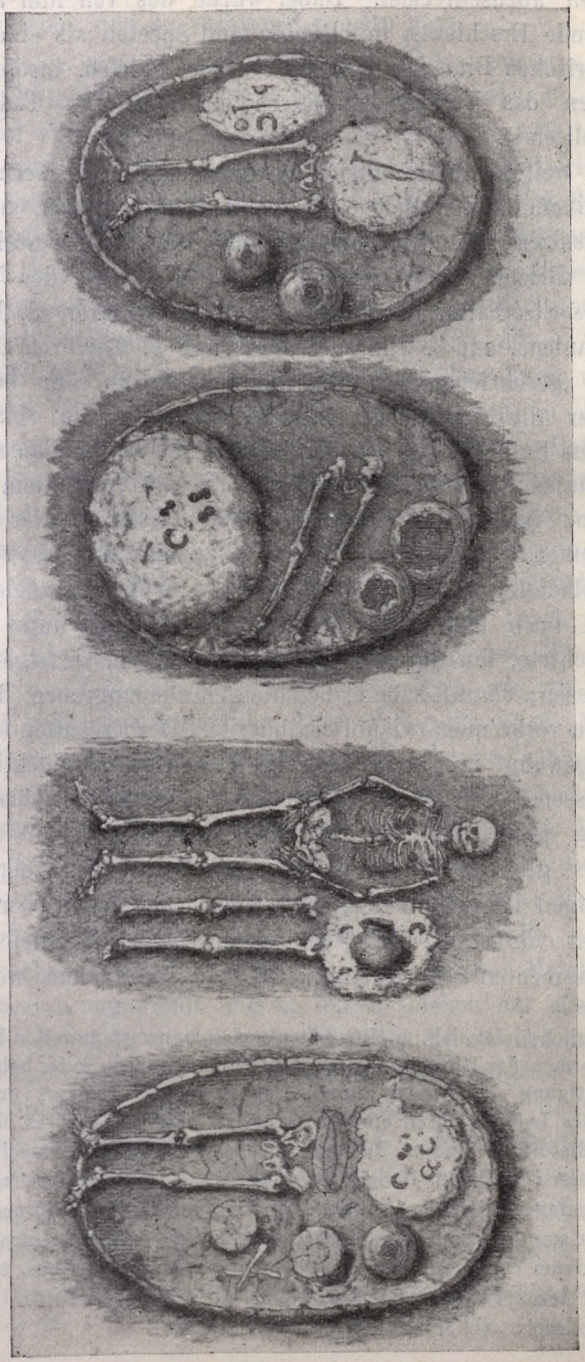
Man würde es also zunächst vielleicht als eine von Metellus neu erdachte raffinierte Grausamkeit aufzufassen geneigt sein. Aber auch dies erscheint ausgeschlossen. Denn Metellus ist uns, wenn auch als strenger Feldherr, der die völlig verrottete Disziplin des römischen Heeres in Numidien mit eiserner Energie wiederhergestellt hat, so doch auch zugleich als ein sehr humaner und wohlwollender Mann bekannt, der z. B. später als Statthalter in Asien fast als einziger den Mut gehabt hat, sich der unglücklichen bedrückten Untertanen gegenüber den allmächtigen römischen Steuerpächtern anzunehmen, als ein Mann ferner, der sich von Jugend an eingehend mit Philosophie beschäftigt hat[3]), bei dem also eine derartige rohe Grausamkeit als völlig undenkbar bezeichnet werden muß. Zu alledem ist aber jene Kombination dreier verschiedener Strafen an und für sich gar nicht einmal eine größere Grausamkeit als der Feuertod allein gewesen. Denn das einfache Eingraben des Unterkörpers wird eine Steigerung der Leiden für die Verurteilten jedenfalls nicht herbeigeführt haben und das Schießen mit Pfeilen und Speeren kürzt im Gegenteil sogar durch Beschleunigung des Todes die Qualen des langsamen Verbrennens ab. Da andererseits die Richtigkeit der Erzählung Appians, dessen Berichte auf gute Quellen zurückgehen, nicht angezweifelt werden darf, muß versucht werden, eine Erklärung für den bei einem römischen Feldherrn so eigentümlich erscheinenden Vorgang zu finden.

[2]) Als militärische Strafe für den gegenüber einem Kameraden begangenen Diebstahl hatte es Cato (bei Frontin IV 1,16) erwähnt.

[3]) Schon als junger Mensch hatte er in Athen den Karneades gehört (Cicero d. orat. III 68) und als er später, ein Opfer der demokratischen Partei, in die Verbannung gehen mußte, hat er sich nach Rhodos begeben und dort philosophische Studien betrieben. Plut. Mar. 29 Liv. per. 69.

Da bietet sich nun eine interessante Parallele in einem, der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts angehörenden, Fragmente des alten Cato, des berühmten römischen Staatsmannes, Historikers und Redners. Gellius sagt nämlich noct. Att. III 14 19: M. Cato de Carthaginiensibus ita scripsit: homines defoderunt in terram dimidiatos ignemque circumposuerunt, ita interfecerunt. Die Stelle darf nicht mit Jordan, dem Herausgeber der catonischen Fragmente, auf Catos kurz vor 150 v. Chr. gehaltene Rede de bello Carthaginiensi bezogen werden, sondern sie gehört wohl zweifellos zu Catos Geschichtswerk, den origines. Dort war im vierten Buche als Einleitung zu der Geschichte der punischen Kriege eine Darstellung der karthagischen Verfassung, karthagischer Sitten und Gebräuche und, wie es scheint, auch der karthagischen Geschichte gegeben, so weit sie für Rom von Bedeutung gewesen ist. In welchem Zusammenhange Cato darin jene Worte bot, ist natürlich nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Am besten würden sie meiner Ansicht nach in eine Erörterung über den großen Krieg gegen die abgefallenen Söldner der Karthager passen, der zwischen den ersten und zweiten punischen Krieg (in die Jahre 240—238) fällt und der von beiden Seiten mit geradezu unerhörter Grausamkeit geführt worden ist. Daß Cato in Buch IV der origines wirklich von den karthagischen Söldnern, ihrer Unzuverlässigkeit und gerade auch von ihrem häufigen Desertieren (multi simul ad hostis transfugere) gesprochen hat, ergibt sich aus dem gleichfalls bei Gellius (n. A. V 21, 17) daraus enthaltenen Fragmente.

Auf jeden Fall aber ist in jener zuerst besprochenen Catostelle genau die gleiche Kombinierung von Feuertod mit Eingraben bezeugt wie bei Appian für Metellus und zwar, was wichtig erscheint, eben auf afrikanischem Boden, in derselben Gegend, wo sich auch die Affaire im jugurthinischen Kriege abgespielt hat. Es kann sich dabei keinesfalls um ein zufälliges Zusammentreffen handeln. Vielmehr werden wir wohl annehmen dürfen, daß Metellus mit jener Art der Bestrafung nicht etwa einer Regung von besonderer Grausamkeit folgte, sondern daß er vollbewußt, wie er gegen den einen Teil der Deserteure die römische Strafe des Händeabhauens verfügte, so gegen den andern eine im punischen Nordafrika von altersher landesübliche Form der Hinrichtung, vielleicht eine eben gegenüber Deserteuren herkömmliche, zur Anwendung brachte, wohl um dadurch einen besonders furchtbaren Eindruck zu erwecken und vor weiteren



Desertionen abzuschrecken. Dabei würde das von ihm anbefohlene, hinzutretende Erschießen mit Pfeilen und Speeren als eine Milderung des barbarischen Brauches aufgefaßt werden dürfen, insofern dadurch die Qualen des Verbrennens durch einen raschen Tod abgekürzt werden sollten[4]).

Eine weitere Stütze dürfte die oben dargelegte Vermutung nun noch in einem dritten Belege für jenen Brauch finden, an den mich Ludwig Deubner freundlich erinnert, nämlich in einer Stelle aus dem bekannten Briefe, den Asinius Pollio, der Freund des Vergil und Horaz, als Statthalter der Provinz Hispania ulterior, d. h. des südlichen Spaniens, am 8. Juni des Jahres 43 v. Chr. von Corduba aus an Cicero geschrieben hat (Cic. ad fam. X 32). Er beklagt sich darin über die mancherlei Ausschreitungen, die sein Quaestor L. Cornelius Balbus — es ist der jüngere der beiden damals lebenden Männer dieses Namens, der Neffe von Caesars Vertrautem — sich in der Provinz habe zu Schulden kommen lassen. Unter anderem[5]) habe er einen früheren Soldaten des Pompeius erst gezwungen zwei Mal als Gladiator zu kämpfen, dann aber, als der Mann sich weigerte, dies auch noch ein drittes Mal zu tun und sich unter die Volksmenge flüchtete, ihn durch seine gallischen Reiter verfolgen und aufgreifen lassen; darauf habe er befohlen, ihn einzugraben (defodit) und lebendig zu verbrennen (vivum combussit). Der Execution habe Balbus selbst beigewohnt und sich durch das Flehen des Unglücklichen nicht rühren lassen, der immer wieder gegen dieses Verfahren mit der Beteuerung protestierte, er sei römischer Bürger. Wie aber die Sache, das gleichzeitige Eingraben und Verbrennen, eigentlich vor sich gegangen ist, konnte man sich bisher auf Grund der Briefstelle nicht recht vorstellen; jetzt ist es durch den Vergleich mit den beiden Fragmenten aus Appian und Cato wohl ohne weiteres ver-

[4]) Ähnlich findet sich im Mittelalter und später noch zuweilen bei besonders schweren Formen der Hinrichtung, wie Rädern und gerade auch beim Feuertode, als Vergünstigung — mitunter durch Bestechung des Henkers erwirkt — ein Abkürzen des Leidens durch einen Gnadenstoß oder ein anderes Mittel.

[5]) gladiatoribus autem Fadium quendam, militem Pompeianum, quia, quum depressus in ludum bis gratis depugnasset, auctorari sese nolebat et ad populum confugerat, primum Gallos equites immisit in populum — coniecti enim lapides sunt in eum, quum abriperetur Fadius — deinde abstractum defodit in ludo et vivum combussit, quum quidem pransus nudis pedibus, tunica soluta, manibus ad tergum reiectis inambularet et illi misero quiritanti. „c. R. natus sum“ responderet: „abi nunc, populi fidem implora.“

ständlich. Auch hier wird der Verurteilte mit halbem Leibe in die Erde eingegraben und so verbrannt worden sein.

Schwieriger mag es auf den ersten Blick erscheinen, bei dem Falle des Balbus einen Grund zu erkennen, wie ein römischer Quaestor auf eine derartige entlegene Executionsart verfallen ist, die wir sonst nur in dem altpunischen Teile von Nordafrika finden. Allein die Erklärung hierfür dürfte sich einfach aus dem Schauplatze der Begebenheit und aus der Persönlichkeit des Balbus ergeben. Der Vorfall hat sich nämlich in Gades abgespielt, dieses aber ist eine alte phoenikische Kolonie wie Karthago selbst, unter dessen Herrschaft es übrigens längere Zeit gestanden hatte. Aber auch damals noch hat es dank seiner geographischen Lage und zumal durch seinen Handel in den engsten Beziehungen zu den nahegelegenen nordafrikanischen Küstenländern gestanden. Daß sich dort ein alter Brauch, den wir mehrere Jahrhunderte früher in der Schwesterstadt Karthago bezeugt finden, noch bis in diese späte Zeit gehalten hat, ist umsoweniger befremdlich, als uns gerade von Gades auch sonst das Festhalten an uralten Institutionen ausdrücklich überliefert ist. So fand, wie aus Avien[6]) hervorgeht, noch im vierten Jahrhundert n. Chr. die alte heidnische Feier des Hercules, des Hauptgottes von Gades, in derselben Weise statt, wie vor fast einem Jahrtausend. Dann kommt nun aber weiter vor allem hinzu, daß Balbus selbst geborener Gaditaner gewesen ist und überhaupt erst durch Pompeius zusammen mit seinem Oheim das römische Bürgerrecht erhalten hat. Bei ihm ist also die Kenntnis und die Anwendung eines alten Gebrauches seiner Heimat und zwar eben in dieser selbst recht wohl zu begreifen. Auch der Grund, warum er gerade diese Form der Execution gegen den alten Soldaten wählte, dürfte sich unschwer ergeben. Wir fanden sie zum mindesten von Metellus gegenüber Deserteuren angewandt und als einen solchen hat offenbar auch Balbus den Veteranen, der sich dem Befehle des römischen Quaestors durch die Flucht entziehen will, angesehen oder wenigstens behandelt.

So scheinen die drei Stellen das Bestehen einer in Nordafrika, bzw. im westlichen phoenikisch-punischen Kolonialgebiete, üblichen alten Strafform zu erweisen. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist freilich dunkel. Da, wie oben bereits hervorgehoben wurde, das Eingraben als eine Verschärfung der Strafe des Feuertodes nicht angesehen

[6]) or. mar. 273 nos hoc locorum praeter Herculaneam sollemnitatem vidimus miri nihil.

werden kann, so ist zunächst schwer zu verstehen, warum man sich überhaupt erst die Mühe dieses Eingrabens gemacht haben soll, wo das Verbrennen ohne ein solches doch viel einfacher erfolgte. Es wäre daher vielleicht zu erwägen, ob nicht in jenem Überliefern eines Menschen mit der einen Hälfte seines Körpers an das Element des Feuers, mit der anderen an die Erde (und damit an die Unterwelt?) urspünglich ein religiöser oder symbolischer Gedanke enthalten gewesen sein könnte. Dies zu untersuchen dürfte freilich die Aufgabe der Forscher auf dem Gebiete der Volkskunde und der Religionsgeschichte sein. Der Historiker muß sich begnügen, das Vorkommen des Brauches im Altertum festzustellen [7]).

Analogien bei anderen Völkern und aus anderen Perioden wären wohl denkbar, doch darf ich mir hier kein Urteil erlauben. Ich möchte aber doch wenigstens auf eine merkwürdige Tatsache hinweisen, deren Kenntnis ich meinem Kollegen Otto Schrader verdanke. Auf dem berühmten prähistorischen Gräberfelde von Hallstatt in Ober-Österreich, wo durcheinander und gleichzeitig bald Leichenbestattung, bald Leichenverbrennung zur Anwendung gekommen ist, findet sich (vgl. E. von Sacken, Das Grabfeld von Hallstatt, Wien 1868, Seite 13 f und Aigner, Hallstatt, München 1911) neben 525 begrabenen und 455 verbrannten Toten auch in 13 Fällen eine Kombinierung beider Beisetzungsarten, nämlich Bestattung eines Teiles des Körpers und Verbrennung des anderen. Dabei ist siebenmal nur ein einzelner Körperteil, zumeist der Kopf, allein verbrannt oder allein begraben worden. Bei sechs der Leichen aber ist der Körper in zwei gleiche Hälften geteilt gewesen und zwar sind regelmäßig die Knochen des Unterkörpers intakt vorgefunden, also begraben gewesen; der Oberkörper dagegen war stets verbrannt und seine Asche lag dann (vgl. die Abbildung S. 573 nach v. Sacken Tafel IV 5—8) neben den Knochen der unteren Skeletthälfte.

Wenn auch selbstverständlich von diesem in den Alpenländern an Leichen geübten Brauche in keiner Weise eine Brücke zu der für Nordafrika nachgewiesenen Sitte des gleichen Verfahrens an lebenden Menschen hinüberzuschlagen möglich ist, so beweisen die Hallstattfunde doch, daß die Vorstellung, den Unterkörper eines Menschen der Erde, den Oberkörper dem Feuer zu übergeben, auch in anderen Kulturkreisen bestanden hat.

[7]) Daß sich vielleicht noch irgendwo in unserer Überlieferung aus dem Altertum ein weiteres Beispiel findet, halte ich nicht für ausgeschlossen.

Ein Mützenidol aus Kreta.

Von Dr. phil. Hugo Prinz in Breslau.

Kreta der Ausgangspunkt und das Centrum der sogenannten mykenischen Kultur, das ist das Ergebnis der in immer wachsendem Umfange auf der schönen Minosinsel seit etwa 12 Jahren vorgenommenen Ausgrabungen. Nicht in den Herrenburgen der Argolis oder an anderen Stätten Griechenlands sind die prächtigen Kunstwerke entstanden, die noch heute selbst unser verwöhntes Auge mit ehrlicher Bewunderung erfüllen, aus Kreta stammen die Dolchklingen aus den Schachtgräbern von Mykenai, die Goldbecher aus dem Kuppelgrabe von Vaphio in Lakonien und die prachtvollen Fresken mit Lilien und fliegenden Fischen aus dem Städtchen Phylakopi auf Melos. So sehr nun auch schon das äußere Bild dieser Kultur, die wir in ihren verschiedenen Phasen von ihrem Beginn im 4. Jahrtausend, ihrem Höhepunkt in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends und ihrem Ende und Verfall in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends verfolgen können, durch die Funde geklärt ist, so wenig vermögen wir auszusagen über das Innenleben der Träger dieser Kultur, denn eine literarische Überlieferung fehlt völlig neben der Fülle von bildlichen Monumenten. Es würde anders mit unserer Kenntnis stehen, wenn wir die kretische Schrift[1]) lesen könnten, aber alle dahingehenden Versuche gehören zur Zeit noch in das Reich der Phantasie, die kretischen Hieroglyphen[2]) harren noch ihres Champollion.

[1]) vgl. Evans, Scripta Minoa.

[2]) Der Versuch von Evans, a. a. O., 237 ff., die kretischen Hieroglyphen aus den ägyptischen herzuleiten, ist reine Konstruktion und ohne zwingende Beweiskraft.

Unter diesen Umständen muß auch das Verständnis der minoischen (so nennen wir diese Kulturperiode am besten, indem wir sie mit dem sagenhaften Beherrscher der Insel verknüpfen) Religion ein rohes bleiben, hauptsächlich aus den Symbolen der Götterdarstellungen können wir auf das Wesen der Gottheiten selbst schließen, wozu dann noch der Vergleich mit den verwandten bes. kleinasiatischen[1]) Religionen und das Fortleben der minoischen Vorstellungen in den historischen Kulten der Insel ergänzend an die Seite tritt. Einen Beitrag zur minoischen Religion wollen die folgenden Zeilen geben.

Unter den Idolen des altkretischen Gottesdienstes scheidet sich eine Gruppe von kegelförmigen Tongebilden deutlich als eine besondere aus. Die wichtigsten Beispiele sind:

1. Kegel aus Ton, an beiden Seiten vierfach gewellter Henkel, auf der Rückseite einfacher Henkel, darauf Hörneraufsatz, darüber Diskus. H. 42 cm. — Aus der Kapelle von Gurniá. — Abb. Tafel No. 1 [2]).

2. Kegel wie No. 1, nur fehlt der Diskus, dafür winden sich um den Kegel zwei Schlangen. H. 40,5 cm. — Ebenfalls aus der Kapelle von Gurniá. — Abb. Tafel No. 2 [3]).

3. Kegel wie No. 1, nur fehlt der Diskus. H. 38 cm. — Ebenfalls aus der Kapelle von Gurniá. — Abb. Tafel No. 3 [4]).

4. Kegel wie No. 1, nur fehlt der Diskus und der Hörneraufsatz nebst Rückenhenkel. H. 52 cm. — Aus Priniá. — Abb. Tafel No. 4 [5]).

Einige weitere, so mehrere aus Priniá, eins davon mit Schlange wie No. 2 (Abb. Sam Wide, Athen. Mitt. 1901, 249, Fig. 5) und

[1]) Die Träger der minoischen Kultur auf Kreta waren Kleinasiaten, und zwar nach meiner Auffassung bis etwa 1400 v. Chr. Geb., den Nachweis dafür muß ich mir für eine andere Gelegenheit aufsparen, ausschlaggebend für diese Theorie sind die Siedlungsstätten, die für Kreta die Verteilung der Bevölkerungsschichten (Homer τ 175 ff.) klar erkennen lassen. — Für den Zusammenhang der kretischen Religion mit der kleinasiatischen vgl. bes. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.[2], I, 2, 645 ff., 680. In den Athen. Mitt. 1910, 149 ff. habe ich versucht, diesen Zusammenhang weiter auszubauen.

[2]) = Mrs. Boyd-Hawes, Gournia pl. XI, 13, vgl. Text, S. 48.

[3]) = Mrs. Boyd-Hawes, a. a. O, pl. XI, 12.

[4]) = Mrs. Boyd-Hawes, a. a. O., pl. XI, 11. — Die Abb. 1—3 auf unserer Tafel, sind nach einer photographischen Aufnahme des Herrn Maraghiannis in Kandia hergestellt.

[5]) = Sam Wide, Athen. Mitt. 1901, 249, Fig. 4. — Unsere Abb. beruht auf einer Photographie, die mir Herr Dr. L. Pernier in Athen zur Verfügung gestellt hat.



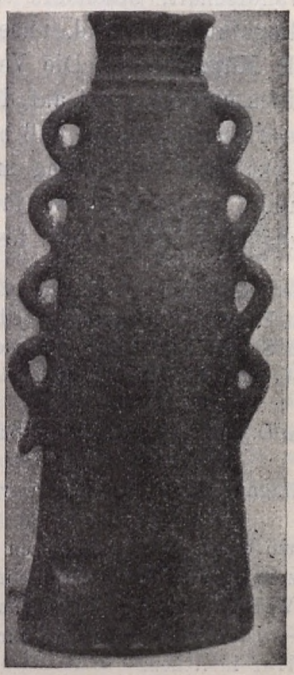
1



2



3



4



5



6

zwei aus Kumasa[1]), einem minoischen Dorfe in der Messara, der Fruchtebene Mittelkretas, ergeben für den Typus nichts Neues. An dem Charakter dieser, wie die Abbildungen ja mit aller Deutlichkeit zeigen, „leicht glockenförmig ausgeschwungenen, unten glatt abgeschnittenen, oben mit einer ein wenig erweiterten profilierten Mündung versehenen Hohlkegel“[2]) als Idole ist seit ihrem ersten Auftreten in Priniá nie gezweifelt worden, das hat schon Sam Wide, der sich als erster in den Athen. Mitt. 1901, 247 ff. mit ihnen befaßt hat, mit Recht betont. Dafür ist schlechthin ausschlaggebend, daß sie sowohl in der Kapelle von Gurniá wie in Priniá[3]) zusammen mit Terrakottaidolen der weiblichen Hauptgottheit der minoischen Religion, der Magna Mater[4]) gefunden worden sind. Fraglich blieb nur ihre Bedeutung und zu welcher Gottheit sie in Beziehung zu setzen sind. Das ergeben nun, wie ich glaube, mit Sicherheit die beiden Terrakotten, die ich auf der Tafel als No. 5 und 6 abbilde[5]). Sie stammen beide aus dem Palaste von H. Triada. No. 5 (H. 12 cm., unterer Dm. 5,5 cm.) stellt einen menschlichen Kopf dar, der mit einer kegelförmigen Mütze bedeckt ist. Sehr ähnlich ist No. 6 (H. 21 cm.), nur ist die Mütze oben ausgeschwungen und mit konzentrischen profilierten Ringen geschmückt. Die Verwandtschaft, besonders von No. 6, mit unseren Kegelidolen No. 1—4 liegt auf der Hand, unsere Kegelidole sind demnach nichts anderes als Mützenidole. Die Verschiedenheiten zwischen 5 und 6 auf der einen und No. 1—4 auf der anderen Seite finden ganz ungezwungen ihre Erklärung darin, daß bei No. 1—4 die Mütze als selbständiges Objekt ohne Verbindung mit der Götterfigur (wie weit diese bei No. 5 und 6 zu ergänzen ist, läßt sich bei dem fragmentarischen Erhaltungszustande leider nicht fest-

[1]) Sie sind noch unpubliziert. Die Originale, wie übrigens auch die aller andern aufgezählten Exemplare, befinden sich im Museum zu Kandia. — Über Kumasa vgl. Xanthudidis, Annual of the British School XII, 10 ff. — Unsere Idole stammen aus einem Hause, das auf die Nekropole herunterschaut.

[2]) so Sam Wide, a. a. O., 248.

[3]) vgl. für Gurniá Mrs. Boyd-Hawes, a. a. O., pl. XI 1, für Priniá Sam Wide, a. a. O., 248, Fig. 1—3 und Taf. XII.

[4]) Für die verschiedenen Formen der Magna Mater auf Kreta vgl. H. Prinz, Athen. Mitt. 1910, 155 ff.

[5]) Für die Erlaubnis, diese Stücke hier zum ersten Male publizieren zu dürfen, bin ich Herrn Prof. Dr. F. Halbherr zum größten Dank verpflichtet. Herr Dr. Pernier hat das in liebenswürdigster Weise vermittelt, ihm sei auch an dieser Stelle noch einmal herzlichst gedankt. — Die Photographien verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Dr. Kurt Müller in Athen.

stellen) auftritt. War die Mütze einmal vom Kopfe losgelöst, so konnten alle möglichen Umbildungen mit ihr vorgenommen werden, wenn nur das Wesentliche, der lange Hohlkegel gewahrt blieb. Das erste war, daß man sie mit den seitlichen Wellenhenkeln [1]) versah, wie sie No. 1—4 ja sämtlich aufweisen, das war schon deshalb erforderlich, damit sie leichter transportfähig wurde, hatte sie doch immerhin eine respektable Größe, No. 4 mißt ja 52 cm. Allerdings bekam sie damit etwas Gefäßartiges, daran wird der Gläubige der minoischen Zeit aber wohl genau so wenig Anstoß genommen haben wie etwa heute ein Australneger oder Kaffer [2]) in ähnlichem Falle. Erst sekundärer Natur sind die Hörneraufsätze (der Henkel, welcher sie trägt, ist nur angebracht, um eine Aufnahmefläche für sie zu schaffen) bei No. 1—3 und die Schlangen bei No. 2. Sie sind von Interesse, da sie uns Aufschluß geben können über die Gottheit, mit deren Idol wir es hier zu tun haben, denn No. 5 und 6 sind zu rohe Kunstprodukte, um erkennen zu lassen, ob es sich um einen Gott oder eine Göttin handelt [3]). Die Schlangen bei No. 2 weisen den richtigen Weg. Sie sind wohlbekannt neben den Tauben und Löwen als heilige Tiere der Magna Mater der minoischen Religion, die sie als Mutter Erde charakterisieren sollen. Es genügt auf die bemalte Fayencestatuette aus dem „Temple Repositories“ in Knossos (Abb. Evans, Annual of the British School IX, 75 Fig. 54a, b.), das Terrakottaidol aus der Kapelle von Gurniá (Abb. Mrs. Boyd-Hawes, Gournia pl. XI 1) [4]) und die Terrakottagruppe von Palaikastro (Abb. Dawkins, Annual of the British School X, 217, Fig. 6) hinzuweisen. Die hohe Mitra, welche

[1]) In diesen Henkeln stilisierte Schlangen zu sehen, (so Sam Wide, a. a. O. 248) liegt gar kein Grund vor.

[2]) Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in den jüngeren Zeiten der minoischen Kultur die ursprüngliche Vorstellung geschwunden war, und man wirklich ein Gefäß in unseren Idolen gesehen hat, aber nachzuweisen ist das mit unseren Mitteln nicht. Ein derartiger Bedeutungswandel findet sich ja sehr häufig in den Religionen der Völker. — Einem Gefäß werden sie auch noch, dadurch angenähert, daß man sie, allerdings nur zum Teil, mit einem Boden versah. Bei No. 2 ist er noch erhalten, bei No. 1 und 3 war er auch einmal vorhanden, ist aber durchgeschlagen worden. Ob absichtlich oder nicht? Wer kann das wissen!

[3]) Bei No. 5 sind lange Haare durch Ritzlinien angedeutet. Ein Frauenkopf ist es deshalb aber noch lange nicht, auch die männliche minoische Jugend trug lang herabwallendes Haar.

[4]) Fragmente einer ähnlichen Figur sind auch in Priniá gefunden worden (Abb. Sam Wide, a. a. O., 248, Fig. 2 und 3).

die Fayencestatuette aus Knossos auf dem Haupte trägt, um die sich die Schlange ringelt, ist das beste Analogon zu unseren Mützen[1]), ohne daß ich in formeller Hinsicht beide damit in einen Topf werfen will.

Auch die Hörneraufsätze widersprechen dieser Zuweisung nicht. Die Bedeutung dieser „horns of consecration“[2]) liegt noch völlig im Dunkeln. Sicher sind sie in vielen Fällen in Beziehung zu setzen zu der männlichen Gottheit der minoischen Religion, dem *πάρεδρος* der Magna Mater. Das zeigt deutlich die Darstellung auf einer spätmykenischen Scherbe aus Kypros (Abb. Evans, Journal of Hellenic studies XXI, 107, Fig. 3), wo aus den „horns of consecration“ die Doppelaxt, das Kultidol der männlichen Gottheit, auf langem Schaft herauswächst. Im Anschluß an solche Darstellungen ist von Evans (Annual of the British School VIII 97 Fig. 55) die Doppelaxt in den Hörneraufsätzen, die in der Hauskapelle von Knossos gefunden worden sind, mit Recht ergänzt worden. Aber eine derartige Rekonstruktion auch bei unseren Mützenidolen vorzunehmen, liegt gar kein Grund vor. Bei No. 1 und 2 hat überhaupt nichts drin gesessen, bei No. 3 ist zwar deutlich eine Ansatzspur vorhanden, aber jede Ergänzung von vornherein hypothetisch. Die Hörneraufsätze konnten ebensowohl im Kult der männlichen wie der weiblichen Gottheit Verwendung finden.[3])

Unsere kegelförmigen Tongebilde sind demnach nichts anderes als in Ton hergestellte Mützen der minoischen Magna Mater. Damit ist auch Sam Wide (a. a. O. 251 f.), widerlegt, der der Kegelform wegen an Steinidole z. B. das kegelförmige Idol der paphischen Aprodite, die Säule der Artemis *Πατρῴα* zu Sekyon, die Säule des Dionysos *Περικιόνιος* in Theben u. ä. dachte und das Kultobjekt der männlichen Gottheit in ihnen vermutete.

Es bleibt noch übrig, die Frage nach der kultischen Verwendung der Mützen zu erörtern. Waren sie nur einfach Gegenstände, die bei den Kulthandlungen benutzt wurden, oder selbst Gegenstand der Verehrung? Letzteres ist das Wahrscheinliche nach allem, was wir von der minoischen Religion erkennen können. Anthropomorphe

[1]) vgl. dazu auch noch die Göttin mit spitzer Mütze auf dem Kopf, auf einem Siegelabdruck aus Knossos (Abb. Evans, Annual of the British School IX, 59, Fig. 37). In diesem Falle ist die Göttin nicht mit der Schlange, sondern mit dem Löwen verbunden.

[2]) vgl. bes. Evans, Journal of hellenic studies XXI, 135 ff.

[3]) Über den Diskus bei No. 1 wage ich keine Vermutung, die Sonnenscheibe ist nicht darin zu erblicken.

Götterbilder finden sich auf Kreta nur äußerst selten, das hängt zusammen mit dem Fehlen jeder größeren statuarischen Plastik in der minoischen Kunstübung. Man kann die oben angeführte Fayencestatuette der von Schlangen umwundenen Magna Mater aus Knossos dahin rechnen, aber schon das ebenfalls oben herangezogene Terrakottaidol[1]) aus Gurniá ist eine Übergangsstufe[2]). Die cylindrische Basis, aus der der Oberkörper der Göttin hier herauswächst, läßt deutlich den ganz rohen Charakter des ursprünglichen Idols, das nicht mehr als ein kegelförmiges Steingebilde gewesen sein dürfte, erkennen. Die minoische Kunst selbst in ihrer höchsten Blüte, dieser Zeit gehört nämlich unser Idol an, wahrt den uralten Typus, wenn auch nur zum Teil, in strengem religiösen Konservativismus.

Die Stelle der Götterbilder müssen in der minoischen Religion die Göttersymbole vertreten. Das ist durchgängig der Fall bei der männlichen Gottheit[3]), dem Blitz- und Wettergott. Ihr Symbol ist die Doppelaxt[4]), die uns allenthalben auf Kreta entgegentritt, so zwischen den Hörnern des Stierkopfes, der hier als Abbreviatur des Stieres, des heiligen Tieres der Gottheit, aufzufassen ist, oder zwischen den „horns of consecration," oder aufgepflanzt auf dem heiligen Baume (vgl. die Darstellung auf dem Sarkophag von H. Triada Abb. Paribeni Monumenti antichi 1908, tav. I und II) oder auch, und das zumeist, ganz für sich allein. Daß auch die weibliche Gottheit, die Magna Mater, in derartigen Symbolen verehrt worden ist, zeigen unsere Mützen, obgleich daneben mehr oder minder primitive Idole, sie selbst darstellend, sich finden.

Doppelaxt und Mütze vertreten in altkretischer Religion die männliche resp. weibliche Gottheit, sie sind das unmittelbare Bild der Gottheit, die sich in ihnen manifestiert. Ist diese Vorstellung auf kretischem Boden primär oder sekundär oder mit andern Worten,

---

[1]) Ein anderes ganz ähnlicher Form aus Priniá (Abb. Sam Wide a. a. O. Taf. XII) ist ebenfalls oben schon erwähnt worden. vgl. ferner noch das Idol aus Knossos (Abb. Evans Annual of the British School VIII 99 Fig. 56,2.)

[2]) Sam Wide a. a. O. 251.

[3]) Ich muß mich hier auf das allernotwendigste beschränken und verweise auf den demnächst in den Athenischen Mitteilungen erscheinenden zweiten Teil meiner „Bemerkungen zur altkretischen Religion," der ausführlich die männliche Gottheit behandelt.

[4]) Das ist sehr mit Unrecht neuerdings angezweifelt worden von v. Lichtenberg, Die ägäische Kultur 111 ff.

haben wir darin ursprüngliche Fetische zu erblicken[1]), die erst im Lauf der Entwicklung mit der Magna Mater und ihrem Gemahl verschmolzen sind, oder sind es partes pro toto, die von vorneherein nur denkbar sind unter der Voraussetzung einer persönlichen Gottesvorstellung? Letzteres trifft für Kreta zu. Der Gott ist vertretbar durch die Doppelaxt, weil sie seine Waffe ist, mit der er die Wolken zerteilt, die Göttin durch die Mütze, weil sie sie auf dem Kopfe trägt[2]). Wir besitzen genug Darstellungen auf Siegelringen, Gemmen u. a., die uns die Gottheiten in voller Persönlichkeit zeigen. Warum dies nur in beschränktem Maße in den Kultus übergegangen ist, ist eine Frage, die unbeantwortet bleiben muß. Es soll damit nicht behauptet werden, daß es überhaupt keine ursprünglichen Fetische auf Kreta gegeben hat, ich habe ja schon oben bei dem Terrakottaidol der weiblichen Gottheit aus Gurniá auf derartiges hingewiesen. Und was kann der Mythos von dem Steine, den Kronos anstatt des eben geborenen Zeus verschlingt, anderes bedeuten, als daß eben auf Kreta ein Steinidol als Wohnung der Gottheit galt[3]), ohne daß ich an die Verbreitung des Steinkultes in den verwandten vorderasiatischen Religionen zu erinnern brauche.

Die Verbreitung des Mützendienstes im alten Kreta zeigen die Fundstätten. Gurniá im Osten der Insel, Kumasa in der Messara und Priniá auf halbem Wege zwischen Kandia und Gortyn. Zeitlich gehören die Mützenidole aus Gurniá etwa ins XVI. Jahrhundert[4]) v. Chr.

---

[1]) So faßt es Sophus Müller, Urgeschichte Europas 151 auf.

[2]) Sehr wahrscheinlich werden auch die Fayencegewänder, welche in den „Temple Repositories" von Knossos zusammen mit den Fayencestatuetten der Schlangengöttin gefunden sind auf diese Weise zu erklären sein. Es sind keine Votivgewänder, sondern Gewänder der Göttin, welche als solche Gegenstand der Adoration sind. Gewänder dieser Art begegnen auch sonst im Bereiche der minoischen Kultur, so auf einer Gemme aus dem Kuppelgrab beim Heraion in der Argolis (Abb. Furtwängler, Gemmen I Taf. II 42) zu beiden Seiten des Stierkopfes mit Doppelaxt zwischen den Hörnern, auf einem Goldring aus Mykenai (Abb. Furtwängler a. a. O. III 51 Fig. 32), hier an dem Sattelholz der Säule hängend, an der die Löwen angebunden sind (vgl. dazu Athen. Mitt. 1910, 160, 1) und auf einem Goldring aus Vaphio (Abb. Furtwängler a. a. O. I Taf. II 19), hier liegt das Gewand auf einem großen ovalen Schild. Furtwängler a. a. O. II 8 hat in dieser Darstellung mit Unrecht einen „Helm mit Knauf und langem Busch" sehen wollen, es kann nichts anderes als ein Frauenrock sein.

[3]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. ^{2}I 2,646.

[4]) vgl. dazu Williams bei Mrs. Boyd-Hawes, Gournia 47.

Geb., die von Kumasa ins XIV.[1]) und die von Priniá dürften noch etwas jünger sein, da diese Stadt erst gegen Ende des XIII. Jahrhunderts, kurz vor 1200, angelegt worden ist[2]). Daraus kann natürlich nicht geschlossen werden, daß vor der spätminoischen Periode, also vor 1600 unsere Mützenidole als Kultobjekte noch nicht existiert haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sie auch der ältere kretische Kult schon gekannt hat, dafür spricht besonders die religiöse Tradition, die wir auf Kreta auf Schritt und Tritt verfolgen können. Das häufige Auftreten der Mützen in Priniá beweist aber, daß auch in die Kulte der historischen Zeit die Verehrung der Mütze der Magna Mater übergegangen ist, das paßt gut zu dem Bilde, das wir uns von dem Fortleben des Kultes der alten minoischen Göttermutter in dieser Stadt auf Grund der italienischen Ausgrabungen machen können[3]).

[1]) Das zeigt besonders das aufgemalte Wellenband bei dem einen Exemplar aus Kumasa.

[2]) Pernier, Bolletino d'arte II 441 ff.; Mem. Ist. Lomb. XXII (1910), 53 ff.

[3]) Das geht aus der Kultstatue des archaischen Tempels (Abb. Pernier, Bolletino d'arte II 459 Fig. 13 und 14) deutlich hervor.

Die Schutzbriefe unserer Soldaten.

Ihre Zusammensetzung und letzte Geschichte.

Von Dr. Walther H. Vogt.

Einleitung, Literatur, Verzeichnis der Briefe. — I. Inhalt und Ordnung. — II. Die Überschriften. — III. Die Graf-Philipps-Formel. — IV. Der Segen der fünf Wunden Christi. — V. Der Ölbergszauber. — VI. Die Fabel von der himmlischen Herkunft des Sonntagsbriefes. — VII. Der apokalyptische Sonntagsbrief. — VIII. Die zwei Gelöbnisstrophen. — XI. Die Kaiser-Karls-Formel. — Schluß: Charakteristik der Briefe.

Einleitung.

Unsere Soldaten tragen vielfach Schutzbriefe bei sich. Olbrich hat eine Anzahl moderner Briefe beigebracht, die Regiments- und Kompagnie-Nummer tragen; aus einer Komp. 19. Inf. Regiments erhielt ich durch freundliche Vermittlung eines Hauptmanns drei Stück. Eine Frau in Moys wollte ihrem Sohne, der im letzten Herbst zu den Soldaten nach Straßburg mußte, den Brief Schl 5, den ihre Schwäger 1866 getragen hatten, abschreiben und mitgeben. Der junge Krieger meinte freilich, es habe keine Gefahr. — Aber wo ich sonst mit Veteranen oder jüngeren Leuten aus dem Bauernstande sprach, hörte ich aus Worten und sah ich aus Mienen: man soll die Dinge nicht verachten. „Die Österreicher haben ja alle welche gehabt," hörte ich von Leuten, die 1866 mitgefochten haben. Leider ist mir ein Brief, den einer unserer Bauern von Trautenau mitgebracht hat, entwischt — vor einigen Jahren samt dem Hause verbrannt. In den Kriegen 47, 49 ff., 59, 64, 66, 70/71 sind nachweislich viele Schutzbriefe getragen worden (Wuttke); kein Zweifel, daß sie auch in den Befreiungs-, Napoleonischen, Friederizianischen Kriegen viele Soldaten begleitet haben, aber Zeugnisse sind uns wenig bekannt (Olbr. Mitt.

IV S. 89 u. Brief Br 1, 2 (1813), He 4 (1813), Abt. 5 (1809), 7 (1817), 10 (1805), 11 (1780), 12 (1822), Po 10 (1833). Dagegen kennen wir sie aus dem dreißigjährigen Kriege und dem 16. Jahrhundert recht gut.

Nur von den modernen Soldatenschutzbriefen soll hier die Rede sein, und auch von ihnen will ich nur diejenigen behandeln, die den von Olbrich in dankenswerter Vorarbeit zu den Gruppen I—IV zusammengestellten inhaltlich nahe stehen. Es gibt auch andere, z. B. werden „der Traum Mariä, die sieben heiligen Himmelsriegel, die 42 unglücklichen Tage[1])“, und noch andere Segen (vgl. Ba 1) als Schutzbriefe getragen[2]). Auch ordnet sich eine kleine Anzahl der Briefe, die im allgemeinen unseres Typs sind, in die Gruppen I—IV nicht ein, sie sind mit arg zerstörten katholischen Gebets- und Segensreihen überfüllt (Olbr. 8. 9. OL. 1). Aber die allermeisten der etwa 100 Briefe, die ich durchgesehen habe, gehören stofflich unsern Gruppen an. Da ich immer wieder auf dieselben Gegenstände gestoßen bin, ist der Stoff m. E. so vollständig zusammen, daß ich eine zusammenfassende Behandlung vornehmen kann.

Literatur, Fundstellen, Abkürzungen.

Abt, A. Dr., Von den Himmelsbriefen. He. V. VIII S. 81—100.
Alemannia hg. A. Birlinger, Bonn. **Al.** bes. Bd. XII. XIV.
Alemannia hg. F. Pfaff, Freiburg. III. F. Bd. I. S. 57—58.
Andrae, Braunschweiger Volkskunde. S. 292.
Bartsch, Karl, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. Wien 1880. II.
Beschwörungsbuch aus Pommern hg. Jackschath. Z. f. Ethnologie. 31. Jahrg. Berlin 1899. S. 459—472.
Birlinger, A., Von der Passauer Kunst oder vom Fest- und Gefrorensein. Al. XII. S. 131—136.
Bittner, Maximilian, Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen, mit acht Tafeln. Denkschriften der kaiserl. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 51. Bd. Wien 1906. S. 1—240.
Bolte, Deutsche Segen des 16. Jhs. Z. V, XIV 1904. S. 437 ff.
Closener, Fritsche, Straßburgische Chronik. Bibl. d. lit. Vers. in Stuttgart. I. Bd. 1843.
Dieterich, Albrecht, Himmelsbriefe. He. V. I. S. 27.

[1]) Drechsler, Sitte II § 556.

[2]) Ein Kulmoni-Segen wird Z. f. öst. V. X S. 108 genannt; wohl gleich Colomannus.

Dorfkirche, die, Illustrierte Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt, hg. Pfarrer Hans von Lüpke. Deutsche Landbuchhandlung G. m. b. H. Berlin SW. XI 1908 ff. **DK.** Diese Z. bringt oft volkskundliches Material und verdient daher dauernde Beachtung. Bd. I. S. 191. 284. 414. 419. II. S. 181. 264. 311. 352. 440—442. III. S. 348—351. 483.

Drechsler, Paul, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. Leipzig Teubner 1906, bes. Bd. II.

Ebermann, Oskar, Blut und Wundsagen in ihrer Entwicklung dargestellt Palaestra XXIV.

Franz, Adolf, die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. II. Freiburg i/Br. 1909.

Ganzlin, Dr., Sächsische Zauberformeln. 1902. Bitterfeld Progr. 288.

Hovorka, O. v. und A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin. Stuttgart 1908.

Hessische Blätter für Volkskunde. Hg. Adolf Strack. Gießen. **He. V.**

Jahn, Ulrich, Hexenwesen und Zauberei in Pommern. Baltische Studien hg. von der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Altertumskunde. XXXVI. Stettin 1886.

John, E., Aberglaube, Sitte und Brauch im sächsischen Erzgebirge. Annaberg Grasersche Buchhandlung 1909.

Kirchner, Wider die Himmelsbriefe. Leipzig, Bruno Volger, 1908. 81 Ss. Derselbe in Neue kirchliche Zeitschrift XX. S. 284 ff.

Köhler, Walther, Zu den Himmels- und Höllenbriefen. He. V. I. S. 143—149.

Lemke, E., Volkstümliches in Ostpreußen. Mohrungen 1884.

Losch, Deutsche Segen, Heil- und Bannsprüche. Württembergische Jahrbücher 1891 II S. 157 ff. (gibt Auszüge aus Volksbüchern: Albertus Magnus, Romanusbüchlein u. a.)

Meier, Ernst, Deutsche Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Schwaben. Stuttgart 1852.

Meyer, E. H., Deutsche Volkskunde. Straßburg 1898. S. 245.

Österreichische Volkskunde, Z. für, Wien. bes. Bd. X. **Ö. V.**

Olbrich, Karl, Über Waffensegen. Mitt. IV. S. 88—93. ders. Zehn Schutzbriefe unserer Soldaten ebd. XIX. S. 45—71. **Olbr.** bezieht sich immer auf diesen zweiten Aufsatz.

Pommersche Volkskunde, Blätter für, hg. Knoop und Haas, Stettin, **Po. V.**

Priebsch, K., Diu vrône botschaft ze der christenheit. Untersuchungen und Texte. Grazer Studien zur deutschen Philologie. III. Heft. Graz 1895.

Rheinische und westf. Volkskunde, Zeitschr. d. Ver's für, IV 1907. Wehrhan, Himmelsbr. aus Lippe u. Westfalen. S. 94—101. S. 96. Anm. 6. Literatur. Hartnack, Ein Himmelsbrief. S. 102—4. **Rh. V.**

Sächsische Volkskunde. Mitt. des Vereins für Hg. Mogk. **SäV.**

Sandfeld Jensen, Kr., Himmelbreve. Dania III S. 193 ff.

Schlesische Gesellschaft f. Volkskunde, Mitteilungen der, Heft III, IV, XIII, XIX.

Schultz, Alwin, Anz. f. d. Kunde d. deutschen Vorzeit. N. F. XVI 1869 S. 46 f.

Strackerjan, L., Aberglauben und Sagen aus dem Herzogthum Oldenburg. Oldenburg 1867.

Vogt, Friedrich in Mitt. III. S. 59.
Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete. Basel 1876. S. 611.
Wuttke, Adolf, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[3]. 1900. S. 178 ff.
Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin **Z. V.**

Die Zauber des deutschen Altertums sind durch ihre Kürze charakterisiert: eine Handlung, episch dargestellt und ein Zauberwort, das schon in Beziehung auf das gegenwärtige Geschäft gesprochen wird. Das sind gesprochene Segen. Wo der Segen dagegen als Schriftstück auftritt, wird er lang. Die Schutzbriefe des 30 jährigen Krieges haben eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit. Epische Zauberformeln, die Graf-Philipps-Formel, der König von Seero, der Colomannussegen, Beschwörungen, Zauber-Buchstaben, — Worte, Charaktere aller Art, Reise- und Krankheitssegen, lange kirchliche Segen (Segen der heiligen Patriarchen) und Gebete werden zusammen geschrieben und im selben Briefe sogar wiederholt. Es ist — mit Luther zu reden — als ob das opus operantis, der Zauber des Gläubigen, ersetzt werden müßte, durch ein recht massives opus operatum. Eine Gleichmäßigkeit der Ordnung läßt sich in diesem Segen nicht erkennen.

Auch die Schutzbriefe des 19. Jahrhunderts sind lang. Auch in ihnen hat die Häufung und Wiederholung ihren Platz (OL 7 [a. b] Schl 1,2). Aber sie haben doch ein ganz anderes Gesicht. 1. Ihre Stoffe sind beschränkt; die Menge der Segen kirchlicher Herkunft ist im Allgemeinen ausgeschieden; von alten profanen Beschwörungen ist nur Gr geblieben. Dagegen ist hinzugetreten und zum festen Bestandteil geworden der Sonntagsbrief (St), der Ölbergszauber mit Gefolge (Ö) und zuweilen die Kaiser-Karls Formel (K) —. 2. Die Anordnung ist fest, ja innerhalb der Gruppen ist sie starr.

Von diesen Stoffen scheide ich wiederum St aus, wenn er auch den breitesten Raum in den Schutzbriefen einnimmt und seine Überschrift „Himmelsbrief" zum Teil auf die ganze Sammlung übergesprungen ist; denn W. Köhler und R. Priebsch bereiten seine Geschichte vor[1]). Aber ich trenne die Herkunftsfabel ab; diese hat in den Soldaten-Schutzbriefen so eigene Formen angenommen, daß sie mit ihnen behandelt werden muß.

Ich will die Zusammensetzung der Briefe und ihre nächst zurückliegende Geschichte feststellen.

[1]) Bittner, S. 3.

Verzeichnis der Briefe.

In der folgenden Zusammenstellung gebe ich die Briefe, die ich verarbeitet habe, landschaftlich geordnet; ich zitiere sie nach den Buchstaben und Ziffern, z. B. Ma 3. Mitt. 1—10 bedeutet die Briefe, die Olbrich Mitt. XIX beigebracht und besprochen hat. Der Maj.-Buchstabe hinter dem Brief gibt die Gruppe, der er zugehört und damit seinen Inhalt und dessen Ordnung an. Sämtliche volkskundliche Zeitschriften der Breslauer Stadtbibliothek sind durchsucht worden. Die Briefe, welche ich aufgetrieben habe, überweise ich den Sammlungen der Schles. Ges. f. V.

Ba Baden **1** Alemannia Pfaff 1909 S. 57 f. mitgeteilt von Wehrhan. Ein Eisenbahnbeamter aus Bingen trägt a) einen Himmelsbrief „der gegenüber den schon vielfach veröffentlichten Fassungen keine Besonderheiten zeigt," also wohl **A Hi Gd.** b) Druck o. J. O. Reisegebet zu den hlg. drei Königen. c) Druck von Alexander Kauffmann, Aschaffenburg. Strophen der Anbetung zum Wunder in Walldürn bad. Odenwald. o. J. **2** Z. f. Kulturgeschichte N. F. III S. 122 f. in Weinheim b. Heidelberg ca. 1890 auf der Straße gefunden. o. O. J. **E** verstümmelt.

Bö 1—3 nördliches Böhmen, Friedland und Neustadl. hg. Branky, Archiv f. Religionswissenschaft V. S. 149 — 153. o. J. **1 A Hi Gd. 2 B. 3 A Gr.** **4** Z. f. östr. Volkskunde X S. 172 ff. Plan (wohl Bö, nicht Gröden) o. J. Auf drei Oktavblättchen mit zierlicher (weiblicher!) Hand geschrieben, feines, bläuliches Papier. S. 174 Anm. Das sind die HSW Christi (verschrieben für H 5 Wunden) so Christus im Grabe stillstand. Busse, drei Rosen-Str. **D. 5** Mitt. d. nordböhm. Excursionsclubs XXV S. 178 Freudenberg, 1898 in einer Kaserne gefunden, 'ein Brief mit Gott'. **A Gr.**

Br Brandenburg **1** Brandenburgia. Monatsschrift der Ges. f. Heimatskunde. Berlin. XIX S. 205. 1813/15 o. O. **isoliert. 2** ebd. S. 206. 1813 o. O. 'ganz neu gedruckt'. Nicht weit von Rahes hat ein Bauer den auf blauem Papier mit goldenen Buchstaben geschriebenen Brief von zwei Engeln erhalten. Jetzt ist er beim Kommandanten in Rahes zu finden. vgl. Thü 9. **A Hi** Eingang und Text eigen.

Bw Böhmerwald. Z. V. II S. 175 f. hg. Ammann; aus Krummau. o. J. 'hanget am St. Michaelisberg'. **A Hi** (ohne Gd.)

Co Coburg. Dk. I S. 264 mitgeteilt von E. Rau, Mönchröden. Kleines Heftchen von 40 Ss., unter Weglassung unbedeutender Stellen und mit moderner Orthographie veröffentlicht. „Gegen 200 Jahre alt." Da die Zusammensetzung der der älteren Briefe (30 jähr. Krieg) entspricht, mag das Datum ca. 1700 wohl stimmen. **isoliert.**

Els Elsaß, Weißenburg. Druck o. J. von C. Burckardt, Nachf. v. F. C. Wentzel in W. i. E. No. 9. 43 : 35 cm. Bild des Engels Michael in rotem Gewand; bläst die Posaune, trägt eine Palme, blau-rosa gestreifte Flügel, über ihm eine Krone, unter ihm die Sonne, von deren gelben Strahlen er sich abhebt. Himmelsbrief etc. Gredoria **A Hi Gd.**

Gl Gartenlaube 1871 S. 87 o. O. ebd. S. 20 ist nur bruchstücklich veröffentlicht **E** (K am Anfang).

He Hessen. **1—5** Hessler **1** S. 103—106 fränk. Niederhessen aus Friedendorf 17. März 1855. **B.** **2** S. 423 die Schwalm, Schütz, Wiera. Früher getragen. **isoliert.** **3** S. 451 thür. Niederhessen 1870. **A Ö.** **4** S. 451 thür. Niederhessen 1813. **isoliert.** **5** S. 534 sächs. Niederhessen, ohne Wert, weil zu entstellt. **unbestimmbar.** **6** Mitt. 5. aus Kassel. Rgt. 80. o. J. **C.** **7** He. V. I S. 17d 19. Jh. gereimt, drei Knaben, fromme Beschwörungen. **isoliert.** **8** He. V. II S. 19. Feuersegen als Hi bezeichnet. **isoliert.** **Abt.** 31 Briefe, davon Nr. 1 und 2 Drucke: s. Els. NR. 3: Nr. 3, 10, 11, 12, 15, 17 aus Thüringen (Thü. 6—11) von Kirchner nachgewiesen, die übrigen 23 aus Hessen; genaue Beschreibung bei Abt.

Li Lippe. Rh. V. IV S. 97 f. aus Heidenoldendorf b. Detmold. Nach 1870 abgeschrieben von einem wohl im Krieg getragenen Briefe. **B.**

Ma Magdeburg, Druck o. J. Lemke, III S. 18 f. **A Hi Gd.** vgl. Schz. 3.

Me Mecklenburg. **1** **2** Bartsch II, **1** Nr. 1630 Proseken b. Wismar o. J. **D ohne Verse.** **2** Nr. 1631 Rostock o. J. **B.** **3** Mitt. 4 o. O. J. **C.** **4** Mitt. 9 o. O. J. **A Gr.**

NL Niederlausitz Guben, Druck o. J. von F. Fechner. (Mitteilung von Pastor Groß, Sacro b. Forst) **A Hi Gd.**

NR Neu Ruppin, **1** Druck von Gustav Kühn. Mitgeteilt von Bartsch, Nr. 1629 "Himmelsbrief. Als Manuskript gedruckt." Holzschnitt: Jesus Chr. mit einer Strahlenkrone umgeben, nach oben zeigend, steht auf einer Wolke. „Zu haben bei Gustav Kühn in Neu-Ruppin". vor 1867 **C (Gr am Schluß).** **2** Druck v. Oehmigke und Riemschneider Neu-Ruppin. Nr. 293 in sehr groben Typen, und noch einmal als Nr. 293 o. O. J. o. Verleger in feinerer Ausführung. Gewiß = dem von Strackerjan I S. 59 für das Jahr 1866 angesetzten Drucke. Ein Engel in rotem Kleid, mit blauen Flügeln setzt mit der linken Hand die Posaunen an, schwingt mit der Rechten die Palme, steht auf dem Rasen vor dem goldenen Schein der halbaufgegangenen Sonne. Je zwei Versgruppen zur Rechten und Linken. Darunter 'Himmelsbrief'. **A Hi Gd.** Darunter 'Ein schönes Gebet, alle Tage und Stunden zu beten'. Den Text findet man bei Kirchner, Wider die Hi S. 1—5. **3** Druck und Verlag von Gustav Kühn Nr. 202 o. J. Ein Engel, rot u. blaues Gewand, schwebt über dem Gottesauge, unter einem Kranz von 8 Sternen; schwingt die Palme mit der linken, hält die Posaune in der rechten Hand. Je zwei Strophen links und rechts. 'Himmels-Brief'. Verse unten. **A Hi Gd.** **4** 1849 in Dania III S. 223 f. nachgewiesen „aus dem ersten schleswigschen Krieg schreibt sich ein Exemplar her." Anm. S. 224 „gedruckt in Neu-Ruppin". **C** Gr am Ende).

OL Ober Lausitz. **1** Aus der Gegend von Seidenberg. 2. Hälfte 19. Jhs. urschriftlich. Ein Quartblatt, ungebrochenes Zeichenpapier, 'die goldene Schatzkammer', o. O. J. o. Namen. **A Gr** (mit Zusatz). **2** bei Seidenberg. Abschrift ad hoc. o. J. o. Namen. **C.** **3** Moys b. Görlitz. o. J. urschriftlich. Ein Blatt aus einem Heft, 17 : 14 cm. dreimal gekniffen zu 9 : 6 cm, sehr zerstört. Ungeübte Schrift der 2. Hälfte des 19. Jhs. Unterschrift: Johanna Christiana Auguste Ulbrich. **isoliert.** Busse. **4** Moys b. Görlitz, o. J. Abschrift ad hoc. Unterschrift des Abschreibers und Besitzers Ernst Müller Moys. **D.** **5** Zodel b. Penzig. Abschrift ad hoc. o. J. Ohne Über- und Unterschrift.

C. **6** Görlitz Rgt. 19. Urschriftl. Letztes Jahrzehnt. Ein Blatt 22 : 19 cm., viermal gefaltet zu 8 : 5, sehr durchgeschwitzt. o. O. J. u. Namen. **D.** **7** Görlitz Rgt. 19. Urschriftl. Letzte Jahrzehnte. Ein Heftchen 11 : 8 cm. einmal längs gekniffen. Acht Blätter, arg verschmutzt. a) Himmelsbrief 15 Ss. **E** erweitert und zerstört. Nach einem Absatz folgt S. 16. b) Der Segen Gottes auf 6 Ss. Der Rest ist leer. o. O. J. u. Namen. **Aö** erweitert. Busse. **8** Görlitz Rgt. 19. Urschriftl. 60er Jahre? Ein Quartblatt, dreimal gekniffen zu 8 : 5 cm. o. O. J. Ohne Überschrift. Enthält die 42 unglücklichen Tage des Jahres. „Beglaubigte Abschrift. Sgl. G. Hoffmann." **isoliert.** **9** Kath. Hennersdorf b. Lauban. Im Dachgebälk als Gewittersegen aufbewahrt, 1911 vom Pfarrer beschlagnahmt. Urschriftlich. 4 Ss. Fol. Achtfach 8 : 11 cm. gebrochen, Papier sehr vergilbt und durchlöchert, ungeübte Hand, sehr viele Lese- und Schreibfehler. **D.**

Old Oldenburg Strackerjan, **1** § 65 b Druck Vechta 1849 = Druck Oldenburg **K** + Kreuzgebet. **2** § 65 c Druck Brake o. J. **D.** **3** § 65 d S. 62 f. Druck o. O. J. **C** (Gr. am Schluß).

Opr Ostpreußen Lemke. aus Berlin 1870 nach Opr. verschleppt. **B.**

Po Pommern, **1—4** Po. V. **1** Bd. I S. 25 aus Dramburg. „Wahrscheinlich noch dem 17. Jh. angehörig." **A Hi (Ho).** **2** ebd. S. 26 aus dem Colzower Heilbuch 1842/45. **A Gr.** **3** ebd. S. 167 f. aus Sallentin. o. J. **C** (Gr. am Schluß). **4** Bd. II S. 44 aus Sallentin. o. J. **B.** **5** ebd. II S. 173 ist mir entgangen. [Corr. Nachtrg.] **6** ebd. IV S. 110 Rowenitzaer Zauberbuch Nr. 42 o. O. J. Christl. Beschwörungen. **isoliert.** **7** ebd. IV S. 171 aus Greifswald o. J. Text der gewöhnlichen Gr.-Drucke ohne Überschrift und Bild; sicher verstümmelt. **A Hi Gd.** **8** ebd. V. S. 75 Königsfelde b. Ziegenort, nach Angabe des Hgs. etwa von 1825. 'betitelt Radozina'. **A Hi (Ho).** **9** ebd. V. S. 167. Gollnow um 1840 (Hg); vom Hg. Haas als katholisch um 1500 datiert. 'Der Brief von Bethanien .... Ich Gott schicke diesen Brief an den Papst Leo zu überlesen wider seine Feinde ... Ablaß .... Dieser Brief war geschrieben auf das Bild des Erzengels Michaelis bei unserem Papst Leo. Hat ihn einer lesen wollen oder aufschreiben wollen, hat er sich selbst aufgemacht jedem, der sich auf Gutes übt. War mit goldenen Buchstaben geschrieben und sobald er gelesen, auch gleich wieder verschwunden'. **E** (eigen, ohne Gr.) **10** ebd. X S. 27 Henkenhagen den 20. Okt. 1833. 'Ein abprobierter Kunstbrief'. **A Gr.** **11** ebd. S. 28 Zwilipp o. J. Sehr nahe mit OL 1 verwandt. **A Gr.** **12** ebd. S. 75 Finkenwalde o. J. **E.** **13** ebd. S. 104 o. O. J. **B.** **14** ebd. S. 156 o. O. J. **B.** **15—18** = Jahn, S. 208—219. **15** = Po. V. I S. 24; 1 aus Hinrichshagen, Kr. Greifswald o. J., Tießow. (Mönchgut) **E.** **16** = Po. V. ebd.; 2 aus Nemitz, Kr. Randow Bergen a. Rügen. ca. 1860. **C** (Gr. am Ende). **17** = 3 aus Konow, Kr. Kammin o. J. **D.** **18** = 4 Unserer Lieben Frauen Traum. Fliegendes Blatt. o. O. J. + 5 Die Sieben heiligen Himmelsriegel. Fl. Bl. o. O. u. J. Zusammen als ein Brief aus Kuhlmorgen b. Torgelow ca. 1860 Po. V. I S. 24 bezeugt. **19** aus einem Beschwörungsbuch aus Pommern hg. Jackschath S. 468. Nach der Meinung des Hgs. in dem Zeitraume von 1780—1820 geschrieben; ist nach Angabe des Besitzers schon in der Hand seines Urgroßvaters gewesen. Der Brief ist samt dem Schluß von der dritten Hand eingetragen. **E.** **20** Mitt. 10., o. O. J. **D** (doch statt Ap wohl St).

Sa Sachsen **1** Zittau urschriftlich. Briefbogen 22 : 14 cm. Zweifach gefaltet zu 6 : 14 cm. S. 1 Ps. 91. S. 2—4 Haus und Schutzbrief. Am Ende: Geschrieben den Februar 1877. G(. . .) St(. . .) **B. 2** Sä. V. I_2 S. 13 o. O. J. Statt Holstein Bade Zeine. **D** (Gr am Ende). **3** ebd. S. 14 f. Druck o. O. J., ohne Nachricht über Bilder und Überschriften mitgeteilt. Aus dem Besitz einer Leipziger Familie. In der Auffindungsformel Ho: 'betitelt Bondogue'. **B. 4** ebd. II S. 275 Lausitz, o. O. J. **B. 5, 6** ebd. V S. 91. 183 war mir nicht erreichbar. [Corr. Nachtr.] **7 a** Druck und Verlag von C. A. Hager, Chemnitz o. J. 4 Ss. 15 : 21 cm. = **b** Druck von Karl Wichert Chemnitz, Verlag von C. A. Hager Chemnitz o. J. Papier weißer und wohl jünger als a. **A Hi Gd.** (aber ohne das Bild der anderen Drucke.) Auf S. 3 wird **C** ohne Überschrift angefügt. 'schwebte über dem Taufbecken zu Köln', abgeschrieben 1741. Der Text ist an manchen Stellen unsinnig, wo er sonst in den Drucken vernünftig ist; also nach schriftlicher Vorlage gedruckt. Beide Stücke verkauft Papierhändler Rother, Görlitz, Luisenstr.

Schb Schwaben. E. Meier, I S. 526. o. O. J. „ein Schutzbrief, den namentlich reisende Handwerksburschen häufig bei sich tragen." Buchstäblich gleich Losch S. 234. **A Gr.**

Schl Schlesien. **1** Mitt. 7a o. O. J. **B. 2** Mitt. 7b o. O. J. **E. 3** Mitt. 6 o. O. J. **B. 4** Bunzlauer Gegend, urschriftlich ± 1850 vier Seiten Quart, dreimal gefaltet zu 10 : 6 cm. o. O. J. u. Namen. **E. 5** Wiesa b. Greifenberg, urschriftlich, Oktavheftchen, vier Blätter, einmal 10 : 8 cm. gefaltet. Blauer Umschlag mit Aufschrift: Himmelsbrief. August Tilgner. Wiesa 1866. Wie es scheint mit einem Siegellacktropfen am Rande geschlossen. **D. 6** Drechsler II Nr. 657. o. O. J. **A Hi Gd.**

SchH 1 Schleswig Holstein. Mitt. 1 o. O. J. **B.**

Schz Schweiz **1** Schweiz. Archiv f. V. IV S. 340 f., 16. Jh. aus Brig. **isoliert. 2** ebd. II S. 277 f. aus einem Zauberbuche aus Horger Berg 1857/59. Nach einer Notiz des Büchleins ist der Brief die Abschrift eines Druckes, Quartblatt, der in Horgen herumgeboten wurde, "während der Komet am Himmel stand." Der Brief hat am „29. Mai 1733 zu Wenkenburg" am Himmel gehangen. **A Hi. 3** ebd. III S. 52 f. aus Scanfs 18. Jh. engadin-romanisch. 'durch den Engel Michael vor der Stadt Mademburg in Prussia niedergebracht'. Nach der Ansicht des Hgs, Majors Caviczel ist der Brief eine freie Bearbeitung von Schz 2. **A Hi.**

Sie Siebenbürgen vor 1790 Martinsdorf. Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Redigiert von Dr. A. Schullerus in Hermannstadt XIX S. 65 f. 'Ältere Abschrift aus Martinsdorf'. „Ein Gottesbrief . . . Michael . . . selbiger Brief ist in Preisen an einem gewissen Orte anzutreffen und hängt von sich selbsten in der sogenannten Michaelis Kirchen bei dem Taufstein'. St in eigener Form. Prophezeiungen: 'Im Jahre 1790 wird die Sonne verdunkelt werden' **A Hi** (eigene Fassung).

Thü Thüringen **1 2** DK. I S. 191. o. O. J. mitgeteilt von Pastor Lic. Dr. Kirchner, Benshausen Thüringen. **1 A Gr. 2 B. 3** Rh., V. IV. S. 101 Anno 1743 d. 9. Febr. ſgeschrieben von Jungfer Eva Margaretha Pfeufferin. Der Brief ist 1894 in Stützerbach b. Ilmenau aufgetrieben worden. **A Hi.**

4 Mitt. 2 aus Zeulenroda o. J. **B.** **5** Mitt. 8 aus Zeulenroda, „eine Menge Segensformeln und Beschwörungen sind damit verbunden." **A Gr.** **6—11** Kirchner bei Abt. **6** = 3 o. O. J. Soli Deo Gloria. **A Hi Gd.** **7** = 10 Ditzhausen 8. Juni 1805 **A Hi.** (Mecklenburg). **8** = 11 Benshausen 2. IV 1780 **A Hi** (Mecklenburg). **9** = 12 o. O. o. J. nach Abt S. 91 f. zwischen 29. V. 1822 und 28. XII. 1824 geschrioben. **A Hi** (Berlin; 'niemand kann ihm abschreiben, nur ein alter Landmann Siemon.') **10** = 15 o. O. 26. IV. 1905 **B** Haus u. Schutzbrief; 'schwebte zu Wanda über der Taufe'. **11** = 17 o. O. J. **B** 'vom Himmel geworfen', ohne Auffindungsjahr; 1791 abgeschrieben.

Wf Westfalen. **1** Rh. V. IV S. 99 f., aus Dortmund o. J. **D.** **2** ebd. S. 102—104, aus dem Kreise Wittgenstein, um 1800 aus alt-evangelischem Kreise und evg. Familie; trotzdem viele kath. Wendungen. **Gr.** + mancherlei. **3** Druck aus der Eifel; ebd. S. 96 Anm. nachgewiesen. o. J. unbestimmbar.

Wuttke o. O. J. **B** zerstört.

I. Inhalt und Ordnung.

Im ganzen enthalten die Briefe folgende Stoffe:

1. Die Graf-Philipps-Formel **Gr**, kriegerisch und friedlich.
2. Den Segen der fünf Wunden Christi **5 W.**
3. Den Ölbergszauber mit einer ganzen Reihe Versicherungen und Beschwörungen, meist mit der Probe am Hund und den Blut-tut-Versen **Ö.**
4. Den Himmelsbrief **Hi**; er enthält a) die Fabel von der himmlischen Herkunft des Briefes im Typus Gredoria **Gd** oder Holstein **Ho** und b) den Sonntagsbrief **St.**
5. Den apokalyptischen Sonntagsbrief **Ap** und die vierfache Beschwörung.
6. Zwei Gelöbnisstrophen a) das Bußangebot oder die Herausforderung, b) die drei-Rosenstrophe.
7. Die Kaiser-Karls-Formel **K.**
8. Sehr seltene Stoffe: Psalm 91, Vaterunser, Ep. Jac. 5, 8—11 u. a.

Diese Stoffe treten nur zum Teil einzeln auf (Gruppe A), in der Regel sind sie zu fünf festen Gruppen zusammengeschlossen.

In der Gruppierung wäre ich gerne der Einheitlichkeit halber Olbrich oder Abt gefolgt; aber Olbrichs Schema erwies sich als zu eng, Abts als zu weit. Er sieht nicht nur für jede nachgewiesene Stoffzusammenstellung, sondern auch für einige nur mögliche eine besondere Kammer vor. Dadurch wird die Übersichtlichkeit und die Einsicht in die Verwandtschaftsbeziehungen der Gruppen erschwert, und ich habe geglaubt, den Vorteil einer durchgehends gleichen Gruppierung und Chifferngebung zu Gunsten einer leichter durchschaubaren Ordnung aufgeben zu sollen. Abts Gruppe A muß erweitert werden, auch Gr und Ö kommen gesondert vor. Abts C Hi + Gr ist nicht nachgewiesen, und wir können nach dem Stande unserer Kenntnis mit Bestimmtheit sagen, daß diese Verbindung als Typus nicht existiert und wenn sie einmal aufträte, als Zufälligkeit zu behandeln wäre. Mit C fällt auch die konstruierte Verbindung erweitertes C Gruppe

H. Zufälligkeiten[1]), wie die doppelte Schreibung von Ö (oder Gr — kommt nicht vor'—) in einem Briefe E u. F oder gelegentliche Zufügung ganz seltener Stoffe zu festen Verbindungen H u. J beanspruchen keine besondere Gruppe, sondern wollen als Notiz unter die Kernformen vermerkt sein. — Gruppe D, eine Erweiterung von C ist gesondert aufgeführt, weil sie zum Typus erstarrt ist; Abts J schließe ich dieser Gruppe an. Die folgende Seite zählt die Gruppen und unter ihnen die Briefe, die sie belegen, landschaftlich geordnet auf.

A Die Stücke einzeln.

Gr Bö 3,5 Me 4 Po 2, 10,11 Schb Thü 1, 5 OL 1 Wf 2 (Gr + mancherlei).

Hi Ba 1? Bö 1 Br 2 Bw (ohne Gd) Els (Druck) He Abt 4, 5 (1809) 6, 8, 9 Ma (Druck) NL (Druck) NR 2,3 (Druck) Po 1,8 (Ho) Po 7 (Gd) Sa 7a, b Schl 6 Schz 2,3 Sie Thü 3 (1743) 6, 7 (1805), 8 (1780) 9 (um 1823). (bei Abt Gruppe A Brief 1—12).

Ö He 3 OL 7b (in wirrer Umgebung. Busse).

B **Ö + Hi** (**Ho + St**) (gleich Abts Gruppe B Brief 13—18). Bö 2 He 1 He Abt 13 (Speier), 14, 16, 18 Li Me 2 Opr Po 4, 13, 14 Sa 1, 3, 4 Schl 3, 7a SchlH 1 Thü 2, 4, 10, 11 Wuttke (zerstört).

Durch seltene Bestandteile Ep. Jac. 5,8—11 erweitert erscheint diese Gruppe bei Abt G, Brief 25, 26 aus Hessen.

C **Gr** + (**Ö + Hi**) (gleich Abts Gruppe D Briefe 19—22b). He 6 Me 4 OL 2, 4 (Ho vor Ö) He Abt 19 (von Kreuznach nach Oberhessen), 20, 22, 22b Sa 7a, b II (**Ö + Hi**) + **Gr** He Abt 21, 22a NR 1 (Druck) Old 3 (Druck) Po 3, 16.

Zuweilen kommt Ö in einem Briefe zweimal vor: Abt E Briefe 23. 24. vgl. Olbrich zu seinem Brief 7; und OL 7.

D (**Gr + 5 W**) + (**Ö + Hi**) + **Verse**. Erweitertes C. Bö 4 OL 4, 6, 9 Sa 2 Schl. 5. **ohne Verse**. Me 1 Old 2 (Druck) Po 17 20 Wf 1 [**Bußangebot** ohne diesen Zusammenhang. OL 3, 7b Me 2 Verse **Gelöbnis** o. Busse. He 4 (1813)].

Andere Erweiterungen dieser Gruppe bringt Abts J, Briefe 27 (ein Krankheitssegen), 28 (ein Segen für alles), 29 (ein gereimtes Vater unser, vorgesetzt).

E **Ap + Gr + K** Ba 2 (verstümmelt) Gl (K am Anfang) OL 7a (erweitert und zerstört) Po 9, 12, 15, 19 Schl 2, 4 **K** Old 1 (Druck Vechta und Oldenburg K + Kreuzgebet) Schz 1 (K + Kreuzgebet + mancherlei).

[1]) Als eine Zufälligkeit ist das Fehlen der Auffindungsformel He Abt 13 zu betrachten, ich glaube auch das isolierte Auftreten von Ö in He 3.

II. Die Überschriften.

Die Briefe haben zum Teil am Kopf, zum Teil im Innern Überschriften[1]). So steht über dem ganzen Brief Gruppe E: „Brief, geschrieben mit eigener Hand“ Schl 4, oder nur: „Ein Brief“ Po 15. „Himmelsbrief, geschrieben mit meinen eigenen heiligen Händen“ OL 7a. Über vielen liest man „Haus- und Schutzbrief“ „Himmelsbrief,“ Gottes Brief“ OL 6. Manche Briefe sind ohne Hauptüberschrift OL 5 Schb Wf 1 Wf 2. Aus der Verteilung der Überschriften ergibt sich, daß eine Gesamtüberschrift den Briefen überhaupt nicht zukommt, sondern daß nur die einzelnen Teile Überschriften besessen haben. Mit ihnen sind diese jeweils an den Anfang oder in das Innere gelangt, zuweilen auch wohl von ihnen losgelöst und an den Kopf gesetzt worden.

Gr kommt ursprünglich überhaupt keine Überschrift zu; sie fehlt im 15. Jahrhundert (Wackernagel), im 16. Jahrhundert (Bolte) und auch jetzt noch oft, wo Gr am Anfang steht Schb Wf 1, 2. Zweimal: „Abprobierter Wunderbrief“ Po 10 Thü 1 offenbar fremdartige Zuschrift. „Als Beispiel“ in OL 7a nach Ap + Ö Psalmgebet aufgeführt. Erst in den schleswig-holsteinschen Kriegen hat Gr (kriegerisch)[2]) die Überschrift bekommen: „Ein Brief an jedermann, vornehmlich für meine Schleswig-Holsteiner und für die, welche für sie fechten.“ So besonders Bö 3, wo Gr allein steht, im älteren Druck Gustav Kühns 1849 (Dan. III S. 223) und Schl 1, wo Gr hinter Ö + Hi mit dieser Überschrift als neuer Absatz eingeleitet wird. In derselben Stellung hat G. Kühn Gr als „Brief an jedermann!“ gedruckt in einer späteren Auflage in den sechziger Jahren (vor 1867), wenn die Nachricht Bartsch Nr. 1629 richtig ist; erklärlich wäre diese Weglassung, da ja nun die schleswig-holsteinsche Frage gelöst war und die ausführliche Überschrift keinen Sinn mehr hatte. Diese Überschrift bleibt auf Gr beschränkt. —

Auch die friedliche Form Gr hat einmal eine Überschrift gefunden in OL 1: „Die goldene Schatzkammer; gehört bei sich zu tragen im Namen Jesu.“

---

[1]) Vgl. Olbr. Mitt. IV S. 91 f.

[2]) Siehe Absatz III.

Die Überschriften

„Gesandter Brief des Lebens
den hat uns Gott gegeben."

Gesandt aus Holstein
durch einen Gesellen

Der Glaube muß dabei sein,
Der Brief tuts nicht allein."

Schl 5 OL 4, 6 Gl S. 20 Po 17 stehen immer vor den Verbindungen Gr + 5 W, an die sich mit neuen Überschriften Ö + Hi anschließt (OL 4 ist Gr eingesprengt). Damit wird die Zugehörigkeit dieser Überschriften zum Gr-Stoff erwiesen. Da nun die Formel Holstein der Herkunftsfabel stets stofflich von Gr und seiner Holsteinüberschrift getrennt ist, kann man nicht an eine Abhängigkeit der einen von der anderen denken. Beide mögen gleichzeitig entstanden sein, als die Schleswig-Holsteinsche Bewegung Deutschland durchzog. In der Form Gl S. 20 Po 17 muß das Wort „aus Holstein gesandt" aus der später folgenden Ö + Hi Verbindung vorgenommen worden sein. Schl 5 und OL 4 braucht nicht noch andere fremde Verbindung zu haben.

Die Überschrift „Haus- und Schutzbrief" eignet dagegen nur der Verbindung Ö + Hi. Ihr schließt sich gern die Trinitätsformel an, zuweilen stehen die „Buchstaben der Gnade," die aus Gr entnommen sind daneben Bö 2 Po 16 Sa 1. Diese Verbindung Ö + Hi tritt oft an den Anfang, sodaß dann die Überschrift für den ganzen Brief zu gelten scheint; zuweilen aber wird dann Gr mit neuer Überschrift eingeführt NR 1 u. 4, Schl. 1, worin sich die alte Begrenzung des ersten Stückes zeigt. Die Änderungen der Überschriften sind gering: „Heil- und Schutzbrief geh im Namen Gottes usw." Li, „Heiliger Schutzbrief" Wuttke oder „Brief im Namen Gottes etc." Wf 1. Allemal folgt Ö + Hi. Endlich bietet OL 2 im Text nach Gr vor Ö + Hi: „Ein schönes Gebet, wer den Glauben davon hat." Nur in OL 4 folgt Ö allein; aber Ö ist hier ganz offenbar mit dieser Überschrift aus dem sonst ganz festen Zusammenhang der Gruppe D herausgenommen und an den Kopf gestellt worden.

Die Überschrift „Himmelsbrief" hat natürlich ihr Recht eigentlich nur vor den Auffindungsformeln, die den Brief vom Himmel kommen lassen, also vor Ho und Gd; vor K kommt sie nie vor. Vor den Gradoria-Typen der Drucke ist die Überschrift „Himmelsbrief" fest; Siehe Abschnitt VI. Ich habe sie aber nicht vor Ho + St (= Hi) allein finden können, sondern nur vor der Verbindung Ö + Hi: „Im Namen Gottes vom Himmel gesandt" OL 5 NR 1, wo Ö + Hi

noch einmal besonders eingeleitet wird als „schönes Gebet“, und vor (Gr + 5 W) + (Ö + Hi) Me 1, als „Himmelsbrief“ vor Ap + Ö usw. im arg verfallenen Text OL 7ª neben „Geschrieben mit meinen heiligen Händen,“ der eigentlichen Überschrift der Ap. In Ba 2 steht sie vor den Unglücksbeschwörungen mitten im Text: „Ein Brief, ist vom Himmel gefallen etc.“ ohne Beziehung zum Inhalt; aber auch Ba 2 ist nur eine Fragmentensammlung. Die Fabel vom Engel Michael ist zur Überschrift gemacht Schl 3 vor St allein.

Demselben Gedankenkreise entstammt die Unterschrift „Michael“ OL 3, 5, die ja mit der Herkunftslegende stimmt und als Überschrift in Schl 3 dem Text gemäß ist: „Engel Michael in Gottes Jesu Christo Namen“ OL 3.

Auf Ap beschränkt ist „Brief, geschrieben mit eigener Hand“ Schl 4 Po 19 und „Himmelsbrief, geschrieben mit meinen eigenen heiligen Händen“ OL 7ª. „Ein Brief“ Po 15.

III. Die Graf-Philipps-Formel.

Die Grafenhandlung (Text s. u.) tritt in zwei Formen und Bedeutungen auf.

In den ältesten Funden (Wackernagel S. 611.) 15. Jahrhundert, (Schultz, S. 46/47, Bolte, S. 437) 16. Jahrhundert stellt sich die festmachende Kraft des Briefes bei Gelegenheit der Hinrichtung eines Menschen zufällig heraus; ein Verbrecher ist er ganz deutlich bei Wackernagel: einen Ritter enthovbten vmb sine missetat; Schultz und Bolte: ainen Menschen. Von irgend einem Vater ist in den Briefen nicht die Rede. Dieselbe Handlung enthalten die Briefe Gl OL 1, 7ª Po 19, 20 Schb Schl 4 Thü 5 Wf 2. Davon OL 1 Schb Thü 5 ohne Buchstaben[1]). Nach dem Zeugnis der Überlieferung muß diese Form als die älteste angesehen werden. Ihr Sinn ist natürlicher Weise der Handlung entsprechend Schutz vor Gericht, und diesen Nutzen stellt schon 16. Jh. (Schultz) an den Anfang des Segens: welcher Mensch für Gericht get, der nem den Brief mit Im; folgt Kindsnot, Nasenbluten, Schweinsprobe. 15. Jh. (Wn.) zieht keinen besonderen Nutzen aus Gr, 16. Jh. (Bolte) allen denk-

[1]) Anm. Eine Zusammenstellung der Buchstabenfolgen meiner Briefe zeigte mir, daß eine große Anzahl nah verwandt ist. Die Abweichungen lassen sich oft leicht als Lese- und Schreibfehler erklären, wenn man die deutsche Kursivschrift des beginnenden 19. Jh. als Medium annimmt.

baren, im wesentlichen aber friedlich. Ebenso im 17. Jahrhundert ein Brief aus dem dreißigjährigen Kriege hg. A. Birlinger Alemannia XIV S. 72. In diesem alten Sinne ist Gr erhalten und verwertet in OL 1, (vgl. Po 11) der als Beispiel für viele Briefe hier analysiert werden soll.

Die goldene Schatzkammer. Gehört bei sich zu tragen im Namen Jesu. Graf Philipp von Flandern hatte einmal einen Diener, der das Leben verwirkt hatte, und als er[1] ihn wollte hinrichten lassen, konnte kein scharfes Messer und kein Schwert nicht schneiden. Da verwunderte sich Graf Philipp und sprach: „Wie soll ich das verstehen[2]? Kannst du mir solches zeigen[3]), so will[4]) ich dir das Leben schenken." Also gab er ihm[5] den Brief. Solches gefiel dem Grafen, und er gab ihn seinen Hofleuten. Also ließ ihn der Graf abschreiben, schickte ihn seinem Vater; darnach ließ er ihn wieder abschreiben und allen seinen Hofleuten geben und sprach: „Willst du vor Gericht gehen, so nimm diesen Brief zu dir. Wo du von[6] deinem Herrn oder von deiner Frau[7] oder Jungfrau etwas bittest, so wird alles[8] dir nicht versagt werden. Wenn du deines[9] Herren Huld ganz und gar verloren hast, so nimm diesen Brief zu dir; so bekommst du seine[10] Huld, wie du glaubst. Wenn eine Frau in Kindesnöten ist und nicht gebären kann, so hänge ihr den Brief an[11] die rechte Seite oder um den Hals, so[12] gebäret sie ohne allen Schaden. Und wenn die Nase blutet so lege dir ihn auf das Haupt, so stillt sich das Blut von selbst. Und so du mit deinen Feinden streitest, so nimm diesen Brief zu dir an[13] die rechte Seite, so[14] überwindest du sie ohne alle Ursache. Wenn du diesen Brief unter dem Dache[15] oder im Hause hast, kann dir und mir niemand nichts entwenden."

Daß[16] mir keine Herrschaft von rechtfertigen Sachen nichts abschlagen kann, daß[16] mich kein Messer, es sei von Stahl oder Eisen, nicht schneiden kann, laß[17] mich genießen den Kelch, den Wein und des wahre Himmelsbrot, das Gott der Herr seinen Jüngern gab im Namen Gottes, des Vaters † Gottes, des Sohnes † Gottes, des heiligen Geistes.

Es folgt in ziemlich wüster Form die Bitte, daß Gott den Segen, den er über den frommen Noah, Loth und die Jünger hat gehen lassen, auch dem Träger des Briefes schenke; Anrufung Marias und Josephs, der Marter und des Kreuzestodes Jesu und seiner glorreichen Auferstehung; Bitte um Bewahrung des Leibes und der Seele vor aller Not.

Dieser Brief zerfällt in zwei Teile, den Grafenbrief und ein Gebet. Wie alle Briefe hat er von schwarzer, teuflischer Kunst nichts in sich, sondern zeugt von gut christlicher Gesinnung: gehört bei sich zu tragen im Namen Jesu." Der erste Teil läßt eine Konfession nicht er-

---

[1]) er Hs: fehlt [2]) versehn [3]) zeigen kannst mir solches [4]) wie
[5]) ihnen [6]) vor [7]) Knecht noch Frau; sinnlos [8]) als
[9]) deinen [10]) seinen [11]) in [12]) so fehlt [13]) in
[14]) sie überwindet ohne usw. [15]) Tache; schlesisch [16]) Das
[17]) Las

raten; der zweite hebt ausgesprochen protestantisch an: der Schreiber begehrt das Abendmahl, Kelch und Brot, damit ihm seine Herrschaft keine rechtschaffene Bitte abschlagen und kein Messer ihn schneiden könne. Aber die Fortsetzung ist katholisch. Zwar wird man die Herbeirufung des Segens Gottes auf Noah, Loth und Jakob noch nicht entschieden dafür in Anspruch nehmen dürfen, sicher aber die Beziehung auf Maria, Joseph, Christi glorreiche Auferstehung und wohl auch den „Marterbitteren Todt." (Ähnliche Gedankenverbindungen Al. XIV S. 69.)

Der erste Teil ist wieder zusammengesetzt aus Gr und einem Stück, das sich wörtlich in der „goldenen Schatzkammer" (abgedruckt bei Drechsler II S. 272) wiederfindet. Es ist dabei die Verbindung so vollzogen, daß dem Grafen alle jene Segen: Willst du vor Gericht gehen ... bis ... nichts entwendet werden in den Mund gelegt werden. Und die Verbindung ist keine zufällige, sondern sie spiegelt die Auffassungsart jenes Schreibers wieder. Der Brief stammt von einem alten Knechte aus der Gegend von Seidenberg OL, dessen Frau jahrelang selbst einen Schutzbrief getragen hat. Für diese Leute, die mir leidlich bekannt sind, hat Krieg und Kriegsgefahr keine Bedeutung und keinen Sinn. Sie sehen in Gr nicht einen Waffensegen, sondern die wunderbare Beschützung eines Menschen vor Gericht, und so soll er vor dieser größten Gefahr, der der Knecht ausgesetzt ist, recht eigentlich schützen. Dann enthüllen sich sogleich die anderen Sorgen des Knechtes: er ist von seiner Herrschaft abhängig; daher erhofft er sich sichere Bitten vom Herrn, der Frau und dem Fräulein[1]) und Wiedergewinnung der verlorenen Gunst. Wie schwer ihm das auf dem Herzen liegt, zeigt der Anfang des zweiten Teiles „keine rechtfertige Bitte" soll ihm die Herrschaft abschlagen können. Das eigene Weib soll in der schweren Stunde Erleichterung finden. Die Hilfe gegen Nasenbluten, die ja in der Regel mit Gr verbunden ist, ist hier zum wirklichen Gegenstand des Zaubers und der blutigsten Gefahr, die dem braven Ackerknecht dräuen kann, geworden. Ganz farblos ist die Zusage der Hilfe gegen die Feinde. Schließlich schützt der Brief auch das Haus gegen Diebstahl, anders als Drechslers Text, der vor Donner und Blitz beschirmt = Schb. Dahinter steckt ein Stück Gewittersegen, der unter dem Dach aufbewahrt werden muß. Vgl. den

[1]) Drechslers Druck setzt „Knechten" hinter Frau. Knechte im gewöhnlichen Sinne kann nicht gemeint sei. Könnte es „jungen Herrn" bedeuten?"

Feuersegen Dk. I S. 414 und OL 9. So zeigt der Brief dem aufmerksamen Betrachter doch nicht bloß Unsinn, sondern offenbart ihm den Stand des Schreibers und Besitzers und seine lebendigen Lebenssorgen. Ganz tot sind die alten Stoffe eben doch nicht. Dieselbe friedliche Auffassung zeigt der Zusammenhang von Segen des 16. Jhs. (Schultz), von dem OL 1 eine Erweiterung zu sein scheint; denn die Segen gegen Gericht, Kindsnot, Nasenbluten und die Tierprobe folgen in derselben Reihenfolge. Auch Schb und Wf 2 bieten diese Auffassung.

Andere Briefe bringen sofort „den Vater“ in die Handlung, und zwar alle in recht unklarer Weise. Einem Diener, welcher sich für seinen Vater das Haupt wollte abschlagen lassen Schl 1; Vater BGH NR 1—4; dem wollte er für BGH Vater das Haupt .. He 6 Me 3; für BYH Vater Schl 5; für BGH den Vater OL 4; für PHJ das Haupt OL 2; für G. P. Ach wie nun solches geschehen solte Me 1 OL 5; für seinen Vater BGH Bö 3 Po 16 Wf 1; Da solches der Vater gesehen Bö 4.

Im Colomannussegen ist der Gedanke: Schutz für den Vater des Col. in Kriegsgefahr Ausgangspunkt und Hauptsache der ganzen Handlung. Der König will in den Krieg ziehen und bittet seinen Sohn, den hlg. Columban, daß er ihn „aus segent; wan er in sorgen was vnd in angsten leibs vnd lebens, eren vnd treuen“ (Bolte); Col. erhält auf sein Gebet vom hlg. Geist den Segen, der den Vater auf ein Jahr gegen allen Schaden sicher macht. Der Brief wird mit Erfolg an einem Verbrecher und an einem Ochsen erprobt. So im 16. Jahrhundert (Bolte Z. V. XIV S. 435); um 1700[1]) (Dk II S. 266) aber ohne Probe: „ließen den Segen liegen“, 18. Jahrhundert (Losch S. 246) und französisch bei Nisard, Histoire des Livres populaires II Paris 1854 S. 49 ff. (laut Dania III S. 209 u. 219). Ein Restchen des Col.segens Mitt. XVIII S. 13 Klapper. Also ist dieser Sinn hier ohne Zweifel alt, und aus dem Col.segen sind offenbar die Worte „für den Vater“ in Gr hineingekommen, unverstanden und zwecklos. Die zufällige Entdeckung des nützlichen Briefes ist dabei zu einer Probe umgewandelt worden. Für eine wiederholte und mannigfache Berührung von Gr mit Col. zeugt die Aufnahme der Wendung: „also ließ der Graf den Brief abschreiben, schickte ihn seinem Vater OL 1, wo der Vater im Eingang fehlt und die Gesamtauffassung friedlich ist.

---

[1]) Die Datierung des Hgs wird durch die Zusammensetzung des Briefes unterstützt; sie ähnelt den Segen des 17. Jhs.

Dieser Col.segen ist ein echter Kriegersegen; durch die Verbindung mit ihm ist Gr aus einem Gerichtsschutz- zu einem Kriegersegen geworden. Das frühe und späte Vorkommen jenes friedlichen Sinnes bestätigt die Auffassung, daß der Gr ursprünglich Gerichtsschutzsegen gewesen ist. Man muß ja auch bedenken, daß man in jener Zeit vor Gericht der Folter, d. h. einer recht ausgedehnten Anwendung schädigender Werkzeuge ausgesetzt war. Es wird daher nicht daran zu denken sein, daß Gr durch Übertragung der Col-fabel auf einen Grafen Philipp von Flandern entstanden ist; er ist nur von ihm beeinflußt, und zwar ganz äußerlich.

Man könnte auch auf eine umgekehrte Beeinflussung schließen wollen: die Probe im Col. an einem „ubersagten" sei aus Gr herübergenommen. Dagegen ist aber zu erwägen, daß Gr selbst ja nicht der einzige Fall eines solchen Verbrecherexperimentes ist; dasselbe wird als epischer Eingang in Verbindung mit dem König von Seero gebracht.

Dasz ist der König von Seero, das er ist gefangen gelegen vm leib vnd leben, so hat man ihn wollen richten. Wie man ihn auf den platz geführt, dasz ihm der nachrichter nach tratt, ihm das haubt abschlagen will, so kan er in nit verwunden, so last in der König fragen: warum in niemand verwundet hätte? so sprach der König: wann man ihm dasz leben schenkte, so wöll ers sagen. So sey es im versprochen worden. So hat er den prieff herbey gezogen, so hat man ihm das leben geschenkt. Wer das büchlein bey ihm hat . . . folgen viele Nutzen des Briefes. Birl. Al. XIV S. 67 u. S. 71 nochmals in schlechterer Verfassung. Der Zug kann also wohl aus einer allgemeinen Grundlage z. B. aus der Praxis auftauchen. Es steht hier wie um die Probe am Tier, s. u.

In den Briefen kriegerischer Auffassung ist die Folge der Nutzen wesentlich anders als in den friedlichen Briefen. Es folgt auf den epischen Eingang erstens der Nutzen gegen das Nasenbluten oder sonstigen blutigen Schaden: Wenn jemand die Nase blutet, oder er sonst blutigen Schaden hat und das Blut nicht stillen kann, so nehme er diesen Brief und lege ihn darauf, so wird er das Blut gleich stillen. zweitens für den Ungläubigen der Rat, die Sache zu probieren, und zwar in der einen Gruppe (E) durch Stich auf ein Tier: Wer das nicht glauben will, der schreibe vorstehende Buchstaben auf ein Messer und steche ein Tier damit; es wird gewiß nicht bluten." Po 11, 15 Schl 4 Gl. Es folgen allemal Zauberworte und K. Die Buchstaben-Formel gehört also der Gruppe E an. Sie findet sich isoliert Jahn Nr. 69; aber auch hier hilft das Mittel zur Blutstillung auch in Kindsnöten. Einen

ganz ähnlichen kurzen Zusammenhang bietet Hovorka II S. 370. So durchaus ähnlich durch ganz Deutschland.

In den anderen Gruppen liest man: „wer dies nicht glauben will, der schreibe diese Buchstaben auf einen Degen oder Gewehr[1]) und stehe (sic) auf einem bestimmten Platz, er wird sich nicht verwunden können, Der Text ist hier unheilbar verderbt; der Sinn muß wohl sein: der wird sich mit den gezeichneten Degen oder Seitengewehr nicht stechen können, wenn er es auf der Stelle versucht. So und ähnlich Bö 3 Me 1 NR 1 OL 2, 4, 5 Po 17 Schl 1, 5. Gern wird dann noch Schutz gegen Zauberei versprochen und wohl auch Hilfe in Kindsnot zugesagt; gegen Wetter hilft auch OL 2.

Darnach läßt sich über die Geschichte des Gr folgendes aussagen: Gr tritt in dem ältesten Zeugnis (Wn) so isoliert auf, wie wir es nur wünschen können; nur Jesus autem transiens permedium illorum ibat Vade impace folgt. An Stelle der Buchstaben steht ein kurzer christlicher Hilfsruf Jhesus Christus † deus fortis † Protege † Salva † Benedic Santifica † Persignum sancte crucis de inimicis nostris Amen. † Schon im 16. Jahrhundert zieht Gr eine Menge anderer Segen an und erscheint mit Buchstaben ausgestattet[2]). Sein Sinn ist im wesentlichen friedlich: Hilfe im Gericht, gegen Nasenbluten und andere Nöte des bürgerlichen Lebens; dieser Sinn lebt in einem Strange der Tradition noch heute fort.

Ferner wurde Gr beeinflußt vom Colomannussegen, und dadurch wurde sein kriegerischer Charakter hervorgedrängt, obgleich die aufgenommenen Elemente ganz unverständlich im Texte umherirren. In diesem Sinne hat er ein ziemlich festgeordnetes Gefolge von drei oder mehr Segen und Anrufungen erhalten, ist dann in der Zeit des ersten Schleswig-holsteinschen Krieges gedruckt und — wenn nicht schon vorher von anderen — von Gustav Kühn mit der besonderen Widmung „für meine Schleswig-Holsteiner“ versehen worden, wenn Dania recht angibt. In jener Zeit wird dieser selbständige Grbrief

[1]) oft: auf die Seite eines Gewehrs. Die Worte sehen wie eine Verderbnis des unverstandenen neuen terminus technicus „Seitengewehr“ aus. Dies Wort ist ja alt DWB; die Waffe mit dem terminus wurde in Preußen durch Allerhöchste Ordre vom 22. 3. 1872 allgemein eingeführt. Jähn, Entwicklungsgeschichte der alten Trutzwaffen, Berlin, Mittler u. Sohn. Läßt sich aus dieser Kombination vielleicht eine Hilfe zur Altersbestimmung der Briefe machen?

[2]) Die Frage, ob nicht im clericalen Segen (Wn) die ominösen Buchstaben durch eine christliche Gebetsformel ersetzt sind, dürfte indessen wohl aufzuwerfen sein.

wohl auch mit Hi zusammengefügt worden sein. Eine andere Verbindung stellt E dar, wo Gr regelmäßig mit Zauberbuchstaben und Zauberworten vereinigt erscheint. Endlich hat Gr zuweilen die 5 W Chi angezogen.

IV. Der Segen der fünf Wunden Christi.

Wo der Segen 5 W in unseren Briefen auftritt, ist er stets mit Gr verbunden und in dieser Verbindung in der Gruppe D fest. Als alleinstehende Formel ist dieser Segen ganz bekannt: es genügt daher auf Ebermann Cap. V hinzuweisen.

V. Der Ölbergszauber.

Der Punkt, an den sich Waffenzauber recht eigentlich angeheftet haben, ist der Ölbergszauber gewesen. Allein steht Ö nur arg verstümmelt in OL 7a. An ihn schließen sich sonst regelmäßig acht Stückchen an, stets in derselben Reihenfolge, die Olbrich abdruckt. Nämlich: Vier Verheißungen, daß der Träger des Segens gegen feindliche Waffen geschützt sei, gegen Gefahr, Gefangenschaft; darin prangen Berufungen auf Leben und Tod oder Tod und Auferstehung Jesu; ferner drei Beschwörungen der Geschütze bei dem Namen Michaels, (Gabriels Me 2) und der Trinität. Allemal wird nach den ersten drei Stücken dem Zweifler die Probe an einem Hunde angeraten. Den Schluß machen meistens die Verse

> Ich bitt im Namen Jesu Christi Blut,
> Daß keine Kugel mich treffen tut,
> Sie sei von Gold, Silber oder Blei[1]),
> Gott im Himmel halt mich von allem frei!

Oft sind sie bis zur Prosaform, oft bis zum Unsinn verstümmelt. OL 3 schreibt Z. 3f.

> Und tut sie's, sie sei von Gold, Silber, Eisen, Blei,
> Gott im Himmel macht mich von allen frei.

Sie fehlen nur in OL 5. In der Regel werden einfach den Trägern der Briefe die Glücksgaben zugesagt, einige Male wird aber aus-

[1]) Sollte diese Aufzählung der Metalle, vor denen der Mann geschützt sein will, mit dem Glauben zusammenhangen, daß die Kunst nur vor den „gebräuchigen Metallen als Bley, Eisen und Stahl" fest macht? Birlinger Al. XII. S. 134.

drücklich Glauben an den Brief verlangt Sa 1 Bö 2 (beide aus dem sächsisch-österreichischen Grenzgebiet Zittau und Friedland) NR 1.

Durch diese Folgen unterscheiden sich die Briefe, die Ö + Hi führen, von Ap in Gruppe E. Diese Gruppe bringt immer nach Ap die drei- oder vierfache Beschwörung und darauf die Hundeprobe: diese ist also einigermaßen frei. Sie scheint ja auch losgelöst aus diesem Zusammenhang in die Gr + K Verbindung eingedrungen zu sein, wo sie die Probe am eigenen Fleisch verdrängt oder umgewandelt zu haben scheint. Aber die Probe am Tier findet sich ja sehr häufig, z. B. im Col.: Ochse, Grimmelshausen Vogelnest hg. Kurz IV. Teil S. 132 Katze, und liegt so nahe, daß sie in Gr + K keinen Zusammenhang mit den ersten Stellen in Ö zu haben braucht.

Von diesem ganzen Wust interessiert ja nur der eigentliche Ölbergszauber: „So wie Christus im Ölgarten stille stand, so soll alles Geschütz stille stehen. Es finden sich die Ausdrücke: am Ölberg He 6 Me 3 OL 5 Po 14 Schl 1, 3 Thü 2; im Ölgarten Bö 2 Me 1 NR 1, 4 OL 4 Po 13 Sa 1, 4 Schl 5 SchlH 1 Thü 4, im Ölgraben Me 2, im Grabe Bö 4, im Garten OL 7^a, Sa 2, 3, so wie die Priester in Michaels Garten stillstanden Li, im Glauben NL 2 Wf 1 OL 2 (OL 2 betont auch sonst den Glauben), als Christ stillstand? Po 9. Olbrich hat gemeint, im Ölgartenzauber eine Formel vermuten zu dürfen, die vorchristlich ist und sich vielleicht auf den unverwundbaren Balder bezog. Mit humoristischer Wendung nennt er die Hypothese ausdrücklich „mehr Dichtung als Wahrheit, Vermutung nicht Behauptung ut in licentia vetustatis wie Tacitus sagt!“ S. 63. Und in der Tat ist der Zweifel hier wohl erlaubt.

Olbrich vermißt die genaue, verständige und anschauliche Entsprechung der Glieder des Vergleichs und konstruiert sie: „So wie vor Christus im Ölgarten alle Waffen stillstanden, so sollen vor mir alle Waffen stillstehen“ S. 62. Er weist damit auf einen ähnlichen Entwicklungsweg hin, wie ihn Ebermann für die Verderbungen der Jordansformel gezeichnet hat. Aber: für die Jordansformeln haben wir faktisch in Menge die verständige, anschauliche ältere Form und können von Schritt zu Schritt den Wandlungen nachgehen; Ö aber steht mutterseelenallein in der langen Geschichte, taucht überhaupt erst mit und in unseren Himmelsbriefen Mitte des 19. Jahrhunderts auf und hat weder ausgeführtes Vorbild, noch Nachkommen. Allen älteren Briefen, z. B. noch Thü 3 von 1743 ist Ö unbekannt. Ein

Überblick über die christlichen Beschwörungsformeln, die Ö nach Inhalt und Form einigermaßen naheliegen, zeigt wie auch die Geschichte der Jordansformel, daß die Vergleichsglieder eben nur in einem Punkte zusammenzustoßen brauchen und daß die assoziative Verbindung eine äußerst lose sein kann, ja zu sein pflegt. Ganzlin S. 7 f. hat einiges hübsch beobachtet und zusammengestellt. Wie der Bach die Zauberzettel fortspült, — so schwindet die Krankheit; wie der abnehmende Mond, so die Würmer; wie der Körper im Grabe, so das Augenleiden; oder auch gegensätzlich: wat ik ankiek, dat gewinnt (zunehmender Mond) — wat ik öberstrek, dat versvindt. Und schon Ganzlin stellt Ö hierher, ohne eine bestimmte Beziehung zu schlagen.

Das Los-werden ist der Vergleichungspunkt in folgendem Segen gegen Blähungen des Viehs:

Wenn du bist verfangen, So wahr als Christus von seinem Hange ist los,
Christus ist erhangen, So soll die Kuh von ihrem Verfangen los,

Aus einem Beschwörungsbuche aus Pommern S. 464 Nr. 17, ähnlich Nr. 18, 32. Überhaupt ganz allgemein, z. B. Alemannia Pfaff. XIX S. 183 No. 29.

Diese Beispiele loser Verbindung in nur einem Punkte lassen sich beliebig häufen. Sie setzen z. T. wie das letzte unmöglich einen genauen Parallelismus der Glieder voraus; sie sind offenbar in einer Zeit gebildet, in der das Bedürfnis nach wirklich anschaulichen Vergleichungen infolge des Gebrauchs entstellter alter Formeln durch ein blindes Gefühl für die mystische Beziehung, die in der Form des Vergleichs steckt, dumm gemacht worden war. Seit Alters geht neben der vergleichenden Formel ja die versichernde her: so wahr als Christus am Kreuz gestorben ist, so wahr soll usw. Hier fehlt der Sachvergleich völlig, und von hier aus konnte das Gefühl für Anlichkeit und das Bedürfnis danach gelähmt werden. Es ist also zunächst einmal festzustellen, daß in sehr, sehr vielen christlichen Beschwörungsformeln ganz lose Assoziationen die Hälften des Vergleichs in einem Punkte zusammenhalten.

Aber wir besitzen gerade für die Ölbergsformel eine ganze Menge Parallelen. Der einzige Vergleichspunkt ist das Stillestehen. Wer stillstehen soll, ob Blut, ob Wasser oder Feuer oder ein Tier, wer stillstand, ob Wasser, Jordan, Christi Blut oder Christus selbst oder die Gerechten oder Ungerechten im jüngsten Gericht, das ist ganz gleichgiltig.

15. Jahrhundert im Codex Sangallensis 755, p. 37.

Sta sanguis in stix,
sicut Christus stetit in sancta crucifix.
Stand still pluot, als unser herr Jesus Christ stuond an dem hailge crutz[1]). Franz, Ben II S. 511.

Stix ist latinisiertes „der Stich"; crucifix, gleich crux gebraucht, bietet schon den abgegriffenen Gebrauch von Kruzifix, den wir heute oft erleben können (besonders in den Schulen) [oder ist infix (us) und in cruci fix (us) gemeint?] Die Formel sieht aus wie eine Verderbnis der letzten Verse der längeren Formel:

Sta sanguis in te, Sicut Jhesus stetit in sua (poena).
Sicut Jhesus stetit in se. Sta sanguis infixus
Sta sanguis in tua (vena) Sicut Jhesus stetit crucifixus.

15. Jahrhundert Hs aus Wolfsthurn b. Sterzing Z. V. I S. 315. Andere Stellen bei Ebermann S. 75.

Man wird mit Ebermann diese Formel für Mönchsgemächte halten; aber auch so zeigt sie die Verwüstung der Vorstellungen schon in flore. Was Zeile 2 Jhesus stetit in se bedeuten soll, weiß ich nicht; der Zusammenhang ist ganz wüst. Zeile 3 f. u. 5 f.: Blut stehe, wie Christus in seiner Not, wie Christus am Kreuz, hat als Gleichung nur die Wortassoziation stehen.

Blude, du mußt stille stan,
Wie Jesus am Kreuze stand.
(Bartsch II S. 375 Nr. 1757.

Feuer und Glut stehe still, so wahr als Christus gestanden ist am Stamme des hl. Kreuzes. Romansbüchlein b. Losch No. 18. Hier des Feuers Stehen gleich Christi Stehen. Der Vergleich — „sowie" — ist in die Versicherung — „so wahr" — hineinverschoben.

Adams (Ader-) Blut soll stehen wie Christus an der? (unleserlich) gestanden, wie Stephanus am Baume. Handschuhsheim Z. V. V S. 295.

Am tollsten und deutlichsten ist der Gedanke ausgesprochen in der schlesischen Formel, mit der man ein Tier stellt: steh still; sowenig unser Herr Jesus Christus vom Kreuz ist weggelaufen, sowenig sollst du mir von der Stelle laufen. Mitt. VI S. 34 No. 19.

Daß das Blut stehen soll wie Christus im Jordan[2]) ist nach

[1]) Die ältere Kunst stellt ja Jesus am Kreuze stehend dar, z. B. auf dem schönen Einband des Evangeliariums von Echternach. Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur 1904 nach S. 86. Danach geht die Tradition in die Zeit jener Vorstellung zurück.

[2]) Bei Dähnhardt, Natursagen habe ich weder z. A. T. noch zum N. T. etwas Einschlägiges gefunden.

Ebermanns Zeugnissammlung S. 32 ganz allgemein. An Jesu Anhalten auf dem Wege zur Richtstätte Evg.Mc 21 u. Parallelen (oder ist auf einige Stationen des Kreuzweges angespielt?) ist gedacht in

Blôd stâ. Wî de Herr Jesus stund, As hei ans Kreuz jüng.
(Jahn Nr. 58 aus Garz auf Rügen.)

Vgl. ferner die Menge Segen, die das Blut still stehen machen sollen, als die Menschen am jüngsten Tage still stehen müssen, die nicht nach Gottes Willen hant getan. Ebermann XIII. Dazu Mitt. VI S. 30 Nr. 14. Wie die Gerechten still stehn Losch Nr. 2. Ich beschwöre alle Geschütze, daß sie von mir weichen, als der Stein, der von unserm lieben Jesum Grab ist gewichen. Mitt. XIX. S. 70. Vgl. ferner Franz, Ben. II, S. 66 f.

Es kommt schließlich überhaupt bloß auf irgend ein „wie" an:

Blut rinn und rinn nimmer,
Unser Herr Gott ist gestorben und stirbt nimmer.
Z. V. I S. 203 aus dem Böhmerwald.

Angesichts der Menge solcher loser Assoziationen, die nicht aus ausgeführten, anschaulichen Vergleichen entstanden sind, kann ich nicht glauben, daß die Ölbergsformel eine anschaulich und logisch geschlossene Formel hinter sich hat. So wie in den vielen Blutstillungsformeln das Stehen Christi und anderer Männer dem Stehen des Blutes parallel gesetzt ist, so hier das Stehen der Geschütze dem Stehen Christi. Es mag ja wohl lose gedacht sein an Christi Begegnung mit den Kriegsknechten im Ölgarten Evg. Joh. XVIII 6 ff. oder an seine Entfernung von den Jüngern zum Gebetskampf; aber eine genaue Entsprechung darf man nicht konstruieren. Im Grunde meines Herzens habe ich aber die Vermutung, daß hier der Ölberg (statt Ölgarten!) verwechselt ist mit dem Berge Golgatha. Darauf weisen die vielen Formeln, in denen Christus am Kreuze stand.[1])

Ist nun die Voraussetzung der Olbrichschen Deutung, der ausgeführte Parallelismus vom unverwundbaren Heiland nicht anzuerkennen, so ist auch der unverwundbare Balder hier nicht heranzuziehen. Die Erklärung der Ölbergsformel allein wäre dieser Mühe wohl nicht recht wert gewesen; es kam mir darauf an, überhaupt den rechten Gesichtspunkt für die Betrachtung dieser jungen Formeln zu finden. Ich vermute, daß Ö nicht viel älter ist als sein erstes Auftreten, erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. Unerklärlich bleibt mir die Tatsache, daß Ö stets mit seinem Gefolge, ja stets mit Hi verbunden erscheint. Am Mangel an Quellen liegt es m. E. nicht, daß wir Ö nie isoliert haben.

[1]) Vgl. Als Du Herr Jesus Christe Schmerzen erlittest an dem heiligen Ölberge, behüte mich NN. Po 11.

VI. Die Fabel von der himmlischen Herkunft des Sonntagsbriefes.

Von dem eigentlichen Himmelsbrief (Sonntagsbrief St) ist die Herkunftsfabel abzutrennen. Sie erscheint in zwei Gestalten. a) Typus Gredoria (Gd), handschriftlich Bö 1 He Abt 4—9 Losch Me 4 Thü 3, 6—9 Wf 2 und in den Drucken Els He Abt. 7 NL NR 2,3. Deutsch haben wir die Formel zuerst in der Reimerei Diu vrône botschaft ze der christenheit um 1200, hg. Priebsch, dann in Fritsche Closeners prächtiger Darstellung der Geißelfahrt durch Straßburg aus den sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts: Dis ist die botschaft unsers herren Jhesu Christi, die vom himel herabe komen ist uf den altar der guten herren sant Peters zu Jherusalem, geschriben an eine marmelsteinin tafel, von der ein lieht erschein als ain blickze. Die Tafel haet Gottes engel ufgerecket. S. 89.

Den ältesten geschriebenen Text unserer Briefe bietet Wehrhan Rh. V. IV S. 101 (Thü 3), wohl aus Thüringen von 1743, den 9. Februar: Himmelsbrif, welchen Gott selbst geschrieben Und durch den Engel Michael zu uns gesand auf Erden, welches mit güldenen Buchstaben beschrieben, und ist zu sehen in der Michaels Kirchen zu Stadt gereina, wird genand groria, allwo der Briff über der Taufe schwebet, wer in angreifen will, vor dem weicht er, wer in aber abschreiben will, zu dem Neigt er sich und tut sich selber auf. Folgt St.

Diese Formel ist beiden Typen zwar im Grundzug gemeinsam. Der Gruppe dieses Briefes ist aber eigentümlich:

Erstens der Name des Briefes: in Thü 3 arg verstümmelt groria; sonst gradoria Me 4, gredoria Els NL NR 3, gregoria Bö 1 Losch, grodoria He Abt 4,5. Zweitens die Ortsnamen: Thü 3 wieder stark verstümmelt zu Stadt gereina sonst St. germain, Me 4 Els NL, zu St. Gemeine Bö 1. Drittens die Michaeliskirche Bö 1 Els Me 4 NL und die Überbringung durch den Engel Michael, der dann auch in den Drucken farbenprächtig abgebildet wird. Diese Inhaltspunkte sind aus der nachweislich älteren hsl. Vorlage in die Drucke übergegangen und in ihnen fest geworden; nur NR 3 läßt die Erzählung weg, nur: wird genannt Gredoria.

Von diesem Typus Gd entfernen sich die Briefe He Abt 7—9, Thü 7—9 Schz 2, die den Namen Gredoria nicht kennen, zuweilen das Datum des Erscheinens und als Ortsnamen Magdeburg, Mecklenburg, Stadt Michael Berglin, Prolom, Berlin bieten. Über das innere Verhältnis dieser Briefe Abt S. 91 f. Am St. Michaelsberge Bw, in Preisen an einem gewissen Ort Sie.

In allen diesen Briefen steht St allein, also ohne Ö. Zu ihnen gehört gewiß auch der nach Sandfeld Dan. III S. 215 im Jahre 1720 aus dem deutschen ins dänische übersetzte Druck der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen. In den Drucken wird St vom bunten Bilde des Erzengels Michael begleitet, zu dessen beiden Seiten Strophen protestantischen Charakters stehen; links unten folgt dann St, rechts unten oft gereimte Sprüche in Prosasatz.[1])

b) Typus Holstein (Ho), für ihn ist die Folge von Ö + St, das Fehlen der eben hervorgehobenen Bestimmungen und ihre Ersetzung durch andere, im allgemeinen gleiche Angaben charakteristisch. In der Herkunftsbezeichnung fehlt der Engel Michael; aber der Brief ist doch vom Himmel gesandt. Allemal ist er in Holstein (durch Lesefehler Goldstein Schl 1 Schl H 1 OL 5; Bade Zeine Sa 2) gefunden worden.

Er schwebte über der Taufe Magdalenens Bö 2 Po 3,16 Schl 1 Schl-H 1. Für diesen Passus existiert die ältere Form während der Wandlung auf dem Altar (Mitt. XIX S. 60 und IV S. 92), die sich verderbt wiederfindet: zu wandeln über der Taufe Schl-H 1, über der Taufe Me 3 He 6. Diese Herleitung wird man gegen Abt S. 97 f. beibehalten müssen. Statt über der Taufe Magdalenen findet sich aber meistens ein fabelhafter Ortsname[2]): Radiesia OL 9, Radezien Schl 5 OL 6, Rachtagiena OL 2, Nadazin OL 4, Redamu Po 17, schwebte zu Rabitzki über der Donau OL 5 (ein ähnlicher, toller Sprung vom Jordan zur Donau Ebermann S. 34) und schwebte über der Taufe zu Nazareth He 1. Dürfte man in diesem Namen den Ausgangspunkt vermuten? er stimmt mit der Tradition, die Herkunft des Briefes aus dem hlg. Lande behauptet. Andere Ortsnamen stellt Abt aus seinen Briefen a. a. O. S. 97 f. zusammen. Ganz isoliert ist: über dem Taufbecken zu Köln Sa 7b. Verzerrungen des Ortsnamens sind in den Angaben der Briefe: war darauf geschrieben Rodesena Schl 3, war gesiegelt Lodogina Me 2, Lodogia Po 14, betitelt Radozina Po 8, Bondogne Sa 3, zu erblicken.

Endlich spielen die Jahreszahlen des Erscheinens und der ersten Abschrift des Briefes in dieser Formel ihre Rolle, sie fehlen in dem

[1]) A. Jacoby hat sie Dk. III S. 348 in dem im Elsaß ziemlich weit verbreiteten goldenen ABC nachgewiesen.

[2]) Einige Namen stellt Olbrich Mitt. IV S. 92 zusammen. Rudnau, Redamu, über der Tenne Redana, über der Taufe zu Boden, über der Donau zu Badakein.

Gd-typus. Der Brief ist gefunden worden im Jahre 1724 (so meist) 1727 Bö 2, 1742 Po 16, 1774 Po 17 (Lese und Schreibfehler); er wich zurück bis zum Jahre 1797, wo sich jemand mit dem Gedanken näherte ihn abzuschreiben usw., oft 1791. Ho ist die gewöhnliche Herkunftsformel der Verbindung Ö + St, die die Überschrift „Haus- und Schutzbrief" trägt. Sie hat feste Stellung in den geschriebenen zusammengesetzten Schutzbriefen nach Ö vor St. Diese sind im 19. Jh. verbreitet. Daher möchte ich die Vermutung wagen, daß die Localisierung der Herkunft aus Holstein ebenso wie die Überschrift über Gr der Zeit der Begeisterung der Deutschen für die Schleswig-Holsteiner entstammt. Aber dieser Vermutung schlägt die Angabe Po. V. I S. 24 ins Gesicht, der Brief Po 1 entstamme „wahrscheinlich noch dem 17. Jh." In ihm steht: zu sehen in der Michaelis Kirche zu Heyde in Holstein. Der Briefe stünde im 17. 18. Jh. völlig vereinzelt, und das spricht gegen jene mutmaßliche Datierung des Hgs.

VII. Der apokalyptische Sonntagsbrief.

Ap.[1]) ist trotz vieler inhaltlicher Berührungen von St zu trennen; denn erstens wird sie nie als Himmelsbrief bezeichnet vgl. Überschriften, und nie durch Gd oder Ho eingeleitet. Zweitens unterscheidet sie sich durch die drohende Sprache, die sich stark an die sogenannte kleine oder synoptische Apokalypse der Evangelien Mt 24 6–7, Lc 21 10, aber auch Lc 12 52 anlehnt; Drittens folgt ihr stets an Stelle von Ö und Gefolge die drei- oder vierfache Beschwörung[2]), die den andern Briefen fehlt, und nur die Folge Ap + Gr wird durch K beschlossen.

[1]) Abgedruckt Olbrich, S. 58, Anm. 4 in Brief 7 b Der tolle Text des Briefes: „Bei der Taufe müßt ihr vor der Taufe und nach der Taufe nicht von euren Nächsten beleidigt werden" wird verständlich durch Schl. 4: „bei der Buße müßt ihr nicht euren Nächsten beleidigen." Der Buße geht aber die Beichte voraus, in der sich ja zur Beleidigung des Nächsten reichlich Gelegenheit bot. Der Schreiber, Protestant, hat mit der Buße garnichts anfangen können.

[2]) Die vierfache Beschwörung. Wer diesen abschreibenden Segen bei sich trägt, wird von einem geladenen Gewehr keinen Schaden leiden, denn es sind Werke, die das Göttliche bekräftigen, und wofür man sich nicht fürchten braucht, dieser Brief schützt vor alles Geschoß über Feinde, und alle Beschwerlichkeiten durch folgende Worte und den Namen unseres Herrn Jesu

VIII. Die zwei Gelöbnisstrophen.

In D sind Strophen angeschlossen, die ich kurz Gelöbnisstrophen nennen will:

a) Gott der Vater segne mich, Gott Sohn regiere mich,
Gott der heilige Geist stärke mich.
Wer stärker ist denn diese drei Gottheiten, dem zahle ich Buße. Bö 4. Verderbte Texte in OL 4, 6 Po 14 Schl 5.

Die Zeilen sind durch ihren Inhalt und und durch Anrufung der Trinität von der folgenden Strophe getrennt. Die Verse stammen aus dem Reisesegen; vgl. z. B. den Reisesegen des Böhmerwaldes:

Gott dem Vater ergeb ich mich,
Gott dem Sohn befehl ich mich,
In Gott den heiligen Geist versenk ich mich.
Die heilige Dreifaltigkeit sei ober mir,
Jesus, Maria, Josef seien vor mir,
Kaspar, Melchior, Balthasar seien hinter mir usw. Z. V. I, S. 308 f.

Die Prosa: „zahle ich Buße" kann ich in Schutzbriefen nur hier nachweisen. Aber in Feuersegen finde ich Ähnliches. Drechsler II S. 143 hat aus Koschwitz bei Sprottau ein langes Gedicht aufgezeichnet

Bis willkommen der feuriger Gast, Greif nicht weiter, als was du hast,
Das zähl' ich dir zu einer Buß' im Namen Gottes usw.

Nach drei weiteren gereimten Beschwörungen bei Christi Taufe im Jordan, bei Mariens Jungfrauenschaft und Christi teuerm Blut wird die Wendung Z. 3 jedesmal wiederholt. Inhaltlich stimmt diese Folge auffällig überein mit einer Formel in Prosa, die in Hirschroda bei Dornburg a. S. in einem „wohl gegen 300 Jahre alten" (?) Blockhaus gut erhalten beim Abbruch gefunden worden ist. Die Beschwörungen und ihre Reihenfolge sind dieselben. Doch fehlt hier gerade: Das zähl' ich dir, usw. Das Schriftstück fährt

Christi und mit Gott können damit alle Beschwerden, Schwert und alles Geschoß besprochen werden. I. Stehet still alle sicht- und unsichtbaren Gewehre, damit ihr nicht auf mich losgeht durch die Taufe unsers Herrn Jesu Christi, der von Johannes im Fluß getaufet worden. II. Stehet still alle sicht- und und unsichtbaren Gewehre durch die Angst unsers Herrn Jesu Christi, welcher mich und dich geschaffen hat. III. Stehet still alle sicht- und unsichtbaren Gewehre, damit ihr nicht auf mich losgeht durch den Befehl des heiligen Geistes. IV. Stehet still alle sicht- und unsichtbaren Gewehre und Waffen durch die heilige Taufe, die für uns gestorben war, und der allmächtige Gott sei uns gnädig im Namen etc. — Ein Vergleich mit anderen Briefen zeigt, daß eine ältere dreifache Beschwörung hier verzerrt ist.

aber fort: Ein anderes: Siehe zu, daß du das Feuer umgehen oder umreiten kannst und sprich: Feuer hierum geht ein Ring; du bist versprochen, bis die Jungfrau Maria ihren andern Sohn gebiehret. Dies sei als Feuerbuße bezahlt im Namen usw. consummatam est — dreimal. — Dk. I S. 414.

Im Gedicht „Das Feuerbesprechen" in des Knaben Wunderhorn lautet die Zeile: Das sag ich dir, Feuer zu deiner Buße. Kn. Wh. Berlin Grote 1873, Bd. I, S. 64 f. vgl. He. V. I, S. 15 f.

Bist willkommen . . . . . was du hast.
Das zähl ich dir, Feuer, zu deiner Buße. Fresdorf, Mark Brandenburg. Z. V. I, S. 190. Vgl. die Wendung im gedruckten Feuersegen He V. IX, S. 139 ff.

Daß ein Feueropfer dahinter steckt, ist trotz der verschiedenartigen Formen: zähl, zahl, sag — wohl gewiß[1]). Wuttke § 430.

Aufs engste verwandt mit dem Wortlaut dieser Briefe sind die Formeln in Albertus Magnus und in Pommern. Aber hier wird nicht Buße (Tribut, Zoll) geboten, sondern eine kecke Herausforderung im Vertrauen auf die Gottheiten in die Welt hinausgerufen[2]). Und diese Wendung ist wohl die ältere; von den Schutzbriefen bieten sie Br 1 OL 3,7[a], s. u.

Wer stärker ist als diese drei Mann,
Der komme her und greif mich an.
Wer aber nicht stärker ist als diese drei Mann,
Der lasse mich aller meiner Wege gahn. Alb. Magn. b. Losch Nr. 74.

Wan ich Reuber antraf, daß sie mir nicht schaden:
Ich ging durch Berg und Graben[3]),
Da begegneten mir drey Heilige knaben.
Der Erste heißt Gott der Vatter,
Der andere Gottes Sohn,
Der dritte Gott heiliger Geist. wer stärker ist als diese drey, der greife mich an. N. G. ††† Beschwörungsbuch Pommern, S. 466, Nr. 33.

[1]) Der große Segen aus dem 18. Jh. aus Coburg. Dk II S. 264 ff. enthält folgenden Passus: „Aber Jesus Christus ist geboren von der Jungfrau Maria, das ist der Kelch, der uns allen gesegnet ist, das zähl ich mir, H. E. zur Buß' im Namen usw." Ist das alter oder junger, verderbter Gebrauch?

[2]) Meine sehr zuverlässige Wirtin, Frau St. . ., kennt den Segen der Briefe mit Herausforderung, nicht Bußangebot, als gedruckten Zettel, eingelegt in ein katholisches Gebetbuch aus Denis bei Grottau an der Neiße in Böhmen.

[2]) In der Form: Um mich, Rudolf, ist ein Graben, den haben gemacht heilige Knaben (Hessen), sieht Usener einen Rest der Vorstellung von der Übelabwehr durch eine Furche, Graben, Mauer, Faden, die unverletzlich sind He. V. I, S. 203 ff.

Schon diese letzte Stelle zeigt als die Heimat auch dieses Segens einen Reisesegen, und das wird ganz deutlich durch Mitt. VI, S. 35, Nr. 21, I. Reitet wohlgemut — oder für einen Fußgänger — Held wohlgemut, wir haben miteinander getrunken Christi Blut. Gott im Himmel ist mein Hut, der Erdboden mein Schutz. Grüß dich Gott, Mann, bist du stärker als Gott, so komm und greif mich an. Du kannst mich nicht schießen usw. Ähnlich Ö. V. X. S. 174. Aber schon hier ist die Verderbnis ganz offenkundig; denn „Grüß dich Gott usw." müssen Worte des Reisenden, nicht dessen, der dem Reisenden den Abschied gibt, sein. Im gedruckten Tobiassegen von Cölln am Rhein o. J. steht: Die allerschönsten Männer drey, Gott der himmlische Vater vor meiner, Gott der Sohn, Herr Jesus Christus, gehet neben meiner, und Gott der heilige Geist schwebt ober meiner, wer stärker ist als unser Herr Jesus, der allzeit bei mir ist, der weich weit von mir hinten. Z. V. II. S. 168; und ebenda S. 170 und welcher dann stärker ist als diese drei Mann und die Länge Jesu, welcher komme und greife mich an.

Herr Gott Vater über mir, Herr Gott heiliger Geist hinter mir:
Herr Gott Sohn vor mir, Wer über diese drei, der schade mir.

Diesen Segen hat laut Mitt. XIII, S. 108 der alte Hübner in den Kriegen 1864, 66, 70 jeden Morgen gebetet; auch hat er eine Münze um den Hals getragen und ist so aller Gefahr entronnen.

Ganz verdorben finde ich den Segen Dk I S. 449; zum Segen beim Gang zum Prozeß umgebogen und entstellt Bartsch Nr. 1646 und ohne Herausforderung wieder im Schutzbrief Me 2 am Schluß. Ich gehe durch Wälder, Länder, Berg, Tal und Graben. Gott der Vater ist der Erste †, Gott der Sohn ist der Zweite †, Gott der heilige Geist ist der Dritte †. Die Drei bewahren mein Blut und mein Leben vor Stechen, Schlagen und Schießen.

Die Herausforderung hat aber, mit anderer Einleitung freilich, schon im 17. Jahrhundert ihren Platz im Soldatenschutzbriefe wie A. Birlingers großer Segen für hauen, stechen, schießen, für Feuer, für böse Geister Al. XIV, S. 67 ff. aus dem Dreißigjährigen Kriege beweist.

Wer stärker sey, den der man, der vnschuldig den tod am heiligen fronen creutz nahm, der greiffe mich, Johannes s. heut vnd jeder zeit an. Wer stärker sey denn Gottes krafft und macht, der greiff mich Johannes s. dissen tag an, dass sey mir Johannes s. weisslich zugeschrieben. S. 71. Ähnlich Mitt. XIX, S. 70. Ein bewährter Segen, darin: ich befehle mich in den Gott der geboren ist ohne einen Mann, welcher stärker ist denn Gott, der greiffe mich an. S. 74, und auf derselben Seite zweimal verstümmelt die Begegnung mit den drei Gottheiten ohne Bußgebete oder Herausforderung.

Endlich finde ich die Herausforderung für sich dreimal wieder

in modernen Briefen OL 3, 7 b und in einer den hier behandelten Briefen fremden Umgebung, auf die ich nicht eingehen will:

Ich grüße dich, du helles, lichtes Chor, gegrüßt seist du! Maria hat ohne Mann geboren; so wahr als dieses ist, wer stärker ist als Gott, der komme und greife mich an. OL 3 Br 1.

Ich grüße dich, du heller lichter Morgen. Gegrüßt seist du, Maria. So wahr als Maria hat geboren den Heiland und Erlöser der Welt, im Namen, wer stärker ist als Gott, der komm und greife mich an im Namen usw. OL 7 b.

Die Herausforderungsformel gehört also ursprünglich ohne Zweifel zu den Reisesegen. Aus ihnen ist sie schon zeitig in den Soldatenschutzbrief geraten und hat sich vereinzelt in ihm erhalten. Die Formel vom Bußangebote dürfte wohl jünger und unter Einfluß von Opferformeln, wie z. B. der gegen das Feuer entstanden sein. He 8 wird der Feuersegen geradezu als Himmelsbrief bezeichnet.

b) In OL 4 und Schl. 5 folgt darauf das Gelöbnis.

Gottes Wort weiß (wünsch OL 4) ich, warte auf Gnade (Gnad' OL 4).[1])
Im Himmel ist mein Vaterland. Die zweite Gott der Sohn,
Drei Rosen hab ich in der Hand; Die dritte Gott der heilige Geist.
Die erste heißt Gott der Vater, Und an diese drei will ich halten fest,
Solange mir Gott das Leben läßt.

Die Prosa am Anfang kenne ich sonst nicht. Die Verse stehen in enger Verbindung mit den Drei-Rosen-, Drei-Blümelein-Sprüchen. Ebermann XI.

X. Die Kaiser-Karls-Formel.

Die Karlsformel steht in Po 5, 9, 10, 12, 15, 19, 20 Schl 2, 4 Gl vor einem katholischen Segen: „Wer dieses Gebet usw." Auch Ba 2 OL 7a, aber ganz sertrümmert; ebs. Ba 2. Po 9 ist eine junge Mischung von K und der Auffindungsformel Ho.

Dieser Segen verspricht Schutz vor unnatürlichem Tod, Gift, Hilfe in Kindsnot, Fluch dem Spötter, Schutz vor Unglück und Unwetter dem Hause, in dem er sich befindet und dem Besitzer ein himmlisches Zeichen vor dem Tode. Er stellt sich dar als ein Segen der durch Gebetsprechen oder -hören wirkt, ins Haus gehört und diesem Schutz bringt, aber nicht als Amulett, das am Träger hängt und ihn durch seine Gegenwart schützt. Der Segen bezieht sich auf das friedliche Leben, hat keine Beziehung zu Waffen, Wunden, Krieg, hat also mit dem Soldatenschutz nichts zu tun.

[1]) Gottes Wort weist wirklich auf Gnaden hin Bö 4 OL 9.

Die Einleitungsworte weisen auf ein Gebet: „Dies kräftige und für alle Menschen nützliche Gebet . . .“ Ein Gebet ist aber der von ihm mitgeteilte Inhalt Ap + Gr keineswegs, also hat K auch insofern keine Beziehung zu dem voraufgehenden Text. Aber auch der folgende Segen selbst ist mit dem „Gebet“ nicht gemeint; denn er ist ja das Geschenk, das die Verbindung des Gebetes mit dem Vaterunser und Leiden Jesu gibt. Mithin beziehen sich die Einleitungsworte auf ein anderes Gebet.

Hier bietet Po 19 Klarheit: Dies . . . Gebet zum heiligen Kreuze Christi usw. Die Auffindungs- und Sendungslegende ist also mitsamt dem Segen das Vorwort zu einem Gebet zum heiligen Kreuz, und als solches finden wir es wieder im Druck von W. Witke Leobschütz (Olbrich S. 56) „Gebet zum heiligen Kreuz.“ Die Überschrift stimmt mit Po 19 u. a. trotz Abweichungen überein.

Po 19: Dies kräftige und für alle Menschen heilsame Gebet zum heiligen Kreuze Christi, wurde im Jahre 1505 (= Witke) auf dem Grabe unseres Herrn und Heilandes gefunden. Als Kaiser Carl zu Felde zog, ließ er es auf ein Schild in goldenen Buchstaben aufmalen. (Po 15, 20 u. a. schreiben 1805, Po 12 läßt die Zahl aus.)

Witke: . . . erhielt er (Karl) es vom Papste zum Geschenk und schickte es nach St. Michel in Frankreich, wo es auf einem Schilde in goldenen Buchstaben wunderschön ausgeführt zu lesen ist. Der Text der anderen Briefe ist um den sinnlosen Hinweis auf das Kreuzgebet verkürzt. Leider habe ich mir das Gebet von Witke nicht verschaffen können — Witke liefert es nicht mehr. Aber Strackerjan (Old 1 Drucke 1849 Vechta, Oldenburg) weist S. 59 zwei Gebete von der Kreuzigung Christi oder Anrufung zum Kreuze Christi nach, die beide die K-legende samt Segen als Vorwort tragen, nur daß der Brief Anno 783 gefunden und zum heiligen Michael in Frankreich geschickt ist, wo er wunderschön usw. = Witke. Schon 1750 ist die K-legende vor einem Kreuzgebet „Gedruckt zu Maria Einsiedel,“ in Krummau Böhmerwald aufbewahrt, Z. V. II. S. 170 f. Es fehlt aber die Auffindungsgeschichte. Nach einem „Traum Mariae[1])“ liest man: „Nun folget ein nützliches Gebet, welches Papst Leo seinem Bruder dem Kaiser zu beten gerathen hat, als er wider die Feinde ins Feld zog,“ folgt ein Segen, ganz ähnlich dem unsrigen und ein Kreuzgebet mit dreifacher Anrufung des Kreuzes. Ebenda folgt in demselben Zusammenhang in anderer Fassung: Folget ein Gebet, welches der Papst Leo seinem Bruder Karolo wider seine Feinde geschickt hat.

[1]) Als Schutzbrief Po 18 vereint mit den sieben hlg. Himmelsriegeln.

Endlich läßt sich die Karllegende und der Segen in Verbindung mit einem Gebete zum Kreuze Christi schon Ende des 15. Jahrhunderts in dem geschriebenen Gebetbuche Annas Univ. Bibl. zu Breslau I D 8 Bl. 157 Mitt. 18 S. 36 f. (Klapper) nachweisen: Das ist der brieff, den bobist Leo hot gesant konigk Karelo vnnd ist bestetiget . . . folgen Anrufungen des Kreuzes[1]). Schz 1 16. Jh. ist nichts anderes als K + Kreuzgebet; denn auf: Das ist der brieff, den bapst leo kunig karolo von himel sant und ist bewert wer in by im treit, folgen die sieben Worte Jesu am Kreuz.

Umgekehrt ist K schon mit Gr verbunden um 1700 Co; es folgt ein Segen für alles mögliche. So ist die Verbindung Ks nach vorn zu Gr und nach hinten zum Kreuzgebet als alt erwiesen.

Da die Karlslegende seit dem 15. Jahrhundert dauernd in Verbindung mit einem Kreuzgebet erscheint, aber der Text unserer Briefe für sich keinen Sinn gibt und mit dem Kreuzgebete (Witke) aufs engste verwandt ist, darf als sicher gelten, daß er aus dem katholischen Kreuzgebet herausgelöst und hier eingesetzt worden ist. Dazu fordert ja auch geradezu eine Versprechung wie die des Druckes zu Vechta und Oldenburg auf: Gebet um Abwendung aller Unglücke und Gefahren. Weiter nach vorn verfolgt Sandfeld Jensen die Karlsformel; hier soll es mit dem Nachweis der nächsten Vorfahren der Formel unserer Soldaten-Schutzbriefe Gruppe E sein Bewenden haben[2]).

Schluß.

Es ergibt sich: Unsere Soldatenschutzbriefe sind nicht als direkte Fortsätze der Briefe des 17. Jahrhunderts anzusehen, sondern sie sind im Wesentlichen neue Gebilde. Sie sind Häufungen von Stoffen; nur weil sie schriftlich überliefert werden, konnten sie so gehäuft werden; nur dann konnten sie zu so festen Gruppen zusammentreten. Diese Gruppen sind aber selber wieder Vereinigungen von Stoffen, die sich gesellt haben, und auch ihre Teile sind schon zusammengesetzt. So ist ein kleinster Teil Gr; aber regelmäßig haben sich mit ihm andere kleinste Teile verbunden: Nasenbluten, Hundeprobe,

[1]) ebd. S. 37 und ein Gebet, das Papst Clemens aufgefunden haben soll.

[2]) Im Deutschen erscheint K auch vor dem Colomannussegen jüngerer Fassung (Losch S. 246), fehlt dort aber noch im 15. Jahrhundert (Bolte Z. V. XIV S. 435 f.) Wenn Gl 1871 die K-formel vor dem Ap bringt, so ist sie losgelöst und vorgezogen.

Zauberschutz; so tritt der kleinste Teil Ö nie allein auf, sondern immer mit seinem ganzen Gefolge von Verheißungen, Hundeprobe und Beschwörungen; so K mit seinem Segen aus dem Kreuzgebet; Ap stets mit der vierfachen Beschwörung. Dann gesellen sich die kleinen Gruppen wiederum: Ö mit Hi, Gr mit 5 W oder K. Diese kleineren Gruppen oder auch einzelne Teile haben Überschriften, und wenn sie dann zu Briefen zusammengeschoben werden, wandert die Überschrift mit ihrer Gruppe an den Kopf oder in die Mitte des Briefes, wie es gerade trifft. Von den großen Gruppen ist E die markanteste, denn sie besteht aus Verbindungen, die den anderen Gruppen ganz fremd sind: (Ap + vierf. Beschw.) + (Gr + K).

Die Briefe sind also Additionen von Stücken: ein beherrschender Gedanke, der sie durchdringt und innerlich zusammenhält, fehlt. Wenn sie, trotzdem keine Idee den Teilen ihre Stellung anweist, immer wieder in so festen Gruppen auftreten, so bedeutet das: die Briefe sind tot; Fortarbeit, Entwicklung ist nicht mehr in ihnen. Diese Beobachtung wird bestätigt durch die Schrift der Briefe: allerorts finden sich Verlesungen oder Verschreibungen, die den Sinn verdrehen oder gar ins Gegenteil verkehren: Fleiß und Gedeihen, alles soll ungeschädigt bleiben für Fleisch und Gebein usw., kann nicht gehangen für gefangen werden; wer diesen Degen für Segen bei sich trägt, wird keines natürlichen für unnatürlichen Todes sterben; schreibe auf die Seite eines Gewehres für Seitengewehr; Graf Philipp v. Handern, Herdera (Schl 4) für Flandern usw. usw. Sehr oft sind sogar die Sätze verdorben, und durch ganze Briefe zieht sich eine ganze Kette von Sinnlosigkeiten: so ist OL 7 von A—Z nur eine sinnlose Reihe von Worten; ähnlich OL 1 ^{b} u. a., s. Wuttke S. 179. Das ist Verfall. Immerhin zeigt sich in einigen Briefen doch sinnvolle Bewegung z. B. OL 1 ^{a}.

Gedruckt erscheinen wohl zuerst die gelehrten Nachahmungen der Himmelsbriefe 1604 u. 1613 (ich habe sie nicht gesehen.) Wann aber der echte St zuerst gedruckt worden ist, kann ich nicht sagen. Bekannt geworden sind mir nur Drucke Po 2 1813 aus Chemnitz, Guben Magdeburg, Neu-Ruppin, Oldenburg, Vechta, Weißenburg[1]); des Grafen-Briefes scheint sich zuerst Gustav Kühn um 1849 bemächtigt zu haben; er hat Gr mit Ö + Hi verbunden gedruckt NR 1, 4.

Waren die Sachen einmal gedruckt, so war natürlich eine Bewahrung landschaftlicher Eigenart nicht mehr zu hoffen. Aber die wird

[1]) Wuttke, § 243 kennt Drucke und Lithographien aus Hamburg 1849, Dan III S. 215 einem von 1720.

wohl auch früher nicht bestanden haben, denn die Landsknechte, die Träger der Briefe, waren ja Wandervögel, und auch der heutige Soldat soll ja doch im Vaterlande herum kommen und tauscht im Kriege sein Gut mit ganz fremden Brüdern aus: ein Beleg dafür sind die beiden Drucke aus Weißenburg, die ich im Kriegerverein in Moys aufgetrieben habe[1]). Tatsächlich zeigt eine Durchsicht der unter den Gruppen nach Provinzen aufgezählten Briefe, daß eine landschaftliche Eigenheit nicht besteht (doch Sa 1 Bö).

Inhaltlich tritt in den Briefen das Kriegerische sehr zurück: erstens hat St dem Ganzen seinen Charakter wesentlich aufgeprägt, zweitens ist der größte Teil der Segen, Beschwörungen und Versprechungen auf das Wohl des friedlichen Mannes gerichtet: Hilfe vor Zauber, in Kindsnot, bei Nasenbluten, Ungunst des Herrn, ungerechtem Urteil erstrebt sich der Schreiber und Träger (besonders OL 1). Der eigentliche Kriegersegen ist Ö; der Gerichts- und Reisesegen wird zum Kriegersegen umgedeutet.

Die Leute, die die Briefe schreiben und tragen, sind gute Christen. Ein loses Wort wie: Der Brief hilft mich mehr behüten, denn alle gratia, hab ich nie wieder gefunden, aber auch da folgt sofort: und hast du einen Feind, der mit dir kriegen will, so hau ihn in Christus Namen Co. Dk II S. 226. Natürlich machen die Briefe der Herkunft ihrer Teile entsprechend einen stark katholischen Eindruck; aber daß sie weniger in der protestantischen Bevölkerung als in der katholischen verbreitet sind, möchte ich nicht behaupten. Zuweilen läßt sich protestantische Umbildung wahrnehmen: statt Marias soll der Sterbende nur ein Zeichen am Himmel sehen.

Die Notwendigkeit des Glaubens, nicht des Tragens allein wird betont. Aber auch hier könnte man fragen, ob nicht Hokuspokus aus Arzneibüchern der Wunderdoktoren nachklingt (z. B. John S. 106). Ich glaube das nicht, denn gerade Sa 1 aus rein protestantischem Lande, setzt glaubt für trägt ein und schreibt recht sinnig den 91. Psalm vor den ganzen Brief: Ob tausend fallen zu deiner Seite und zehntausend zu deiner Rechten, so wird es dich doch nicht treffen. Ferner sind die Verse, die sich an die Drucke angeschlossen haben z. Teil echt protestantisch, A. Jacoby Dk. III S. 350; echt protestantisch ist ja auch die Beziehung auf das Abendmahl in beiderlei Gestalt OL 1.

Jüngst greift nun eine neue Macht in die Geschicke der Schutz-

[1]) Sie könnten aber auch in Görlitz von Papierhändler Roter gekauft sein.

briefe ein: die evangelische Geistlichkeit. Kirchner schreibt wider die Himmelsbriefe; Dk. hat sich in mehreren Artikeln damit befaßt. Man sieht den Unsinn, der in den Köpfen der Bauern spukt, möchte ihn und besonders die Vorstellung von der magisch-gegenständlichen Wirkung der Briefe beseitigen und denkt daran, den Leuten statt der unsinnigen und unevangelischen Dinger Drucke ähnlicher aber besserer Ausstattung mit guten protestantischen Gebeten für Kriegs- und Wetternot in die Hand zu geben. Mit Freuden sieht man ja, daß die Himmelsbriefe schon eine ganze Anzahl protestantisch gefärbter Sprüche angenommen haben. Ob damit geholfen wird, scheint recht fraglich, denn was die Leute wollen, das ist ja eben die magische Zauberwirkung, und die werden sie den gut evangelischen Gebeten eben auch beilegen; dann haben wir evangelische Schutzbriefe.

Engels- oder Teufelslästerer

im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12)?

Von Dr. Joseph Sickenberger in Breslau.

Das weite Gebiet der Volkskunde beschäftigt sich auch mit den Vorstellungen über Engel und Teufel. Deshalb darf auch die Erörterung einer unter dieses Thema fallenden Frage der neutestamentlichen Schrifterklärung in dieser Jubiläumsfestschrift Gastrecht beanspruchen.

In der Zeit der werdenden Gnosis, die gerade nach den neueren religionsgeschichtlichen Forschungen [1]) nicht erst in das zweite christliche Jahrhundert zu verlegen ist, traten in den altchristlichen Gemeinden Irrlehrer auf, welche die vom Evangelium Christi verkündete sittliche Freiheit zu zügelloser Ausschweifung und Unzucht mißbrauchten und deshalb Libertiner genannt werden. Zwei kleine Briefe des Neuen Testaments, der Judas- und der zweite Petrusbrief, schildern das Tun und Treiben dieser Häretiker, betonen aber dabei mehr die sittlichen Verheerungen, welche die Verführer anrichten. Über deren eigentliche Lehrmeinungen werden wir vielfach im Unklaren gelassen, so daß manche sich direkt widersprechende Hypothesen darüber aufgestellt werden konnten. Dazu gehört die Deutung des Ausdruckes *δόξας βλασφημεῖν*, den beide Briefe unter den Schuldtiteln der Irrlehrer anführen. Zur Erklärung dieser mehrdeutigen Worte sollen die folgenden Zeilen etwas beitragen.

Der Judasbrief macht diesen libertinistisch gesinnten Häretikern, die durch ihr Verhalten Christus als „ihren einzigen Herrn und

[1]) Vgl. z. B. Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum (Handbuch zum NT I 2), Tübingen 1907, S. 162.

Meister verleugnen“ (Vers 4) im Hinblick auf alttestamentliche göttliche Strafgerichte (über Israel in der Wüste, über die gefallenen Engel und über Sodoma und Gomorrha) in Vers 8 folgenden Vorwurf:

ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν.

Damit wird den Häretikern vorgehalten, daß sie ähnlich wie die Sodomiten eingeschläfert, d. h. wohl im Sinnentaumel, durch Nachgiebigkeit gegen die sinnlichen Triebe ihr Fleisch beflecken, daß sie hingegen den übersinnlichen Gewalten, d. i. der Herrschaft Gottes oder besser Christi (vgl. Vers 4) und[1]) den *δόξαι* feindselig gegenüberstehen; der ersteren verweigern sie die Anerkennung und die letzteren lästern sie sogar.

Wer sind nun — das ist sofort die Hauptfrage unserer Untersuchung — diese *δόξαι*? An der Richtigkeit der Lesart *δόξας* ist nicht zu zweifeln. Zwar lesen einige Minuskelhandschriften (so 3, 5 und 55) den Singular *δόξαν*. Auch die Vulgata übersetzte maiestatem und die späte syrische Übersetzung, welche Joh. Leusden und Car. Schaaf ihrer Peschitta-Ausgabe des NT (2. Ausg. Leiden 1717) beifügten[2]) liest den Singular tešbuḥta, während die Mossulsche Ausgabe (1900) wieder den Plural šubḥe aufgenommen hat. Von den Zitaten dieses Verses in der altchristlichen Literatur kommen in erster Linie die Adumbrationes des Klemens von Alexandrien zu den katholischen Briefen in Betracht, die uns aber nicht mehr in der griechischen Originalsprache erhalten sind. Der lateinische Übersetzer liest allerdings auch maiestatem, ist aber hier vielleicht durch seine abendländische Bibelübersetzung beeinflußt. Denn Klemens selbst erklärt den Begriff, wie wir noch sehen werden, in einer Weise, die vermuten läßt, er habe doch *δόξας* gelesen. Auf jeden Fall sind die Zeugnisse für den Singular seltener und meist späteren Datums, vermögen also gegen das entgegenstehende Zeugnis sämtlicher Majuskel- und der meisten Minuskelhandschriften, die alle die lectio difficilior *δόξας* haben, nicht aufzukommen. Es handelt sich sonach wirklich um Lästerung von „Herrlichkeiten“[3]). Diese können aber nicht unter den Begriff der *κυριότης* fallen, wie die Lesung *δόξαν* wohl an-

[1]) Das zweite *δὲ* ist dem ersten parallel und daher gleichbedeutend mit *καί*.

[2]) Nach der Ausgabe der 2 Petr., 2 und 3 Jo. und Jud. durch Ed. Pococke, Leiden 1630.

[3]) So wird *δόξαι* von den meisten Übersetzungen wiedergegeben. Luther übersetzte: die Majestäten.

genommen hat. Sonst wäre die Angliederung von δόξας durch ein zweites δὲ und ein neues Verbum, das βλασφημεῖν, schwer verständlich. Auch kann es sich nicht um herrliche Taten oder Offenbarungen Gottes handeln[1]). Denn der folgende Vers hat nur dann eine Beweiskraft, wenn hier von der Lästerung persönlicher Wesen die Rede ist. Er lautet:

ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.

Dieses die Schwere der Schuld der Irrlehrer darlegende Beispiel ist der jüdischen Tradition entnommen. Die hier verwendete Erzählung ist aber auch in einem apokryphen Werke, der sog. Assumptio Mosis[2]), aufgezeichnet worden und es nicht unmöglich, daß diese wohl ungefähr zu Beginn unserer Zeitrechnung enstandene „Himmelfahrt Mosis" auch für Judas die Quelle gewesen ist[3]). Leider ist uns der die Michaelsgeschichte enthaltende Schlußteil dieses Apokryphs nicht mehr erhalten, aber die Schilderung bei Judas ist deutlich genug, um die Hauptzüge des dort erzählten Vorgangs noch erkennen zu lassen. Moses war, nachdem er die Zukunft des israelitischen Volkes bis zur Zeit nach dem Tode des Königs Herodes des Großen seinem Nachfolger Josue enthüllt hatte[4]), gestorben. Satan erhob auf seinen Leichnam Anspruch. Aber der Erzengel Michael trat ihm entgegen. An dem sich nun entspinnenden Wortgefecht (διακρινόμενος διελέγετο) findet es Judas besonders bemerkenswert, daß von seiten des Engelsfürsten keine κρίσις βλασφημίας über Satan verhängt (ἐπιφέρειν) wurde, sondern daß der Engel die Aussprache des Strafurteils über Satan Gott überließ. Michael sagt zu Satan nur, was nach Zach. 3, 2 ebenfalls der Engel Jahwes dem den Hohepriester

[1]) Noch weniger um die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, wie ein Katenenscholion des Severus bei J. A. Cramer, Catenae graecorum Patrum in NT, VIII, Oxford 1844, S. 160, vermutet.

[2]) Vgl. über sie E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, II, Tübingen 1900, S. 311—331, wo auch eine deutsche Übersetzung von C. Clemen sich findet.

[3]) So vermutete es Origenes, De principiis III, 2, 1. Die beiden uns noch erhaltenen Erklärungen des Judasbriefes von Klemens von Alexandrien und von Didymus weisen auch bei diesem Verse auf die Assumptio Mosis hin. Eine Zusammenstellung der betr. Texte s. z. B. bei Friedrich Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, Halle 1885, S. 349.

[4]) Diese Rede steht in dem noch erhaltenen Teile der Assumptio.

Josue bei Gott verklagenden Satan zweimal zugerufen hat: „Der Herr möge dir Einhalt gebieten.“ Dieses als zukünftig gedachte Einhaltgebieten (ἐπιτιμᾶν) von Seiten Gottes soll nachholen, was eine gegenwärtige κρίσις βλασφημίας von seiten des Engels erreicht hätte, muß also ein den Teufel vertreibendes[1]) Verdammungsurteil bedeuten. Ein solches hätte also auch die κρίσις βλασφημίας enthalten — darum die Hinzufügung von κρίσις — und darum kann Judas an nichts anderes gedacht haben als an eine Verfluchung Satans durch den Mund des Engelfürsten, der Satan sofort hätte weichen müssen. Daß eine solche Verfluchung eines bösen Wesens auch βλασφημία heißt, obwohl dieser Begriff im Neuen Testament sonst eine Sünde[2]) bezeichnet, die durch Verleumdung und Schmähung des Nächsten[3]) oder durch Gotteslästerung[4]) oder durch Verspottung Christi begangen wird[5]), erklärt sich wohl weniger daraus, daß eine Verletzung der früheren Engelswürde Satans vorliegt[6]), als vielmehr durch die furchtbare, vernichtende Wirkung, die ein solches „Lästerwort“ aus Engelsmund gehabt hätte; es hätte ebenso erschreckend, ja noch viel erschreckender gewirkt als die Sünde der menschlichen Blasphemie. Gewiß wollte Judas eine solche Verfluchung des Teufels nicht als etwas Unrechtes darstellen. Er erblickte aber in der Unterlassung einer solchen die Bekundigung heiliger Scheu und zurückhaltender Demut (οὐκ ἐτόλμησεν). In diesem Sinne faßte auch Hieronymus die Stelle auf, wenn er in seinem Tituskommentar die Mahnung Pauli μηδένα βλασφημεῖν (3, 2) also erklärt: Neminem quoque blasphemare non simpliciter accipitur. nec enim ait: neminem hominum blasphemare, sed absolute: neminem, non angelum, non aliquam creaturam Dei. omnia quippe quae a Deo facta sunt, valde bona sunt. quando Michael archangelus cum diabolo disputabat de

---

[1]) Bei den Dämonenaustreibungen Jesu gebrauchen die Evangelisten ebenfalls öfter das Wort ἐπιτιμᾶν; vgl. Mk. 1, 25 und 9, 25 und Parall., Lk. 4, 41. Es heißt schelten, bedrohen, aber in einer Weise, daß dadurch der Wirksamkeit des Dämons ein Ende bereitet ist.

[2]) So Mt. 12, 31 u. a.

[3]) Vgl. die Lasteraufzählungen Mt. 15, 19; Eph. 4, 31; Kol. 3, 8; 1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 3, 2.

[4]) Z. B. wird Christi Selbstzeugnis vor dem Hohenpriester als Blasphemie angesehen; Mt. 26, 65 u. a.

[5]) Mt. 27, 39 Mk. 15, 29 Lk. 23, 39.

[6]) Die nimmt Franc. Zorell, S. J., Novi Testamenti lexicon graecum. Heft 1, Paris 1911, S. 97 an.

Moysi corpore, non fuit ausus inferre iudicium blasphemiae, sed dixit: imperet tibi Deus. si igitur Michael non fuit ausus diabolo, et certe maledictione dignissimo, iudicium inferre blasphemiae, quanto magis nos ab omni maledicto puri esse debemus? merebatur diabolus maledictum, sed per archangeli os blasphemia exire non debuit[1]).

Dieses Gegenbild gegen das Treiben der Libertiner war durch deren *δόξας βλασφημεῖν* veranlaßt worden. Darum kehrt die Beweisführung des Judas auch im folgenden Verse 10 wieder zu den Irrlehrern zurück und zeigt, wie verschieden deren Verhalten von dem des Erzengels ist:

οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.

Dieser viele Gedanken kurz zusammenfassende Satz will sagen: Das Überirdische, das die Libertiner in ihrem stumpfen Sinne nicht wahrhaft erkennen, wofür sie also kein Verständnis haben, ist Gegenstand ihrer Lästerungen. Umgekehrt ist das rein Irdische und Sinnliche infolge ihrer natürlichen Triebe (*φυσικῶς*) Gegenstand ihres Verständnisses und Begehrens. Damit stellen sie sich aber auf die Erkenntnisstufe der lediglich durch den Instinkt geleiteten unvernünftigen Tiere. Die Folge ist dann auch der völlige Untergang und das ewige Verderben in und mit diesen Dingen.

Judas hatte also noch einmal auf die Häretikerschilderungen von Vers 8 zurückgegriffen und wie dort durch eine adversative Konstruktion (*μέν* und *δέ*) die verschiedene Haltung der Häretiker gegenüber Irdischem — hier natürlich Erkennbarem, dort Fleischlichem — und Überirdischem — hier Unerkanntem, dort Gott und *δόξαι* — scharf gezeichnet: beidemale wählen die Häretiker das Böse und und weisen das Gute zurück. Es muß sich also jetzt aus dem Zusammenhang der drei Verse die noch offen gelassene Frage, wer die *δόξαι* sind, beantwortet lassen. Sie gehören neben Gott oder Christus zu den überirdischen von den Häretikern nicht gekannten und darum geschmähten Wesen. Das schließt sofort die Deutung auf irdische Obrigkeiten, auf weltliche oder kirchliche „Majestäten“ aus[2]). Die

[1]) Migne, Patrol. lat. XXVI 591 (Vallarsi VII 730); dort ist wohl unrichtig gedruckt neminem hominem blasphemare.

[2]) Nach Öcumenius, Erasmus, Calvin ist diese Erklärung in der neueren Zeit noch vertreten worden durch Rud. Stier, Der Judasbrief (Berlin 1850) S. 49,

parallele Anführung der δόξαι neben der göttlichen κυριότης und die feindselige Gesinnung, die die Häretiker ihnen entgegenbringen, nötigt zunächst dazu, an nichtgöttliche, aber überirdische gute Wesen zu denken und die schon von Klemens von Alexandrien vertretene Erklärung anzunehmen: „Maiestatem", inquit, „blasphemant", hoc est angelos[1]), worunter er natürlich die guten Engel verstand. Tatsächlich folgt auch eine Reihe von katholischen und protestantischen Exegeten dieser Deutung von δόξαι in bonam partem, so M. F. Rampf[2]), Bened. Weinhart[3]), Friedr. Maier[4]), A. Camerlynck[5]), Hermann von Soden[6]), Georg Hollmann[7]), Carl Ludw. Willib. Grimm[8]). Aber diesen Erklärern steht eine wohl nicht geringere Zahl von Exegeten der beiden Konfessionen gegenüber, welche die Deutung in malam partem, also auf böse Geister, Teufel, entschieden vorziehen, z. B. Aug. Bisping[9]) Karl Burger[10]), Ernst Kühl[11]), Bernhard Weiß[12]), Franz Zorell, S. J.[13]).

Beide Gruppen sind darin einig, daß eine neutrale Erklärung des Begriffes δόξαι, wonach sowohl gute, wie böse Geister von den Häretikern gelästert

---

Jos. Franz Allioli, Die Heilige Schrift des alten und neuen Testamentes VI[3] Landeshut 1838.

[1]) Adumbrationes in Epistolas canonicas (ed. Otto Stählin III 207, 22). Über die Lesart des Singulars maiestatem s. o. S. 622. Die pluralische Erklärung des Singulars δόξα hat übrigens eine Parallele bei Philo, De special. legibus I 45 (ed. Cohn und Wendland IV 11, Mangey II 218: Ex. 33,18 δεῖξον μοι τὴν σεαυτοῦ (Gottes) δόξαν (so die Hss AF) wird erklärt δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σὲ δορυφορούσας δυνάμεις. Vgl. dazu die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung von L. Cohn, II, Breslau 1910, S. 23 Anm. 1.

[2]) Der Brief Judae, Sulzbach 1854, S. 72 f. und 386 f.

[3]) Das NT unseres Herrn Jesus Christus, München 1865, S. 726.

[4]) Der Judasbrief. Bibl. Studien XI, 1 und 2, Freiburg i. Br. 1906, S. 12, Anm. 2.

[5]) Commentarius in Epistolas catholicas[5], Brügge 1909, S. 266, wo auf eine Abhandlung in den Collationes Brugenses VI S. 176 verwiesen ist.

[6]) Hand-Commentar zum NT, III[3], Freiburg i. Br. 1899, S. 206.

[7]) in Johannes Weiß, Die Schriften des NT, II[2], Göttingen 1908, S. 577.

[8]) Lecicon graeco-latinum in libros NT[4], Leipzig 1903, S. 108.

[9]) Exegetisches Handbuch zum NT, VIII, Münster i. W. 1871, S. 414.

[10]) Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften A und NT, B IV[2], München 1895, S. 204.

[11]) Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, XII[6], Göttingen 1897, S. 314.

[12]) Das NT, Handausgabe III, Leipzig 1902, S. 410. [13]) a. a. O.

werden[1]) oder wonach „der Begriff δόξα über die sittliche Qualität der Betreffenden nichts aussagt[2])", nicht haltbar ist. Gerade der Begriff δόξα entbehrt des neutralen Charakters. Er bezeichnet in der neutestamentlichen Gräzität[3]) immer eine irdische oder himmlische Schönheit, etwas Glanzvolles. So dient δόξα als Ausdruck für die salomonische Pracht[4]), für die Herrlichkeit irdischer Reiche[5]). Es ist häufig Synonymum von τιμή[6]) und wird dann, ähnlich wie unser Wort Seligkeit, so recht das Epitheton alles Himmlischen. Von der δόξα Gottes und Christi ist sehr häufig die Rede. „Die δόξα ist die Materie des Lichtleibes"[7]). Engel erscheinen umflossen von der δόξα κυρίου[8]), Cherubim besitzen sie[9]). Die Seligkeit des Himmelreiches ist eine δόξα[10]). Nach 1 Kor. 15, 40, wo von der leiblichen Auferstehung der Toten die Rede ist, haben sowohl die σώματα ἐπουράνια, wie die σώματα ἐπίγεια eine δόξα, aber dieser Glanz ist durchaus verschieden (ἑτέρα), wie auch der Glanz (δόξα) der Sonne, des Mondes und der Sterne, ja auch der der Sterne unter sich, verschieden ist. Wie diese Übersicht zeigt, bekommen nur irdische und himmlische Dinge die Bezeichnung δόξα; nie wird sie von einem überirdischen bösen Wesen, von einem Angehörigen des Reiches der Finsternis ausgesagt. Das Gleiche gilt von dem sehr viel selteneren Plural δόξαι, der abgesehen von den hier zu behandelnden beiden Stellen nur noch einmal im Neuen Testament, nämlich 1. Petr. 1, 11, vorkommt, dort aber keine persönlichen Wesen, sondern die Akte der Verherrlichung, die Christus zu teil wurden, bezeichnet.

Auch eine Beiziehung der Septuaginta-Übersetzung des Alten Testaments, bringt keine Erweiterung des Sprachgebrauches nach der gewünschten „bösen" Seite hin. Der sehr häufige Singular δόξα ist meist Wiedergabe des hebräischen כָּבוֹד und seiner Synonyma, heißt also Glanz, Herrlichkeit. Der Plural δόξαι kommt auch nur dreimal vor und bedeutet da irdische Würden und Auszeichnungen[11]), glanzvolle Stellung eines Volkes[12]) und herrliche Taten Gottes[13]).

---

[1]) So erklärt z. B. Wilhelm Reischl, die hl. Schriften des neuen Testamentes, Regensburg 1866, S. 1137, der an Beschwörungsformeln denkt, wodurch beide Arten von Geistern von den Häretikern gebannt werden. Das wäre aber wohl eine Lästerung der Engel, aber keine der Teufel gewesen, die ja alles zauberische und abergläubische Treiben fördern. Ähnlich Hans Windisch im Handbuch zum NT herausgegeben von H. Lietzmann IV 2. Abt., Tübingen 1911, S. 39: „Ob „gute Engel" oder „böse Engel" (im kirchlichen Sinne) gemeint sind, ist nicht zu entscheiden".

[2]) Spitta, a. a. O S. 342.

[3]) Von der alten Bedeutung = opinio, sententia ist hier abzusehen.

[4]) Mt. 6, 29.

[5]) Mt. 4, 8.

[6]) In den Doxologien bedeutet es Lobpreisung.

[7]) Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 97, Anm. 1.

[8]) Lk. 2, 9. [9]) Hebr. 9, 5. [10]) Z. B. Röm. 8, 18.

[11]) 2 Makk. 4, 15. [12]) Os. 9, 11.

[13]) Ex. 15, 11. Windisch a. a. O. S. 39 erklärt hier δόξαι als Engel.

Ähnliche Resultate ergibt eine Untersuchung des Sprachgebrauches der altchristlichen Schriftsteller. Nach Ausweis des Index patristicus von Edgar J. Goodspeed[1]) kommt in den Werken der sog. Apostolischen Väter *δόξαι* nur einmal und zwar in der Bedeutung Lobgesänge Gottes vor[2]). Im gleichen Sinne gebrauchte es, einen Terminus des Celsus wiedergebend, Origenes[3]). Nach dem Briefe der Christen in Vienne und Lyon über die Christenverfolgung des Jahres 177 hat Christus in dem Martyrer Sanctus große Herrlichkeitsoffenbarungen vollbracht: *μεγάλας ἐπετέλει δόξας*[4]). *δόξαι* bezeichnet also immer etwas Schönes und Gutes.

Als Name für persönliche Wesen fand ich *δόξαι* zuerst in einer wahrscheinlich dem dritten Jahrhundert angehörigen altgnostischen Schrift. Sie ist uns zwar nur in koptischer Übersetzung erhalten, aber es kann nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft sein, daß im griechischen Original die „Herrlichkeiten" *δόξαι* hießen. Die betreffenden Stellen lauten nach der Ausgabe von Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften[5]) I S. 355 Z. 5 ff: „Und der Engel (*ἄγγελος*), welcher sich mit ihnen offenbart hat, wird von den Herrlichkeiten *δοξογενής* und *δοξοφανής* genannt, dessen Interpretation „der Erzeuger der Herrlichkeit" und „der Offenbarer der Herrlichkeit" ist, weil er eine von diesen Herrlichkeiten ist, die um diese große Kraft stehen, welche *δοξοκράτωρ* genannt wird, d. h. bei ihrer Offenbarung hat er über große Herrlichkeiten geherrscht." Z. 14 ff: „Und ihm [dem Vorvater (*προπάτωρ*)] wurden Myriaden von Myriaden Herrlichkeiten und Engel (*ἄγγελοι*) und Erzengel (*ἀρχάγγελοι*) und Liturgen (*λειτουργοί*) gegeben, auf daß sie für ihn die der Materie (*ὕλη*) Angehörigen bedienen." Z. 34 ff: „Und als die Mutter diese Größen gesehen, die ihrem Vorvater (*προπάτωρ*) verliehen waren, freute sie sich sehr und jubelte ... Darauf rief sie die unendliche (*ἀπέραντος*) Kraft an, die bei dem verborgenen Äon (*αἰών*) des Vaters steht und zu den großen Herrlichkeitskräften (*-δυνάμεις*) gehört, die bei den Herrlichkeiten *τριγένεθλος* genannt wird, d. h. die dreimal Gezeugte ... Und es schickte ihr der verborgene Vater das Mysterium (*μυστήριον*), das alle Äonen (*αἰῶνες*) und alle Herrlichkeiten bedeckt."

Wenn nun auch dieser Beleg *δόξαι* = himmlische Wesen, Engelswesen erst aus dem dritten Jahrhundert stammt[6]), so ist selbstverständlich daraus nicht zu folgern, daß diese Terminologie erst damals entstanden ist. Sie muß vielmehr erheblich älter sein. Sonst hätte wohl nicht schon Klemens von Alexandrien *δόξας* (oder gar *δόξαν*) als angeli erklären können. Da an der Judasstelle die Deutung auf überirdische persönliche Wesen durch den Zusammenhang gefordert

---

[1]) Leipzig 1907, S. 57. [2]) Pastor Hermae I, 3, 3.

[3]) Contra Celsum IV 72 (ed. P. Koetschau I S. 342, 17.)

[4]) Eusebius, Kirchengesch. V, 1, 23 (ed. E. Schwartz S. 410, 16).

[5]) Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Leipzig 1905.

[6]) Auch Philo gibt, soweit ich der Literatur und gütigen Mitteilungen von Leopold Cohn und Paul Wendland entnehme, den von ihm angenommenen Mittelwesen (*δυνάμεις*) und Engeln nie den Namen *δόξαι*; vgl. S. 626 Anm. 1.

ist, so können es nur Wesen sein, welche eine δόξα besitzen und da δόξα ein Prädikat des himmlischen Lichtreiches ist, muß auch für unsere Stelle die Gleichung δόξαι = himmlische Wesen, also Engel als erwiesen gelten. In der altgnostischen Schrift finden wir dann schon eine Weiterentwicklung dieses Terminus, die auch für sein Alter und seine Verbreitung zeugt. Ursprünglich ein Sammelname für himmlische Wesen, ist er schon zur Bezeichnung einer species derselben geworden, welche die gnostische Phantasie von den Engeln, Erzengeln und Liturgen unterschieden hat.

Nach dieser Untersuchung des Sprachgebrauches kann also nicht zugegeben werden, daß δόξαι ein neutraler auch Geisteswesen böser Art mit einschließender Begriff sei und noch viel weniger kann die Erklärung, sie seien nur böse Geister, Zustimmung finden. Wenn sich manche Vertreter der letzteren Anschauung darauf berufen, daß nach Eph. 6, 12[1]) böse ἀρχαί, ἐξουσίαι und κοσμοκράτορες, böse Geisterwesen in himmlischen Regionen weilen, also doch auch als himmlische Wesen gelten, so vermag diese Parallele doch nicht zu beweisen, daß es auch böse δόξαι geben kann. Obwohl Paulus an dieser Stelle sichtlich bemüht ist, viele Dämonenbezeichnungen anzuführen, wählt er doch nur Namen, die ihrer Bedeutung nach neutral sind. Es kann gute und schlechte „Herrschaften“ und „Mächte“ geben. Hingegen würde der Begriff „schlechte herrliche Wesen“ nach allen sonstigen Aussagen über δόξα und δόξαι eine contradictio in adiecto darstellen. Auch die Verlegung des Aufenthaltsortes dieser Dämonen in den Himmel macht dieselben noch nicht zu „Herrlichkeiten“, d. i. zu eigentlich himmlischen Wesen. Abgesehen davon besteht bei der Vieldeutigkeit des Wortes τὰ ἐπουράνια durchaus keine Nötigung, den Ort, von dem aus die Dämonen mit den Menschen „kämpfen,“ als den höchsten Himmel, den eigentlichen Wohnort der Seeligen zu bezeichnen. In dieses Lichtreich der δόξα hätten „Beherrscher dieser Finsternis“ keinen Eingang gefunden. Noch weniger als der Hinweis auf die Epheserstelle vermag sodann die Beiziehung von 2. Kor. 4, 4 besagen. Daß dort der Teufel ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου heißt, also der Name des höchsten Wesens auch vom Satan gebraucht wird, ist durch besondere Umstände begründet. Die nichtchristliche Welt erweist durch Götzendienst, Unsittlichkeit usw. tatsächlich direkt oder indirekt dem Satan göttliche Ehren.

Man hätte auf diese nichtssagenden Parallelen wohl auch schwerlich

[1]) οὐκ ἔστιν ἡμῖν πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

hingewiesen, wenn man nicht andere zwingende Gründe zur Erklärung δόξαι = Teufel zu haben geglaubt hätte. Sie werden bei der Judasstelle dem Verse 9 entnommen. Sein logischer Zusammenhang mit Vers 8 wird folgendermaßen hergestellt: die Häretiker lästern die δόξαι, Michael hingegen lästert nicht einmal das schlechteste Wesen, den Teufel. Die Objekte der Lästerung fallen unter eine Kategorie. Der Teufel gehört also zu den δόξαι. Somit müssen die δόξαι böse Engel, also Teufel bedeuten. Judas will demnach sagen: Die Häretiker nehmen sich mit ihrer Teufelslästerung etwas heraus, was nicht einmal ein Engelfürst wagte.

Die logische Korrektheit dieser Schlußfolgerung kann nicht bestritten werden. Aber ebenso wenig sollte die Möglichkeit einer anderen Verbindung in Abrede gestellt werden. So gut man den Objektsbegriff des Verses 9, den Teufel, als ein zu den δόξαι gehöriges Wesen erklärt hat, ebenso gut kann man den Subjektsbegriff, den Erzengel Michael, als Repräsentanten der δόξαι fassen und folgende Schlußfolgerung herstellen: Die Häretiker lästern die δόξαι, während diese δόξαι selbst, wie Michaels Verhalten zeigt, nicht einmal den Teufel lästern. Bei dieser Auffassung ist das „beschämende Gegenbild“ [1]) sicher noch wirkungsvoller. Daß sich die wütenden Angriffe der Libertiner gegen Wesen richten, die sich nicht nur nicht rächen, sondern auch dem Bösesten gegenüber Geduld und Langmut bewahren, kann dann ohne „willkürliche Eintragungen“ [2]) den beiden Versen entnommen werden. Zum mindesten ist zuzugestehen, daß die Möglichkeit der zweiten Schlußfolgerung ebenso zu Recht besteht, wie die erste, daß also der logischen Verknüpfung der Verse 8 und 9 keine Nötigung zur Gleichung δόξαι = Teufel entnommen werden kann.

Wohl aber kann man weiterhin dieser Gleichung entgegenhalten, daß es dann schwierig wird, sich diese von Judas so ernst gerügten Teufelslästerungen näher vorzustellen. Bloße Beschimpfungen oder auch Verfluchungen der satanischen Wesen können nicht gemeint sein [3]). Diese wären ja dem Haß gegen das Böse entsprungen und Begleiterscheinungen des den Christen zur Pflicht gemachten Kampfes gegen

[1]) v. Soden a. a. O. S. 206.

[2]) Kühl, a. a. O. S. 315.

[3]) Nach Sir 21, 27 (30): ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, waren sie allerdings verboten. Doch scheint hier die LXX nicht den Urtext wiederzugeben. Vgl. V. Ryssel in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, I S. 340.

die Dämonen[1]) gewesen. Judas hätte also höchstens beanstanden dürfen, daß sich dieser Haß in Schmähworten Luft machte. Aber diesen Übereifer hätte er nicht so rügen können, wie er es in V. 8 tut, wo die Lästerung der δόξαι neben den furchtbaren Vorwürfen der Unzucht und der Verachtung der Autorität Gottes oder Christi steht. Die Vertreter der Teufelslästerung denken daher auch mehr an eine Verspottung des Teufel durch die Libertiner: „Ihr Lästern der δόξαι bestand wohl darin, daß sie dem Vorwurfe, in ihrer Unsittlichkeit den diabolischen Mächten verfallen zu sein, gegenüber diese als gänzlich ohnmächtige Wesen verspotteten[2])." Danach hätten sich die Häretiker weder um Gott, noch um Satan gekümmert und sowohl Himmel wie Hölle, also „alles, was sie nicht kannten, geschmäht" (V. 10). Aber abgesehen davon, daß man damit den damaligen Libertinern, die dem Namen nach doch Christen bleiben wollten, etwas mehr Rationalismus zumutet, als sie wohl besessen haben, würde bei der Erklärung βλασφημεῖν = als ohnmächtig verspotten die Michaelparallele ihre Schärfe und Beweiskraft fast völlig verlieren, da der eigentliche Mittelbegriff βλασφημεῖν, der in den beiden Aussagen doch wenigstens wesentlich das Gleiche besagen sollte, recht weit entfernte Bedeutungen bekommen würde. Die κρίσις βλασφημίας, welche Michael über Satan nicht verhängte, ist sicher, wie wir gesehen haben, nicht als bloße Verspottung, sondern als Aussprache einer Verfluchungssentenz zu denken. Also würden Gegenbilder so zu umschreiben sein: Die Häretiker verspotten die Teufel als ohnmächtige Wesen, Michael wagte es nicht, Satan zu verfluchen; er machte sich also nicht nur über die Ohnmacht des Satan nicht lustig, sondern bekundete eine solche Scheu, daß er auch keine Verfluchung aussprach. Damit kämen wir aber zu einer Motivierung des Verhaltens des Engelsfürsten, die Judas sicher nicht beabsichtigt hat. Auf jeden Fall wären bei dieser Annahme „willkürliche Eintragungen" in die Beweisführung nicht zu umgehen.

Umgekehrt kann bei der Erklärung der δόξαι als Engel das βλασφημεῖν seinen einheitlichen Sinn behalten. Die Häretiker haben dann in Formen, die uns freilich nicht mehr näher bekannt sind, unwahre und unwürdige Vorstellungen über die Engelwelt gelehrt[3])

[1]) Z. B. Eph. 6, 11 und 16, Jak. 4, 7.

[2]) Kühl, a. a. O., S. 314.

[3]) Die gekünstelte Annahme (Ritschls), es handle sich bei δόξας βλασφημεῖν um den Vorwurf unsittlichen Verkehres mit Engeln, was auch bei

und damit den Engeln Beschimpfungen angetan. Dagegen enthalten sich die Engel aller Beschimpfungen der Bösen; sogar dem Satan selbst gegenüber hat Michael nicht die ihm gebührenden Beschimpfungen zu einer *κρίσις*, also zu einem Fluchurteil, zusammengefaßt. Die Folgerichtigkeit der Gegenbilder scheint mir bei dieser Auffassung vollständig gewahrt zu bleiben.

Ja ich möchte glauben, daß die ganze Hypothese von der „Teufelslästerung" nur durch Seitenblicke auf die Parallele im zweiten Petrusbriefe veranlaßt worden ist. Man meinte aus 2 Petr. 2, 10—12 die Gleichung *δόξαι* = Teufel herauslesen zu müssen und hat dann die Judasstelle danach erklärt. Methodisch ist ein solches Verfahren nur zulässig, wenn 2 Petr. die literarische Vorlage für Judas gebildet hat. Nachdem aber die neuere Forschung, besonders die überzeugend geführte Beweisführung Friedrich Maiers[1]), der noch von Friedrich Spitta[2]) und Theodor Zahn[3]) bestrittenen Priorität des Judasbriefes zum Siege verholfen hat, mußte die Judasstelle zunächst aus sich selber erklärt werden. Nun ist aber das dort gewonnene Resultat an 2. Petr., der sonach die älteste, wenn auch nicht authentische Interpretation des Jud. enthält, zu prüfen.

2 Petr. 2, 9—12: *οἶδεν κύριος .... ἀδίκους .. εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν,* (10) *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες,* (11) *ὅπου ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες*

---

der sodomitischen Sünde vorgekommen sei, wird von Spitta (a. a. O., S. 338—340) und Kühl (a. a. O., S. 314) mit Recht zurückgewiesen. — Windisch a. a. O. S. 40 hält ebenfalls einen Zusammenhang zwischen sexuellen Sünden nach Art der Sodomiter und Engellästerung für wahrscheinlich und glaubt die Häretiker hätten gelehrt, daß sie „mit ihrem Libertinismus den eigenen Gelüsten der (dämonischen) Engel entgegenkommen" oder sie hätten in der Art des Gnostikers Karpokrates und seiner Schule gelehrt, „man müsse, dem Vorbilde Jesu folgend, die *κοσμοποιοὶ ἄρχοντες* gründlich verachten, durch eifrige Betätigung in allen Lastern sich von ihnen loslösen und so sich zu dem über den Engeln stehenden Gotte aufschwingen". — Ein Sichverschließen gegen die warnende Stimme der guten Engel und vielleicht auch eine Bestreitung der sittlichen Güte der Engel wird wohl zu den gerügten „Engellästerungen" gehört haben.

[1]) a. a. O., S. 105—121 u. Theologische Quartalschrift LXXXVI (Tübingen 1905) S. 547—580.

[2]) a. a. O., S. 381—470.

[3]) Einleitung in das NT, II², Leipzig 1900.

οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν. (12) οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται κτλ.

Der gesperrte Druck der bei Judas in gleicher oder ähnlicher Form wiederkehrenden Ausdrücke zeigt schon, daß Petrus die knappe Häretikerschilderung des Judas genau übernommen, aber in breiterer Weise ausgeführt hat. Die drei großen Schuldtitel der Häretiker 1. das *σάρκα μιαίνειν*, 2. das *κυριότητα ἀθετεῖν* und 3. das *δόξας βλασφημεῖν* finden sich wörtlich — nur statt *ἀθετεῖν* heißt es *καταφρονεῖν* — auch hier. Ebenso ist die Zusammenfassung des Verhaltens der Häretiker gegen das Übersinnliche: *ὅσα οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν* in der Form *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες* (= das worin sie unwissend sind, lästernd) übernommen, sowie die Erwähnung des auf der Stufe der unvernünftigen Tiere stehenden Gebahrens der Irrlehrer und ihres Verderbens. Hingegen hat Petrus das Michaelbeispiel ausgelassen und statt dessen eine allgemeine Aussage über das Verhalten der Engel eingefügt. Den Grund für diese letzte Änderung sucht man mit Recht im heidenchristlichen Leserkreis des 2 Petr.: ihnen wäre eine Berufung auf jüdische Traditionen nicht so verständlich gewesen, wie den judenchristlichen Lesern des Jud. Bei dieser Änderung hat aber Petrus das beweisende Moment, das in der Michaelparallele gelegen war, keineswegs aus dem Auge verloren, sondern sogar in verstärkter Form zum Bewußtsein gebracht. Die Lästerung der *δόξαι* ist gerade im Hinblick auf das Verhalten der Engel eine maßlose Frechheit. Petrus sagt das darum schon im V. 10^{b} ausdrücklich, indem er *τολμηταί*[1]) *αὐθάδεις* (= selbst sich überhebende Wagehälse) vorausschickt und *οὐ τρέμουσιν* (d. h. sie lästern ohne Furcht und Zittern) einfügt[2]). Sodann hat Petrus trotz seiner Änderung den Verbalbegriff der Michaelaussage, das *οὐ βλασφημεῖν*, übernommen. Das *οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας* des Jud. drückt er in V. 11 etwas kürzer aus: *οὐ*

[1]) Wohl eine Reminiscenz an das *οὐκ ἐτόλμησεν* in Jud. 9.

[2]) Die Vulgata übersetzte auch hier unrichtig: sectas non metuunt introducere (oder nach den Codd. Amiatinus und Fuldensis^{2} facere) blasphemantes. Sie ging von der Bedeutung *δόξα* = opinio aus und nahm dann, wohl unter dem Einfluß von 2 Petr. 2,1, die Deutung *δόξαι* = Sonderlehren an. Weizsäcker übersetzt ebenfalls nicht ganz richtig: haben sie beide keine Scheu vor Herrlichkeiten, lästernd ...

φέρουσιν βλάσφημον κρίσιν. Dabei hat er freilich eine ungebräuchliche Konstruktion gewählt. κρίσιν φέρειν heißt eigentlich: ein Urteil ertragen, und in diesem Sinne haben es alte Erklärer, wie Oecumenius, Theophylakt und Katenenscholien[1]), auch aufgefaßt. Aber der Hinweis darauf, daß Engel kein lästerndes Urteil, dessen Urheber dann Gott sein müßte, ertragen, würde die Engel in Gegensatz zu Gott bringen und die beweisende Parallele zwischen dem Tun der Häretiker und dem Unterlassen der Engel empfindlich stören. Trotz der Unmöglichkeit, weitere Belege für die an das lateinische iudicium ferre erinnernde Bedeutung κρίσιν φέρειν = ein Urteil vorbringen, aussprechen, beizubringen, muß doch an ihr festgehalten werden. In der Stilistik des 2. Petr. kann die Wendung, wie auch Kühl[2]) bemerkt, um so weniger auffallen, als sich auch die Ausdrücke φωνὴν φέρειν (1, 17 u. 18) und προφητείαν φέρειν (1, 21) im Briefe finden[3]). Sonach sagt auch Petrus, daß die Engel kein Fluchurteil aussprechen. Er hat also nur unter völliger Beiseitelassung des bei Jud. erwähnten Einzelfalles (Kampf des Michael mit Satan um Moses' Leichnam) die sich daraus ergebende allgemeine Folgerung erwähnt, daß Engel überhaupt nicht verfluchen. Auch er will durch Erinnerung an diese Engeleigenschaft das δόξας βλασφημεῖν der Häretiker als durchaus verwerflich darstellen. Auch bei ihm lautet die Antithese kurz so: Die Irrlehrer lästern die δόξαι, die Engel aber verfluchen sie nicht.

Wer sind nun aber diese „sie", wodurch das κατ' αὐτῶν des Urtextes ebenso zweideutig übersetzt ist, wie es dort steht? Es liegt sehr nahe, darunter die δόξαι zu verstehen. Dann ist es allerdings klar, daß die δόξαι böse Geister sein müssen; gute Engel können von andern Engeln kein βλάσφημος κρίσις empfangen. Diese Beziehung hat auch noch den Vorzug, daß sie sich mit der Judasparallele völlig deckt. Petrus hat dann nichts weiter getan, als beim Subjekt, wie beim Objekt den Singular in den Plural verwandelt. Die Aussage: „Michael fluchte nicht dem Satan", verallgemeinerte er zu: „Die Engel fluchen nicht den Teufeln." Wegen dieser glatten und leichten Gedankenfolge hat die Deutung auf böse Geister auch so viele Freunde gefunden: so unter den Exegeten, welche sie schon bei Jud. vertreten[4]), wie Aug. Bisping (S. 245), Karl Burger (S. 191), Ernst Kühl (S. 423), Bernhard Weiß (S. 143 f.); ferner bei Beda

[1]) s. die Texte bei Spitta, a. a. O., S. 346 f. [2]) a. a. O., S. 425.
[3]) Vgl. κατηγορίαν φέρειν Jo. 18, 29 αἰτίαν φέρειν Apg. 25, 18.
[4]) s. oben S. 626.

Grundl O.S.B. [1]), Augustin Arndt, S. J [2]) u. a. Ja ein Kommentator der beiden Petrusbriefe, Ludwig Joseph Hundhausen [3]), erklärt die Beziehung auf „die diabolischen Herrlichkeiten, die diabolischen Majestäten" als „über jeden Zweifel erhaben." Im Wesentlichen läuft darauf auch Spitta's Erklärung [4]) hinaus, der eine scharfsinnige Beziehung zum Henochbuche herzustellen versucht hat. Dort (K. 10 ff.) wird berichtet, wie die Erzengel Raphael und Michael von Gott den Auftrag bekommen, den gefallenen Engeln ihre furchtbare Strafe anzukündigen, die sie sich durch ihren unsittlichen Verkehr mit den Menschentöchtern zugezogen hatten. Die Erzengel erfüllen diesen Auftrag aber nicht selbst, sondern übertragen ihre Mission dem Henoch. Im Hinblick auf diese Erzählung läßt nun Spitta Petrus berichten: Die Engel weigern sich (aus Scham über das Vorgefallene und aus Schrecken über die Strenge des Gerichtes) die *βλάσφημος κρίσις* von Gott, der sie gefällt hat, (Spitta liest gegen alle Majuskeln statt *παρὰ θεῷ: παρὰ θεοῦ*) auf die gefallenen Engel herabzubringen (*οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν*). Damit würde aber Petrus den Engeln, wie auch Kühl [5]) ausführt, recht unwahrscheinliche, ja unmögliche Motive zuschreiben. Die Engel führen ja später das Strafurteil selbst aus, hätten also auch der bloßen Ankündigung keine Weigerung entgegengesetzt.

Aber vielleicht ist wenigstens die Grundanschauung Spittas, wonach *δόξαι* gefallene Engel, also böse Geister sind und worin er mit so vielen anderen Exegeten übereinstimmt, haltbar? Man wird wohl allgemein zugeben, daß, wenn diese Deutung bei 2 Petr. richtig ist, unsere bisher über die Judasstelle gewonnenen Resultate nicht mehr aufrecht erhalten werden können. Zwar wäre es an sich denkbar, daß Petrus eine Aussage des Judas in verändertem Sinne übernommen hat. Aber der gegenwärtige Fall würde doch zu einem Rückschluß auf die Judasparallele zwingen. Wenn Petrus wirklich *δόξαι* als Teufel auffaßt, dann muß er gewußt haben, daß es unter den kleinasiatischen Irrlehrern wirklich „Teufelslästerer" gegeben hat. Dann ist aber deren historische Existenz bewiesen und *δόξαι* muß dann

[1]) Das NT unseres Herrn Jesus Christus. Augsburg 1907, S. 761.

[2]) Die Heilige Schrift des A und NT, III[4], Regensburg 1907, S. 897.

[3]) Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878, S. 314 f. (S. 314, Anm. 2 ist auch eine Übersicht über die ältere Literatur zur Frage gegeben).

[4]) a. a. O., S. 170—173.

[5]) a. a. O., S. 423 f. Ebenso H. von Soden, a. a. O., S. 223.

auch bei Judas trotz der Einzigartigkeit des Sprachgebrauches und trotz der großen Schwierigkeit, sich die damaligen Teufelslästerungen konkret vorzustellen, doch auf die Teufel bezogen werden: contra factum non valet argumentum.

Die Vorbedingung bleibt aber, daß die Deutung bei Petrus völlig gesichert, d. h. die Beziehung des *κατ' αὐτῶν* in Vers 11 auf die von den Irrlehrern gelästerten *ἐξουσίαι* des Verses 10 unbestreitbar ist. Schon ein kleines Bedenken gegen die Sicherheit dieser Beziehung würde die bei Erklärung der Judasstelle erörterten Argumente in ihrer vollen Wucht wieder erstehen lassen. Nun besteht aber eine nicht bloß fernliegende, sondern vom sprachlichen Standpunkt aus mindestens ebenso berechtigte Möglichkeit, daß *κατ' αὐτῶν* auf die Häretiker selbst zu beziehen. Von ihnen war in Vers 10 gesagt worden: *δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες.* Der zunächststehende Plural, auf den sich das *κατ' αὐτῶν* zurückbeziehen kann, ist also nicht das Objekt *δόξαι*, sondern das Subjekt, die *βλασφημοῦντες.* Bei dieser Verbindung ergibt sich dann folgender Sinn: die Häretiker lästern die *δόξαι*, während die Engel selbst, welche die *δόξαι* sind, keine Verfluchungen vor Gott (*παρὰ κυρίῳ*) über ihre Lästerer aussprechen. Gewiß wäre es korrekter gewesen, wenn Petrus das Wort *δόξαι* wiederholt und gesagt hättte: *ὅπου δόξαι .... οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν ... βλάσφημον κρίσιν.* Aber wenn er unter dem sprachlichen Einfluß seiner Vorlage stand, dann ist auch sehr erklärlich, daß er das *ὁ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος* von Jud. 9 mit dem allgemeinen und gewöhnlichen Ausdruck *ἄγγελοι* wiedergab. Entsprechend dem aus der ganzen Stelle ersichtlichen Bestreben, die gegen die Häretiker sprechenden Beweismomente noch stärker zu unterstreichen, hat Petrus dem *ἄγγελοι* noch beigefügt: *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες.* Dies muß sich auf das gleiche Objekt beziehen wie das *κατ' αὐτῶν*, also in dem zuletzt besprochenen Falle auf die Häretiker. Diese Beziehung birgt allerdings den „selbstverständlichen Gedanken“ [1]) in sich, daß die Engel größere Macht besitzen, als die Menschen; aber gegenüber Häretikern, die diese Selbstverständlickeit theoretisch oder praktisch ignorierten, durfte sich Petrus diesen Pleonasmus in der Argumentation wohl erlauben. Es konnte nur beschämend wirken, wenn eigens hervorgehoben wurde, daß tieferstehende Wesen höher stehende beschimpfen, während umgekehrt diese jene mit Schonung behandeln.

[1]) Kühl a. a. O., S. 423; ebenso Hundhausen, a. a. O., S. 318.

Der einzige schwer wiegende Einwand, der gegen die Beziehung des κατ' αὐτῶν auf die Libertiner erhoben werden könnte, ist, daß dann Petrus nicht ganz genau die Vorlage des Judasbriefes wiedergibt. Judas sprach von einer Verfluchung Satans durch Michael, hier soll aber von einer Verfluchung der Irrlehrer durch Engel die Rede sein. Das ist keine einfache Umsetzung des Singulars in den Plural beim Subjekts- und Objektsbegriff, sondern hier liegt schon die Einführung eines neuen Begriffes vor. Es wäre aber m. E. doch zu pedantisch, von einem neutestamentliche Schriftsteller ein so sklavisches Kleben an der Vorlage zu verlangen, noch dazu einem Autor, der wie das ganze Verhältnis von 2 Petr. zu Jud. zeigt, seiner literarischen Vorlage sehr selbständig gegenüber steht. Zudem hat Petrus hier durchaus nichts eingefügt, was nicht aus seiner Vorlage gefolgert werden konnte. Er ist nur den Weg der Verallgemeinerung, den er beim Subjekt (Michael-Engel) schon beschritten hatte, beim Objektsbegriff (Teufel) noch einen Schritt weiter gegangen und hat ihn auf die Teufelsdiener, die δοῦλοι τῆς φθορᾶς (V. 19), also auf die Häretiker, angewendet. Er entnahm dem Michaelbeispiel des Judas, daß wenn schon Satan von Seiten Michaels Schonung gefunden hat, noch viel mehr die Häretiker von Seiten der Engel Schonung finden werden. Die Engel werden die ihnen zugefügten Beleidigungen nicht durch Verfluchungen, durch Herabrufen des göttlichen Verdammungsurteils rächen, sondern auch den Häretikern gegenüber ein: „Gott möge euch Einhalt gebieten", aussprechen und in Demut und Langmut dieses göttliche Gericht erwarten[1]); Gott allein soll das Gericht überlassen bleiben. Gerade eine solche Anwendung des Judasbeispieles entsprach durchaus der besonderen Absicht, die Petrus bei seiner Häretikerschilderung verfolgte. Er hat, wie wir schon gesehen, die Aufzählung der bekannten drei Schuldtitel der Libertiner mit den bei Judas völlig fehlenden, also ein Sonderinteresse des Petrus verratenden Worten des V. 9 eingeleitet: οἶδεν κύριος .... ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, und dann folgt in V. 10 mit der Übergangsformel μάλιστα δὲ τοὺς κτλ die schon besprochene Häretikerschilderung. Damit hat Petrus gewissermaßen sein Motto genannt. Als solche, die für das göttliche Gericht aufbewahrt sind, haben die Häretiker zu gelten. Wie passend, wenn auch bei Einzel-

[1]) Ein anderes Verfahren als das der um Rache rufenden Seelen der Märtyrer unter dem Opferaltar in Apk. 6, 10.

zügen dieses Motto nicht vergessen wird, sondern durch eine kleine harmlose Erweiterung der Vorlage des Judasbriefes bei Erwähnung der Langmut der Engel wieder zum Vorschein kommt! Doppelt passend für einen Brief, der im nächsten Kapitel (3, 9 und 15), dringend dazu ermahnt, in der Verzögerung der Parusie und des Endgerichtes nur ein Zeichen der göttlichen Langmut zu erblicken! Sonach fügt sich die Beziehung des *κατ' αὐτῶν* auf die Häretiker auch gut in den Zusammenhang des Briefes.

Die Vulgata deutet indes noch eine andere Auffassung des *κατ' αὐτῶν* an, bei welcher die Gleichung *δόξαι* = gute Engel ebenfalls haltbar bleibt. Sie gibt dem *κατ' αὐτῶν* einen reflexiven oder reziproken Sinn, wie wenn *καθ' ἑαυτῶν* (oder *αὑτῶν*) zu lesen wäre, und übersetzt: ubi angeli . . . non portant adversum se execrabile iudicium. Dann ergibt sich allerdings auch ein der Judasparallele völlig analoger Sinn. Der Anmaßung der Häretiker, welche weit über ihnen stehende Wesen, nämlich die Engel, verlästern, wird entgegengehalten, daß die Engel selbst nicht einmal gegen ihresgleichen Fluchurteile aussprechen. Das kann natürlich nur bedeuten, was das Michaelbeispiel lehrte: Ein guter Engel verflucht keinen bösen Engel. Dann stände das *κατ' αὐτῶν* eigentlich für *κατ' ἀλλήλων*. Dem steht aber schon eine sprachliche Unmöglichkeit entgegen. Es ist der neutestamentlichen Gräzität zwar geläufig das reflexive *ἑαυτῶν* für *ἀλλήλων* zu gebrauchen, aber nicht das absolute *αὐτῶν*[1]), das hier sicher zu lesen ist, da alle Handschriften *κατ'* und nicht *καθ'*, wie es die Lesung *αὑτῶν* verlangen würde, vorangehen lassen. Da in 2 Petr. das Reflexivum *ἑαυτῶν* auch vorkommt[2]), wäre sein Gebrauch an unserer Stelle um so mehr zu erwarten gewesen. Sodann würde die reziproke Deutung die inhaltliche Schwierigkeit in sich schließen, daß gute und böse Engel ohne weiteres auf eine Stufe gestellt sind. Gewiß ist es richtig, daß Engel und Teufel dem Wesen nach der gleichen Kategorie angehören: ein

---

[1]) Vgl. Friedr. Blaß, Grammatik des neutestamentl. Griechisch[2], Göttingen 1902, S. 173. Die einzige Ausnahme Lk. 23, 12, wo Tischendorf *πρὸς αὐτούς* im Sinne von *πρὸς ἀλλήλους* liest, ist nach Blaß unzulässig. Die Lesart der Handschriften ℵBLT *αυτους* ist entweder mit Westcott-Hort durch *αὑτούς* wiedergegeben oder man muß die Lesart *ἑαυτούς* der Handschriften AΧ*ΓΔΛΠ* und der meisten Minuskeln annehmen, wie es Bernhard Weiß tut.

[2]) 2, 1 *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν.*

Engel verflucht seinesgleichen, wenn er einen Teufel, d. h. einen gefallenen Engel, verflucht. Aber wie wir diese Tatsache im Deutschen auch nicht bloß andeuten würden durch die Aussage: „Engel verfluchen sich“ oder „einander“, so können wir auch nicht von Petrus annehmen, daß er diesen wichtigen Gedanken so undeutlich und versteckt durch ein bloßes κατ' αὐτῶν ausgedrückt hätte, zumal an einer Stelle, wo er mit Worten wahrlich nicht sparsam gewesen ist.

Verbietet sich somit auch der von der Vulgata gewiesene Ausweg, so bleibt nur die Beziehung des κατ' αὐτῶν auf die bekämpften Häretiker übrig, da dann nur diese sprachlich und sachlich durchaus einwandfreie Verbindung sich mit der von der Judasparallele geforderten Erklärung der δόξαι als gute Engel verträgt. Die Libertiner müssen also tatsächlich Lehren vorgetragen hanen, die eine Herabwürdigung der Engelwelt bedeuteten. Judas hat dieses Verfahren gebrandmarkt, indem er das Gegenbild des Erzengels Michael danebenstellte, der nicht einmal das Böseste aller Wesen, den Satan verflucht hat. Petrus ist in der argumentatio ad hominem noch einen Schritt weitergegangen: er hat der Anmaßung der Häretiker den beschämenden Hinweis auf die Geduld der Engel, die an ihren Beleidigern keine Rache nehmen, entgegengehalten.

Ein ungedrucktes Gedicht des Troubadours Guillem Magret und die Sage von Golfier de las Tors.

Von Dr. Alfred Pillet in Breslau (z. Z. Münster i. W.).

Das Gedicht, das dieser Untersuchung zu Grunde liegt, ist meines Wissens bisher weder gedruckt noch besprochen worden. Als ich für die Bibliographie der Troubadours, die ich seit Jahren vorbereite[1]), das Inhaltsverzeichnis der großen Liederhandschrift C (Bibl. Nat., franç. 856) im Catalogue des manuscrits français[2]) auszog, fand ich unter *Guilhem Maigret* als letztes Stück aufgeführt: [*Tro*]*p mielhs* [*m'e*]*s pres* [*qu'a*]*n Golfier* [*de L*]*as Tors.* Es fehlt durch ein Versehen in Bartschs Grundriß (ich bringe es als 223,7), und so ist es auch den Gelehrten entgangen, die mit den Inedita der Pariser Hss. systematisch aufgeräumt haben. Mit Hilfe einer wohlgelungenen Photographie konnte ich feststellen, daß es ein selbständiges Lied und in mehr als einer Hinsicht interessant ist.

Es steht auf Blatt 348 v° und 349 r°. Leider ist der Text einigermaßen verstümmelt. Die Initiale ist von roher Hand ausgeschnitten worden, sodaß man nur die äußerste Ecke von dem T sieht, und mit ihr eine Anzahl Buchstaben vom Schluß des unmittelbar vorangehenden Gedichts (69,2) und vom Anfang des unseren. Bis zu der Lücke läuft ein nachträglich geheilter Riß von dem unteren Ende der Seite

[1]) Von der Anlage des Werkes habe ich Rechenschaft gegeben in meinen „Beiträgen zur Kritik der ältesten Troubadours", Sonderabdruck aus dem 89. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, Sitzung der Sektion für neuere Philologie vom 23. Februar 1911, Breslau 1911.

[2]) Bibl. Impériale. Département des mss. français. — Catalogue des mss. français, t. I, ancien fonds, Paris 1868, p. 129 ff.; speziell p. 141.

aus. Durch dieses Mißgeschick sind noch Zeile für Zeile kleine Schäden angerichtet worden, indem ein Buchstabe entweder undeutlich wurde oder ganz wegfiel, oder indem zwei Buchstaben zu eng aneinander rückten. Folgendes Bild ergibt sich von dem auf 348 v° stehenden Teil:

G. maigret.
p mielhs
s pres
n golfier
*a*s tors
*u*y yeu
*e*lh forsæ
allairia
m dona

*aital cum l*a uolria. tener elh
bratz *q*uar mi seri honors. 7
ai sen*h*or aital cum ops ma-
uia. 7 *a*i trobat pus auinen leo.
queze.h no fetz e de maier prey-
zo. h*u*ey mai nom cal si nō pes-
sar da*m*or. 7 amaray ma dom-
næ *mo* senhor.
Benauem uist de ric caualh
son co*r*s. ualen dona que pl*q*
ric enuensia. per quieu ueyrai
si ia*us* acossegria. pero be say q̄s
paru.ers ni austors. ni lunhs
auze.hs tan gent non uolaria.
quo *u*os fugetz a selhs q̄ uos
son *b*o.doncx que farai pus no
sai q*u*als mi so. encaussaray

Die Buchstaben, die nur teilweise erhalten sind, sich aber noch mit Bestimmtheit vervollständigen lassen, sind hierbei durch kursiven Druck kenntlich gemacht. Der erste Vers wird uns durch die Register der Hs. ergänzt: [*Tro*]*p mielhs* [*me*]*s pres* [*qua*]*n golfier* [*del*]*as tors*. Für den nächsten sind wir auf uns selbst angewiesen. Daß die zweite Häfte nur *forsæ* [*cau*]*allairia* gewesen sein kann, ist klar; aber wie soll die erste gelautet haben? Es bieten sich manche Möglichkeiten und keine Wahrscheinlichkeit, sodaß man die Sache besser unentschieden läßt. Von *aital* ist nur noch die unterste Partie zu erkennen, und zwar ziemlich deutlich; *cum la* ist nicht zweifelhaft. Ich nehme nach dem Zusammenhang an, daß [7 *a*]*m dona* voraus-

gegangen ist; von dem *m* ist allerdings nur der letzte Balken und ein Rest des vorletzten sichtbar, und es könnte ebensogut ein *n* sein. Im übrigen bieten sich keine Schwierigkeiten.

Ich gebe nunmehr den kritischen Text mit einer Übersetzung, die sich nur bemüht möglichst getreu zu sein.

G. Maigret.

I. [Tro]p mielhs [m'e]s pres [qu'a']n Golfier [de l]as Tors:
. . [l]uy yeu . . . elh forsa e [cav]allairia;
[et a]m dona aital cum la volria
tener elh bratz, quar mi seri' honors;
et ai senhor aital cum ops m' avia;
et ai trobat pus avinen leo
quez e[l]h no fetz e de maior[1]) preyzo.
huey mai no·m cal si non pessar d'amor,
et amaray ma domna e mo senhor.

II. Ben avem vist de ric cavalh son cors,
valen dona, que plus ric en vensia;
per qu'ieu veyrai si ia· us acossegria.
pero be say qu' esparv[i]ers ni austors
ni lunhs auze[l]hs tan gent non volaria
quo vos fugetz a selhs que vos son bo.
doncx que farai, pus no sai quals mi so?
349 r° encaussaray? — ‖ o yeu, tot per amor
que no·m tornes a maior[2]) deshonor.

III. Dona, gardatz quossi·m destrenh amors!
valha·m ab vos merces e cortezia,
e no vulatz ma mortz retracha·us sia
ia per negu dels autres amadors:
s'ieu era mortz, quascus s'en gardaria;
per qu' ieu no vuelh que fassatz fallizo
ni qu' hom digua ren de vos si ben no,
ni quier en re baissar vostra valor,
qu' avetz tan gran qu' om no la sap maior.

IV. Quar vos laus tan, domna, sai qu' es follors
e mos grans dans, s'a vos en sovenia
que valhatz[3]) tan qu' a mi non tanheria;
e quar es vers, yeu dic tan de lauzors.
e dir vos ai en que mos cors s'en fia:

[1]) *maier* Hs. Ich setze hier und V. 18 *maior* in den Text; zum Überfluß steht diese Form des Obliquus V. 27 im Reim.

[2]) *maier* Hs. wie in V. 7. [3]) *uulhatz* Hs.

qu en aut solier pueg' hom menhs d'escalo,
que del artelh ferm om tro qu' al talo.
aisso, dona, me fai mo sen follor,
qu' ieu cug valer sobr' un emperador.

V. Ges per nulh gaug[1]) non daria los plors
qu' ieu fatz per vos, quar semblan m'es que ria;
et estau sols entre gran companhia,
quan pes de vos: tan m' en ven grans doussors
al cor, dona, qu'ieu no sai on me sia;
tant ai al cor vostr'avinen faisso;
per qu' ieu vos quier dels vostres tortz perdo,
que manhtas vetz s'esdeve qu' ie·us ador
e·us clam merce en luec de bon senhor.

„I. Weit besser ist es mir ergangen als Herrn Golfier de las Tors: [gleich ihm habe] ich Kraft und Ritterlichkeit; und ich liebe eine solche Dame, wie ich sie im Arme halten möchte, weil es mir eine Ehre wäre; und ich habe einen solchen Herrn, wie ich ihn brauchte; und ich habe einen anmutigeren Löwen gefunden, als er einen fand, und damit ein größeres Beutestück. Nunmehr habe ich keine andere Sorge als an Liebe zu denken, und lieben werde ich meine Dame und meinen Herrn.

II. Wohl haben wir den Lauf eines edlen Rosses beobachtet, treffliche Dame, daß es nämlich ein edleres besiegte; darum werde ich zusehen, ob ich Euch einholen würde. Jedoch weiß ich wohl, kein Sperber und Habicht und sonst kein Vogel würde so prächtig fliegen, wie Ihr vor denen flieht, die Euch gefallen. Was soll ich also tun, da ich nicht weiß, von welcher Art ich bin? Soll ich Euch verfolgen? — Ja, aus lauter Liebe, damit es sich mir nicht zu größerer Unehre wende[2]).

III. Dame, schaut, wie mich Liebe bedrängt! Möge mir Gnade und höfische Sitte bei Euch helfen, und wollet nicht, daß mein Tod Euch etwa von einem der anderen Liebhaber berichtet werde: wenn ich tot wäre, so würde ein jeder [vor Euch] sich hüten; darum will ich nicht, daß Ihr einen Fehler begeht, und daß man von Euch etwas anderes aussage als Gutes, und ich suche in nichts Euren Wert herabzusetzen, der so groß ist, daß man keinen größeren weiß.

IV. Daß ich Euch so sehr lobe, Dame, ich weiß es, ist Torheit und mein großer Schade, wenn Ihr Euch erinnertet, daß Ihr so viel wert seid[3]), daß es

[1]) *gaugz* Hs.

[2]) Ich übersetze wörtlich, der Sinn ist der: Was soll ich tun, da ich nicht weiß, ob meine Kräfte reichen werden, um Euch einzuholen? Soll ich Euch doch verfolgen? — Gewiß, als Liebender muß ich es; es würde mir noch schimpflicher sein, wenn ich nicht einmal den Versuch machte.

[3]) Mit *uulhatz* der Hs. weiß ich nichts anzufangen. Ich setze *valhatz* ein. Der Dichter gibt zu, die Dame stünde so hoch, daß er gar nicht würdig sei sie zu loben; es wäre schlimm für ihn, wenn sie das bedächte und ihm wegen seines Übereifers zürnte. Seine Entschuldigung ist, daß er mit allem Lobe nur die Wahrheit sagt.

mir nicht geziemen würde [scil. Euch zu loben]; nur weil es die Wahrheit ist, spende ich so vieles Lob. Und ich will Euch sagen, worauf mein Herz vertraut: Auf einen hohen Söller steigt man ohne Leitersprosse, wenn man nur fest ansetzt von der Zehe bis zur Ferse. Das, Dame, macht meinen Verstand zur Torheit, sodaß ich mehr als ein Kaiser wert zu sein denke.

V. Für keine Freude der Welt gebe ich die Tränen, die ich um Euch weine; denn mir scheint dann, ich lache; und ich stehe allein in einer großen Gesellschaft, wenn ich an Euch denke; so große Wonne zieht mir dann ins Herz, Dame, daß ich nicht weiß, wo ich bin; so trage ich im Herzen Euer liebliches Bild; darum bitte ich Euch wegen Eurer eigenen Schuld um Verzeihung, denn manches Mal geschieht es, daß ich Euch anbete und um Eure Gnade anflehe wie einen guten Herrn."

Betrachten wir jetzt das Gedicht im Zusammenhang mit den anderen, die uns von Guillem Magret überliefert sind, und sehen wir, ob und wie es sich in ihren Rahmen einfügt.

Zunächst die Form. Das metrische Schema der Canzone ist folgendes: 10 ab$_c$b$_c$ab$_c$ccdd. Bei Maus ist es nicht verzeichnet, auch keines mit gleicher Reimstellung. Es steht dem Schema der Cobla (VI)[1] unseres Dichters nahe: 10 abbaaccdd. Dieses ist seinerseits mehrfach nachzuweisen[2], und ähnliche Schemata mit derselben Reimstellung, aber mit anderen Versarten sind häufig. Abgeleitet sind beide von dem äußerst beliebten Schema 10 abbaccdd; direkt aber wohl nur das bei Guillem Magret durch die Cobla vertretene, das der Canzone indirekt durch dessen Vermittelung. Die beiden Gedichte stehen also vereint der Gruppe der schon früher bekannten Canzonen (II, III, IV) gegenüber, die sämtlich die Grundform ababccddee aufweisen, nur mit starken Variationen in der Auswahl der Versarten und in der Verteilung der Reimgeschlechter. (Das Sirventes I ist von anderer Struktur [7a 7b 7b 7c 7c 7d$_c$ 7d$_c$ 8e 8e 7f] und steht ihnen ziemlich fern, und die Canzone scheidet für unsere Betrachtung aus, da sie von dem Partner Guillem Rainol d'At angeregt ist.) Wie alle vollständigen und selbständigen Gedichte von Guillem Magret ist auch das unsere durchgereimt, und die Zahl der Strophen ist fünf wie in I, II, III.

Guillem Magret ist ein Zeitgenosse der Könige Alfons II.

---

[1] *No valon re coblas ni arrazos.* Kritisch herausgegeben ist sie von H. Suchier, Jahrbuch XIV 154; diplomatisch abgedruckt ist sie jetzt nach F, J (sogar zweimal), Q.

[2] Es würde recht alt sein, wenn 451,2 dem Uc Catola gehörte; aber die Echtheit dieses Comjat hat der letzte Herausgeber, Dejeanne in Poésies complètes du troubadour Marcabru p. 219 erfolgreich bestritten.

(1162—96) und Peter II. (1196—1213) von Aragon. Die Vida rühmt ihm nach: *fetz bonas cansos e bons sirventes e bonas coblas*[1]). Die Gründe dieses Urteils sind uns nicht bekannt, und wenn es sich wesentlich auf die Melodien beziehen sollte, so würden wir es gegenwärtig noch schwer nach prüfen können, obwohl zu I und III Noten in W erhalten sind. Aber von unserm Standpunkt aus unterschreiben wir es gern. Guillem Magret hat leider nur wenige Gedichte hinterlassen: die wenigen sind lebhaft, selbständig, abwechslungsreich, und auch das unsere ist ihrer Gesellschaft nicht unwürdig.

Es zeigt ihn als schmachtenden und doch hoffnungsvollen Liebhaber. Derselbe Mann, der nach der Biographie alles, was er als guter Spielmann erwarb, verspielte und in der Schenke übel ausgab[2]); der sich von Guillem Rainol d'At, dem wegen seiner beißenden Sirventese gefürchteten, in der obengenannten Tenzone den Vorwurf neben anderen gefallen lassen mußte: *adujch vos an a derroc, Magret, dat, putans e broc* (so nach A in Studj di filologia romanza III 556), — er war auch fähig eine edlere Empfindung in wohlgesetzten Worten auszudrücken.

Das Verhältnis zu seiner Dame faßt er hier auf als das des Vasallen zu seinem Lehnsherrn (so allein können V. 9 und 45 gedeutet werden: *ma domna* und *mo senhor* sind eines), und in diesem Sinne heißt es auch in II[3]): *chauzimen no·m val Ab vos de cui tenc so qu' es mieu, Et ai vos ben mout servida* und *quec jorn vos tramet per fieu Cent sospirs.* — Nur weiß sie sich seinen Huldigungen zu entziehen. Er wird sie verfolgen; wird er sie einholen? Sie flieht zu schnell. *Aissi cum fan volpilh encaussador, Encaus soven so qu' ieu non aus atendre E cug penre ab la perditz l'austor*, sagt er ebenso pessimistisch in III[4]). — Die Spröde solle es nicht darauf ankommen lassen, daß ihr eines Tages von einem anderen Liebhaber sein Tod gemeldet würde und ihre Stellung und ihr Ansehen litten. Die Möglichkeit eines solchen, leichten und schönen Endes erwägt er auch in II, nur daß er hier weiter leben will, um ihr zu dienen. —

[1]) Ed. Chabaneau in der Histoire générale de Languedoc[2] X 296.

[2]) *Ancmais non anet en arnes, que tot quant gazaingnava el jogava e despendia malamen en taverna.*

[3]) Choix III 419, Mahn Werke III 241.

[4]) Choix III 421, Parn. occ. p. 173, MW. III 242. Das Gedicht wird in C Albert de Sestaro zugeschrieben, in a[1] Aimeric de Rochafiza. Nach a[1] ist es seit kurzem gedruckt von Bertoni, Il canzoniere prov. di Bernart Amoros (complemento Càmpori), Friburgo (Svizzera) 1911, p. 66.

In der letzten Strophe (die vierte soll vorläufig ausgelassen werden) schildert er seine Liebestorheit, die ihn die Gesellschaft und alles um sich vergessen läßt. Noch charakteristischer heißt es in dem eben erwähnten Gedicht, er suche und könne nicht finden, was er in der Hand halte, und werde darum von seiner Umgebung ausgelacht. Der Wendung am Schlusse *Per qu'ieu vos quier dels vostres tortz perdo* entpricht in III *Quar de son tort no·m puesc trobar perdo Ab lieys que sap que sieus serai e so.*

Am auffallendsten sind die Vergleiche. Er hat eine Vorliebe für sie; er kann auch erfinderisch in ihnen sein. Das kleine Bild, das er in der vierten Strophe zeichnet, ist verhältnismäßig eigenartig und geschmackvoll; andere Vergleiche sind banaler oder barocker[1]). Eine gewisse Gelehrsamkeit kommt ihm dabei zu Hilfe. Wie er von Alexander redet (I) und von dem Labyrinth, *la maizo de Dedalus* (IV), so stellt er sich neben den bekannten Andrieu de Fransa[2]) (II) und hier neben Golfier de las Tors.

An die Person eines Golfier de las Tors, der sich nachweislich im ersten Kreuzzug auszeichnete, knüpft sich eine Sage[3]), die eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der antiken von Androclus hat und eine noch größere mit denen vom Löwenritter[4]) und von Gilles de Chin[5]) in der altfranzösischen Literatur. Der Held rettet auf seinen Fahrten im heiligen Lande einen Löwen vor der tödlichen Umarmung

---

[1]) Einer ist in dem Texte von IV (Choix III 423, MW. III 243) mißverstanden: *Qu'ieu vau e venh cum l'anha d'uelh*; l. *l'anhaduelh*, die Blindschleiche.

[2]) *Atrestan be·m tenc per mortal Cum selh qu'avia nom Andrieu.*

[3]) Die Quellen für diese Sage fließen spärlich, und die Literatur über sie ist nicht gerade umfangreich. Ich gebe an, was mir von wichtigeren Beiträgen bekannt geworden ist: A. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques ... d'Étienne de Bourbon, Paris 1877, p. 188 Anm.; P. Meyer in der berühmten Ausgabe von La Chanson de la croisade contre les Albigeois, t. II, Paris 1879, p. 379 Anm. (mehrere Belege); K. Bartsch, Zts. f. rom. Philol. II 322 und Nachtrag zu Diez, Leben und Werke der Troubadours, 2. Aufl., S. 301 A. 1; A. Thomas, Rom. X 591 ff.; P. Meyer in Fragment d'une chanson d'Antioche en provençal, Archives de l'Orient latin, t. II, Paris 1884, p. 508; G. Paris, Romania XVII 525 ff. und XXII 353 und 357 (vor allem zu G. in La gran conquista de Ultramar); H. Gaidoz, Mélusine, t. V, Paris 1890—91, col. 217 ff.

[4]) Vgl. über die Beziehungen A. C. L. Brown, Iwain, in Studies and Notes in Philology and Literature, vol. VIII, Boston 1903, p. 132.

[5]) C. Liégeois, Gilles de Chin, l'histoire et la légende, Louvain-Paris 1903; vgl. meine Besprechung im Archiv für das Studium der neueren Sprachen CXIII 447 ff.

einer Schlange. Das dankbare Tier folgt ihm überallhin wie ein Hund, versorgt ihn mit Wildbret, hilft ihm gegen seine Feinde, und als er endlich zur Heimkehr sein Schiff besteigt, schwimmt es nach, bis die Kräfte es verlassen. So erzählt uns zuerst der Prior Gaufred von Vigeois († nach 1184)[1]). Unser Guillem Magret scheint sich gleicher Stärke und Ritterlichkeit zu rühmen, wie Golfier sie besaß; er habe aber den Besitz einer Dame und (mit ihr) eines Herrn vor diesem voraus; und immer noch die Dame meinend, versichert er: *Et ai trobat pus avinen leo Quez e[l]h no fetz e de maior preyzo·* Seine tändelnden Worte enthüllen uns keinen neuen Zug der Sage; aber gerade daß ihm eine leichte Andeutung genügt, ist uns ein wertvoller Beweis für ihre frühe und weite Verbreitung. Ungefähr zu der gleichen Zeit sagt Gaucelm Faidit[2]) weit klarer und bestimmter, er werde seiner Dame so treu sein, wie der Löwe es Herrn Golfier de las Tors war, nachdem er ihn vor seinen schlimmsten Feinden (man beachte den Plural!) gerettet hatte, *Cum fo·l leos a'n Golfier de las Tors, Quan l'ac estort de sos guerriers peyors.* Die dritte Anspielung, die wir bei einem Troubadour treffen (456,1, von Uc de Pena, 13. Jahrhundert) bezieht sich dagegen auf eine kriegerische Tat Golfiers, die mit unserer Löwensage nichts zu tun hat.

---

[1]) Gulpherius de Turribus eiusdem (scil. Lemovicensis) diœcesis, vir memoria dignus: qui cum crebros concursus exerceret in hostes et multa damna de die in diem inferret, accidit una die quod rugitum cuiusdam leonis a serpente circumligati audivit; et audacter accedens, leonem liberat. Qui, quod admirabile dictu est, memor accepti beneficii eum sequitur, sicut unus leporarius; qui quamdiu fuit in terra illa, nunquam recedens, multa commoda illi tulit, tam in venationibus quam in bellis, dabat carnes venaticas abundanter, et adversarium domini sui cursu velocissimo prosternebat; et dum rediret, leo ipsum dimittere noluit; sed nautis ipsum in navi recipere nolentibus, ut pote animal crudele, secutus est dominum natando, donec labore quievit. (Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. XII, nouv. éd., Paris 1877, p. 428.)

[2]) 167,15. Lex. rom. I 373. MW. II 103.

Die Präpositionen im Schlesischen.

Ein Beitrag zum Wörterbuch der schlesischen Mundart[1]).

Von Dr. Paul Drechsler in Zabrze.

Ab, schlesisch ap, op.

Ab (ahd. aba, mhd. abe) der Gegensatz von *an* (absteigen: ansteigen), ist der Vorläufer der jüngeren siegreich vordringenden Partikel *von* und regiert den Dativ, bei den Schlesiern des 16. und 17. Jh. lebendig: er fiel ab eines Baumes Ast. Scherffer, Ged. 712, ab der Höh' (e clivis). Hugo 133; ab deinem Haupt. ebd. 139 u. ö. Belege aus dem Oberdeutschen bietet DWb. 1, 7. Die Präposition lebt heute ungefühlt noch fort in *abhanden* und *abseiten.*

Für *ab dem Baume* heißt es seit dem 17. Jh. *von dem Baume.* In der Übergangszeit treten beide Präpositionen nebeneinander auf: es fallen Blätter ab von Bäumen. Scherffer, Ged. 655, wie noch heute geläufig: rieß de Kleeder wütend ab vum Rechen. Holtei 159; vgl. auch vom Himmel ab. Scherffer 228. Die jüngere Präposition *von* siegt, die ältere *ab* verliert ihre ursprüngliche Kraft und wird zum Adverb. Als solches lebt *ab* weiter und ist auch in der mhd. zweisilbigen Form *abe* bei Opitz, Scherffer, Logau, Schweinichen u. a., ja, selbst bei Schiller und Goethe geläufig: ich lege nicht abe mein seidenes Hüttlein. Scherffer, Ged. 579; Drechsler, Wencel Scherffer und die Sprache der Schlesier. 1895. S. 70; DWb. 1, 8.

In freier Bewegung erscheint *ab* in der Bedeutung *weg, fort*: ab, ab, du bleiche Traurigkeit. Scherffer, Ged. 497; ab, ab, du hast verrannt, ebd. 517; ab, ab, vorm Schuß, lauf, lauf! Coler (1628). Man vergleiche: Von Menschen ab, im Wintersturm, Leb' ich mein bessres Leben. Gleim, Zoroaster in seiner Höhle.

Hieraus entwickelt sich die heute in manchen Gegenden Schlesiens, z. B. um Leobschütz, Strehlen lebendige Bedeutung der *Verneinung,* der *Abweisung* = nein,

---

[1]) Obiger Beitrag soll lexikalischen Zwecken dienen. Darum bespricht er ohne gelehrtes Beiwerk im Anschluß an Grimms Deutsches Wörterbuch — DWb. — die Präpositionen in alphabetischer Folge und bietet zur Beleuchtung ihrer Bedeutung und Verwendung Belege aus der mundartlichen Literatur und der Volkssprache Schlesiens. Die Schreibung folgt den von Siebs in den Mitteilungen der Schles. Volkskunde Heft XVII S. 59 ff. hierfür aufgestellten Grundsätzen.

nicht, nicht doch! — „Kommste mite?“ — „Ab (ap)!“ — „Ap!“ sôate der Mêster und machte ane Bewegung mit der Hand derzune, alo wellt a ane Fliege fangen (Geberde der Abweisung). Oderwald, Anne schläsche Paperstunde. 1899. S. 49; ken Urden hôt a ni gekrigt; ab! blûs — Rössler, Schnoken 129.

Von den zahlreichen Verbindungen, die *ab* mit Verben und andern Wortarten eingeht, seien als lebendig erwähnt: Ich werde dir nichts *abgucken!* sagt der Knabe zum Mädchen, das sich vor ihm nicht ausziehen will; am Leibe *abkommen*: herunterkommen, abmagern. Opitz DWb 1, 63: der Therese gefiel das Nomadenleben recht gut, nur der Järge kam etwas ab dabei. Regnal, Schlesische Teufeleien. S. 22 ebenso: *abfallen*: wie er abfiel und immer dünner wurde; das Wasser *abschlagen*: den Harn lassen (allgemein); *abgehen*: was geht denn davon ab? fragt man den Kaufmann, wenn man von dem angegebenen Preise etwas abhandeln will; (Bier, Wein) *abfüllen, abkündigen* u. v. a.

An, schles. on, ôn, ā, ō, o (u); uo (Bunzlau), ua (Niederschlesien).

ahd. ana, mhd. ane, mit dem Dativ oder Accusativ. Der Dativ steht 1) beim Hilfszeitwort: das ist (nicht) *an dem*, verhält sich (nicht) so; *am Rande* sein, zu Ende, aufgebraucht sein, z. B. das Geld, die Äpfel sind am Rande; 2) bei Verben: das versteht sich *am Rande*, von selbst, z. B.

Und de Schläsing ihs stulz, se tutt sich frein,
Warum? doas verstieht sich am Rande;
Word de Jumfer Braut doch so lieb und fein
Bei ins — im schlä'schen Lande. Rößler, Aus Krieg u. Frieden 2 76.

am Leben sein, lebendig sein; einem *am Leben lassen*, leben lassen.

Beliebt ist die zur bloßen Partikel erstarrte Verbindung *am Ende*, amende (gesprochen ä-ménde) i. S. v. vielleicht, schließlich, wohl, wohl gar: der wird amende noch verrückt; du wirst amende nicht fertig werden; der kommt amende gar nicht; vgl. Drechsler, Mitteil. X S. 77; im Oder-Dialekt *im Ende* (immende), *ûms Ende;* un übrigens, wos'm *ō der Schinhet obgieht* (hinsichtlich, inbetreff der Schönheit abgeht, fehlt), doas dersetzt a dorch moncherle Dinge uf andre Oart. Przbl. 1871, 68; *am* (sonst *aus*) letzten Loche blasen, mit der Lebenskraft am Ende sein: Ich ha's i'm sält (unlängst) schunt angesaehn, Daß a a'm letzten Luche blies. Holtei 57; jd *am Bändel haben*, nach seinem Willen lenken, beherrschen: die hat ihren Mann or(de)ntlich am Bändel! sehr gewöhnlich. An denselben Gedankenkreis, die Handhabung der Puppen im Puppenspiel, erinnert die Wendung: etwas *am Schnürl haben*; es *geht wie am Schnürl*, wenn jd z. B. ein Gedicht, eine Rede aus dem Gedächtnis schnell hersagt, „herunterschnurrt“, wobei allerdings auch an *Schnurre* gedacht werden kann, ein, auch in Schlesien, beliebtes schnarrendes, monoton brummendes Kinderspielzeug, vgl. DWb. 9, 1415 3). Catulls lingere culum heißt dem Schlerier *leck du mich am A.....*, in grobem, verächtlichen Sinne, wofür Goethes Götz *im* A..... lecken bietet. 3) bei Adjektiven: eine Maultasch ist ein Ding, zwar nicht *schädlich an dem Leben*. Logau 2, 26, 97; dar Moan — is mer zu *stork am Holme* (von der Axt hergenommenes Bild), doas heest, a is mer zu grob. Przbl. 1871, 66. — 4) bei Zeitangaben: *am Tage*, bei Tage; *am andern Tage*, den nächsten Tag. 5) er hat sich *am* Biere fest betrunken; *an einem muttern*, bittend, drohend in einen hineinreden, vgl. DWb. 6, 2824; *an einem* einen Narren haben, ihn lächerlich machen (Nieder-Schles.).

B. Der Accusativ 1) bei Verben der Bewegung. In der Grafschaft Glatz *geht man an die Heirat* (anderswo: *auf*): wenn ich zu ainer selde o de Hoiert gihn. Schönig 50, wenn's *oan's Bezoalen kimmt*, wenn bezahlt werden soll, Rössler, Närr. K. 6; der Malchen, dam orme Dinge, troat der kalde Schweeß *a de Sterne* (an die Stirne). Oderwald 28; 2) er *vergißt an alles* (vgl. auf); *ich habe daran vergessen*, geläufig; 3) zeitlich: *an die zwei Jahre* hat er den Laden; er ist so *an* die dreißiger (Jahre), etwa, ungefähr dreißig Jahre alt, vgl. wieviel *an* Milch melken Sie täglich? Das Geld *an lauter Kaffee* versaufen; *an* die Füße frieren (Leobschütz); vgl. *in* a) 3).

Gern tritt *bis* zu *an*: bis an die Grenze komm ich mit; geh' bis an die Mauer!

Häufig wird *an* adverbiell allein gebraucht, wozu dann ein Zeitwort zu ergänzen ist: Und erscht die Jacke, *die er oan*, kee guder Fetzen ihs nich droan. Rössler, Aus Krieg und Fr. 2 152;

s' Pelzmützel langt se mer vum Kantel,
Vum Kleederschranke, *Hanschken ahn*,
Und nu geloofen, wos ihch kan. Holtei 20.

Bemerkenswert sind die Zusammensetzungen 1) *aneinander*, hintereinander, ununterbrochen, eig. ein an den andern: sie konntens ihnen nicht wohl traumen lassen, daß solcher Krieg 30 geschlagener Jahr *aneinander* wehren sollte. Scherffer Zuschrift a ij; vgl. *anein*, aneine (anēne) (Reichenbach, Katscher): immerwährend. DWb. 1, 318; 2) *ansammen*, onsomme, zusammen: und taet ber glei ansammen rennen. Holtei 18, ebenso 54, 95, 387; osamm' gebunden. Gräfin Waldersee 1 25; se schluga de Glasla ansomma. Lichter D. 120.

Oft ist mundartliches *am* Zusammenziehung aus *auf dem*; vgl auf.

Auf, schles. ûf, uf, of.

ahd. ûf, mhd. ûf. Daß das f wenig lautet, beweist im Neißischen *dru* drauf: und ampert dru, antwortet drauf Philo, Heemte 38, und die Zusammenziehung *um, om, am* für *auf dem*. *auf* hat großen Umfang. Es steht A. mit dem Accusativ 1) bei transitiven Verben: er *hiert ufs rechte Uhr* (Ohr) nischt, *sit* (sieht) *ufs linke Auge* nischt; jd *auf den Esel bringen*, erzürnen Scherffer Grob. 177; Geld *auf Zinsen* leihen, uf *de hûche Kante* (hohe Kante) *legen*: sparen; in derselben Bedeutung: *auf die Seite* bringen; jd *uf a Sehwung bringen*, machen, daß er sich schnell fortmacht, aber auch: ihm gehörig die Wahrheit sagen, ihn derb zurechtweisen; jd *auf dem Zuge haben*, ihm grollen; hast de- a Matterkelch *ûf de Nege* getrunken. Holtei 390, Gryphius: bis auf die Neige trinken DWb. 7, 567; *sich aufs Ohr hauen, legen*: sich niederlegen, um zu schlafen; der wird noch Hunde führen *auf* Bautzen: dem wirds noch sehr schlecht gehn; alles, was sie verdient, hängt sie sich *auf den Hals*, verbraucht sie auf Putz; etwas *uf de Frasse* kriegen, Prügel bekommen, meist in übertragenem Sinne. 2) bei intransitiven Verben: ich geh *aufs* Schloß, zum Besuche der Schloßbewohner; was soll ich denn aufs Schloß anziehen (wenn ich aufs Schloß gehe?); *auf Besuch* gehn; er macht *auf* Hamburg, auf Afrika, er war auf Brassel gemacht, vgl. ich mußte einen Kober voll Kuchen auf Hirschberg tragen. Stoppe Parn. 508; sich *auf die Beine*, die Strümpfe, die Socken *machen*: eilen; er ist nicht *auf den Kopf gefallen*, nicht dumm; ebenso: auf den Mund gefallen; es brennt mir *uf de Nägel*, geht mir knapp, schlecht;

es *langt auf alles*, bloß aufs Brot nicht; er *schielt auf* beide Augen; a humpelt, hinkt auf ein Bein; schlafen will ich uf bēde Ohren, Holtei 153; *passen auf*, in Übereinstimmung ein mit: Der Name paßt emol zu gutt uf meine ganze Posenture. Holtei 14; ich kann *uf den Ôdem* (Atem) nicht mehr gut fort, sagt der Asthmatiker; *auf den Strich* gehn, von dem Herumstreichen feiler Dirnen, sog. Schnepfen. *auf die Suche* gehn. Die Weibsleite sein oemol *uf de* Monnsarbeiten nich gebaut, eingerichtet. Philo, Heemte 56; wir wollen uns in die Bezahlung teilen, *auf jeden* kommt eine Mark; *auf die Ware* etwas *zugeben*; zuletzt kommts *auf mich*, es wird mir zugeschoben, schuldgegeben; *uf a Töler gîn*, ni uf de Lorfe, auf das Geld sehen, nicht auf die Schönheit. Heinzel, A lustiger Bruder 27; doas Liesbettel *woar uf'n*, dan se ok su zitterte, Heinzel, Richel 47; *uf was* se aetzelt, wil se haben Holtei 85, atzeln, gelüsten, Lust haben *auf*, *nach;* er mir nicht gut war und wäre mir gerne *auf die Haut* gewesen, hätte mich angegriffen. Schweinichen 1, 188; *auf die (hohe) Schule gehen*, mingere; jmd *auf die Bude rücken*; *auf den Kopf steigen*, ihn tüchtig schelten; de bist krank, mei Hihnderle, ich weß, 'r ihs der *ufs Herze geschlon* (geschlagen). Oderwald, Paperst. 80; ich will ich (euch) garne *uf* anne Konne Bier gān; *auf* a Mittig essen, zu Mittag essen, er *taugt auf seine Plautze* nicht viel, ist lungenschwach; *auf Markt arbeiten*, um mit der Ware auf den Markt zu ziehen; nichts *auf jd, auf sich* kommen lassen.

3) eb a wul noch gedenkt *uf* seine Aeldern? Holtei 10; *auf jd* lachen, fläscheln, ihn anlachen; *auf jd* zinnen; hîr amôl *uf mich*, höre mir zu; pfeifen *auf* die Menschen uud die Welt; har denkt halt *of* der Herrschoft Notz. Schönig 62, du und denken! hehnte Seine, uf Norrheten denkst de, uf suste nischt. Oderwald, Paperst. 86; ein Auge *auf einen haben*, ihn im Auge behalten, beobachten; sehr geläufig: vergessen auf einen, auf etwas, darauf; pleonastisch, ich habe *es* ganz *darauf* vergessen; vgl. an.

4) mit einem *trinken*, anstoßen *auf du und au*, auf Bruderschaft; *guschelt* (küßt) ihn *auf du und du*. Stoppe Pern. 418; jedes Froovulk, diede uf Anna getooft îs. Rössler, Kerle 103; *auf eine* den Narren gefressen haben, in sie verliebt sein (Grafschaft Glatz).

5) *auf die Welt* kommen, geboren werden; auf den Stirbs gehn, sterben; auf Besuch, auf die Heirat, die Freite, die Kitscherei (Mitteil. Heft III 33), die Huxt (Hochzeit), die Brautschau, die Kirms gehn, kommen; werde dir *auf* den Kopf kommen, dir den Kopf zurechtsetzen; die Polizei wird ihm *auf den Hals* kommen, steigen, ihn zur Verantwortung ziehen; die Beine auf den Himmel (uf a H.) recken Lichter, D. 129.

6) *auf* die Morgenseite *zu*, gegen Osten, auf den Abend zu, gegen Westen; *uf* Gerschdurf *nüber* (in der Richtung auf Gersdorf) hoan ber schun a Feuer, Heinzel, Richel 90.

7) *sagen auf jd*, sprechen zu ihm: „Mutter", spricht der Pauer uf sie (Neiße); er sagt auf die Schwägerin, aber auch: er spricht gegen sie (*κατά τινος*); *meinen auf*, die Meinung äußern zu: er mente uf a Flescher. Lichter, Mutterspr. 35, Philo, Leutenot 8; a räsnierte (räsonierte) uf die verknuchte Binn' (verwünschten Bienen). Oderwald, Paperst. 35; a macht an Räsenade uf mich. Przbl. 1871, 66; do wird vu dam an (und) jem gesprocha, au (auch) uf a Nupper kom dos Wurt. Bertermann 195; se fung uf de Mutter zu pischpern (flüstern) a.

8) man *schätzt* ihn *auf* 10000 Taler.

9) er *lernt*, studiert *auf* Dokter, auf Pfarrer, uf Superin(ten)dent, scherzhaft auf Fleischer; schund de Kinder spielen ûf Revolution. Holtei 134; 's sie geht *auf die Benähmige*; ich brauche das Geld noch nicht *auf Brot*: es geht mir nicht so schlecht, das ich hungern muß.

10) bei Substantiven: aufs Gesinde ist ja kein Verlaß nicht; a hot an Arger uf mich gefaßt, zürnt mir; er blieb zeitlebens ein Krîpel auf die Füße; uf jänen han se den Verdacht. Holtei 91; ein Mikroskop ist ein Fernrohr uf die Nähnde.

11) bei Adjektiven: er ist taub auf ein Ohr, blind auf beide Augen, vgl. A. 1) tapper (tüchtig) is a uf de Bene. Heinzel, A frisches Richel 132, allgemein: er ist auf die Beine nicht ganz gut; uf de Ogen schwach, uf de Knuchen lahm. Holtei 118; gescheute Karle, ower orm ufs Blut (blutarm). Brendel, Kob. 20.

gewärtig aufs Essen, die Mahlzeit erwartend. Brendel 28; und wie a sturb, do war a tud und liß uns nicht uf annen Bissen Brut. Holtei 64; ihm ists Häusel abgebrannt, er geht *uf a Brand betteln*. DWb. 2, 295, im Schlesischen sehr geläufige Ra; obends koam der Binne-Knoblich (ein Mann namens Knoblauch, der Bienen füttert) zum Grußmon-Schneider und brucht'm *uf* de Schmerzen (zur Linderung, als Entgelt) vum Sunntiche anne Wabe Hunig. Oderwald, Paperst. 87; und wenn s' i'm nich olles ganz maulrecht machte, do wär dos Huxtmachen immer noch *uf ungeläte Eer*, aufs ungewisse hin, d. h. die Hochzeit wäre zweifelhaft. Rößler, Närrsche Kerle 41; mitleidig *auf* die Tiere sein (N.-Schles.).

12) bei Zeitangaben: ber sein *uf* de Otwent (nächste Advent) schunt zwanzig Joahre verheiert; uf den Dienstag (nächsten D.) ist Schweinschlachten; er geht auf die dreißig (sc. Jahre) zu, a bißla oanfeuchta (regnen) koan's schunt wieder uf die moadige Hitze. Lichter, Mutterspr. 38; dernochern mag's aber olle (genug) sein uf dos Jahr (für dieses Jahr); es kostet drei Mark aufs Jahr (für jedes Johr); uf a Sunntich (nächsten Sonntag), lieber Franz, is bei uns der Wēzekranz (beliebtes Volkslied); der Willem hat uf de Mittwuche (nächsten Mittwoch) Huxt; jitzt ûf de Nacht (heute Nacht); ich komme *auf den Abend zu euch*, abends; murne uf a Abend. Rößler, Kerle 106; ich komme auf die neue Woche (nächste Woche); ōf de andre Woche nem ('num): die zweitnächste Woche; er bestellt uns gleich uf a andern Morgen, den nächsten Morgen; uf a andern Tag, übermorgen; es ist, es geht stark uf neune; 's is schun drei Viertel uf Achte, $7\frac{3}{4}$ Uhr, allgemein; êb ma uf zahne zählt; wenn ich *auf den Herbst* eine gute Ernte mache; *ufs irsḥte Mol* hîrt dar nich; er erriets aufs zweite Mal; er versprichts auf den Nimmermehrsteg; *auf seine alten Tage* wurde er ein reicher Mann; etz sôl ich nôch of meine âla Tage Kender wieja! Altes Grafschafter Dreikönigsspiel. Glatzer Vierteljahrsschrift III, 237, heute ganz geläufig, vgl. zuletzte kriegt a doas Gekindsche dicke, denn's poßt i'm nimme uf de alen Tage. Rößler, Krieg u. Fr. 144; allêne nich *uf lange* sult se de Seine sein (Leobschütz); *uf immer*; übertragen: *uf a Kaffe* wird uns a Glas Bier derfrischen; uf' n' gude Môlzt gehîrt'n gude Ruh (post cenam pausa).

13) der Herr Verteidiger kunde o wetter nischt derwider hoan *uf doas* (in Erwiderung auf das), woas die beda Weiber derzahlta. Lichter, Mutterspr. 77; *uf dos* frät er wetter, darauf fragt er weiter.

14) adverbiale Wendungen: auf *die* Weise, *die* Art (eo modo) kann ma's ok verstiehen, wenn mans so betrachtet das ist *auf eine Art* ganz gutt; du schaffst uf kēne Porte wōs. Lichter D. 89; auf ein andermal; uf de Läng(d)e, schließlich; uf de letzte, zuletzt; kinnt ihr doch *uf schläsiseh* reden. Rößler, Krieg u. Fr. 2; *auf bäurisch*. Scherffer Grob. 78; a hirt an groß'n Lärm, as wenn'j 'r (als wenn sich ihrer) zahne mitnandr biß'n *uffs Reifen*, zankten bis zum Haarraufen. Firmenich II 296; sie schlugen sich *uf Mord und Totschlag*, als wollten sie sich morden und totschlagen; die Hunde bellen ufs Teifelshullen Philo H. 18; du schläst (schlägst) ju olles kleen und gruß, als wie *uf Teiwelhulle*, als sollte es der Teufel holen, d. i. mit Macht, Lichter, Mutterspr. 65; sie rechnen auf Teufel komm 'raus, teufelschnell: die Pferde waren *auf Reserve* im Stalle geblieben. Holtei 52; amusieren wulld îch mîch *ûf meine egene Hand*. Holtei 396; sich *ufs meglichste* zieren; un bedankt'ch mäeich *uffs oll'rschinnst* (Beuthen a. O.) Firmenich II 319; die Stiefel waren ihm a bissel *ufs genauste*, allg.; denn's schnorchte jedes ritzratz *uf sei bestes*, nach Kräften. Rößler, Schnoken 124; vgl. jedes hotte'n Kuffe Bier ver sich stiehn, und olles schakerte und schwadronierte *uf sei bestes*. Lichter, Mutterspr. 49; ebenso allgemein: auf das beste; jeder schrie uf sei bestes; *ofs wingste*, aufs wenigste, wenigstens, mindestens; es stimmt *uf die Lode* = aufs Haar. Bertermann 158; *auf einmal*, plötzlich; *auf Borg* (Niederschles. auf den (a) Borg) nehmen = borgen.

Der Schlesier sagt richtig: von heute *bis auf* morgen; krank bin ich *bis uf de Gräten*. Oderwald, Paperst. 50; der ist mir gram *bis aufs Blut*, sehr gram = feindlich gesinnt, vgl. einen quälen bis aufs Blut; ich geb ihm recht *bis aufs Haar*. Brendel 60; es reicht bis auf den Sonntag, bis auf achtzehn Quart.

In reicher Verwendung erscheint das adverbielle *auf* in der Form *uffe* (ufe) *ûf*: die Türe stand uffe; o dar is oben uffe, spielt die erste Rolle; von einem Kranken, der außer Bett ist, heißt es: er ist schon wieder auf, uffe (sc. gestanden); und wieder schon ist sie auf (gestanden) und davon; er hatte Hosen an und 'n Hut uffe; zieh ûf, mach ûf; Rasen wächst wie a Wald ûf. Holtei 40; Bett ûf und nieder tats bewuschbert gihn. ebd. 43; er sitzt, die Prülle uf. Rößler, Krieg u. Fr. 143.

druf, *druffe*, darauf: ich mus dir druf halfa; und êb ber gîn, do trink ber amol druff. Holtei 66; ich nies' d'r druf! abweisende Äußerung; zwei Stunden druf, zwei Stunden später.

Pleonastisch: ruff uff a Turm. Holtei 29; er stieg auf den Tisch 'rauf; a wor noch goar ni *bis nuff uff* de Riesenkuppe gekummen. Gern ist *auf* mit *zu* verbunden: uf hemzu gehn, heimgehn; uf neizu, hineinwärts; er wohnt auf nîberzu (vis à vis), auf 'runderzu, auf nufzu; er geht uf a Kretscham zu. Holtei 60; ich wōr schunt *uf z'rickzu*, auf dem Rückwege; sie waren schon uf nauszu, auf dem Hinauswege.

B. *auf* mit dem Dativ: 1) er ist *auf der Freite*, *auf dem Abtritte*, im Abort; *auf dem Auszuge; auf der Welt*, auf Erden; er war kaum auf der Welt, kaum geboren; be ins derheme *uf em Durfe*, in einem Dorfe; ein Pastor, der noch nie auf dem Dorfe war; *auf der Schule*, *aufm* Gymnasium; koan ma's wissa, ob der ne goar *uf Huffnung* (voll Hoffnung) ies. Bertermann 95; er ist ganz *aufm Hunde*. Rössler, Kerle 95; er ist bei uns *auf Besuch*; er ist immer *auf dem*

Sprunge, sprungbereit; der Kranke ist wieder *auf dem Damme*, se woar no awing *uf der Benähmige* in der Haupt- und Residenzstadt. Heinzel, Richel 29.

2) a hots awing *uf der Plautze*, er ist etwas lungenkrank; a hot die Sechzig *aufm Puckel*, ist sechzig Jahre alt; du hast viel *auf der Mühle*, du hast dir viel zu schulden kommen lassen, aber auch: er hat nicht mehr viel *auf der Mühle*, hat nicht mehr viel Lebensmehl zu mahlen, ist von schwächlicher Gesundheit; Verliebte haben die Gedanken nur *auf dem Schatze*, auf der Guschelei (Küsserei), aufm Tanze; der hat ein Auge *auf dem Mädel*; jd *auf dem Striche*, auf dem Zuge, haben, ihm feindlich gesinnt sein; das hat gar nichts *auf sich*, ist nicht von Bedeutung.

3) er liegt *auf dem Tode*, im Sterben, vgl. er geht schon auf der Grube rum; a leit (liegt) recht *uf der Mostige* (Mast), ißt und trinkt gut; etwas liegt *auf der* halben Meile, ist eine halbe Meile weit (Eulengebirge); zehn Taler hat er *auf der hohen Kante* liegen, erspart; ausgeborgtes Geld liegt, steht *auf einem Hause* (als Hypothek); es liegt (kullert) mir *auf der Zunge* (herum), sagt man, wenn man ein Wort nicht gleich findet. Oft spricht der andere scherzhaft: na, reck die Zunge 'raus, ich werd' es ablesen.

4) der wird sich *aufm Koppe* kratzen, wird in seiner Erwartung getäuscht sein; es geht mit ihm *aufm letzten Drickel*, es geht mit ihm bald zu Ende; jd sitzt *auf den Ohren*, hört nicht, will nicht hören.

5) er war tüchtig *aufm Zeuke* (Zeuge), energisch, arbeitsam; sie war höllisch *ufm Brate* (Brette), tat ihre Schuldigkeit. Rössler, Kerle 37.

6) se essen wul *uf alle bede Backen*, essen tüchtig. Holtei 100; *auf beiden Bänken* waschen, zwei Herren dienen; *auf em Flecke*, auf einmal, gleichzeitig. Rössler, Kerle 95; das Maul geht *auf Pantoffeln*. Scherffer Grob. 65.

Pleonastisch: *uf'm* Packetl stand *druffe*; er stand uf'm Dache druff.

Mundartlich wird *auf dem* in *am* zusammengezogeu: oder (aber) do draeht sich üm der Kutscher *am* Bocke, auf dem Bocke. Holtei 68; einen *am* Zuge haben: auf dem Zuge haben, ihm grollen; *am* (auf dem) letzten Loche.

Aufgeld n. Angeld; *Aufwuchs* m. das aufwachsende junge Geschlecht: freilich koan an ni miet dam jungen Ufwuxe recht Stange haln. Philo, Heemte 79: *Auflage* f. aus dem Handwerkerleben = Runde: er gibt eine Auflage Bier zum besten (allg.).

aufsammen, aufeinander: 1) vom Orte: sie saßen hockerdicke ufsammen, so gedrange warsch; aber auch nach 1): 's woarn kee gude Freinde ufsomm. Philo, Heemte 42; 2) von der Zeit: vier Mohlzta ufsomma, vier Mahlzeiten hintereinander.

sich den Kopf *aufsetzen*, trotzen; *aufbleiben*, wachbleiben, nicht zu Bett gehen; den Rock *aufheben* 1) aufbewahren, 2) in die Höhe heben, vgl. wie doppelsinnig ist es: wenn eine Dame zu ihrem Bedienten sagt: Hebe mir doch geschwind hier den Rock auf! Der Bresl. Erzähler 1801, S. 311.

Aus, ôs, oas (Nieder-Schles.)

mhd. ûz. aus mit dem Dativ 1) die Frau ist erst *aus den Wochen*, aus dem Wochenbette; verstärkt: sene Fro wor grode aus a Sechswuchen raus; es kimmt ja nich *os dar Freundschaft*, bleibt in der Verwandtschaft. Kretschmer, Durfleben 1; de Melodie geriet *aus'm Glese*, aus dem Takte. Oderwald, Pauerb. 28; und *aus a Militärjahren* war se raus, sie war über 42, allg.; die Frau geht

tüchtig *aus dem Leime*, wird sehr stark; vgl. sie geht *auseinander*, oft mit dem scherzhaften Zusatze: wie Hefeklöße.

übertr. *aus* allem Kummer sein, unbesorgt sein; er ist *ausm gröbsten* 'raus, hat sich in leidliche Verhältnisse emporgearbeitet.

2) er ist (nicht vom Dorfe, sondern) *aus der Stadt*, ein Städter; *aus der Gemeinde* weiß niemand —, von den Gemeindemitgliedern;

3) *aus Befehl*, auf Befehl, Logau DWb. 1, 822, im Munde alter Leute.

4) zur Bezeichnung der Veranlassung: *aus Firwitz* (vorwitzig) hab ichs nich getan; alles Pauervulk lif hingerhär *aus Freede*. Holtei 7; sie hätten i'n *aus Liebe* schier gefrässen, ebd. 13; er tats bloß *aus Gefallen*, lediglich um gefällig zu sein; *aus guter (gûd'r) Liebe*.

5) sehr deutlich sagt der Schlesier *aus einer Sache reden*, aus der Erwägung einer Sache heraus über diese Sache sprechen:

ha hätte verlecht noch lange nich geredt aus där Sache, er hätte vielleicht noch lange über die Sache nicht gesprochen. Rössler, Kerle 37; dos wor ei der Mietwuche gewäst, doss se aus der Sache gesprochen, ebd. 102; nu redten die beeden aus ihrer Sache. Philo, Heemte 10.

6) dem laufts *aus der Nase* ins Maul, dem fällt alles von selbst zu; ich kann mirs, z. B. Geld, nicht *aus der Haut* schneiden; ma muss sich mit dir rein die Seele *ausm Leibe* rausärgern; der ist ihm wie *aus'm Gesichte* geschnitten, sehr ähnlich; se ging 'm asu viel wie mieglich *ausm Striche*, aus dem Wege. Lichter, Mutterspr. 122; ich war'm *ausm* Traume helfen, werde ihn aufklären; *ausn Augen* setzen, mißachten; er hatte *aus allen Schulen* gefochten, hatte alles erlebt, durchgemacht. Rössler, Kerle 7; er ist ganz *ausm Häusel*, außer sich.

7) *aus der massen*, über das Maß hinaus, außerordentlich. Über diese auch im Schlesischen früher weitverbreitete Formel vgl. DWb. 6, 1736.

Attributiv: die Waschwanne stand mit Regenwasser *aus* der Dachrinne da.

Beliebt ist *aussammen* und *auseinander*, die Trennung des einen vom andern bezeichnend: zuletzt gingen sie friedlich aussammen; der Stuhl ist ganz aussammen. Heite und Murne is ja keene Ewigkeet nich aussommen. Philo, Heemte 6; und wenn de Leite Brut und Sammel ne *aussomma* kinna (Brot und Semmel nicht von einander unterscheiden können), do kinna se ooch Brut statts Sammel assa. Regnal, Schles. Teufeleien 17; mei Härze zerspringt mer — mei Kopp gieht mer *ausnander* Heinzel, Richel 122; doas woar ja reene zum ausnandergiehn, vgl. zum platzen.

Hausbacken Brot *gibt* mehr *aus* als Bäckerbrot; die Kirche *ist aus*, das Stück, die Schule wird bald aus sein; früher auch: der Wein ist aus (Logau), heute: am Rande, alle, gar.

Pleonastisch: er lief *ausm* Hause *raus*, er kam ausm Hause raus; er schüttelte die Worte ausm Ärmel raus; er ist noch nicht aus der Schule 'raus.

Geläufig sind die adv. Bildungen: er ist *haussen*, hier außen, *daussen*, von einem inneren Raume entfernt.

Ausser, auser.

Aus dem mhd. ûzer, ahd. ûzar mit Dativ, ausserhalb, räumlich und leiblich: er war *auserñ Hove* außerhalb des Hofes; zieh dich in der warmen Stube an, weil *ausser der* (außerhalb ihrer) der Frost dir Schaden bringen kann.

Scherffer, Grob. 3; er ist *ausser Schuld*, außerhalb, frei von Schuld, von Logau bis heute; ich bin *ausser mir*, bin meiner nicht mächtig, sehr beliebt; er ist außer sich; ich bin reene auser m'r; außer Atem sein. Geläufig: außer der Zeit, außerhalb der bestimmten Zeit.

Im 17. Jahrhundert wurde außer auch mit dem Gen. verbunden, wie heute noch *ausser Landes*: der Pilgram, welchen du siehst *ausser weges* wallen. Opitz DWb. 1, 1032.

In der Bedeutuug *ausgenommen* ist außer nicht volkstümlich. Dafür tritt Umschreibung ein: Bluss dich wullt ich besingen, sust niemand uff der Welt. Sabel 20, außer dir, ausgenommen dich wollt ich n. auf d. W. besingen.

Bei, bê, bē, ba.

Be begegnet schon bei dem Hirschberger Stoppe, *ba* in der Tragicocomoedia und im Gespräch.

Bei, mhd. ahd. bî, *mit Acc.*, bei Verben der Bewegung, in den Schriften der Schlesier des 17. Jahrhunderts, z. B. was fürchtest du zu gehen *bei dieses Kindes Wiegen?* Scherffer, Ged. 3, *bei das stumme Vieh* in Heu und Stroh verstekket ebd. 8, lebt vereinzelt fort: Ha (er) setzt sich *bei a Tisch*. Tschampel 226; nahma Se mersch ok nich fr'îw'l (für übel), doss ich amol *bei Sie* kumme; meist im Munde von Leuten, die vornehm („fein") reden wollen: ich kumme äbenst heut' *bei Sie*. Rössler, Wie der Schnabel 131; Herr 'Forr, ich kumme heut' *bei Sie*. Rössler, Krieg u. Fr. 107; Hanne kniete nieder beis Bette. Brendel 48; im Niederschlesischen: die schtahlta sich bä duas Gelender, zu dem Geländer; bê's Mohgart'l (Oder-Dialekt), ins Mohngärtel.

B. *bei* mit Dativ als Ausdruck der Dauer, des Bleibens, Verweilens: 1) er ist *bei den Soldaten, beim Militäre, beim alten* (seinem früheren) *Regimente*; *bei Appetit, bei Kasse, bei Gelde*, er hat Appetit, Geld; sei Pfeifl wor gutt *bei Lufte* (Bunzlau), hatte Luft; du bist wohl nicht *bei dir* (nicht gescheidt)? *bei dem* is's ni richtig! Se sein wul ni recht *bei Troste* (bei Verstande)!; *einen beim Leben lassen*, ihn leben lassen.

2) als Ausdruck der Verbindung, der Beziehung: *bei ihm* waren die schlechten Zeiten vorbei, es ging ihm wieder besser; sie steckt immer *bei ihm*, hält sich immer in seiner Wohnung, in seinem Zimmer auf; *bei Müllers*, in Müllers Hause, Familie; *bei uns* hats gebrannt, in unserm Hause; er hängt *bei ihm*, ist sein Schuldner; er ist bei N. Pate, Taufzeuge inbezug auf N.'s Kind.

3) prâz, krigt a seine *bei a Loden*, packt seine Frau an den Haaren; a packt a grîßten *beinem Kuppe*, am Kopfe. Rößler, Wie der Schnabel 117, *bei der Gurgel*, an der Kehle; aber kenen packts a su *beim Härzen* und 's traf kenen härter als wie mich. Holtei 359; beim *Schlawickel*, beim *Schlafittel* kriegen[1]).

4) *bei der Nitschken*, do gieht de Klabatschke (das Mundwerk) wie ne' Dreckschleuder; wos de *be a Mannsbildern* der Verstand is, dos is *be a Webern*

[1]) Der im Schlesischen lebendige Ausdruck *Schlawickel* und *Schlawittel* geht wohl zurück auf *Schlafwickel*, den vorm Schlafen aufgewickelten Zopf, und wurde erst später auf den Rockzipfel übertragen. Wechsel von k und t ist der Mundart geläufig. — Es wäre dann eine volksetymologische Änderung von *Schla(g)fittich*. Ss.

's Harze. Kretschmer 4; dô kôm de Guthēt *bei-n-im* durch, da äußerte sich seine Gutmütigkeit; wos de Heirotsgedanka *bei Tonzoppa-Henzeln* betrifft. Przbl. 1871, 67.

5) a wor *bei guda Tage*, in guten Verhältnissen, auch: in guter Laune. Brendel 21; *bei unsern Tagen*, zu unserer Zeit; *bei heutiger Zeit*, in heutiger Zeit; kommt nur *bei Tage* heim! *bei der Nacht*, in, während der Nacht, *bei stockgeriebener Nacht*, in finsterer Nacht. Scherffer, Grob. 105; *beim Finstern*, im Finstern ebd. 105; wir wollten *bei Zeiten* kommen; auch: *früh bei Zeiten*, frühzeitig; bedenks *bei zeite* wohl. Lohenstein, Ibr. Bassa 3, 120, mhd. bezîte; vgl. beseite legen.

6) *be da Umständen*, unter diesen Umständen. Oderwald, Paperst. 99; a wor *bei alle dam* (trotzdem) ehrlich; soll ich *bei lebendigem Leibe* derhüngern? sehr gewöhnlich; ebenso *bei sehnigen Augen*, vor meinen Augen: er hat mir das bei sehnigen Augen weggenommen; was ich aso *bei mei'm Flennen* (während ich dabei flennte) geredt hoa . . .

7) vun der Bastion derblickst de *Dach bei Dache*, Dach an Dach. Holtei 79.

8) *beileibe*, eines der schlesischen Lieblingswörter; vgl. Drechsler in Mitteil. Heft XX S. 71.

beihanden adv. vorhanden, zuhanden, Opitz 1. poet. W., vgl. abhanden; *beinander, benander* adv. beisammen, Abend für Abend stecken sie beinander, auch nebeneinander; geläufig: wie ma no gutt beinander woar, jung und rüstig, Heinzel: Richel 51; das nämliche gilt von *beisammen*, beisommen, beisomm', zusammen, Gott grüß' euch alle beisammen! gun Tag beisammen! (beisomme); tapper is a uf de Bene, hot a Oden gut beisammen, hat eine gute Lunge. Heinzel, Richel 132; 's kann vorkommen, daß man das Geld, alle fünfe (sc. Sinne) nicht beisammen hat: in Geldverlegenheit gerät, nicht recht gescheidt ist.

Unter den Zusammensetzungen mit *bei* sei noch erwähnt *dabei* (derbeine) 1) unter diesen Umständen: *dabei* kann ich nicht bestehen, 2) trotzdem: es ging ihm sehr schlecht, *dabei* war er lustig und fidel, 3) in der Ra. *was ist denn dabei?* eine rhetorische Frage für: daran ist doch nichts auszusetzen, zu tadeln, zu bemängeln. Gewöhnlich lautet die Antwort: *Was dabei ist?!* — d. h. dabei ist sehr viel (sc. zu bedenken, zu tadeln usw.)

Bis, bas, bos, boas.

1) bloßes *bis* steht bei zeitlichen Vorstellungen: (ich komme, reise) *bis Montag*, nächsten Montag; vgl. auf, 2) bei Zahlangaben: 's kommen immer *drei bas viere*. Holtei 23.

3) gewöhnlich folgen auf *bis* andere Präpositionen, von denen das Subst. zunächst abhängt: man hörts *bis ins Haus*; 's bleibt wul *bis ais* Ōw'trūt, es bleibt bis zum Abendrot; die Rēse machen *bis eis* Elsaß; *bis uf* Brassel; laeg īch im Bette *bis über* de Nase (sc. zugedeckt). Holtei 52: *bis an* die Gränze; *bis zur* Muhme; er blieb *bis nach* vieren; dos Kissel hotte se gespürt *bis ei de* klīne (grüße) Zihne (Zehe) *nunder*; 's war alles gut *bis auf* eins (ausgenommen eins); der Dienst war angenehm bis auf einen Tag (ausgenommen einen Tag); er hatte sich frei gemacht *bis zum* dritten Feiertage.

Gern wird *bis* auch Adverbien vorgesetzt: er ging *bis nauf* (hinauf) auf den Boden, *bis nunder* (hinunter) in Unterdorf, *bis* eis Elsaß; hüren sullen's de Glazer *bas zend im* (bis hin um) de Berge vum Warther Pass. Holtei 166.

ich bin *bis uben ruff* soat, noch stärker als allersatt.

Durch, dorch.

Durch wird 1) in räumlicher und zeitlicher Beziehung gebraucht: se prillen *durch a Boden* ruf, sie brüllen, daß man es durch den Fußboden hört. Holtei 156; übertragen: do schuss i'm wos *durch a Kupp*; *durch drei Jahre* war er mein bester Freund.

Ra. *der Fleischer guckt durch den Weber,* das nackte Fleisch sieht durch die Kleider; denken Se ärnd (etwa), ich wil *durch a Homf* (durch den Hanf) *gucken,* mich aufhängen? Oderwald, Paperst. 50; das Vermögen *durch die Gurgel jagen, laufen* lassen: vertrinken; viele (Menschen und Dinge) taugen *durch die Bank,* ohne Unterschied, nichts.

2) für die alte Wiederholung der Präposition (durch und durch) steht jetzt die Präp. einmal und wird als Adverb hinter dem Subst. wiederholt:

De Junga sein schunt Ranga!
Ich mußt'a (ihnen) *durch de Banke durch*
'n Tachtel randerlanga. Lichter, Mutterspr. 65.

3) *durch* bezeichnet uneigentlich ein Kausalverhältnis: inserēs kimmt ja weit rim eim Lande *durch's Geschäfte* (Waldenburg), wegen des Geschäftes, im Interesse des Geschäfts; verlechte (vielleicht) kunnte se's *durch die,* durch ihre Vermittelung, machen.

4) *durch* steht bei Beteuerungen: *durch Gott,* bei Gott! vgl. ewig ei der Stube quetschen, 's togt schunt *durch a Teiwel* (beim Teufel) nischt. Rößler, Krieg u. Fr. 1.

Es woar a mol a Weib,
Se hieß de biese Honne,
Die stimmte dorch *a Teixel ne*
Mit ihrem Ehemonne. Buchenthal 37.

Geläufig ist das adverbiale *durch* in elliptischer Verwendnng: der Schüler *ist durch, kam durch* sc. die Prüfung; übertr. *er ist dicke durch,* durch dick und dünn ans Ziel gelangt, sehr gut daran; die Kartoffeln sind *durch* sc. gekocht; die Stiefeln, die Hosen sind schon wieder *durch* (gerissen;) is's schunt elwe *durch?* ist schon elf Uhr vorbei?

Bemerkenswert ist die Adjektivbildung *durchner*: alter, durchner Käse.

durchnander: durcheinander; in derselben Bedeutung steht *durchsammen:* alles war durchsammen geschüttelt, durchnander geraten.

In Zusammensetzungen: *durchwachsen,* vom Fleisch, wenn das magere von Fettstreifen durchzogen ist: saftiger Schweinebraten, schön durchwachsen, mhd. underwachsen.

Für, fur, fer, f'r, far; fēr, fiär (Niederschles.).

Wie in der älteren Sprache sind auch in der Mundart *für* und *vor* nicht so streng geschieden wie in der nhd. Schriftsprache. Aus lexikalischen Gründen

führen wir die Scheidung durch. Während *vor* mehr den sinnlichen Begriff bewahrt, ist *für* allmählich auf die abgeleitete Bedeutung eingeschränkt worden.

1) Als Grundbedeutung gilt: an der Stelle z. B. geh *für mich*, an meiner Stelle; Hunger *für zwei haben*; ich tischlerte itzt *fer zwē*. Oderwald, Paperst. 55; a Stiehufmandel — an'n Behmen hot's gekust. Fur *zähn Tukaten* hot's reichlich seine Schuldigket getan. Holtei 43; *fer meine Guthēt* werschte mich no schlon? Für Geld kriegt man Zucker! beliebte, einen Handel ablehnende Redensart, die besagen will: Für Geld bekommt man das Wertvollste (nicht nur das, was man zu teuer bezahlen soll).

A arbeitet *fer Knecht*; sie dient *für Köchin*; a Kegel is *fur Zechen* ausgehängt; a kinnde *fur Grof* kinnd a giehn. Heinzel, Richel 47; sie studierten *für Geistlich*. Rößler, Krieg u. Fr. 119; als söllden se schloweiße Kleder kriegen und gehn *fur weißgewaschene Jungfern*. Rößler, Krieg u. Fr. 29; er ist ihr *für Mann* bestimmt; er ist *für Kaufmann* veretabliert. Heinzel, lust. Bruder 83; nichts *für* Geschäftsmann taugen; ha hotte sich *für obgewöhnter, reicher Pauer* ei Brassel eiluschiert. Rößler, Schnoken 31; ber paßten sich *fur* Ehepaar. Holtei 15; dos Kind ho ich ganz *fer* meins angenommen; *für Aelgetze* saß ich, wie ein Ölgötze (steifer, unbehilflicher Mensch) Holtei 191.

In übertragenem Sinne: ich kann den Kerl *für den Tod* nicht leiden; Kuchen ess' ich *für mein Leben* gern.

2) Bei Krankheiten und Fehlern steht *für* statt *wider, gegen: fer olles* hot a a Mittel; dieses Mittel ist gut für diese Krankheit; a Tröppel fur a Durscht; da half kein Zittern *fürs Fieber*, beliebte Ra.: da mußte er seinen Mann stehn, dagegen kam er nicht auf; um auszudrücken, daß etwas durchaus nicht geschieht, heißt es: *dafür* (dagegen!) ist in allen Kirchen geläutet, gebetet.

do brucht sē fer de Rusla 'n *Schirm fer de Sunne* und fer a Korle en'n *fer a Rahn*. Lichter D. 117.

3) aus der Bedeutung *zum besten von* entwickelt sich *für etwas sein*, Vorliebe haben für; der ist immer für die Bildung; ironisch: meine Ale is awing fer de Sporsamkēt, geizig. Oderwald, Papert. 9; a hat a Herze für die Armut; anderseits: a klēner Mon will och fersch Herze wos hôn, er will auch auf Liebe nicht verzichten. Oderwald, Pauerb. 107; der is ôch fir Gemütlichkeit, liebt die Gemütlichkeit.

4) *für* bezeichnet die Ursache, den Zweck (wie auch bei Goethe und Schiller): für was (fer wōs) krigt er 'n Prīgl? wārum bekommt er denn Prügel? *fir* nischt und wieder nischt, ohne allen Grund; fur was martere ich mich, arbeite ich schwer?; heute tanzen wir, *für was* haben wir Kirmes? *für* Zufall, aus Zufall, zufällig: 's vergingen Wuchen, êbse'm amôl fer Zufall begä'nte; ēgentlich frōt is dos och fer Spôt. Oderwald, Paperst. 137; alle schrein fur Gewalt, gewaltig. Holtei 380; uf se (zu ihnen) raeden wölld ich für Teufels Gewalt. ebd. 243; ich zieh die Schnure vur Gewalt. Firmenich 318.

5) ich wüsst's hald gärne *fur bestimmt*. Holtei 254; vgl. fer heute; dos wesz ich fur bestimmt, fur gewiss; für gewöhnlich, auch fürs Gewöhnliche; dos wōr *tersch unnare*, fürs ordinäre; ver ungefähre, ungefähr Buchenthal 28; er îs fur ganz gewîsz hald a Muttersöhndel. Holtei 303; de Malchen mag mich itzund fer bestimmt nich. Oderwald, Paperst. 11; wenn ma trēmert, sitzt

sîchs nich *fur übel* ûf där Uvebank. Holtei 396; *für umsonst*, fîr imsinste, versuste, Holtei 34, fur sunste, ebd. 51, umsonst; vur Kreuz, vur Quär, kreuz und quer ebd. 284.

6) Beliebte Entschuldigung: nichts für ungut! Alltäglich: mit einem, einer Sache für lieb nehmen; etwas für übel (verübel) (früw'l) haben: hon Se mersch ock schun ne früw'l!

7) Sehr beliebt ist auf eine Frage, eine Bitte die Antwort: für mir, *fer mir*, *für meinetwegen*, *fermeinswegen*, was mich betrifft, ich habe nichts dagegen: rest *vur mir* bis gar nach Buxtehude! Holtei 161; o fer mir, mach was du willst!; na vermeinzwägen!

8) ich *fur meine Parte*, für meine Person. Holtei 371; der Mann *für sich alleine* ist bloss a halber Mann; da wollt' er *für sich* gehen, allein. Scherffer Ged. 688; sie muckst doch sonst nicht so *für sich;* dar Härr Pforr lässt nich mit sich reden, a is asu *fer sich*, ist ernst, zurückgezogen; wēl (weil) no niemand nich kôm, do unterhielten se sich *fer sich*. Kretschmer, Dorfl. 44, vgl. Rössler, Kerle 11; itze bin ich *vor mich* selbst ein Herr (Katscher); blamier dich *fur dich alleine*, aber nich *fur mich miete!*

druf wählte se zum Schulza mîch,
und doss îchs ônohm, is *farr sich*, Brendel 79,

ist eine Sach für sich, versteht sich von selbst, gehört nicht hierher.

9) Sie hätt' ich *fur a Ogenblick* ni gekannt; *firr an bissla* (N.-Schl.), auf kurze Zeit.

10) *Heller für Pfennig bezahlen*, bis auf Heller und Pfennig bezahlen; auch: Sie kriegen Ihr Geld für Heller und Pfennig.

11) Weitverbreitet ist das adverbielle *dafür*, *davor*, *derfor*, dafirne, derfîr, dôderfîr, 1) ich kann nichts dafür, ich bin nicht verantwortlich dafür, nicht schuld daran, beliebte Entschuldigung, vgl. er hat einen Fehler, aber dafür kann er nichts, der liegt in seiner Natur; dafür kann er selber nicht 2) ich werde mich ernt (etwa) nich ärgern, ich will derfîr in Kretscham gihn und eins trinken, statt dessen, vielmehr, lieber (potius), beim Tausch: ich geb dir meins, gib mir dafür deins. 3) ich kann nichts dafür machen, dagegen; der Arzt kann nichts dafür geben; vgl. 2; 4) jider koan assen, woas a wiel und wieviel a wiel, doderfîr (denn ja, deswegen, demgemäß) ihs's Kerms, Philo, Heemte 49, vgl. 4). 5) er sollte Hochzeit machen, drei Tage derfüre (zuvor) ist er gestorben. DWbch. 2, 674 f.; 6) hier hast du 's Geld *dafürne* (Kretschmer 18).

12) *ach schade dafür!* wenn man den Verlust einer Sache *nicht* bedauert = es ist nicht schade drum, vgl.

doch schade vor das Biszchen Blüte,
ihr Abfall gibt den Früchten Statt (Raum).
Günther (1724) 44.

fürnander, für einander: sie leben bloss fürnander; aber: wie ich grade menn Frassbeutel ufgepackt hotte und enn Quorkschniete fir annander (auseinander) genumma hotte, Walter 2.

fürsammen, zusammen: fursammen possen wir beede sich. Holtei 250.

Gegen, *gēgen, kēgen, kēn, kē* (Hirschberg).

Gegen, ursprünglich ein Subst. ahd. gagan, in der Ra. ahd. *in gagani quëman,* mhd. einem *engegene komen,* ihm in die Gegend, ins Bereich kommen, heute verblaßt *entgegen kommen,* erhalten in dem mundartlichen *ei de kēne* gehn, kommen, fahren, vgl. Bertermann 165, *ei de kēne* (Leobschütz, Katscher; Regnal 41), *ei de kē* Rössler, Krieg u. Fr. 157, Lichter, Mutterspr. 113; *eitgēne* Oderwald, Pauerb. 27; *atkē* Rössler, Kerle 25, 128; akiaé (Rodewald bei Ohlau).

vgl. nordböhmisch ai de gēne gīn.

A. Aus in gagani: engegene entstand gagan: gegen, schon ahd. als reine Präposition gebraucht.

Ursprünglich mit dem *Dativ*: 1) *ke'm Barge, gegen dem Berge, ke'm Wosser,* ke'm Wege (Grafschaft). GV. III, 157; olle Hoore ginga ihm *kee Barge* (Oder-Dialekt) Walter 33;

2) wenn er schon *gegen dir* sich in den Kampf einlässt. A. Gryph. DWb. IV 2, 2209; bei Scherffer geläufig, heute noch.

3) in der Bedeutung: im Verhältnis zu, nach ihm gemessen, z. B. ein Löwe ist ein Kitschel *gegen dir*; *ke dām* (im Vergleiche zu dem) īs dos zu toier (Grafsch.); der ist nichts gegen ihm; en Golda (Gulden) ke am Kroizer (gegen einem Kreuzer) wetta. Schönig 4.

4) bei Zeitangaben: gegen fünwen kam der Hausknecht rein. Holtei 159.

B. Mit dem Accusativ. 1) *stehen gegen,* vgl. A 2): nich alleene die Franzosen stihn gegen uns. Holtei 366; und wenn a schilgemol gägen a Feind stand, und de Kugeln um'n rimflogen. Oderwald, Paperst. 11.

2) vgl. A 3: wie ich durten wor und mich gägen (im Vergleich zu) die stampige (stämmigen) Durfleute betrachten toat. Oderwald, Paperst. 48; 's woar heuer gar nichts gegen andre Jahre.

3) bei Ausdrücken der Gesinnung, Liebe und Haß: wie *ânhänglich gegen* die der Mertel gewesen wäre. Holtei 48; wenn ich ōch *haseliere* (scherze, schön tue mit) *gegen* dreie oder viere, weesst de doch, wie treu ich bin. Holtei 425; oos Fürsicht gegen die Spitzbuben, Kretschmer 59.

dergegen, dodergegen = dagegen; *wodergegen* = wohingegen.

Pleonastisch: gegen was (wogegen) ich nichts dergegen (dagegen) einzuwenden habe.

Halben, holben, halber, holber.

halben (eigentlich dat. plur. von halbe f. Hälfte, Seite) hat die urspr. lokale Bedeutung eingebüßt und gilt in übertragener, mehr ursächlicher Bedeutung; daneben tritt *halber* auf. Beide werden mit dem Genetiv verbunden und nachgesetzt: der Sicherhet holben. Rössler, Schnoken 110; es ist ja der Wissenschaft halben; 's Spasses halber; anstandsholber. ar lumpige Riäderä holber (N.-Schl.); der Fürsicht gegen die Spitzhuben halber, Kretschmer 54; ock Spass der Lust holber, Vogt 29. na, meinethalben auch! mentholb! i nu meinsholben! Hier hat *meinethalben* dieselbe Bedeutung wie *für mir* (vgl. *für* 7); *deshalben, weshalben, wasthalba* Gespräch (1664) A 2; *destholb, destholben, dasstholba*; dasterholben, dasderholb (Bunzlau); *dassholb* Buchenthal 36.

Gern verbindet sich *halben, halber* mit einer andern Präposition: um des Werkes halber. Schweinichen 1, 5; nicht weniger ihrer Würdigkeit halber; ebd. 1, 7; wägen der Sittlichket holber. Rössler, Kerle 20.

Hinter, *hinger, hinər.*

Hinter steht 1) auf die Frage wo? mit dem Dativ: er verschwindet hinterm hohen Korne; er sitzt hinger a eiserna Gardien (hinter den eisernen Gardinen), im Gefängnis; dar hŏts goar dicke hinger a Uhr'n (sitzen), hinter den Ohren, ist schlau; hinter den Ohren noch nicht trocken sein, dumm sein, vgl.

Die süße Muttermilch dir noch an Lippen sitzt,
Und was du knabenweis' hast hinders Ohr geschwitzt,
Ist noch nicht abgewischt. Scherffer, Grob. 176.

hinter sich etwas haben, es erledigt haben: mei Sun hot itze schunt sex Schulen *hinger sich*; du kannst mich hingerm Zaume (Zaune) suchen, euphemistisch für: du kannst mich am A ... lecken!

2) auf die Frage wann? Hingerm Näbel tritt Rănwetter ei, auf den Nebel folgt Regen;

3) auf die Frage wohin? mit dem Accusativ: hinter die Schule gehen, schwänzen; hinger de Ohren will ich's mer schreiben: das soll mir unvergessen bleiben. Holtei 192; hinger a Oden (den Atem) kumm', bläba, außer Atem kommen, bleiben (N.-Schl.) (Nimptsch); hinter die Fichte (vgl. *um*) führen, betrügen, täuschen; vgl. zu dieser immer noch dunkeln Ra. DWb. 3, 1614; in demselben Sinne: hinters Licht führen; hinter sich bringen, erledigen: und 's schien, als sellt a nu werklich die schwere Orbt (Arbeit) hinger sich brengen. Oderwald Paperst. 78.

Verbindungen 1) *hintereinander*, im zeitlichen Sinne, ohne Unterbrechung: na, ünse Rot (der Herr Rat) bestallt' a Tippel (Bier) bei'n der Friedel und nippelt's (trinkt es) *hingernander* bis uf a Grund aus. Su'ne Glut wor'sch. Heinzel, A lust. Br. 9; zwien Obende *hinger anander*. Przbl. 1871, 66; verstärkt: *hintereinanderweg*, hingernanderweg.

2) *hinterher*, dahinterher, hingerher, derhingerher steht 1) örtlich: er geht hinterher, folgt; übertr. hinterher sein, sehr eifrig sein: die Frau ist hinterher (wie der Teufel hinter einer armen Seele); sie war a hüsch Mädel, die Mannsleute waren wie tolle hinger ihr her. Dafür steht auch kurz *dahinter*: ich ging dahinter (gin dahinger), ich folgte; übertr. *derhinger kummen*, hinter eine Sache kommen, sie erfahren, auskundschaften.

2) zeitlich: möcht ich mich hingerhaer no(ch) kränken über dän Zank. Holtei 192.

hintersammen und *hintereinander*: hindersammen anne Zaspel Jahre. Holtei 356; beschlaf dir das Ding erst drei Obende hingernander.

Hinter tritt gern in Verbindung mit Präpositionen und Adverbien: sie wurde rot *bis hinter* die Ohren; er ging *hinter'm* Dorfe *'num* (hinum); er kam hinter'm Ofen hervor. Sehr gebräuchlich ist *ahinter, ahinger, aninger, arringer*, nach hinten, rückwärts: wenn se anninger gihn wullde. Rößler, Kerle 53; ei der Stube arringer. ebd. 76; *vū vorna ahender*, von vorn nach hinten (Katscher).

Adverb: dos plogt mich hing' und vurn (Frankenstein); derhingerdrei: hinterdrein zb. laufen.

Hinterlaß m. Hingerlaß, Nachlaß (Verstorbener).

In, *ei, ein, en, a.*

Es heißt: *eina* Bänken, in den Bänken, *ei da (ei a)* Himmel, *eis* Durf, ins Dorf, *eim* Ofen, in den Ofen, *ei-d'r* Stube, in der Stube, *ei-de* Stube, in die Stube.

A. *In* mit dem Dativ 1) örtlich: Affen hôts genung *ei dar Welt,* auf der Welt; *im Lande* bezeichnet in der Gebirgssprache in der Ebene, auf dem flachen Lande; 's stand *in der Wiese* anne Distel. Holtei 75; *in der Diele,* auf der Diele: se kaffern sich naba a Honignoap ei der Diele. Durfp. 29. | nu wor a ganz drähnig üm a Kuppe, de Stube ging mit'm üms Radla rüm und — plauz! | do log a *ei dar Diele.* Lichter, Muttersp. 22; *in Nummer Sicher* sein, im Gefängnisse; wir wohnten *im grauen Hecht,* im Gasthause zum gr. H.; do drinne *ei der Neiße,* in Neiße. Jüttner 2, 4; in der Striege, in Striegau: du stehst mir *im Lichte,* oft mit dem Zusatze: dein Vater war kein Glaser, d. h. du bist nicht durchsichtig; *im Freien,* unter freiem Himmel;

weiß wie Milch *eim Gesichte,* das Gesicht ist milchweiß; er fragt kurz noch *in der Türe;* beim Zurücklegen eines Weges *in der Hälfte* sein.

2) inbezug auf innere Verhältnisse: *im Jähzorne* sein, jähzornig, *im Unmut,* ärgerlich, *in der Büßt* (Boßheit), wütend, *ei der Bredullje,* verlegen, *in der Rasche,* aufgeregt, *im Dusel, Tusel,* verwirrt, auch betrunken; *in der Schwulität* stecken, *in der Klemme* sein, sehr ängstlich und ratlos sein; *in der Patsche* sitzen, ratlos sein; *im Dufte, im Sturm, im Trane, im Thee* sein, betrunken sein; laß mich *in Friede, in Ruhe* (vgl. zu), unbehelligt, ungestört, eine der Lieblingswendungen des Schlesiers; drim lönse ins *ei guder Ruh.* Tschampel 141; liegt mirs recht *im Sinne,* wenn ich mich dessen recht besinne; einen, etwas *im Magen haben,* nicht leiden können; einem das *Weiße in den Augen suchen,* ihn quälen, verfolgen; etwas *im Willen haben,* entschlossen sein; es hat mir wirklich *im Herzen* (eim Herze) gut geschmeckt: sehr.

einen *in der Mache* haben, ihm mit Wort oder Tat zusetzen; etwas ist *im Schusse,* in Ordnung, im richtigen Gange, ebenso *etwas im Schusse haben,* z. B. die Bienen.

3) zeitlich: komm nur *in der Zeit,* früh, mhd. enzîte; er hatte *in* den ganzen drei Jahren nicht geschrieben, er ruhte nich *ei drei Tagen,* während, innerhalb. Rößler, Krieg u. Fr. 9; dreißig Fund *ei* (innerhalb) *vierts Tagen;* dos macht ja schier 'n Zentner *ei* (nach) *sex Wuchen.* Rößler, Kerle 105; komm *in drei Tagen* wieder!; *ei em Bißla* (in einem Bißlein), in kurzem; *ei der Irschte,* zuerst: *ei der Letzte,* zuletzt; dos wor *ei der Mietwuche* (am Mittwoch) gewäst. Rößler, Kerle 102; es wor schunt *spet ei d'r Nacht; ei er Weil',* in einer Weile, nach einiger Zeit, *ei arr Weile* (Frankenstein); vgl. bei Zeiten.

freier: *in der Lindenblüte,* zur Zeit der Lindenblüte. Lichter Durfp. 28.

4) in abstrakter Bedeutung, von der örtlichen ausgehend: das kann ich mir nicht *im Kopfe* (im Gedächtnis) behalten; das Mädel war schwach *im Kopfe;* du bist wohl im Kopfe) verrückt, verdreht! der wird sich *im Kopfe* (im Kopfhaare, auf dem Kopfe kratzen, sich täuschen, enttäuscht werden; es steckt mir *im Geblüte;* ich ho Ehre *eim Leibe;* es kriebelt mir *in allen Fingerspitzen,* bin ungeduldig; die Frau ist *in andern* Umständen, schwanger, liegt *in den Wochen,* ist niedergekommen; däm war de Frau *in a Wuchen* (im Wochenbette) gesturben. Holtei 40; ich bin dir ferwohre gor *ei der Sile* (in der Seele: sehr) gut. Schönig

43; Se kinnen mirsch *ei der Siele* gleeben. Philo, Heemte 53; ich frier' *in der Seele*, allgemein; *in der Kundschaft* 'rumgehn, bei den Bekannten vorsprechen; es bleibt *in der Freundschaft*, unter den Verwandten: ma hot'sa (hatsen: hat dessen) etz *ei olle Seita* (in allen Seiten) sot, man hat's über und über satt. Schönig 28, verstärkt *ei olla siewa Seita* ebd. 24, 71; derno schob a *ei anner Schräge* (in schräger, schiefer Richtung) ei senne Haustüre nei, doß sich's gefährlich onsog (ansah). Oderwald, Paperst. 96; er ist *in meiner Größe*, so groß wie ich; ich wöllde a waer noch *im Leben*, am Leben, lebendig. Holtei 56; die beiden passen *im Alter* (nach ihrem Alter) auch gut zusammen; *ei* (von) *sitter Sache* verstiht a nischte;

5) bei Bestimmung von Zahlungen: er kriegt den Lohn *in Ware*, das Deputat *in* Kartoffeln und Mehl; (wir wollen den „Sommerkindeln" Praezel geben) *in Gelde* macht's zu viel. Holtei 23.

6) bei Angabe eines Grundes oder Zweckes: *in den Pilzen* sein, im Walde, um Pilze zu suchen; die Mägde waren *im Grasen*, um Gras zu schneiden;

7) *in der Lehre* sein, Lehrling sein; bei einem *in Arbeit* sein, stehn, bei ihm arbeiten; die Mutter wor *ei der Orbeit* (bei der Arbeit) immer vurne weg. Kretschmer, Durfl. 55; *eim Ümdrähn* (ehe er sich umdreht) leit a *ei der Luft*, liegt er im Freien, ist er hinausgeworfen. Philo, Leuten. 37; bier soßen *ei guder Wede* (wir saßen in guder Weide), hatten vollauf zu essen und zu trinken. Heinzel, Richel 48; *im Fleische sein*, befleischt sein, aber auch: in guter Kost sein (wie die Maus im Speck); die Lene kom *eim grißten Stoate*, in der besten Kleidung; a Hut turft ich o (auch) ni troan (tragen). Immer *eim blanken Kuppe* (mit bloßem Kopfe) mußt' ich gīn. Heinzel, A lust. Br. 152; sie sitzen *in Hemdsärmeln*; bleib *in Gôts Namen!* i. S. v. ich will von dir nichts wissen, nichts haben; *in der Bedrängnis* sein, in Not und Verlegenheit sein;

8) *ei der Pünktligket* (was die Pünktlichkeit betrifft) wōr she awing ungemittlich. Heinzel, A lust. Br. 11, jeden Verstoß gegen die Pünktlichkeit nahm sie übel;

9) *im Ende* (Niederschles.) vgl. am; *im Kuntraer*, im Gegenteil. Holtei 172: *ä am Haur* (in = bei einem Haare) verbrannt. Firm. 307, 316; *in einem* (sc. Laufe) ei em, ä inn Firm. 294, ei emweg, ei enweg, in einem weg (Nimptsch), ei inn weg (Glogau-Freystadt), ununterbrochen (continue); *in einem Oden* lamentieren, a rannte *ei em Striche* (in einem Striche) hem. Rößler, Kerle 105; *ei em* Done, Dune gehn, ununterbrochen, angespannt gehn; *in einem Biegen*, ei em Bîg'n, *in vollem Bügen*, vgl. Drechsler, Scherffer S. 88; einem *im Guten* (im gûd'n), *im Bösen* (im bîs'n) zureden, etwas sagen; sie sind *im Bösen* auseinandergegangen; *im minsten, im mindesten*, durchaus nicht (minime). Scherffer ö., vgl. im wenigsten. Schweinichen 1, 25; *ei gudem* giht alles, mit gutem Willen gelingt alles.

B. *in* mit dem Accusativ: a. örtlich 1) *ei de Ohle*, nach Ohlau, *ei de Schweinz*, nach Schweidnitz, aber *nei of* (auf) *Mettelwāle*, nach Mittelwalde, vgl. auf; adverbiell verstärkt: er kimmt *rei ei* de Stube.

Man geht *in die Kirche*, *in die Beichte*, zur Beicht (Holtei 104), *in die Schule*, *eis Geschäfte* (ins Geschäft), *in die Lehre*, *ins Konzert*, *ins Grüne* (ins Freie), *ins Bette*, *in die Arbeit*, *in die Fremde*, *in die Welt*; und vorwärts ging's *ei de Leipziger Schlacht*. Rößler, Krieg u. Fr. 9; sie gehen in den „Bär" (ei a Bār) tanzen, ei a Russischen Kaiser, ei a Rautenkranz (ins Gasthaus zum Bären, R. K., zum R.).

Was soll ich denn in die Kirche, ins Schloß anziehen? Do wil ich liewer mit gesonda Füßa noch *ei a Huchzich* (in eine H. = zu einer H.) gihn. Schönig 22; *in die Träu* gehn, zur Trauung. Rößler, A lust. Brud. 39; *ei* (vgl. auf) *de Heirot* kumma, gihn. Tschampel 182, Lichter, Mutterspr. 86; *ei a Ôszug*, auf den Altenteil. Kretschmer, Durfl. 10; *ä* de Axion (N. S.) = in die Auktion; der Bauer geht jeden Monat einmal in den Kretscham, um die Steuer zu entrichten, er geht *in die Steuer:* De Mutter läg', denn's wär' ir schlecht,

Und der Voter gäng' ei de Steuer. Rößler, Krieg u. Fr. 178;

Schade um das Mädel, die ist gar nicht *in den* Stall: paßt nicht als Magd; *in* die blanke Diele spuken. Lichter D. 71; se setzen sich *ei* de Kiefern. Philo, Leutenot 1.

Die Frau kommt *in die Wochen*, ins Wochenbett, kommt nieder; er ist in die *Binsen*, die *Erlen*, die *Wicken* gegangen, zugrunde gegangen; jdm in die *Schoten* kommen, in die Hände laufen, so: einem *in die Quere*, in den *Schuß*, in den *Wurf* kommen; *in Teufelsküche* (ei teivelskęch) kommen, in die größte Gefahr kommen; *in die Brenne*, *in die Patsche kommen*, in den nassen Dreck (und übertragen) in Not und Verlegenheit kommen; *in Stich geben*, in Gewalt geben, vom Kartenspiel entnommen (gib doch das Aß in den Stich!): geb auch der (Frau) mich nicht in Stich, die mit List ist über mich. Scherffer, Ged. 561; zu jdm *in* Kost und Wohnung kommen;

2) *in die Wolle kommen*, zornig werden; gleichbedeutend *in die Hitze*, *in die Bôßt* kommen; was ist *in dich* gefahren? fragt man einen Erregten; bîß zufrieden, gib dîch *in de Ruh*, sei zufrieden, beruhige dich. Holtei 355; *in die Angst kommen*, Angst bekommen; einem in den *Willen* kommen, ihm entgegenkommen, willfahren (Niederschles.); *verschossen sein in* eine, sehr verliebt sein in eine, allgem.

3) in einigen Teilen Schlesiens friert man *in die Füße* (Kreuzburg; Rößler, Kerle 60), in andern (Leobschütz) *an die Füße*; vgl. an; es kommt einem *in den Bauch*, *in den Zahn*, er bekommt Bauch-, Zahnschmerzen; do is'm aim (in den) Bauch geschloin. Firm. 266; 's wor 'm *ei de* Glieder geschlon, er konnte sich nicht rühren und stand regungslos da; das fuhr ihm gewaltig *in die Nase*, das brachte ihn sehr auf; wie ich mich *eis Harz* geschlae'n ho, (beim Beten) auf die Brust geschlagen habe. Mitteil. 1, 26.

übertragen: doß'n der Franze ô noch ausstuppen tôt, dôs fuhr'm Korle barbarisch *ei de Nôse*, brachte ihn auf. Oderwald, Paperst. 88; *in die Füße* schmeißen, vorwerfen; *in die Beine* bekommen, (kriegen), etwas vorgeworfen bekommen: zum Frühstücke krigte der Tobias Ernst vo senner Anna zwar noch monchmol was ei de Bene, doß ha ond a wär' a holber Süfflich. Lichter, Mutterspr. 88; freundlich sein *ins Gesichte* (aber hinterm Rücken tücksch); vgl. a steckt sich eine Zigarre *eis Gesichte*; einem *in die Haut werfen*, Vorwürfe machen, vgl. Drechsler, Wenzel Scherffer 130. In verstärktem Sinne heißt es: die haben mir orntlich den Puckel voll gemacht; einen *in die Mache* kriegen, ihn mit Mund und Faust bearbeiten; die *Beine in den Nacken* nehmen, laufen.

4) du wißt's ja, versprechen kon ich *ei de Milljon*. Rößler, Kerle 6; das Bissel Lattain, wos a ja ärnt noch gelernt hotte, wor lange *ei alle Winde*, verschwunden, vergessen. Rößler, Kerle 56; der Teig geht *in die Höhe*; ei der Stodt die *ei's zwölfte* Tausend Einwohner hotte.

5) *ins Wesen nei* reden, sprechen, unüberlegt reden; *in jd hincin* sprechen, heftig, eindringlich zu ihm sprechen: er spricht, pulvert (tobt) *ei se (sie) nei; ei a Bruder ging se nei* (auf ihn zu) und sproch. Rößler, Krieg u. Fr. 141; se stürmte *ein se nei.* Lichter, Mutterspr. 114; 's gehiert miete *nei ei de* Sache. Przbl. 1871, 65; der Friedel mengte sich *in nischte nein.* Holtei 9.

b. *zeitlich*: *inskünftige*, künftig. Scherffer, Stoppe u. a.; vum frühen Murgen bis *ei a späten Obend nei*; *ei a Mittig nei*, auch = gegen Süden.

c) in abstrakter Bedeutung: nimm dich *in Obacht, in Acht*, hüte dich, es kam *ins Vergessen*, wurde vergessen; sich *in die Schande* bringen.

d) Bei Angabe eines Grundes oder Zweckes: *in die Kirschen, die Pilze, die Beeren* usw. gehn; jd *ins Gebete* nehmen, ihn vornehmen, um ihm „die Leviten zu lesen"; die Mägde gehn *ins Grasen*, um Gras zu holen.

Dazu trete:

de wassermonin hott sich verstallt *ei a hêttsch*, die Frau des Wassermanns hatte die Gestalt einer Kröte angenommen, hatte sich verstellt. Mitteil. 1, 15.

verstärkend:

e) das kann ich *in den Tod* nicht leiden (vgl. für); du mußt dich *in die Seele hinein* schämen; das dauert *in die aschgraue Ewigkeit.*

f) adverbiell: ganz *eis Kägentēl*, ganz im Gegenteil, *ins allgemeine* (eis ollgemēne), allgemein.

Die Beteuerung *wahrhaftigen Gott*, umgestaltet *wahrhaftig in Gott*, (das ist w. G. nicht wahr!) ist entstanden aus *wahrhaftig und Gott* (zu ergänzen: helfe mir!) DWB. 13, 834; vgl. *lobendank*: Lob und Dank, *gittengar*: gut und gar.

inander und *insammen*, ineinander, in sich zusammen: ich und de Hanne ber hoan üns eisamma vergofft. Lichter D. 137; das Haus sank insammen; ich läte die Hände eisammen. Oderwald, Pauerb. 24; 's leeft insammen in eens. Holtei 220.

Er ist *drinne, dinne*, sagt man, wenn man außerhalb eines Raumes steht; er ist *hinne* = hierinnen, z. B. in der Stube, wenn man gleichfalls darin ist.

Pleonastisch: in den Hof *hinein, in* den Hof *da* durfte sie nicht kommen; er war im Hause drinnen.

Von den zahlreichen Zusammensetzungen sei erwähnt: der *Inlieger*, der Mietsmann, inquilinus, anderswo Inmann; *einlegen*: er legt tüchtig ein, er altert, verfällt sichtlich; *sich einbilden*, hochmütig sein: bilt-d'r nischt ei! sehr gewöhnlich; sich etwas *einbrocken*: der hat sich was Hübsches eingebrockt, sich Unannehmlichkeiten gemacht.

Mang, *mank.*

Dieses wahrscheinlich aus dem Niederdeutschen ins Mitteldeutsche aufgenommene Adverb findet sich bei dem volkstümlich schreibenden Leobschützer Scherffer:

1) Mit dem Dativ auf die Frage wo?: wie Wiederwillen sei mank ihnen selbst zu schlichten. Ged. 637; 2) mit dem Acc. auf die Frage wohin?; nahm die Spindel mank die Bein. Grob. 55; vgl. DWb. 6, 1539 und Drechsler, W. Scherffer 177.

Zusammensetzung *dermang*, dazwischen, darunter (Reichenbach). Weinhold, Wb. 59. — Heute härt man oft *mittenmang*, vgl. clam-heimlich, multum-viel,

Pläsir-Vergnügen, Brauch-Mode, Frau-Madame, Patschhändel; purlanter Scherffer, Ged. 220, akkurat-pünktlich. Przbl. 1863, 455 u. a.

Mit, *mît, mîd, mêd.*

Mit regiert den Dativ und bezeichnet *Verbindung, Gemeinschaft, Bei- und Zugleichsein*: verheiratet sein *mit*; *mit dem geb' ich mich* gar nicht *ab*, mit dem sprech' ich, verkehr' ich gar nicht; sie *liess sich mit ihm ein*, trat mit ihm in Verkehr, gew. intimen Liebesverkehr; *mit dem hab' ichs dicke* (neben: den hab' ich dicke), von dem will ich nichts wissen; (nicht) viel her *mit einem machen, tun mit einem*, mit ihm freundlich, gütig verfahren: wie der Suhn de Mutter nötschen sôg (weinen sah), do kom de Guthēt (Gutheit, Gutmütigkeit) bein im durch, do tätschelt a (streichelt er sie) und tōt a gor mît ir. Oderwald, Paperst. 78; allgemein: er tat mit ihr schön; er *hält* es *mit ihr*, verkehrt (intim) mit ihr, hat mit ihr ein Verhältnis; hat er etwa mit einer ein Gekrieche, ein Gestecke? kriecht er zu ihr, steckt er bei ihr? Bezeichnung des Liebesverkehrs; sie *geht mit ihm*, hat ein Verhältnis mit ihm; *mit einem kochen*, mit ihm irgendwie, meist übel, verfahren. Stoppe, Parnass 526, Grafschaft; da kriegt er's *mit* der Wut, *mit der Wanderlust*, da ergreift ihn die W., die W.;

er ist böse mit mir, der tat ganz *dumm*, ganz äpsch *mit mir*, gebärdete sich dummstolz, hochmütig mir gegenüber; —

er sass mit dem Hute da, den Hut auf dem Kopfe;

attributiv: sie kamen zu einer Weide *mit* gelben Ruten, die gelbe Ruten hatte;

Als der Krummhübler Wenzel Hans auf die Koppe will, besäuft er sich in der Hampelbaude und turkelt dann wieder uf heemzu: und sahn Se, do bin äben *mit dar Norrheet* sogoar ni nufgekummen. Lichter, D. 56.

Es dient ferner zur Hervorhebung einer *Beziehung*: nu, *wie stiehst mit Barzdurf?* willst du nicht in Beziehung zu B. treten? Oderwald, Paperst. 76; was *hats* denn *mit der*, hä? was ist denn inbeziehung auf die geschehen?, *es geht mit ihm*, man kann mit ihm zufrieden sein; *es geht mit mir schon taprig*, meine Beine sind schon taprig; dass 's *mit den Vegetariern* eine Verrücktheit ist, behaupt ich steif und feste; sachte *aufhörn mit der Panscherei*, das Panschen allmählich unterlassen. Heinzel, Richel 49; *es ist mit etwas vorbei*, etwas hat aufgehört; *mit* dem ist's aus, vorbei, er ist verloren, *mîd 'm Winter* îs 's vurbei; überstanden hätt' ma's *mit där Surgerei ümS Aerdebrut*, vorbei wäre die Sorge ums tägliche Brot. Holtei 359; weil ich *mît meiner Spunsade mich gesepperiert* ho, weil ich von meiner Liebsten mich losgesagt habe. Heinzel, Richel 71; wenn ersch (er's) a wing gor *zu arg machte mit a Lîg'n*, wenn er zu stark log; *mit* senner ganzen Professerei worsch nich weit her. Vogt 3; *ûrschen mit dem Gelde*, verschwenderisch sein; es *kom noch viel besser* am Ende *mit'm*, seine Lage wurde endlich, schließlich noch besser; 's wird *nischt mit am Präsentel sein*, ein Präsent wird nicht gegeben werden. Holtei 103; es is a dunnersch Ding *mit dam derhaeme* ebd. 13; ganz frei: nu wor'sch oder (aber) de hüchste Zeit a heem *mit* da Brüdern do drinne. Philo, Heemte 41.

Es *mit der Angst kriegen*, Angst kriegen, anfangen sich zu ängstigen; ebenso es mit der Bûsst, mit der Wut kriegen; do krigte se 's endlich mit der Kurasche, sie wurde endlich mutig, beherzt. Oderwald, Pauerb. 11. Mit etwas übel dran

sein; mit den Zähnen schlecht beschlagen sein; es ist *mit einer Sache Essig:* aus einer Sache wird nichts.

einen mit Friede(n) lassen, in Ruhe, unbehelligt lassen; (stehlt, aber) den Himbeeräppelbôm, dän lasst mer wenigstens *mid Ruh.* Holtei 104: man findet etwas *mit* Haufen. Helicon I, 348 (1896).

einen mit der Mangelkulle 'rausleuchten, ihn hinausbefördern.

Es dient auch zur Bezeichnung des *Grundes*: er hat *mit seinem Rausundneigeferzel* die Stube kalt werden lassen; *mit* dem Geschaker hatte er bald das Beste vergessen: über dem Geplauder;

zur Bezeichnung des *Mittels*: Härr Gott, rettige mîch *mid annem Wunaer,* rette mich durch ein Wunder. Holtei 58; in den Gängen wulln se *mid frischem Sande streun.* ebd. 94; die Welt ist *mit'm Damelsacke* geschlagen, die Welt ist dämlich, dumm.

Ra: a kunnte verpucht gutt *mi'm Dauma wackeln,* hatte Übung im Geldzählen, war reich: einen ock noch *mit a Färschen* (mit der Ferse) *onsahn,* sich von ihm abwenden, nichts von ihm wissen wollen; ene renkte *mît'm Kreuze,* hatte ein verrenktes, schiefes Kreuz. Oderwald, Pauerb. 34; *mit schwerem Leibe* sein, gravidam esse. Schweinichen 1, 37; die Kälber wackelten *mit a Köppen;*

vgl. auch pleonastisch: er nickt mi'm Kuppe: er nickt.

Es dient endlich zur Angabe der Zeit, der Art und Weise:

de Wertschaft und de Mühle, die erbt se *mît der Zeit,* wenn der Zeitpunkt da ist, schließlich. Philo, Heemte 14; mit der Zeit wird's sechse, da haben wir Feierabend (Breslau);

mit einen male niederschles. mit immaule, plötzlich; *mit sachten,* allmählich; *mit* dem Punkte, pünktlich, z. B. derhēme sein, anfangen, aufhören; er wîl *mit der Monnier* (de la manière) vorbeiflitzen; lässt a nich Grabe (Gräben) ziehn und Stene hefeln (Steine häufeln) zu Bärgeln, purock dass (rein aus dem Grunde daß) a *mit Art* a Tagelöhnern zu tun gibt. Holtei 34; er betrügt einen *mit sichtigen Augen,* unter den Augen des Betrogenen (Breslau); *mit Wahrheit,* in Wahrheit. Scherffer, Grob. 8; *mit Ausbenähmung* vum Fleescher, Heinzel, Richel 73: den Fleischer ausgenommen; *mit* Verstande rauchen; jeden *mit Dampf* (mit domfe) rausbringen.

Acc. *mit was,* womit; *mit eins,* plötzlich;

Gern gebraucht wird adv. *mit,* gew. *mîte,* zugleich mit, zugleich dabei: das is ju mîte, das ist ja dabei, das gehört dazu, das ist ja mitzuerwägen; dass d' der (du dir) künntst a kleenes Häusel koofen, *mid* a Fleckel Acker. Holtei 355.

dermitte, dermîte, dodermîte: 1) kummer nich dodermîte! komm mir nicht dámit! abweisender Ausruf; dodermiete is a ferschtlich beluhnt, damit ist er fürstlich belohnt; wie's nu dermîte (mittlerweile, inzwischen, vgl. mit der Zeit) immer heller wurde. Rössler, Schnoken 128; 3) se hot der wull a wos Gudes gepruzelt, zum Christ-Heiligobend, dermete (darum, *aus dem* Grunde) feederschte dich aso? (verstärkt: drim, dermitte!) 4) do dermiete dass (ut finale) Durf und Stat mügen sähn. Holtei 177; 5) abschließend: nu dermitte! nun also, so ist es! Przbl. 1871, 66.

Zusammensetzungen: *mitunter, midunder,* manchmal, bisweilen; *miteinander,* mitanander, mitnander: er hat alles mitnander vergessen; wir worn mit anander

a prächtiges Por, wie sicher im Dorfe a zweetes ni vor. Brendel, Kob. 25; mitnander gehn, von Liebesleuten; sie mussten mitnander Paten stehn; *mitsammen*, ber warn midsammen kleen gewaesen Holtei 16, ihr seid ja rechte Bande midsammen! ebd. 103; *mitsamt, mitsamst*, mitsammen, vgl. samt; sie trieschten mietsomm, sie unterhielten sich, Philo, Heemte 3.

Nach: *nôch, nōch. nô, nō, na.*

Im Gespräch A 2 r: *nauch*, wohl für nōch: nauch Trebens, nach Trebnitz

1) Räumlich: *nach Speier* reisen, 1) wörtlich, 2) figürlich euphemistisch für speien; bei Scherffer, Ged. 551 nach Speier appellieren, jetzt bloß appellieren, mit Anspielung auf Speier, den Sitz des Reichskammergerichtes von 1527—1688; bin *nach heims* gezogen. Schweinichen 2, 46; der Flur (Florian) su wie de Fluren greifen gleich *nach a harten* Talern. Holtei 9; irschte wil ich adder amol noch 'm Farde sahn. Oderwald, Paperst. 89; do sucht a irschte *noch* Seiner (Frau) ebd. 72. Man geht in den Laden *nach Waren*, vgl. um; ar ging (würde gehn) ei de Höll' no am Streichholzel (Bunzlau); *mit Schnecken nach 'm Hasel reiten.* Philo, Leutenot 9; *nach einem schlagen*, ihn schlagen.

2) zum Ausdruck des Begehrens: giepern, züngeln, gelüstig sein nach etwas; sich die Finger nach etwas belecken; 's hôt i'r ja junge Kerle genug, diede sich wer'n olle zahn Finger noch ir belecken. Oderwald, Paperst. 12; das Tuch hängt ihr *nach* einem Witwer, sie will einen Witwer heiraten. — Wie in der alten Sprache wird Angst i. S. v. quälende Sorge, Sehnsucht mit *nach* verbunden: die hot nach a Kerlen Angst! Liss sîch doch immerzu de Sehnsucht spüren — *nach was* (wonach)? Holtei 14.

3) zum Ausdruck des Maßes: *nach der Klafter* etwas tun, sein i. S. v. in hohem Maße: er flucht nach der Klafter, sie ist abergläubisch nach der Klafter.

3) *er sieht nach gar nischt aus*, ist unansehnlich; wēss der liebe Himmel Junge, *nach wäm de bist* (sc. geartet, geschlagen). Oderwald, Pauerb. 106; ich dächte halt *nach meinem Verstande*, soweit ichs verstehe; er urteilt *nach der Larve* hin, nach dem Äußern, oberflächlich; die Rede war schon *nach dem Hute* zugeschnitten, nach der Stellung des Mannes eingerichtet (Nimptsch).

4) Im Sinne von gemäß, zufolge wird die Präp. häufig nachgesetzt: *nach 'm Gebrumme* mûss's a Bär sein; a sōte, ich wär a Offe *menner ganza Positur noch.* Przbl. 1871, 66.

5) Verbindungen: darnach, dernōch, dernōchert, dernôchert, dernôrt(e) (Lichter), dernārt (Gräfin Waldersee); hernōch, hernōchern, hernōchert, herna't (Katscher), anôchert; *nohrt* Lichter D. 89. — „Ihr hôt (habt) wull gôr viel Geld?" —„Dos nich, ich kumm ja grode dernōcher (darnach her). Regnal 141.

annōch, nach: einem *annoch sprechen*, nachsprechen, seine Worte wiederholen: sie wollte *annochkummen*; die Frau schrie uns noch *annoch; nôch und nôch* kôm a nêhnder; nach und nach kam er näher.

Neben: *nēben, nēbr, nābn, nābr (nāwr).*

1) mit dem Dativ: Einem vom Schicksal heimgesuchten Menschen geht es *wie den Schoten neben dem Wege* (wie a Schûta nawa'm Weig) GV. 5, 118. Ke Mensch sol nie nich pärschnig (hochmütig) tun, as (als) stünd a (er) *neber*

Hergots *Thrun.* Philo, Leutenot 4; naber der Plumpe, neben der Pumpe; die Natur musste halt's beste tun naber a (neben den) Hausmitteln und 'm Wasser. Vogt 5.

übertragen: (sie hatte den Gatten im Verdachte), dass a, wie ma sōt, *näber'm Weige ging*, auf Nebenwegen ging. Heinzel, A lust. Br. 8; ebenso *nēberm Zaune* gehn.

2) mit dem Accusativ: Sorgen neben das Knie binden, gering achten; Drechsler, Wencel Scherffer 153 s. Knie.

adverbiell dernēben, dernäber, dernäbern (Holtei 62), *daneben*, 1) räumlich: *a stund dernēben;* 2) übertr. überdies, zugleich, nebenbei: ehrlich sein durch de Bank dernaeben. Holtei 352.

Adverbielle Zusammensetzungen: er wohnt *nebenbei*, in unmittelbarer Seitennähe, *ganz nāba bei;* und was er sonst noch *nebenbei* geplant hat; *nebeneinander*: se wōr'n nēberanänder grüss gewurn; *nebensammen:* se sassen nebersammen. Holtei 10, nēbersammen stihn ebd. 37; näbersommen Heinzel, Väg. 43; do soss ber hinger'm Schweinestoll gemietlich näbersam. Oderwald, Paperst. 140; selten *beinebens, beinebst*: der Suldot (sitzt) beinebst em Civilisten. Rössler, Kr. u. Fr. 133; *nebenhin*, näbahîn, nebenher, nebenbei.

Ob, *ôb.*

Das in Zusammensetzungen lebendige Adverb *ob* (in Obdach, obsiegen) im Sinne von oben, über erhält sich in der poetischen Sprache: Ihr Felsen starrt, laßt Adler ob euch wohnen. Holtei 77. In der Mundart lebt der Komparativ *ober, oeber, aeber* mit dem Dativ, oberhalb: aeber der Kerche. Im älteren Schlesisch begegnet *ucker*, oberhalb: ucker Krabsas Hoisla, oberhalb des Häuschens, das dem Krebs gehört. Przbl. 1873, 198, Gegensatz dazu *unger*, unterhalb. Man vgl. eim öbern Gefäche, im obern Fache; im Aeberdurfe, nicht im Inderdurfe, im Ober-, nicht im Unterdorfe; bis of a Jäberseller (Niederschles.), bis auf den Oberboden. — Superlativ: der aeberste, der oberste, die aeberschte Spitze.

Zusammensetzungen; *drûben, drûba. ûba drûba*, oben droben; drüben, *drîba*, auf der gegenüberliegenden Seite; auch *dûben, dîba; hîbn, hîba*, auf dieser Seite. Adjektivbildungen: ôbig, ûbig, drîbig, hîbig; der drôbichte, drûbichte, dûbichte, der obige, jenseitige.

Ohne.

Geläufig ist das adverbielle *ohne* mit vorausgehendem Genetiv in dem elliptischen *zweifelsohne*, zb. bei Scherffer, Gryphius, Hoffmannswaldau u. a. Dwb. 7, 1210 f., und in der Redewendung *es ist nicht ohne*, es ist nicht unbegründet: ohn ist es nicht, wer recht tut, wird gehaßt. Opitz Ps. 37; nicht ohne war es, daß ich oft und stäts bei ihnen war. Schweinichen 1, 114.

Die Präpesition steht mit dem Akkusativ: *ohne Zahl*, unzählig, *ohne Verzug*, unverzüglich; die Sachen sein *ohne Frucht* zergangen, sind fruchtlos gewesen. Schweinichen 2, 207; *ohne gleichen* (ohne seines usw. gleichen), unvergleichbar.

Mit dem substantivischen Infinitiv: *ohne heucheln* Scherffer, Ged. 4, *ohne schlafen* 5 n. ö.; *ohne fragen* Holtei 110: sîch, daß de annen Man derwischt, dan nîm der (dir) ohne fragen.

Bei den Schlesiern des 17. Jhrh. findet sich ohne mit dem *Dativ*, noch lebendig in dem adverbiellen *ohne dem*, abgesehen davon, schon an und für sich: es geht auch ohne dem, ônedâm; sie hatte ohnedem den Husten; den könnt' ich ohnedem nicht leiden. Stoppe, DWb. 7, 1216. Danach auch: ohne dem Vater, ohne ihr; und mit dem *Genctiv;* hab ich ein ziemlich Jahr gehabt, ohn des vielen Aufgangs (was (dr)aufgegangen ist). Schweinichen 2, 178.

Per, *par.*

Das lat. per ist im Schlesischen in der Redeutung *mit, durch* ganz lebendig: sie gingen *per (par) Arm*, untergefaßt; immer zufusse und nie nich *per Bahne*; sie stunden auf *per du*, duzten sich; *per Sie*; jeder Lumps wihl heuzutage *per Härr* getittelirt sein. Rößler, Närrsche Kerle 98; *per Zufall; per Order; per expreß.* Davon die Adjektivbildung: letzt koam a *per epsprasser* Bote vu der Pust. Buchenthal 39.

Samt, *somt, samst, somst.*

Samt steht mit dem Dativ oder verbindet sich dem *mit* oder *zu*: er samd em Hunde; das Haus samt'm Schindeldächel; mied samt deinem Büchel. Holtei 5, mitsamt'm Weibe; der Kanter zusamt der Orgel (zommst der Urgel); die Tochter nahm das Tuch und hüllte sich samst der Mutter 'nei; auch zusomm mit der Mutter.

Verstärkt allesamt, allesamst.

Die Kinder *zusammentun*, verheiraten; den Kram *zusammenschmeißen*, sich verheiraten; da heißts die Gedanken *zusammennehmen* und nichts vergessen.

Seit, *seet, sint, sęnt.*

Seit steht mit dem Dativ, seltener mit dem Genetiv: seit der Zeit, seit verz Taga, seit vierzehn Tagen, seit vergangenen Ostern; formelhaft: seit Jahr und Tag; sint där Affärie. Philo 11. 3; sint sex Joahre. Phil. 11. 55; sint der Ausreißerei ebd. 55; in freier Wendung: seit der Katzbach (seit der Schlacht an der K.) blies frischer Wind durch's Land. Holtei 46; sint dessen, seit dem (Neiße). Früher war auch in der Mundart das obd. noch allgemein erhaltene *sîder, sinder* (ahd. mhd. sider, sint) lebendig: sider Fosnech sens zwe Jore, seit der Fastnacht sind es zwei Jahre. Gryphius gel. Dornrose; wir suchten sider dem (seitdem) uns willigst einzustellen. Gryphius, Gibeon 558; sinder dem Fall. Hoffmann, Monatschrift 250. Logau gebraucht sider i. S. v. *seither.*

Heute *derseit, dersett*: derseit hab' ich nichts mehr von ihm gehört; vgl. Heinzel, A lust. Brud. 9.

Sonder, *sundr.*

Präpositionell mit Accusativ in der Bedeutung ohne: do wurd's im klar, daß jenne Furcht sunder Ursache war. Holtei 363; durte wern se mîch verscharren sunder Küster, sunder Farren. ebd. 321; sunder Zwietracht. ebd. 386; sonder ein Bedinge, ohne Bedenken. Scherffer, Grob. 217; sonder alle Macht.

Statt, *stott, statts, stotts, stōts.*

Die Nominalpräposition *statt* steht im Sinne von dem seltener gebrauchten anstatt, anstelle, für 1) mit Genetiv: statts der Krone do trug se ack blußich an'n Blütekranz. Holtei 46; Brut statts Semmel;

2) mit Dativ: bin ich denn statts Affe da?; su a Beamte, dar stiht stat's *'n*(!) Kienige do. Oderwald, Pauerb. 14; trinka nu Wein stott im (statt dem) Biere. Brendel, Kob. 51; do solld a 'm (er ihm) stiehn stotts Bucke (sollte ihm beim Fenstereinsteigen als Bock (Holzgestell) dienen). Rößler, Kr. u. Fr. 179; de Mutter hott'm a Kinderhemdla stoats em Schnupptüchla mietegegahn, Lichter, Durfp. 102; soll ich a Kalb statts Ziege kaufen?

Adverbiell: dem do droben wird gesungen statts geredt. Holtei 387; anstatts, wie sich's gehiert, drei aber (oder) zwee, a eenzig Faerd! Holtei 61.

Coni. statts dass . . ., anstatt dass . . .

Trotz, *trutz, trutzt.*

Die Präposition steht mundartlich nur mit dem Dativ 1) Härr Dukter lacht där trutzt sem Drucke im Magen (trotz des Drückens in seinem Magen) Rößler, Kerle 97;

2) im Sinne von wie, so gut als: 's tauerte nich lange, do schnauzt a lus trutz'm Grôbschmied. Rößler, Kerle 11.

Ueber, *îbr, êbr, îwr, êwr.*

A. mit dem Accusativ: *über die Grenze gehen,* über die Feldmarken, ins nächste Dorf gehen; die Milch ist *über den Jordan gegangen,* mit Wasser verdünnt worden; quer *über die Stube* gehen, *übers Gatter* steigen; das ging *über sieben Haferbeete,* Bezeichnung starken Durchfalls; *über Brassel 'naus.* Heinzel, Väg. 1, *über* zahn Nuppersdörfer *naus* war a bekannt. Lichter Mutterspr. 122; *îber de Gosse* wor a gehieriger Dräck. Kretschmer 29; se han *über de Ohle* zu Kahne (auf dem Kahne) gesetzt. Holtei 179; er wohnt gleich *über den Weg* (glei îbr a weg) gegenüber; vgl. gleichüber von der Kirche.

übertr. der ist noch *über dich,* übertrifft dich, allgemein; *übers liebe* Vieh sein, unvernünftig sein; su a Grußknecht ihs keene Nulle uf der Welt, vunzemol wie ber že heit hoan, die giehn *über a Pauer* salber naus. Philo, Heemte 52.

dos giht gor *über de Gemittlichket,* über die G. hinweg, wird ungemütlich. Heinzel, Väg. 64; *über den Spaß*; er schlägt *über den Strang,* begeht Excesse; das geht doch *über die Hutschnure,* das übersteigt alles Maß, das ging *Hals über Kopf,* über Hals und Kopf, Neiße: Hand über Kopf; plamiert *bis über de Uhrn* (Ohren); bis über die Ohren im Gelde sitzen, sehr reich sein; bis über die Ohren verliebt; er lacht übers ganze Gesichte.

in causalem Sinne: der Dieb geht *über die Apfel,* die Katze, der Hund übers Fleisch.

Einem *über das Maul, die Gusche, die Nase* fahren; *einen über die Achseln ansehen;* mit einem *über eine Achsel sein,* gespannt sein. Schweinichen 2, 153; *über den Hals* einem etwas schicken; *über den Daumen* essen, aus der Hand.

Härr Got, *derbarme* du dich *über mîch!* Holtei 58; es derbormt 'n (es erbarmt ihn: er erbarmt sich) êbr da ale Mon; *über einen beißen,* ihn mit bissigen Redensarten überhäufen, *das Gebeiße* über mich hört nicht auf (Niederschlesien); monchmol kimmt's *îber en* (überfällt, überkommt einen eine Stimmung), ma weeß nich wie. Oderwald, Pauerb. 105.

etwas *übers Kreuz* machen, in Kreuzform; übersch Kreuze küssen, *übers*

Kreuz sehen, schielen; du bist ja *übersch Kreuze* tump, kreuzdumm. Lichter, Mutterspr. 34.

der Burgemeester schrieg (schrie) immer *eemol übersch ander Mol.* Rößler, Kerle 30; er ist *über zwei Meter* gut lang.

über einen sagen, sprechen, meinen, wo es nhd. zu heißt: dōs sōt a olls über a Schuster. Heinzel, A lust. Br. 64; dô mēnte der Vōter îber de Mutter: Ich wēß ni, wōs dōs Mâdel hôt. Oderwald, Paperst. 14; Gôtlieb mēnte der Pauer îber a Knecht, ich wēß nich, wōs de hust. Oderwald, Pauerb. 30.

bei lebhaftem Ausruf: nē über da Jungen! nē, adder (aber) ôch îbr de Muhme! nē îbr Ihn (Sie) abr ôch! Wendungen, bei denen ein Verb der Verwunderung, des Erstaunens zu ergänzen ist, vgl. nee, Lehnerten, ibr Ihn konn ich immer noch nich weg (mit meinen Gedanken). Kretschmer 9.

bei Zeitbestimmungen: *über den andern Tag* (îbr a andern Tag) hatte er Schweinschlachten; *îbr verz Tage* heißt: während vierzehn Tage, vierzehn Tage lang, und: nach vierzehn Tagen, z. B. er war îbr verz Taga krank, de Schecke (gescheckte Kuh) werd iber ferz Tage kolben. Oderwald, Pauerb. 8; das dauerte über Jahr und Tag, ein volles Jahr; die Krauttunne, die über a Summer (während des S.) awing zudurrt (zerdorrt) wor, die stund schunt eigewassert naber der Plumpe. Lichter, Mutterspr. 62; *über* = während wird auch nachgesetzt: die Zeit über; es hatte de Nacht über geregnet, a Summer über; asu 'n Krach (Zank) hott a noch nich derläbt die ganzen fuffzehn verheirat'ten Johre über. Rößler, Kerle 103; obends wulld b'r eim Österreichschen *übernacht blein*, abends wollten wir im Österreichischen übernachten; über handweile(n), binnen kurzem, vgl. mhd. einer hande wîle.

B. mit dem Dativ: *über einer Sache her sein*, sich mit ihr eifrig beschäftigen; saß *über Tische*, beim Essen. Scherffer, Ged. 291, a sproch ke Wort meh über Tische. Rößler, Kerle 57; wenn se han *überm Kälberbraten* geschlungen. Holtei 179, ähnlich: er hat mit seinen schlechten Zähnen *überm Fleische* gewürgt; a zog *îberm Ulmer* (Tabakspfeife), als mißt' a an Meiler ei Brand setzen. Oderwald, Pauerb. 24; a mußte tulle iber der Balangse (um im Gleichgewichte zu bleiben) mußt a halden. Oderwald, Paperst. 93;

a wullt irscht awing Gros wachsen lussen *iber dar Geschichte.*

Gern häuft der Schlesier: er steigt *über den Tisch drüber* weg; adverbiell: er ist über und über naß; vgl. durch und durch naß.

In Zusammensetzungen; dar spielt a *Evermon*, den Übermenschen, der will sich nichts befehlen und gebieten lassen. War de a Eevermon spielt, dar is hernochte monchmol dar Undermon. Regnal 121.

Überbleinige pl. obd. Ehberbleiniche, in der Grafschaft Glatz die Überbleibsel vom Mittagbrote, die oft zum Ômdassa (Abendessen) vorgesetzt werden. GV. 3, 320.

Überstübel n., Aeberstîbl 1) über der Wohnung gelegene Stube, Oberstübchen 2) scherzhaft für Kopf, Stirn: die Gesellschoaft woar schun awing bestäbert (angeheitert); der ale Kurn und 's Baiersche, vu dam a ganz Fassel ei der Ecke stoand, hoatten 'r gutt eigeheezt eim Aeberstübel. Heinzel, A lust. Br. 82, Weib, bei dir rappelt's im Überstübel, bei dir ist es im Kopfe nicht richtig. Rößler, Kerle 57.

übernatürlich adj. adv. außerordentlich, ein Lieblingswort: a schmackt'm übernattürlich gutt, der ale Kurn. Heinzel, A lust. Br. 56f.;

überrücks gen. adv. er hat ihn überrücks gebrochen;

er *überhuppt* mit Leichtigkeit de ollergrißten Steene, hüpft über; er *überplärrt* alle; *überschnappen*, toll werden: der Mann schnappt über, niederschles.: 's schnoppt iber bä menn Monne. Walter 5.

übernander, übereinander: er sitzt da, die Beine übernander gelät; ebenso *übersammen*: sie lagen übersammen.

Um, üm, im, em.

mhd. umb, niederd. umme, ümme, regiert den Akkusativ und bedeutet:

1. um, im Kreise, räumlich: abends sitzen sie zusammen *um die Lampe*; dar hôt rute Bändel *im de Mütze*. Oderwald, Pauerb. 7; se hon sich *üm a Hals* genommen, übertr. derhinger (dahinter, hinter dem Fenster) stond a sihr a hibsch Madel und *machte sich um a Kupp*, frisierte sich. Oderwald, Paperst. 9, sehr geläufig; von hier aus Übergang zum bildlichen Gebrauch: worum man sich bemüht, z. B. *er ist viel um die Schafe*, die Pferde; ader nu han sîch de Aeltern *ângenummen üm ihren Suhn*. Holtei 338; *sich um einen, eine betun*, sich um ihn, sie viel zu schaffen machen, sich *niedlich machen um*; *um jd. freundlich sein;* Jupe-Fernand *hot's aus üm 'n*, darf ihm nicht nahekommen. Philo, Heemte 10;

mir îs itze tulle latschig (weichlich) *um a Magen*; mir wor *im's Herz*, ich weß ni wie; mir îs salber leichter *ims Herze, um de Laber* (Leber); es wird mir üm a Bauch wieder besser; etz sist recht rut on monter (munter) *em a Schnobel* (ems Maul) aus. Schönig 50; se sit recht munter *üm de Ogen* aus (Philo); vernünftig, verdreht (drehnig), verrückt, verschoben *üm a Kupp*, *üm a Stäppel;* sie machten so einen Spektakel, doß ma kunt toob warden *üm de Uhren*, wenn ma nohnde dervo stund. Illo 13.

Ra. *Pappe ums Maul schmieren*, mit Schmeichelworten täuschen; er ist *um den Kopf* vorbei, er verliert den Kopf, die Besinnung, vgl. Philo, Heemte 35: zeitlich: von der ungefähren Zeit: su *um de Drehe* ('rum) warsch, örtlich und zeitlich: *ems Frihjohr*, im Frühjahr; *um den andern Tag*, übermorgen; er kommt erst *em dos Mettichassa*, zu Mittag. Schönig 48; *im Peter und Purzel*, Peter-Paulstag; vur neunen *üm a Obend* (vor neun Uhr abends) solld' s'i'n ni derwoarten. Heinzel, A. lust. Br. 28; *üm de dreißiger Jahre*, gegen 1830. Holtei 45; *um* ist gern mit *'rum*, *'rim* (herum) verbunden: *im a holber Zahne rim*, gegen $9^1/_2$ Uhr, er ist *um die fufzig rum*, gegen 50 Jahre alt, *um Johanni rum*; dort (zeitlich) *um die Fastnacht rum*. Schönig 10; auch bei Größen- und Maßverhältnissen: viel ha ich iberhaupt nich, ock *um a hundert Toaler rum* wirds sein.

um etwas (drum, drüm) kommen, es verlieren, einbüßen; um etwas ist es geschehen;

2) Tausch, Preis, wo es statt *für* steht: wu underm alen Fritze der Kalbskupp *üm* zwee Gröschel war. Holtei 169; das Kind holt um fünf Pfennige Zuckerzeig!; um nischt ist der Tod.

vgl. Wie wärsch denn *im* a Vartel Kalbfleisch, Harr? Ich dächt, Se nähma mer ees ab! Buchtenhal 56.

3) Ursache und Zweck, wo es auch statt *für, wegen, in Beziehung auf* gebraucht wird: sie haben schon wieder Bange (Angst) *ums* Wetter, *um ein Mädchen gehen*, um sie werben; a woar im de Dierschke Tondel (Antonie) rim; mit einem *um etwas* unterhandeln, um es zu erwerben; das Dienstmädchen geht *um* Zucker; es ist (tut) mir *bange um* —; mich hats wahrhaftig vielmal schunt *derbarmt im* das Gemache. Gräfin Waldersee 4; sich grämen um = wegen; *üm sei Weib* hot a sich wul keemol *gegrämt*. Holtei 69; *flennen um etwas*, weil es abhanden gekommen ist; *beißen, zanken um* etwas, im Nosepeepel, im Färdeäppel, wegen Kleinigkeiten; *verlangen um*, nach: wer hon ems Assa, Trenka gruß Verlanga. Schönig 51; fragen *um* etwas, nach (Neiße); einen *nms* Geld questen (quälen); *um nischt und wieder nischt*, aus gar keinem Grunde.

4) Ausruf, Beteuerung: *um* aller Welt Wunder; hätt' ich doch *üms Verrecken* (und sollte ich verrecken!) nicht geducht, doß ich asu ufm Hunde wär. Rößler, Kerle 95;

Elliptisch: *um dos* worsch'm ock, darum war es ihm zu tun; es ist mir nicht *um mich*, sondern —; ist dir's *um weiter* nichts, so komm! — Die Zweckbedeutung (vgl. 3) führt zur Zusammensetzung *um daß*, *um doß*, ut finale; *um desto mehr*, desto mehr.

Formelhaft: eins *ums* andere, einer nach dem andern; *ums gerechte*, richtig, eigentlich: nu wullden se wissen, wie (er) underm Gesichte (im Gesichte) denn üms gerechte aussäg (aussehe). Rößler, Kerle 27; vgl. schweiz. z'grechtem, ernstlich Dwb. 4, 2, 3595; *üms Ende* vgl. am Ende (amende).

Häufig *rum*, rüm, rim, herum, *num*, nüm, nim, hinum: wie die Zeit *rüm* war, sie gehn *um ihn (he)rum*; se topsen *rüm üm'n*; üm a Rand rüm; er ging ums Häusel 'num; üm de Ecke nüm (Neiße), er kam um de Saule rum, — sie stehn *ringsrum*; die Leute stunden üm a Beichstuhl *drüm rüm*; es kommt, es ist gleich im Dorfe rüm.

der *drummen*, der auf der andern Seite von mir, im Nebenzimmer, im Nebenhause, der Nachbar, vgl. Holtei 158; vur zwee Jahren dient ich *drummen*, in der daneben liegenden Wirtschaft. ebd. 247, vgl. drüben. — Wie spät ist es? 's ist drei Viertel uf nim; wenns rim kimt, schlägts ganz; am Sunnt'ge kom der Nupper rim; se bedienta mich *himma* und *drimma*. Licht. D. 147; vgl. hinten und vorn.

um — willen: um Gottes willen (em Gôd's will'n)!, um Gôtshimmelswillen

umlaufen vb. Umweg machen; du läufst ja nicht viel um.

Unter, *under, ünder, inder, unger.*

Es steht A) mit dem Dativ: 1) nu sei ber *under sich*, unter uns, inter nos. Holtei 12; fig. die Geschichte bleibt unter uns; *under vier Augen; underm Bette:* kühn: Wu is a, wu is der verknuchte Himmelhund? — avür *mit'm underm* Bette (hervor mit ihm, der unterm Bette ist) — a koan och under a Betten verstackt sein! Heinzel, A lust. Br. 3; sie hatten sich *unterm Arme* (sie gingen per Arm!); *unter* (den) Augen loben, ins Gesicht loben, im Munde alter Leute, früher geläufiger, vgl. DWbch. 1. 791; *undra Bemen*, unter den Bäumen; er wohnt *unter mir*, einen Stock tiefer; er mußte *under der Gesellschaft sein*, in Gesellschaft, unter Menschen. Lichter, Mutterspr. 80; statt: unter den Sängern war ein feiner Bursche heißt es: *bei* da Sängern wor a feiner Pursche *drunter*.

Wie sieht er *unter dem Gesichte aus?*; is's goar de Schwaster? doas heeßt, siehr ahnlich sitt' s' I'n under'm Gesichte aus. Philo, Heemte 15.

bleich *unterm* Gesichte, im Gesichte; wie wird a erschte schworz sein *under em Gesichte*! Rößler, Kr. u. Fr. 145 (unter dem Gesichte d. h. den Augen bezeichnet eigentlich die Wangen); vgl. B und *neben* 2); bei dem ists *unterm* Hute nicht ganz richtig.

Figürlich: *unter* der Hand, verborgen, heimlich, vgl. (der Junge) wil blußig toebsen, lärmen, rümspringen, a leeft ir *under a Händen furt*. Holtei 361; die sucht dem Manne das Weißen *unter den Nägeln*, macht ihm das Leben zur Hölle; wo habt ihr *untern Hühnern* gesessen? wo habt ihr eure Weisheit her? M. Böhme, Acolastus (1618) 71; vgl. Drechsler, Wencel Scherffer s. v. Huhn.

2) *unter der Kirche*, während des Gottesdienstes, während der Predigt, allgemein; *unter acht Tagen* (erst nach acht T.) wird das nicht fertig; sie lachen sich *underm Heemgihn* de Hucke vûl. Rößler, Kerle 121; *unter Zeiten*, von Zeit zu Zeit, hin und wieder. Scherffer, Grob. 78; vgl. *unter Lichts*, abends. Bezüglich des Zeitadverbs Lichts vgl. zu morgens (schmarchst), zu abends (zowes), s. *zu* 2) b).

3) *under fümf Bîhma* (für weniger als 50 Pfennige) spuckt a freilich nimme aus. Lichter, Muttergr. 10; *under em Toler* macht dersch nicht, wenn er 'wos spendiert, weniger als einen Taler gibt der nicht zum besten, er gibt mindestens einen Taler, ja, noch mehr aus;

Ra. es ist jetzt *unter einem* ('s is itz *unter em*) d. h. es wird auf einmal abgemacht.

B. mit dem Accusativ: *unter* den Keller (*unger* a Kaller) gehn (Bunzlau), in den Keller, die Kellerwirtschaft, er kriecht *unter* das Bette; der Paul nimbt beede Beene risch *undr a Arm*, macht sich schnell auf den Weg. Holtei 382; das bind' ich mir nicht *unters Knie* (Leobschütz), *unter die Kniekehlen* (Breslau), *unter die Fußsohle* (Katscher), das acht' ich gering, vgl. wenn ich weiter keinen Kummer hätte, den könnte ich mir unter dem Knie zusammenknüpfen (Gnadenfrei), mhd. das leit ze beine binden; Drechsler, Wencel Scherffer 153 u. Knie; *unter Leute* (ohne Artikel) gehn; unter (gew. hinter) die Binde gießen, trinken. Lichter, Dorfp. 20; wenn ich den *unter* meine Klauen, meine Hände, kriege! vielsagende Drohung; du mußt emol bis under *a Dauma trinka*, mußt austrinken. Lichter, Mutterspr. 158; einem etwas *unter die Nase reiben*, ihm derb die Wahrheit sagen.

unten herum, unden 'rim: de Hosen sein undenrim zerrissen; *unterdes*, *unterdessen*, *unterdem* (underdôm), inzwischen; er lief *drum num*.

hei unter, *'runder*: a por Männer kômn's Durf 'runder geschrien; *hunten*, hier unten; hie hunden im Tole. Rößler, Kr. u. Fr. 171: *'runder*, *herunter*; *'nunder*, *unger*, hinunter; *drunder*, darunter; vô ôba bis nonder, von oben bis unten;

unternander (untereinander), *untersammen*; es war alles unternander gemischt; sie saßen alle undersammen, in bunter Reihe.

unterwegens, unterwegs;

Unterfutter m. der Rock hat kein Unterfutter; eine böse Schwiegermutter ist des Teufels Unterfutter; ich lasse mich nicht *unterbuttern* (unterputtern), *unterkriegen*, unterdrücken.

Häufung: unter den buschigen Augenbrauen blitzen die schwarzen Augen drunter raus; er kriecht untern Tisch drunter; er steckt ungerm Bette drunder.

Von, *vun, vôn, vô, vu, vau, vurr* (Sprottau).

1. Diese den *Dativ* regierende Präposition steht 1) zur Umschreibung des Genetivs. Statt: das ist die Frau dieses Mannes heißt es volkstümlich: das ist die Frau von *dem* Manne oder: das ist von *dem* Manne die Frau; Rübezoal, Hofenarr vu ünsem Herrgôte. Heinzel, Richel 47; dar Dienar vum juña Grôfa (Riesengebirge); auch: nahm's Patschel von ihr, ihr Händchen, in däm Büchel vun dir, in deinem Büchel. Holtei 4; a Bekennter, a Dutzbruder von mir; die *Frau vom Hause,* die Hausfrau; *voll von Wasser,* voller Wasser; dô kemmts'r ai vô-d'r hêttsch (Mitteil. 1,15): do erinnerte sie sich der Kröte;

ganz frei: ein Hanswurst von Freier; a Tēgoffe *vu* Bäcker. Heinzel, Richel 116; a langes Bloaserihr vu Moan. ebd. 119 ein langaufgeschossener Mann; inne du Lasterdarm, du! vu am Monne. Philo, Heemte 21; der Bäcker *vu dernäben,* der daneben wohnende Bäcker.

2) besonders zur (scheltenden oder lobenden) Steigerung. Statt: ein seelenguter Mensch sagt der Schlesier: das ist eine *Seele von (einem) Menschen*; mein, wos bist du fer *a Tats* (Weichling, Hasenfuß) *vu am Mone*! Oderwald Pap. 42: man vergl. Lessing, Minna von Barnhelm: Schurke von einem Wirte, französ. coquin d'aubergiste, engl. devil of a man; die Kaluppe vu Haus, das baufällige Haus. Philo, Leutenot 12; in ihren braunen grußmächtigen Guckelichterlen vun Ogen. Holtei 12.

3) zur Bezeichnung des Stoffes: der hat ein Herz *von* Stein, steinhartes Herz; unsereins ist nicht von Zucker, nicht so feinfühlig, verträgt schon etwas; des Gewichtes und der Zeit: eine Alte von drittehalb Zentnern = eine $2^1/_2$ Zentner schwere Frau; ein Kind von einem Jahre, einjähriges Kind.

4) den partitiven Genetiv vertretend: die mehrsten vun a Sängern. Oderwald, Pauerb. 28.

5) Prädikativ: du denkst, ich bin *von gestern*? gestrig, erst einen Tag alt, d. h. dumm. — Nein, mein Freund; 's îs mer juste wie *vun gestern.* Holtei 384; er ist *von damals*; ich bin nich *vu hinte und gästern* d. h. schon alt und erfahren; die b'r noa *vurr d'r ale Walt* sen, wir Alten. Firmenich 326b; *von* der alten Sorte; sie warn urnär (ordinär; richtig) wie *vum Bändel,* außer Rand und Band, sehr ausgelassen. Holtei 47; er ist vom Dorfe, von der Stadt; attributiv: Duzbrîd'r vum Durfe har; ich bin *von da,* ein Hiesiger; du bist wohl nicht von da, von hier, auch übertragen: du bist wohl nicht gescheidt?

6) zum Ausdruck der Trennung, der Entfernung: der Bahnhof lag eine halbe Stunde vom Dörfel; hilf mer ack vo dam Läben. Holtei 70; sie zieht sich's Quindel vum Leibe, zieht sich den Rock aus. Philo, Leutenot 3.

7) des Ausgangs und Ursprungs, der Herkunft und Abstammung: er wurde *von der Kanzel* unter allen Leuten blamiert; ich giñ rân und sag mersche nu recht *vun nahndem* (aus, in der Nähe) ân. Holtei 62; *vu der Weite,* von weitem; die Teller und Schüsseln stunden noch *vom Abendbrote* da; ich kenn' se *vu der Schule.* Heinzel, Väg. 64; die Schönheit *vom* Lande; das ist nicht hübsch *von dir,* das von dir ausgehende Benehmen in Wort und Tat ist nicht schön; *vu wäm* bist du denn, ha? von wem stammst du, wessen Sohn bist du? Heinzel, Richel 180; Kinder vum arsta Weiba, vom ersten Weibe. Przbl. 1871, 66; a hot an Bruder, dar *vu am Franzosa* is, der das Kind eines Franzosen ist. ebd.

ich kenn' eine Tochter *von ihm*; *vom Gelde leben*, Rentier sein, *vom Rocken kommen*, aus der Rockenstube (Katscher).

8) der Zeit: doas riehrte *vu dreiza un vierza* har, aus den Jahren 1813/14. Przbl. 1871, 66; sie ist noch ufm Balle *vo nächten*, von gestern Abend an; ich kenn' ihn *von klein auf* (a puero); das *von* verstärken *auf — aus*: von klein auf; vo der Picke aus dienen.

9) der Ursache: *von der Kälte, von der Arbeit* müde sein; nu macht a an Prâsch (wählerischer Geschwätz) vu senner Kurasche. Oderwald, Paperst. 38.

10) adv. *vu frischem*, von neuem, *vu stâtem*, langsam; von vornherein, vu vurnerein; ich kenne den Kretscham nur von auswendig, von außen.

von was, wovon: vu wos hat er denn geredt? *von wannen, vu wan*, seit wann, aber auch: woher; *von alleine, vu aleene*, von selbst, an sich, allein: das verstiht, gehîrt sich vu alēne; es hat ihn niemand gerufen, er ist von alleine gekommen; in demselben Sinne *von* (sich) *selber, vun* (sich) *sälber, vu salber*: er fing von selber an, ohne fremdes Zutun; se hätt's ja wissen künnen vun sîch sälber, aus eigener Erfahrung. Holtei 13; vonwegen vgl. wegen; davon, *dervon, dervone, dervo, d'von, dodervone*: wos a dodervone derzahlte, was er davon erzählte.

vonander, vosammen, auseinander, voneinander: wir rissen se vonander; ma bricht das Häkel vunsammen. Holtei 60; Absched ha ber vunsammen genummen. ebd. 165; eh ber vosomm'n gîn, ehe wir scheiden; beim Vusammengîn, beim Abschied.

Vor, *vur, für, fir, fer; verm* Joahre, vor einem Jahre.

A. *vor* mit dem Dativ 1) räumlich: *vir, ver'm Tore* (Grafschaft, vor dem Tore); ma sah kaum de Haod *ver a Augen*; a derzahlt i'm, wos fur a Wunder sich *vur sen sichtigen Oogen* (vor seinen sehenden Augen) zugetroan. Rößler, Kerle 145; hitzig *vor* der Stirn, in alten Akten aus dem 16. Jh. (Ratibor); nich a enziger giñ ver der Tire verbei.

übertr. *der hat vor mir Ruhe*, mit dem will ich im Guten und Bösen nichts zu tun haben; *vor jemandem Wind, Schwung haben*, Achtung, Furcht;

2) in zeitlicher Beziehung: a sprung *vur Tage* (vor Taganbruch) ausm Poochte. Rößler, Kerle 16; *vürm Obende* bin ich wieder derhēme; de Stiefeln sein *ver* mancher Zeit lange (seit langem) zerrissen; es sein Kartoffeln *verm* Joahre, vorjährige Kartoffeln (Nimptsch); vgl. die vernjoahrigta Kirscha. Lichter D. 111; ackerat vur em allerletzten Drückel, gerade im letzten Augenblicke. Holtei 365; vîr âla Zeita (Gebirge); *vor* der Hand, einstweilen; vordem, vurdēm, verdâm: vorher.

3) causal: ver Neuschierigkeet, aus Neugierde; *vor purem Stoobe* wird ma blind, sieht man nichts. Holtei 160; a knackt reen *ver Gesundheet*; a zittert und schwitzt *ver Angst;* firr Lacha hätt ich reen mucht plätza. Walter 55; as wenn se olle *fur Säligkeet* tälsch wär'n. Heinzel, Richel 49; ma wird uf de Letzte zum Hasen selber *fur ässen*, weil man zu jeder Mahlzeit Hasenfleisch essen muß. Holtei 38; sie schniebt *vor Fett*; a dreht und wendt sich *fîr Quoal*; a ging blus vur Liebegerne miete. Rößler, Schnoken 79: aus reiner Liebe, Freundschaft; fír Derborma, aus Erbarmung; fir Bûst, aus Wut.

B. Mit dem Akkusativ: *vor die Hunde gehn, fallen,* zugrunde gehn. Stoppe, Parnaß 535; Rößler, Kerle 8; DWb. 4b 1916; er nimmt kein Blatt *vors Maul* spricht offen, kühn, unverblümt.

vor adv. vorher, zuvor, zuerst, früher: ich sagte vor, er war . . . ; du hast vor gesagt; ag lost mich *vor* a bißla bedenka, laßt mich vorher ein wenig nachdenken. Tragic. (1648) 3, ebenso bei Opitz, Lohenstein u. a.; geh *vor* zum Kaufmann; er war doch *vor* viel gesünder; allgemein.

In demselben Sinne steht bei Scherffer *anvor,* Ged. 689; bei Jüttner, Regnal *voern, vorern,* z. B. Regnal 158; *vorns* bei Rößler, Kr. u. Fr. 147, Schnok. 112, *voërns* Lichter, Durfp. 87, Mutterspr. 24, Rößler, Kerle 46; *vorens* Oderwald Pauerb. 15. Diesen mundartlichen Formen liegt *vorhin, vorhins* zu grunde, das sich bei Gräfin Waldersee 8 als *vorhin* findet. In derselben Bedeutung steht *dervüre*: schunt Sünoabend dervüre. Philo, Heemte 46; während *dodervüre, davor,* causale Bedeutung hat: dodervüre hotte se Angst wie verm Tode. Lichter D. 54.

Holtei 28 bietet *zuvor:* vorher: Tage lang freut' ich mich schund *zuvor,* echt volkstümlich; auch örtlich: geh *zuvor* (voran), ich komm' darnach (anôch).

Altertümlich: *verhero,* vorher (ohnehin, schon) Lichter D. 38. 127.

Dem *vor*: zuerst entspricht im Fortgange der Erzählung: *dernoch, dernochert,* darnach s. *nach* 5).

Wo ist denn der Junge? Er ist *vorne,* d. h. an der Spitze, vor dem Hause. Der muß immer *vornevür* sein: er muß seine Nase bei allem haben; er ist immer *vorneweg*; doch: sag's ihm vorn(e)weg, vornherein; dem *vurneweg* entspricht als Gegensatz *derhingerhar.* Licht. D. 114.

vorlängst: unlängst.

Vornefür m. Schürze: tanz mit mir, tanz mit mir,
hab en schönen Vornefür. (Reichenbach).

Ähnliche Liedchen in Wittenberg und Pasewalk (Pommern) setzen dafür Schürze ein.

Fürsicht f. Vorsicht, *fürsichtig,* vorsichtig; *Fürsorge,* fürsorglich; *Vürschrift, Vürwürfe, vürbringen.*

vorsammen, voreinander: die beiden Viecher (Hund und Katze) standen jetzt in einem weg vorsammen (ei em weg versomma) und mauzten und bellten einander an. Licht. D. 84.

Während, *wârend.*

Diese Verbalpräp. kommt nur mit dem Dativ vor: während dem Puttern; währem Unterrichte = während dem U. Kretschmer 1; allgem. währenddem, wârendâm: inzwischen, unterdessen. conj. währenddam doß . . .

Wegen, *wägen, wäger; waigen.*

Wegen, urspr. der Dat. plur. von Weg, tritt in der älteren Sprache hinter den *Genetiv,* dem u. a. die Präpos. *von* vorangeht: von rechts wegen. In der Mundart steht wegen mit vorangehendem *Genetiv* selten, so in *meinetwegen, meinswegen, mentweigen* (Frankenstein): ich salde meinswegen (zum Beispiel, angenommen) a Mohorn sein? Przbl. 1871, 66; meist tritt *für* davor: für meinet-

wegen, fer meinswegen — meinswegens, -wegs (vermeigenswegen): do warsch als wenn mersch Härze brach, wie wenn a Stimmel fur meinswägen, a feines Stimmel zu mer spräch. Holtei 22; as wenn'm (als wenn ihm) vermeinzwegen 's ganze Kurn verhagelt wär'. Heinzel, Richel 29; olles konnst de warn (werden), und wenn's vermeinzwägen Fafferküchler wär, aber a Dichter . . . Lichter, Mutterspr. 53.

Oft hört man das bald zustimmende, bald abweisende, auch schnippische *wegen meiner* i. S. v. ich habe nichts dagen; s. *für*; *meinswegen* könnt ihr euch alles behalten!

In der Regel verbindet die volksmäßige Sprache *wegen* mit dem *Dativ*, so in *wegen mir*, um meinetwillen: ich dachte, daß du das wegen mir getan hast. Meist aber steht *wegen mir* in der Bedeutung „was mich betrifft": *wäger mir îs mirsch nich*, Bruder. Oderwald, Paperst. 38; daneben ist das grammatisch richtige *wegen meiner* gebräuchlich.

wägen der Huxt (hinsichtlich, inbetreff, über) hoa ich no nich geredt. Oderwald, Pauerb. 37; ich wullde bemerka *wegen dam Worte*. Przbl. 1871, 67; 's woar olles ei bester Urdnung wor'sch und *wägen dam do* (was das betrifft, soweit es hierauf ankommt) hätt's lusgihn kunnt (mit der Heirat). Rößler, Kerle 41.

Rein kausal: wegen'm Wertshause hot a se geärgert, weil er das Wirtshaus besuchte; einen mußte er haben, der mitging, wegen dem Heimgehen; er verduchte se (er hatte sie im Verdacht) immer *wägen anner Liebschoaft*. Heinzel, A lust. Bruder 26; und *wägen su eem Frotze* willste furt? Kretschmer, Durfl. 14; *wegerm Weibe*. Regnal 44. Für: *Der Lust wegen und spaßeshalber* heißt es *Spaß der Lust wegen*: do a schunt vo je har immer huch naus gewullt, do machten s'i'n, *Spoß der Lust* wegen, zum — — Turmwächter! Rößler, Kerle 30.

wäger dam steht auch i. S. v. deswegen, weswegen, z. B. wager dam tat ers nicht; anderseits steht *deswegen*, destwaigen (Bunzlau) i. S. v. trotzdem, dennoch: es war ihm verboten worden, deswegen tat er's ruhig; verstärkt: doderwegen (trotzdem) bleiben wir gute Freunde.

wegen was 1) wegen irgend einer Sache, 2) weshalb, warum?: a woar oogenscheenlich *wäger woas* ei der Bredullje (in Verlegenheit, Aufregung). Oderwald, Paperst. 30; *wegen was* weinste denn?

Auch gern verbindet sich *wegen* mit anderen Präpositionen: *von wegen*, z. B. *vu wäg'n* 'm Kinde; halt *vu wäger* meiner Ehre mûß ich gîn; *vu wägen* ihrem Getue; der hot mîch immer ausgelacht *von wägen* meinem stumpen Näsel, wegen meiner Stumpfnase. Holtei 16; und vu wägen dam Kälberwoane handelt sichs ni ümS Überfoahren (und was den Kälberwagen betrifft, so handelt es sich nicht darum, daß er uns überfährt), nee, a sol üns a Stückel mietnahmen. Sabel 8. Kretschmer 87 bietet: vu wegen daß . . . , aus dem Grunde daß . . .

Außerdem tritt noch hinter den Dativ *halber*: *von wegen* a Strapazigen *holber*. Rößler, Schnok. 107; auch ohne *von*: *wägen* der Kunst *holber*. Lichter, Mutterspr. 81; schunt *wägen* der Leute ihrem Geräde *holber* nich. Rößler, Kerle 41.

Wider, *wîdar.*

Wider mit dem Akkusativ bezeichnet die Richtung: do drähte järr sei Gesichte *wider mîch*, zu mir hin. Holtei 370; ich soite *widarn Moan*, zu dem Manne. Firmenich 3, 282; der Bote spricht *wider ihn*. Bertermann 133; da meent der Kutsche (Kutscher) *wider ins*, zu uns. Gräfin Waldersee 23; Gotlieb, soat a wider mich, gieh ock zum Stodtförschter. Philo, Heemte 17; wenn'm woas *wider* a Strich ging. Heinzel, Richel 29.

Ra.: etwas, nichts *derwider* hoan.

widernander, zu einander:

wer wella etz recht fleißig zecha,
wîdernander: Half Got! sain (segne) Got! sprecha. Schönig 52.

Zend, *zends, zengst, zenst.*

Genetivisches Adverb, aus *ze ends*, bis zu Ende, völlig, ganz, verbindet sich mit anderen Ortsbezeichnungen: zent ei's weite Land nei. Heinzel, Richel 77; zent üm Voatersch Haus. ebd. 185; zengs eim Durfe; de Zunge — schmärt allen Leuten *zent ûms Ohr* ihr madiges Geklatsche (gebildet nach der Ra. Pappe ums Maul schmieren, belügen, betrügen), das Ohr ganz mit schlechtem Geklatsche füllen. Holtei 91; *zengrüm* durchs Ländel war ich wie derheeme, überall wo ich durchs Land hinkam, war ich wie zuhause. ebd. 78; auffallend schreibt Gräfin Waldersee 5: jitzt, vu bir mit abschuilich gruße Schiffen *zengstrim der Erde* (gewöhnlich: zengstim die Erde) fahren.

Das bloße Adverb ist sehr gewöhnlich: *zents rumb.* Böhme, Acolastus 104; setzt euch *zengsrüm*, rundherum. Holtei 25; se han sîch in eenen Ring gestellt *zentrum.* ebd. 105; zengsrüm ümms Jungel stehn olle; im Ziergarten hinne (hierinne) *zengstrim.* Gräfin Waldersee 6; uf a Kuppen (auf den Bergkuppen, -spitzen) liegt ja Schnie *zenther.* Holtei 149; der Wald *zengshien; zengs ollengen* ei dor Stube, an allen Ecken und Enden der Stube; (de Kuppe) bleibt do (doch) immer de Königin vu da ganzen Bergen *zentaus.* Heinzel, Richel 49: die Stalltüren werden zengstüberall verrammelt.

Zendaus wird auch als Substantiv gebraucht: 1) ein gewaltiges Stück zum Ziele, z. B. (die Bahn) wor derweile an weiten *Zentaus* uf Kienigshütte zugedäust Philo, Heemte 33: die Eisenbahn war inzwischen eine weite Strecke auf K. zu geeilt; 2) eine abgeschlossene Strecke, Gesamtheit; z. B. für: der Rock hatte nicht den geringsten Fehler in seiner ganzen Länge heißt es: 'm neuen Burgemeeste sei Ausgiehruck, dar hotte kee Untätla am ganzen Zentaus. Philo, Heemte 54.

Zu, *zu* (z'); *zûn'm*: zu ihm, *zûn'r*: zu ihr, *zund'r*: zu dir.

Zu regiert den Dativ. Doch ist zu bemerken, daß Leute, die vornehm reden wollen, es auch mit dem Akkusativ verbinden, weil es ihnen feiner dünkt. So sagt bei Rößler, Kerle 99 der Scheinert Lebrecht zum Härr Dukter: Ich hoa Vertrauen *zu Sie*, bei Walter der Präpelpauer zum Herrn Leitnant: Nahma Se's ock nie ungittig, doß ich zu Sie kumm. A kleenes Richla 41; vgl. bei.

Es steht 1) auf die Frage wohin? Der Schlesier geht *zu Hause* st. nach Hause. Dieser auch österreichische Gebrauch ist schon mhd. Man geht zu Hause, bleibt zu Hause, kommt auch von zu Hauss, so daß *zuhause* zu einem

Begriffe (Heim) verschmilzt, vgl. ack kee zuhause ha îch nich fur mîch. Holtei 61; ebenso: geht man zu Markte, zu Kercha. Schönig 49; zu (ohne Artikel) Stuhle gehn, zu Biere laufe, zu Grabe (zum Begräbnis) gehn, zu Pate stehn; vgl. zu Neste tragen; aber: zur Hochzeit gehn (Jauer), vgl. auf, zum Besuche kommen, zum lichten gehn, Abendbesuche nach dem Abendessen machen.

Die Sonne geht zu Golde, Opitz, Scherffer, alter Ausdruck, von den goldenen Strahlenbüscheln der sinkenden Sonne, vgl. Drechsler, Wenzel Scherffer S. 121; zu Glanze. Scherffer Ged.; zur Rast. Gryphius, Card. 1, 146, zu Rüste. Opitz 3, 286, Gryphius, Piast. 634, Günther 233. er vermitt (vermietet, verdingt) sich *zum Viehe*; er bekam sieben Scheffel Mehl *zu Brote;*

etwas *zum Ernste machen*, es ernst auffassen; einem etwa *zufleiße* tun, absichtlich zufügen, antun, allgemein; einen zu Friede, *zu Ruhe*, *z'Ruh'* lassen, unbehelligt lassen; sich nicht *zu gute* (zu gutte) geben können, sich nicht beruhigen; einem, sich etwas zu gute tun. Licht. D. 106; ich hîld's 'er zu gute, rechnete es ihr in gutem Sinne an, nahm's ihr nicht übel; etwas kommt einem zu gute; etwas, sich zu rechte (zerrechte) machen, vorbereiten, in die richtige, erforderliche Verfassung setzen, bringen; *zu rechte kommen*, *zu striete* kumma, in Streit geraten. Stoppe Parnaß 511; mit einem, mit etwas *zu Rande kommen*, fertig werden. DWb. 8, 83; *zu Schanden machen*, *schlagen*, vernichten, verstümmeln; *zu Schanden* hot s'in (sie den Mann) geschla'n, zum Krüppel. Holtei 45; *zu Wundern* (miraculis, für Wunder, damit Wunder geschehen) îs de Zeit nich mieh. Holtei 59; einem *zum Affen*, *zur Wachtel*, *zum Gôkelmannel*, *zur Funze* machen, zum Narren halten, dem Spotte preisgeben; gärne hätt se noach wos eigekooft *zur Mietebrenge*, um es als Geschenk mitzubringen. Rößler, Kerle 107; se prüllt zum *Halszerplätzen*, daß sie sich den Hals pletzen konnte. Philo, Heemte 43; *zum Frühstück* gabs, als Frühstück; sich etwas ernstlich *zu Gemüte ziehen*, beherzigen.

er war zu ihm wie Vetter, er war gleichsam sein Vetter, so vertraut;

's wird eenem schier (beinahe) *zu Härzen* (zu Mute), wie wenn's kee Triebsal drinne (im Kloster) gäben tät. Holtei 583.

Hand *zu Werke* legen (N.-Schles.), Hand ans W. legen. Walter 73; etwas *zur Mode* haben, gewohnt sein; vor den Leuten zum *Spektakel* rumgehen, ihnen Stoff zum Kritisieren geben, auch Ärgernis machen; sich *zu einem* aussprechen.

zudem (zudâm), außerdem, überdies; im 17. Jhd. geläufig wie heute.

Es steht bei Substantiven: ols richtiger Voater *zu* menner Tochter dorf ich doas nich. Przbl. 1871, 66; Guste *zu* etwas haben, Vorliebe für, Lust zu; die Lust *zum Olpdricka* soll ihm vergehn.

bei Adjektiven: ihr is su samft *zu Sinne*, zu Mute. Holtei 100; *zu* einem gut, böse sei; wenn jedem fümfunzwanzig uffgezählt, der grausam, unbarmherzig und gemein zu arme Ludern allerart wär sein. Gräfin Waldersee 30; gut *zu Fuße* sein, guter Fußgänger; übertr. gut zufuße unter der Nase sein, tüchtiges Mundwerk haben; eine Ziege, gut *zur* Milch.

Sehr häufig vor dem Infinitiv: wies *zum klappen kam*, zum Schluß kam; ja, 's woar a hibsch Madel, reene *zum onbeißen* woarsche; jemandem zum halfen (einen Helfer) mußte de Professern hoan. Vogt 5; dōs îs m'r gōr nich zum lachen, nicht lächerlich; ich bezahlte die Strafe, sonst kam ich zum sitzen, mußte sonst (im Gefängnis) sitzen; das hab ich *zu wissen* gekriegt, erfahren;

zum *a Leid's tun* sieht a mir nicht aus; es ist nicht mehr *zum Durchkommen*; steigernd: das war *zum* auf die Bäume reiten, auf die Wände klettern!

2. auf die Frage wo? a) räumlich: es kommt mir schon *zum Halse 'raus* (wörtlich und figürlich); er ist der letzte *zu* Bette; *ze hême*, zu Hause, daheim; der Wind pfiff zu allen Lucken rein; er hat *zum Fenster 'nei'* (hinein) alles beobachtet (hat also außerhalb gestanden); *zu rings*, ringsherum, Scherffer, Grob. 156, DWb. 8, 1014; ze Kopps, zu Häupten (im Bette), zu Kuppa (Patschkau); zu Fisses, zu Füßen. — Wie er *zum Loche naus* war, wie er (aus dem Loche heraus und) fort war.

b) zeitlich (wann?): *ze zeiten*, zuzeiten, zuweilen. Scherffer, Ged. 581; Holtei 96; zur heurigen Kirms, zum lichten sein, zu Oanfange. Lichter, Durfp. 97; *ze Johre*, zu Jahre 1) voriges Jahr: ze jore wa'n de Appel rar; 2) nächstes Jähr: ze jore ward ich denn (dann) a Gefreter. Gryphius gel. Dornr.; *zu handesweilen*, zuweilen, manchmal; der hat zu handesweilen mit Räubern müssen teilen. Grob. 55: heute *zumittige*, zu Mittag (auch zum Mittagessen): viel hat's zum Mittig nicht; *zum Sommer*, während des Sommers; *zutage* erst gingen sie vom Tanzen heim (Neiße), nach Tagesanbruch; beede sein *zur Nacht* verfrurn (erfroren). Holtei 72; *zunte* (N.-Schl.) ze hinte, heute; hinte (heute) *zum Sunntige*; zu den Feiertagen war er heimgemacht; *zum Irschten* (am ersten) zug se uff (trat sie den Dienst an); *zur letzt(e)*, *zerletzte*. Holtei 21; *zu guderletzte*; *schmarchst*, *schmarchsta* adv. entstanden aus ze morgens, des Morgens, morgens, auch bayrisch; zôwes (Katscher) ze abends, des Abends;

In freier Verbindung: Mid däm braunen Mantel, Krämpenhutt sähn se hübscher aus, *mir zum Geschmacke* (nach meinem Geschmacke) als wie bir in där verflischten Fracke. Holtei 352; mir *zum Turt*, um mich zu ärgern. Holtei 156; de Leute verzugen de Gesichter *zum Gottderboarm*, daß es Gott erbarmen mußte; wenn ihr euch grämet *zu eim Stein*, daß ihr (wie Niobe) zu Stein werdet. Böhme 109; sich zu einem Hölzlein lachen. Gryphius, Seugamme 3, 1; vgl. zum Edelmanne will ich mich fressen und zu einem polnischen Woywoden saufen. Stoppe, Parnaß 500; etwas *zu steintode* vergessen, ganz und gar vergessen; zu teuren Zinsen borgen Holtei 85, vgl. zu 5 Prozent; in Seudruf word's zum Nachtquortîre. Brendel, Kob. 57, in Seidorf nahmen wir Nachtquartier; etwas zum Ulke machen; zu halben Haaren machen, nur so oben hin. Rößler, Kerle 53.

Vor Superlativ: *zum klügsten* ahngefangen hot se's nich. Holtei 13; *zum meisten*, am meisten. Lichter, Mutterspr. 25; zumeest. Kretschmer, Durfl. 1; *zum wingsten*, wenigstens: zum wingsten huste deine Kunstreese doch nich reen ümsuste gemacht. Rößler, Kerle 31; 102; *zerirschte*, zuerst; *zu gûderletzte*, ganz zuletzt.

In lebhafter Rede: *zu woas* Teiwel îs der denn da, was (warum) zum Teufel ist der denn da?, bei alten Schlesiern: zum Hützel!

zu haufen, zusammen, nd. to hope; in der alten Sprache *zum tügen*, tüchtig, gewaltig, Weinhold, Wb. 101 a.

Adverbiell: mach ock de Tire zu!; der Kaufmann muß den Laden zumachen, ist bankerott: hott eener seinen schmucken Laden müssen zumachen, weil e fertich wurden ihs. Holtei 44; die Kirche ist zu; wie er aheeme kimmt, do is's schunt zu!

Im steigernden Sinne steht *zu* zwischen dem doppelt gesetzten unbestimmten Artikel; ein *zu* ein guter Mann, a zu a gûder Mŏn.

Zu was 1) zu irgend einer Sache, 2) wozu: zu was brauchste denn das? — Ich brauchs zu was.

Zusammensetzungen: *derzune*, dazu: du bist wull gor zu fein derzune?; *und derzune*, außerdem.

Über *zuvor* 1) vorher 2) voran vgl. vor adv.

zunander, zusomme(n), zomma, zusammen: sie paßten zunander oder zusammen; olle kumm ber zunander, alle kommen wir zusammen (zomma); gud'n Obend zusomma!

Wie *durchner* zu durch, so verhält sich *zu(n)er* zu zu: ich fahr' immer in der *zunen* (geschlossenen) Straßenbahn; ein zuer Rock, ein zues Tor.

Besondere Erwähnung verdient das adverbielle *zu hause inne, zu hausinne* in der Ra. zu hausinne wohnen, bei einem als Mieter wohnen: tutt eener zu hausinne sitzen. Holtei 189; darde beim Langer zu hause inne wohnt. Przbl. 1871, 66. Davon heißt der Mieter gradezu *der Hausinne*, der *Hausinmann*, pl. die Hausinleute.

zum Berge nunderfahren, den Berg hinunterfahren; zum Kirchhofe 'nausgehn, vom Kirchhofe weggehn, zum Fenster 'naussehen, durch das Fenster sehen.

Adverbielle Zusammensetzungen: *derzune, doderzune*, dazu: Mit jedem Purschen tanzt De? Ich dächt', Du müßt Dich viel zu gutt derzune haln! Illo 14.

Die Ergebung in das Schicksal spricht aus dem Satze: Man weiß nicht, zu was (wozu) das gut ist. — Zu was brauchst'n dos?

Zwischen, *zwischer, zwischber, zwischper, schwischper, kwischer* (Rößler, Schnoken 105, Kretschmer 30).

Zwischen (aus inzwischen gekürzt) steht 1) mit dem Dativ: do schwischper dän Birnbeemeln. Holtei 68; verbindet sich gern mit Adverbien: zwischen Gräbern hin. Holtei 45; de Klatschrösel blinzten zwischer a Halmen raus. Oderwald, Pauerb. 9;

2) mit dem Akkusativ: a lait sîch hîn zwischber a kümmrichtes Gestrüppel. Holtei 323; schwischer's Kraut und de Gemieseheitel eigestreit. Gräfin Waldersee 6.

Adverbielle Zusammensetzungen: *derzwischen:* es ist ihm 'was derzwischen gekommen, hat ihn gestört; *doderzwischen* red ich ni 'nei; er kom *zwischanei* gepletzt; er saß *zwischadrunder*.

Reimsprüche aus einer Breslauer Liederhandschrift.

Von Dr. Max Hippe in Breslau.

Die Stadtbibliothek zu Breslau besitzt unter den handschriftlichen Schätzen der Rehdigerana eine Liedersammlung, die trotz ihres Alters und ihres reichen Inhalts verhältnismäßig wenig bekannt geworden ist. Nachdem als erster im Jahre 1816 Joh. Gust. Büsching[1]), der unermüdliche, um Schlesiens Altertumskunde hochverdiente Forscher, sich in einer nicht zu Ende geführten Arbeit mit der Handschrift beschäftigt und Hoffmann von Fallersleben[2]) 1829 auf die Liedersammlung unter Beigabe von Proben nachdrücklich hingewiesen hatte, ist kaum noch zusammenhängend von ihr die Rede gewesen.

Die Handschrift, deren gegenwärtige Signatur R 442 lautet, ist ein stattlicher, in schwarzes Leder gebundener Quartband von 373 Blättern. Die eigentliche Liedersammlung steht auf den von alter Hand bezifferten Blättern 1—264, ist in schöner, sorgfältiger, gleichmäßiger Hand geschrieben und augenscheinlich nicht durch allmähliche, zu verschiedenen Zeiten erfolgte Eintragungen, sondern durch zusammenhängende Niederschrift entstanden. Wer der erste Besitzer der Handschrift, der vermutlich auch der Sammler der Lieder war, gewesen ist, ist unbekannt. Wir kennen nur die Anfangsbuchstaben seines Namens, die auf dem Vorderdeckel des Bandes mit der Jahreszahl eingepreßt sind: S. G. W. 1603. Diese Jahreszahl 1603 gibt uns das wichtige Datum der Anlegung des Bandes. Wir dürfen

---

[1]) Wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte, Kunst und Gelahrtheit des Mittelalters I (1816), p. 84 ff, 342 ff, 375 ff, II (1816), p. 89 ff, 248 ff.

[2]) Monatsschrift von und für Schlesien (1829), p. 542 ff.

annehmen, daß die Sammlung und Niederschrift der Lieder im Jahre 1607 abgeschlossen war. Schon im Jahre 1607 nämlich war die Handschrift in die Hände eines anderen Besitzers gelangt. Sie gehörte damals einem Breslauer Gerichtsdiener Caspar Hiellebrandt, der sich mit eigener, von der Schrift der Liedersammlung völlig abweichender Hand auf dem ersten und letzten Blatte des Bandes eingetragen hat. Von der Hand dieses Caspar Hiellebrandt stammen ferner mancherlei Aufzeichnungen auf den Bl. 264r bis 274r. Endlich ist in den 50er Jahren des 17. Jahrhunderts der Band in den Besitz des Liegnitzer Stockmeisters Martin Jaloffgy geraten, der nun seinerseits auf den Blättern 276r bis 288v und 366v bis 372v noch eine Reihe von Aufzeichnungen, bestehend in Rezepten und Notizen aus seinem Berufsleben, eingetragen hat.

Alle diese Niederschriften späterer Besitzer sind mehr oder weniger belanglos; sie haben eine gewisse Bedeutung nur, sofern sie zeigen, daß das Buch in schlesischen Händen geblieben ist. In Schlesien nämlich wird auch die Sammlung und Aufzeichnung der Lieder selbst entstanden sein. Die Begründung dieser Annahme muß einer eingehenderen Untersuchung des Liederbuches, die ich in den Veröffentlichungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde vorzulegen hoffe, vorbehalten werden.

An dieser Stelle möchte ich die Aufmerksamkeit nicht auf die Lieder der Sammlung, sondern auf die große Zahl von Reimsprüchen lenken, die in unserer Handschrift stehen. Neben und zwischen den Liedern enthält der Band nämlich eine überraschende Fülle von Reimen oder Sprüchen, die jedesmal in wenigen Zeilen irgend eine goldene Lebensregel, einen spöttischen Hieb auf Menschen und Dinge, einen mehr oder weniger feinen Scherz, einen scharf geprägten Erfahrungssatz, einen derben Volkswitz, nicht selten auch einen schmachtenden Liebesseufzer zum Ausdruck bringen. Manche dieser Reimsprüche tragen halb volkstümliches Gepräge, andere sind sicher literarischen Ursprungs. Die Zeit, in der unsere Sammlung entstanden ist, hatte für diese Erzeugnisse poetischer Kleinkunst eine besondere Vorliebe, und sie hat dieser Neigung bekanntermaßen durch mannigfache gedruckte Sammlungen Rechnung getragen, in denen solche Sprüche, oft neben bildlichen Darstellungen, für den praktischen Gebrauch, an dem es in jener Blüteperiode der Stammbuchsitte nicht gefehlt haben kann, zusammengetragen wurden.

Aber auch als Liedersammlung steht unsere Handschrift mit

ihren Reimsprüchen nicht allein. Fast alle größeren Liederbücher[1]) des 16. Jahrhunderts und wohl auch noch späterer Zeit pflegen ihren Inhalt reizvoller und abwechselungsreicher zu gestalten, indem sie zwischen die einzelnen Lieder Reimsprüche der bezeichneten Art einsprengen. Es kann als eine seltene Ausnahme von der Regel gelten, daß eine so reiche Liederhandschrift wie Pal. 343 in Heidelberg, hrsg. v. A. Kopp, Berlin 1905, keine Sprüche zwischen den Liedern enthält.

Unsere Liederhandschrift ist nun besonders reich an Sprüchen, und es verlohnt sich wohl, sie zusammenzustellen als eine Probe der Spruchdichtung jener Tage, wie sie von einem vermutlich schlesischen Liederfreunde und Sammler, vielleicht von einem Studenten, aufgezeichnet wurden.

Die meisten der Sprüche (alle von fol. 84v an) sind einzeln, manchmal zu zweien, den einzelnen Liedern angehängt, stehen auch nicht selten stofflich zu dem Inhalt des jedesmal vorangehenden Liedes in einer gewissen Beziehung, so daß es den Anschein gewinnt, als habe der Sammler die Sprüche gewissermaßen als Schlußmoral den einzelnen Liedern beigegeben. Die auf fol. 32r bis 35v der Handschrift stehenden Sprüche, die sich fast ausschließlich mit der Liebe befassen, sind ohne Zusammenhang mit Liedern in ununterbrochener Folge in der Handschrift eingetragen.

An Parallelen und literarischen Nachweisungen zu den Sprüchen ließe sich mancherlei aus gedruckten und handschriftlichen Quellen beibringen. Ich muß es mir bei der Knappheit des Raumes und der

---

[1]) Ich nenne als Beispiele folgende:

Die Liederhandschrift der Herzogin Amalia von Cleve, in Abschrift auf der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M.; vgl. Joh. Bolte, Zeitschr. f. dt. Phil. 22 (1890), p. 397 ff. —

das Liederbuch des Prinzen Joachim Karl v. Braunschweig (Wolfenbüttel, Herzogl. Bibliothek); vgl. Bolte, a. a. O. 25 (1893), p. 29 ff. —

die niederrheinische Liederhandschrift von 1574 in der Königl. Bibliothek Berlin (Ms. germ. 4°. 612); vgl. A. Kopp, Euphorion 8 (1901), p. 499 ff, 9 (1902), p. 21 ff, 280 ff. 621 ff. —;

die Liederhandschrift der Königl. Bibliothek Berlin v. J. 1568 (Mgf. 752); vgl. Kopp, Zeitschr. f. dt. Philol. 35 (1903), p. 507 ff. —

die osnabrückische Liederhandschrift v. J. 1575 (Berlin, Königl. Bibliothek, Mgf. 753); vgl. Kopp, Archiv f. d. Stud. d. n. Sprachen 110 (1903), p. 1 ff, 257 ff, 111 (1904), p. 1 ff. —

das Ambraser Liederbuch v. J. 1582, hrsg. v. J. Bergmann, Stuttg. 1845.

Kürze der Zeit, die mir zur Verfügung steht, hier leider versagen, darauf einzugehen, und verweise nur kurz auf das reichhaltige Material, das u. a. Joh. Bolte u. A. Kopp bei der Behandlung der genannten, von ihnen durchforschten Liederhandschriften auch für die Reimsprüche zusammengetragen haben.

Ich gebe im folgenden die Reimsprüche in der Reihenfolge und Form, in der sie die Handschrift bietet, und übergehe nur wenige, insbesondere solche, die wegen ihrer Derbheit bedenklich waren. Die Zeichensetzung ist geregelt worden.

fol. 32 r.

1

Dieweil ich merck, das ihr mich meint
In allen treuen, gleich wie es scheint,
So hört nun, vorstehet mich eben,
Keinem als euch mein hertz thue geben.

2

Mein Allerliebste, du sollest wiessen,
Das auf dich ist mein hertz gefliessen,
Dessen zum Zeugen führ Gott ich ohn schertzen,
Welcher ein kenner ist aller hertzen.
Drum Preiß ich dich vber alles das,
Goldt, Silber, Juno vnd Pallas.

3

Ich bitte euch, hertzallerliebste mein,
Last mich nicht lenger im Elendt sein.
Ich muß sonst wie der schne vorgehen,
Wo ihr bleibt in der meinung stehen.

4

Ich biett euch, liebstes hertze fein,
Vor kleyffern must bewahret sein,
fol. 32 v. Die zwieschen vnss viel böses sagen,
Meinen mich von dier zu jagen.

5

O mein Allerliebste ohn endt,
Erret mich von meim Schmertzen behendt.
Vnd löss mich auss der großen noht,
Sonst muß ich gewieß sterben des Thodts.

6

Ich jag nach eim hirsch Tagk vnd nacht,
Dasselbe zurtappen auf der Jagt,
O Gott, möcht ich des hirsches genißen,
Mein Jagt, die würdt mich nicht vordrißen.

7

Dieweil ich gesehen in aller maßen,
Das du mich nicht gar wilst vorlassen
Vndt meinst mich aus grund deines Herzens
Wiel ich nun wenden deinen schmertzen.

8

fol. 33 r. Ach Gott, ich hab mir ausserwehlt
Ein Röslein zartt, so mir gefelt,
Ist es nun, herr, der wille dein,
Lass mir werden das Röslein fein.

9

Du bist allein, so mir gefelt,
Mein Junges hertz hatt dich ausserwehlt.
Auff Gott hoff ich zu allertzeitt,
Er wirt dich geben mir zur freudt.
Zu seiner Zeitt wirts fügen sich,
Das ich bey dier bleib ewiglich.

10

Nach dier thut mir mein hertz so weh,
Hertzliebes lieb, ie lenger ie meh.
Vorlest du mich in dieser noht,
So wünsch ich mir den bittern thodt.

11

fol. 33 v. Ach hertziges hertz, mein haab vnd Gutt,
Mein treues Gemütt vnd frisches blutt
Geb ich für dich in Angst vnd noht,
Ehe ich vorließ dein mundtlein Roht.

12

Schönes lieb, von hertzen ich dich mein,
Dass weiß nur Gott vnd ich allein.
Brech ich vorsprochene trew an dier,
So wiel es gott rechen an mir.

13

Schöns lieb, was nur dein hertz begert,
Soltu von mir stetts sein gewehrt.
Allein laß mich im hertzen dein
Ohn allen falsch der liebste sein.

14

Gleichwie des schönen Meiens blütt
Erquicken thutt hertz, sinn vnd müht,
fol. 34 r. Also, hertzallerliebste mein,
Euer schön gestalt erfreut mich allein.

15

Nach dier hertzlieb hab ich getracht,
Wünsch dier Viel tausent gutter nacht,
Hertzlich ich dich in treuen mein,
Wolt Gott, ich wer bey dier allein
Vnd drückt dich freundtlich an meine Brust,
Das were meins hertzens einige lust.

16

Heimliches leiden ist ein scharffes Schwert,
Trewe liebe ist aller ehren wehrt.
Reine liebe und freundtlich darbey
Dünckt mich auf Erden das beste sein.

17

Ach Jungfraw, ihr seidt fein und zahrt,
Mit Zucht vnd ehr auch wohl bewart.
fol. 34 v. Möcht ich euer freundschafft genießen,
Mein schreiben würd mich nit vordrissen.

18

Ach Jungfraw zahrt, ohn allen schertz,
Zu euch stehet allein mein hertz.
Ich hab euch höchlich ausserkorn
In der Stundt, als ich wardt geboren.

19

Vnter allen Jungfrawen hochgeborn
Hab ich dich, feines lieb, Ausserkorn.
So es nun ist der wille dein,
Kanst mir wenden mein schmertz vnd Pein.

fol. 35 r.

20

Schein mir, du klarer sonnenschein,
Erleucht den Allerliebsten mein,
Das er trag gleich lieb zu mir,
Gleichergestalt ich trag zu ihm.

21

Schöns lieb, ich spüre dein wander,
Du hast mich lieb, meinst ein Ander;
In der trew damit du mich meinst,
Werde ich noch lachen, wenn du weinst.

22

Wer wiel haben sein hauss rein vnd sauber,
Der hütte sich für pfaffen vnd tauben.

23

Altte hunde vnd Affen,
Junge Münche vnd Pfaffen,
Wilde leuen vnd Beeren
Soll niemands in sein hauss begeren.

24

fol. 35 v. Gott im Hertzen, die liebst' im arm
Vertreibt viel schmertzn vnd macht fein warm[1]).

fol. 84 v.

25

Welcher arm ist vnd hatt kein gelt
Vnd wiel viel beschauen die welt,
Muss mancherlei fahen ahn,
Das erbringt die Kost dauon.

fol. 86 v.

26

Danckt dier iemandt deiner gutthat nit,
So gedenck, es ist der menschen sitt,
Die aller gutthat balt vorgessen
Vnd guttes mit vntrew wieder messen.

27

Trew ist klein,
Hoffart ist gemein,
Warheit ist leider gefangen,
Gerechtigkeit ist vorgangen.

[1]) Dieser Spruch von späterer Hand geschrieben.

fol. 87 v. 28

Gedult ist vnfals Artznei,
Gutter mutt ist halber leib,
Hütt dich, Narr, vnd nim kein Weib.

fol. 90 r. 29

Hoffart, Vorachtung vnd Vbermut
Nimmermehr nichts guttes thutt;
Demut, trew der Herr begnadet,
Geitz, hoffart, leib vnd seele schadet.

fol. 93 r. 30

Was Gott wiel erhalten vnd erquicken,
Das kan kein mensch vortilgen noch vnterdrücken.

31

Edell werden ist viel mehr
Denn Edell sein von Eltern her.
Der ist recht Edell in der welt,
Der Tugent liebet vnd nicht das gelt.

fol. 95 r. 32

Hastu nicht pfennig in der taschen,
So ist dein Adell gar vorlaschen.
fol. 95 v. Denn wer nicht gelt hat vnd doch ehr,
Nach anderem fraget man nicht mehr;
Ich weiss keinen bessern haussraht,
Denn wenn einer ein schön, reich, from Weib hatt.

fol. 97 v. 33

Sihe vor dich, Trew ist müsslich,
Leide vnd vortrag, Glück kompt alle tage.

fol. 99 r. 34

So dier geliebet vnd gefelt
Ein feines Mägdlein in dieser welt,
Wilt auch lange haben ihre gunst,
Nicht lauffen alletzeit vmbsonst,
So nim ein Seittenspiell mit dier,
Vnd schlag darauf, das raht ich dier,
So du solchs thust, so hastu gunst,
Kom, wenn du wilt, kompst nicht vmbsonst.

fol. 101 v. 35

Vechten, Spielen vnd Bawen,
Bürge werden, viel vortrauen,
Vber seinen standt sich ziehren,
Gasterei halten vnd Pancketirn,
Bulen und Naschen
Macht vielen ledige Taschen.

fol. 102 v. 36

Wer wiel einen darob vordencken,
Weill ihn harren sehr thut krencken.

fol. 103 v. 37

Ich sage das vnd ist kein ebentewer,
Das das Jungfrauen fleisch hewer
Sey so böse vberkommen
Alss vmb weinachten ein warme Sonne.

fol. 106 v. 38

Zucht, Ehr vnd höffliche geberdt
Ein Jungfraw holtsehlig macht vndt nehrt;
Die aber halten das wiederspiell,
Kommen leichtlich in Vnfahlts Ziehl.

fol. 108 r. 39

Wer auf einem Pflaster rent,
Vnd auf einer faulen brücken sprengt,
Vnd einer Jungfrau ihr hertz nicht erkent,
Der bleibt ein Narr bis an sein Endt.

fol. 110 v. 40

Junggeselle, sich vor dich,
Jungfrauen sindt betriglich;
Jungfrauen lieb ist fahrende hab,
Heutt lieb, Morgen schawab.

fol. 112 r. 41

Herrn gunst, Aprillen wetter,
Jungfrauen lieb vnd Rosenbletter,
Würffel, Karten vnd seittenspiell
Vorkehret sich balt, wers gleuben wiel.
Großen herrn vndt schönen frauen

Soll man viel dienen vnd wenig trauen,
Dann es ist in ihr hertz geschlossen,
Alss Wasser in ein Sieb gegossenn.

fol. 113v. 42

Gott mit mir,
Mein Junges hertz mit dier,
Gott mit vnss beiden
In trübsall vnd in freuden.

fol. 115r. 43

Wenn die henne krehet vor den han
Vnd das Weib redet vor den Mahn,
So soll man die henne bratten
Vnd das weib mit Prügeln beraten.

fol. 116v. 44

Ach Gott von Himmelreiche,
Was sindt der Fische im teiche
Und der Jungen Mägdlein auf erden!
Es muß mir noch eine zu theil werden.
Es ist nichts edlers auf der welt
Alss junge Mägdlein vnd viel gelt.

fol. 118v. 45

Freundlich vnd lieblich,
Holtselig vnd züchtig,
From, Fröhlich vnd frey
soll alletzeit mein gemühte sein.

fol. 120v. 46

Ein Mägdlein von Achtzehen Jaren
Mit schwartzbraun euglein vnd gelben haren,
Mitt schönen vnd schneweißen händen,
Mitt der wiel ich mein leben endenn.

fol. 123r. 47

Studiren bei tag, Hoffiren bey Nacht,
Das haben die freien Studenten erdacht.

fol. 124v. 48

Die Riebe auss Adams seiten
Erfreuet mich zu allen Zeitten.

Rede mir an meine Ehre nicht,
Greiff mir auch an meine Augen nicht,
Vnd hertze dich mit meiner Jungfraun nicht,
Dann die Drei ding die leide ich nicht.

fol. 125 v. 49

So du die Tochter wilt zum weibe han,
So sihe zuuor die Mutter ahn.
Ist sie from vnd von gutten Sitten,
So magstu sie wol vmb ihre tochter bittenn.

fol. 126 r. 50

Halt dich rein,
Achte dich klein,
Sey nicht zu gemein.

51

Wer wass weiss, der Schweige,
Wehm wohl ist, der bleibe,
Wer was hatt, der behalt;
Den vnglück kompt balt.

fol. 128 v. 52

Äpffel, Birnen und Nüsse darbey,
Dasselbe ist der Studenten speiss,
Vnd das sie gerne bey Jungfraun sein,
Dasselbe ist ihre alte weiss.

53

Ein schön Jungfrau vnd bewertes schwerdt,
Die zwei dieng sindt aller Ehren werdt.

fol. 132 r. 54

Virgo.

Hastu gelt, so habe ich dich lieb,
Wo nicht, dich in winckell schmieg;
Daselbst du Narr solst bleiben stahn,
Bieß ich dich heiße herfür gahn.

fol. 133 r. 55

Juch, essen vndt trincken ist der Studenten leben,
Schertzen mit jungen Mägdlein, wenig geben —
Welches Mägdlein das nicht khan erleiden,
Die mag wohl alle Studenten meiden.

fol. 135 r. 56

So wiel ich sein frölich in ehren,
Ich hoffe, Gott werde mir ein from [weib [1])] beschern
Damitt ich mit ihr leb in freudt
Hie vnd auch dortt in ewigkeitt.

fol. 136 v. 57

Ein weg ohne staub,
Ein baum ohne laub,
Ein galgen ohne dieb,
Ein tantz ohne lieb,
Ein landtsknecht ohne wunden —
Dieselben fünf werden selten gefunden.

fol. 137 v. 58

Was alle die Böcken soll ich sagen [?]
Wie thuen mich doch die beyde plagen!
Die eine mich mit der ketten zeucht
Vndt mir zur Heiligkeit gebeut;
Die Ander mit einem fadem liendt
An ihren finger zart mich bindt,
Damit sie mich so sehr bewegt,
Das all mein sinn mich zu ihr tregt.
Zeuch, wie du wilt, du heilger Mann,
Der fadem helt viel stercker ahn.

fol. 138 v. 59

Gedult ist gar ein guttes kraut,
Sehlig ein mensch, der Gott vortraut.

fol. 140 v. 60

Drey Jungfrauen beschlossen sich
Vnd haben heimlich gefangen mich
Vnd siend ietzunt worden zu willen,
Dass sie umb mich wollen spielen.
Dieweil es dann nicht anders khan gesein,
So gieb ich gleich den willen drein.
Vndt welche hatt die Herze drey,
Der wiel ich sein gantz eigen frey.

[1]) fehlt in der Handschrift.

fol. 141 v. 61

Ich bien ein hoffmann vnerfroren,
Ich habe vorsoffen stieffel vnd sporn.
Gott gebe, Gott grüss —
Vorsauffe ich Schue, behalt ich doch die füss.

fol. 142 v. 62

Lieber wiel ich mit Jungfrauen spatzieren,
Dann im Krieg leib vnd leben vorliehren.
Zittern vnd lautenkunst
Bringet bey Fürsten vndt herrn gunst.
Wann man des Nachts thutt gassatan gahn,
Wirdt einer von Jungen Mägdlein eingelan,
Da er sonst wohl müste draussen bleiben stahn.

fol. 149 r. 63

Stille als ein luchs,
Lüstig als ein Fuchss,
Kühne als ein Behre,
Das macht einen Rechten Buler.

fol. 150 v. 64

Der schaden leidet mit gedult
Vmb das, das er nicht hatt vorschult,
Der ist ein rechter Christ fürwar
Vnndt wirdt sein vnschuldt offenbar.

65

Lieben ohne trew,
Beichten ohne rew,
Beten ohne innigkeit —
Sindt drey vorlorne Arbeitt.

fol. 152 r. 66

Der Todt macht vnss alle gleich,
Er sey Jung, Alt, Arm oder Reich,
So muss er her an diesen Reihen,
Da hülfft weder trauren noch weinen.

fol. 153 v. 67

Wann die Vogell sind alle zu Neste,
Ist der Studenten spatzieren am besten.

fol. 158 r. 68

Wann der Jude wirt das Wuchern lassn,
Wirdt sich der hundt des bellens massn.
Kleine Dieb henckt man ins feldt,
Die grossen aber bloss ans geltt.

fol. 159 v. 69

Schreiber vndt Studenten
Sindt der welt Regenten;
fol. 160 r. Sie siendt Edell oder nicht,
So siendt sie von Gott dartzu gericht;
Ein tropff, der darwieder spricht.

fol. 161 r. 70

Lieb haben vnd nicht genissen
Möchte wohl Hanss Hantschen vordriessen.

fol. 162 v. 71

Wer einen Apffell schelt vnd ihn nicht ist,
Bey schönen Jungfrauen sitzt vnd sie nicht küst,
Sietzt beim fass vndt schenckt nicht ein,
Mag woll ein fauler schlingell sein.

fol. 165 v. 72

Wann ein schreiber wirdt geborn,
Seindt ihm drey Pauren ausserkorn,
Einer, der ihn ernehrt,
Der Ander, so für ihn in die Helle fehrt,
Der Dritte helt ihm ein schönes weib,
Damit ergetzt der Student seinen leib.

fol. 167 r. 73

Vortzeiten war es breuchlich vnd Recht,
Das in die Bulschaft giengen die Knecht.
Jetz ist es aber vorkehrt,
Vnd gehen in die Bulschaft die Mägdt.

fol. 168 r. 74

Vber alle Ehr geht Jungfrawschafft,
Wirdt aber jetzo gar schlecht geacht.

fol. 169 v. 75

Wer wiel bulen mit schönen Jungfrauen,
Der khan nicht wohl hohe heuser bawen.

Denn ein iglicher muss milde sein,
Soll er gefallen den Jungfreulein.

fol. 176 v. 76
Es ist kein besser Kleidt
Denn Ehr vnd Frömigkeit,
Je lenger mans trägtt,
Je schöners immer steht.

fol. 179 v. 77
Zucht, Ehr vndt Tugendt
Ziehret wohl die Jugent.

fol. 181 r. 78
Lieb ist leides Anfang,
Es stehe an kurtz oder lang.

fol. 181 v. 79
Lieb vnd wieder leidt
ist verlorne Arbeit.

fol. 183 r. 80
Schöne leut sein selten keusch;
Gar zu schön ist gefehrlich,
Gar zu greulich ist beschwerlich.

fol. 183 v. 81
Was Gott thut erhalten vnd erquickenn,
Kan kein mensch vortilgen nach vnterdrücken.
Was Gott wiell, das muss geschenn,
Vndt solt gleich manches sawer sehn.

fol. 215 r. 82
Jungfrauen vnd Affen,
Nonnen, München vnd Pfaffen,
Im Stro ein brennend Licht
Ist zu vortrauen nicht.

fol. 219 v. 83
Wens sein soll, schickt sichs wohl;
Muss die sein vnd sonst kein,
Die herzliebst auf erden mein.

fol. 225 r. 84

In Vnglück habe eins lewen muht,
Traw Gott, es wirt wol werden gutt,
Lass fahren, lass rauschen,
Können sie wechseln, so können wir tauschen,
Sehen sie viel, so werdens blindt,
Ein Ander Mutter hatt auch ein schön Kindt.

fol. 226 v. 85

Schöne Jungfrauen vnd schöne Pferdt,
Wann sie gerahten, sind sie viel geldes wehrt.
Siend sie ohne tücke, so ist grøss glück,
Drumb, Junggesell, niem eben wahr,
Was das siendt vor haar,
Dann solche wahr
Bringt grosse gefahr.

fol. 232 v. 86

Was mir von Gott ist aussersehn,
Das muss gewiess vnd wahrhafftig geschen.
Daran trag ich kein Zweiffel nicht,
Ob es schon mancher nit gerne sicht.

fol. 260 v. 87

Hette Gott nit Wiederkommen geben,
So were scheiden ein trauriges leben.

Das Testament Friedrichs des Großen.

Von Dr. Theodor Siebs in Breslau.

In Spindelmühle, auf der böhmischen Seite des Riesengebirges, hörte ich im Sommer 1903 eines der historischen Volkslieder auf Friedrich den Großen singen, die dereinst in Schlesien beliebt und verbreitet waren, jetzt aber sehr selten geworden sind. Der alte Bradler, ein Mann von 80 Jahren, der auf dem Tannenstein wohnte, sang es mir vor in einer Gestalt, die an Kürzungen und den bei solchen Liedern häufigen Entstellungen reich war; und durch die Fassung, die ein junges Mädchen — ich glaube Bradlers Enkelin — um 1890 von einem 70jährigen Bettler gehört haben wollte, konnte ich die Lücken und Verderbnisse ein wenig bessern.

Veröffentlicht sind kleine Stücke dieses Liedes in der Sammlung „Historische Volkslieder der Zeit von 1756 bis 1871, von Franz Wilh. Frh. von Ditfurth, Berlin 1871/2. Die historischen Lieder vom Ende des siebenjährigen Krieges bis zum Brande von Moskau 1812," No. 25 S. 46/7 sowie in „Einhundert historische Volkslieder des preußischen Heeres, Berlin 1869, No. 44 S. 58". Die von mir aufgezeichnete bedeutend längere Fassung zeigt Erweiterungen, die sich zum Teil mit Stücken des von Elisabeth Lemke in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1904, S. 316—7 veröffentlichten Testamentsliedes des Fürsten Dietrich zu Anhalt-Dessau decken, zum Teil aber nur aus Einzeldrucken bekannt sind. In einer sehr dankenswerten Mitteilung im Euphorion VII, 317 (1900) und in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1904 S. 429 hat Arthur Kopp dargetan, daß Christoph Friedrich Wedekind, um 1745 Sekretär des Prinzen Georg Ludwig von Holstein-Gottorp und um 1752 Hofrat in Eutin, der Dichter des Krambambuliliedes, dieses Testamentslied in „Koromandels

nebenstündiger Zeitvertreib, Danzig (und Leipzig) 1747, S. 114—118“ unter dem Titel „der letzte Wille“ bietet. Das Lied, das also wohl den Koromandel-Wedekind zum Verfasser hat, entspricht nach Kopps Angabe „nach Wortlaut und Reihenfolge genau“ den ersten 17 Strophen, wie sie der Lemke'sche Abdruck gibt. Betreffs der Reihenfolge ist das richtig, der Text aber zeigt recht bedeutsame Abweichungen. Das Lied ist später auf verschiedene Fürstlichkeiten und Personen von Stande übertragen worden; das bezeugen viele Einzeldrucke, von denen Kopp eine Anzahl nennt. Die Melodie ist wohl stets die des „Prinz Eugenius“ gewesen.

Insbesondere scheint die Fassung auf Friedrich den Großen sehr verbreitet gewesen zu sein; da eine größere Anzahl von Strophen hinzugedichtet ist und das Lied in solcher Gestalt noch heute lebt, so lohnt es sich wohl, auf Grund einer Reihe von Einzeldrucken, eines geschriebenen Liederheftes und der mündlichen Überlieferung den Text herzustellen, von dem sieben Strophen nicht mehr bekannt und bloß auf alten fliegenden Blättern gedruckt sind.

I. Das Lied auf Friedrich den Großen.

Unter den in Betracht kommenden Texten habe ich 12 Fassungen berücksichtigt, nämlich die von Kopp (a. a. O.) verzeichneten Berliner Drucke (7 Stücke), die bei Ditfurth gedruckten Stücke (2, kaum von einander abweichend), ferner ein mir eingesandtes geschriebenes Heft, endlich meine eigenen Aufzeichnungen (2). Wir gewinnen dadurch folgende Gruppen:

B vorhanden in drei Einzeldrucken der Berliner Königlichen Bibliothek, die einander gleich sind:

No. 4 der von Kopp genannten Stücke = Yd 7902(70); No. 5=Yd 7903(71); No. 9=Yd 7910 (Stück 53). „König Friedrich II Abholung ins Elysium wie auch dessen Reise nach der Unterwelt zu Friedrich Wilhelms erster Revue in Begleitung Prinz Leopolds, Ziethen, Ramins und Holzendorfs. Berlin in der Zürngiblschen Buchdruckerei (71)

1) Als jüngstens Herr Mercurius im Himmel rapportierte.
2) Einst sprach der große Friederich; er seines Volks Vergnügen.
3) Ein Lied. Paulus sagt: ich müßte sterben.

C vorhanden in vier Einzeldrucken der Berliner Bibliothek, von denen zwei (No. 1 und 3) einander gleich sind, die beiden anderen (No. 6 und 10) nur geringe Abweichungen von jenen zeigen.
No. 1 = Yd 7901 II. Band.
No. 3 = Yd 7901 IV. Band.
No. 6 = Yd 7904 No. 37(3).
No. 10 = Yd 7911 Stück 19).

D = Ditfurth, und zwar D 1 Histor. Volkslieder No. 25
D 2 Einhundert histor. Volkslieder No. 44.

E = Liederbuch geschrieben von Johann Englich; nach den übrigen Eintragungen zu urteilen, ist es in Glatz von 1797 bis 1801 entstanden. Der Text des Liedes ist wohl von einem Drucke abgeschrieben.

F = meine Aufzeichnungen; F 1 nach dem alten Bradler, F 2 nach dem jungen Mädchen (s. o.).

Im Folgenden wird der aus diesen Fassungen gewonnene Text mit den wichtigsten und zum Teil recht interessanten Varianten und einigen Erklärungen gegeben. Die aus dem älteren Testamentsliede übernommenen Strophen sind durch kursiven Druck kenntlich gemacht.

1. Paulus sagt, ich müßte sterben,
Habe aber keinen Erben,
Drum mach ich kein Testament;
Meines Bruders Wilhelms Sohne
Soll besteigen meinen Throne,
Und so macht der Streit ein End.

2. *Lasst mir keine Glocken läuten,*
Sachte mit der Leiche schreiten,
Wenn der Wächter zehne ruft;
Lasst mich ohne Pferd und Wagen
Durch sechs arme Männer tragen,
Öffnet mich nicht vor der Gruft.

3. *Lasst mir keinen Kantor singen,*
Kein Fagot noch Orgel klingen,
Habt um mich nicht grosse Qual;
Carmina und Kanzelgaben
Will ich nicht zum Abschied haben
Hier aus diesem Jammertal.

4. Laßt mir keine Musik machen,
Laßt auch keine Stücken krachen,
Machet auch kein Trauermahl.
Doch kann sich ein Tambour rühren
Und die Garde paradieren
In dem großen Trauersaal.

5. *Keine Frau darf mich begleiten,*
Denn ich hab an meiner Seiten
Ein solch Kleinod nie geküsst.
Drum darf sich auch keine grämen,
Noch vor andern Frauen schämen,
Dass sie Witwe worden ist.

6. *Wermut oder andre Sträuche*
Stecket nicht um meine Leiche,
Wie man es zu machen pflegt.
Denn ich will kein' Mumie werden,
Will verfaulen in der Erden,
Wie es mir ist auferlegt.

7. *Ihr dürft mich nicht balsamieren,*
Mich in kein Gewölbe führen,
Zu was dienet dieser Pracht?
Gott befehl ich meine Seele
Und den Leib der finstern Höhle,
Die ein Totengräber macht.

8. *Atlas, Sammet, Gold und Spitzen,*
Dürfen auch um mich nicht blitzen,
Dieses soll mir nicht geschehn:
Arme Leute aus dem Spittel
Sollen meinen Sterbekittel
Schlecht und recht zusammennähn.

9. *Um ein' Nussbaum wär es schade,*
Leget mich in eine Lade,
Die aus Tannenholz besteht;
Zinn und Kupfer könnt ihr sparen,
In schlechte Bretter mich verwahren,
Da der Sarg zum Grab hingeht.

10. *Schmeichelt mir nicht nach der Mode,*
Lobet mich nicht nach dem Tode,
Nach dem Tod ist Niemand schön;
Redet nicht von meinem Namen,
Schliesst mein Bild in keine Rahmen,
Also soll mein Nam' vergehn.

10 a. *Deckt mein Grab mit keinem Steine*
Scharret nur auf die Gebeine
Erde, Sand und Kalk herum;
Denn ich bin ja von der Erden,
Muss es endlich wieder werden,
Dies mein Epitaphium.

11. Ich will unterm Pöbel schlafen,
Ohne Gard' und ohne Waffen,
Denn ich bin nicht mehrers wert:
Jener Wurm, der Fleisch und Knochen
Eines Bauers tut verkochen,
Ebenso mein' Wanst verzehrt.

12. Steckt die Degen in die Scheide,
Schärpen ich um mich nicht leide,
Wenn Mars selbsten bei mir wär;
Ihr habt mir viel Sieg erfochten,
Und noch mehrer Kränz geflochten,
Und dies war nur ungefähr.

13. Fast Europas Länder waren,
Bey den Zeiten mittler Jahren,
Meiner Krone gar zu klein;
Aber jetzo, da ich sterbe
Und kein Fürstentum mehr erbe,
Sperrt man mich in Sarg hinein.

14. Vielleicht muß ich das Blut bezahlen,
Das mit Kugeln oftermalen
Ich viel Helden abgezäpt,
Als ich mit Braun und Daun mich schluge
Und die Siege davon truge,
Da mein Schwerin noch gelebt.

15. Den, der Viele überwunden,
Hat der Tod allein gefunden
Und mit einem Schuß erlegt;
Dieser ungeschickte Krieger
Hat sein' Pfeil als ein Betrüger
In mein Wappen eingeprägt.

16. Ihr o Neffen, Wilhelms Kinder,
Seid dem Reiche doch gelinder,
Liebet Joseph unsern Freund!
Lebet wohl mit diesem Helden,
Er wird's Euch wie ich vergelten,
Wenn Euch bedrängen Eure Feind'.

17. Stellet her die Jesuiten,
Die in Europa viel erlitten,
Laßt in Ruh die Geistlichkeit;
Drohet nicht dem Pabst mit Waffen,
Macht Euch nicht mit ihm zu schaffen,
Denn es ist ein schwerer Streit.

18. Brauchet Räte von Verstande,
Suchet sie in Eurem Lande,
Die getreu und christlich sein;
Suchet keine fremde Männer.
Denn sie sind kein' Landeskenner,
Dienen nur nach eitlem Schein.

19. Sehet! Prinzen von Geblüte,
Wie ist Euch denn zu Gemüte?
Fritz bläst seine Seele aus.
Ihr wollt doch an mich gedenken,
Mir ein Vater Unser schenken
In dem wahren Gotteshaus.

20. Hier habt Ihr das ganze Wesen;
Nach mein'm Tod sollt Ihr es lesen,
Dieses ist mein Testament;
Gleichwie ich Euch muß verlassen,
Müßt ihr reisen diese Straßen,
Und so alles nimmt ein End.

Varianten und Anmerkungen.

Strophe 1. 1—3. *D* bietet zwei verschiedene Lesarten:

Paulus sagt, ich müßte sterben,
Hab ich aber keinen Erben,
So mach ich mein Testament

und daneben: Weil ich nun bald werde sterben
Und hab weiter keinen Erben,
So mach ich mein Testament.

F: Paulus sagt, ich müßte sterben,
Habe aber keinen Erben,
Drum mach ich auch kein Testament.

4—5. Sohn: Thron *C*. Sohne: Throne paßt zur Melodie; die schwache Form Sohne ist auf mittel- und niederdeutschem Gebiete öfters bezeugt, vgl. Deutsches Wörterbuch X, 1. 1419; auch die schwache Form Throne ist (namentlich durch den Plural Thronen) mehrfach belegt, vgl. Deutsches Wörterbuch XI, 3, 427 ff. Das -e kann aber auch wie in (Strophe 14) schluge : truge nur um des Rhythmus und der Melodie willen angehängt sein.

6. hat st. macht *DF*.

Strophe 2. *D*: Keine Glocken laßt mir läuten, Stille mit der Leiche schreiten, Wenn die Glocke Achte schlägt; Auch ist dieses mein Begehren, Welches Ihr mir sollt gewähren, Daß mich meine Garde trägt.
1. Glocke *F*. 3. bis d. W. *F*.

Strophe 3. fehlt *D*.
F: Laßt mir keinen Kanto singen, Kein Vokal (Fogal) noch Orgel klingen [*F 1*: Hoch Cavour und Orgelklingen!], Halt um mich kein Trauermahl; Kar(a)min [*F 2*: Zeremonien] und Kanzelgaben . . .
6. i n diesem Jammertal *BC 6*.

Strophe 4. 2. Stücke *DE*. Schüsse kr. *F*. 4. doch ein T. k. s. r. *BC*. Auch darf sich kein Tambour rühren Und die Karte baradieren . . . *F*.

Strophe 5. fehlt *BD*. 3. ein so Kleinod *F2 E*. 4. Keine F. darf sich nicht grämen Und . . . *F*.

Strophe 6. fehlt *D*. 1. W. oder andre Sträucher *BC*; W. und wohlriechende (riechende *F 2*) *F*, die Lesung Ambrasträuche nur in *E*. 2. an meine Leiche *BC*. 4. Die richtige Lesung nur in E; denn ich w. kein Mumme w. *BC*. Ich will kein Muhme werden *F*, über die Form Mummie vgl. Deutsch. Wört. VI, 2659. 5. verstäuben in d. E. *BC*. 6. wie uns Gott hat auferlegt *F*.

Strophe 7. 1. Ihr sollt m. n. b. *D* Dürfet m. n. b. *F* 2. Nur so ins Gewölbe führen. *D* Gewölben *BE*. 3. Pracht ist im 18. Jahrh. öfters männlich gebraucht. 4. empfehl *F*. 5. Meinen Leib der düstern Höhle, die schon lang für mich gemacht *D*. 6. Die der T. m. *B* Die in Totengräbern wacht *C*.

Strophe 8. fehlt *D*. 1. Atlas, Sammet und goldne Spitzen *BF*. A., S. u. Goldspitzen *E*. 2. Darf um mich auch gar nicht bl. *C*. 4. Arme Leut aus dem Spitale *F 1*. 6. recht und schlecht *F*.

Strophe 9. fehlt *D*. 1. um einen N. *F*. 4. Griff und Leisten k. i. sp. *F 1*. 5. Mit schlechten Brettern *F*. Schlechte Bretter m. v. *C*. 6. Wenn der Sarg *E*. Wenn der S. ins Grab eingeht *C*. Wenn [weil *F 2*] der S. zu Grabe geht *F*.

Strophe 10. 1. 2. Schmeichelt m. n. nach dem Tode, Lobt mich nicht in einer Ode *D*, Paradiert nicht nach der Mode, Lobet mich nicht nach dem Tode *F*. 5. keinen Rahmen *C 1, 3, 6*. Alle scheiden, die da kamen *F*. 6. Eitler Ruhm muß doch vergehn *D*.

Strophe 10a. Diese Strophe ist mir aus keinem Drucke, sondern nur aus der Spindelmühler mündlichen Überlieferung bekannt geworden; Z. 6 wurde gesungen: Dies mein Kapitolium.

Strophe 11. fehlt *D*. 2. Ohne Pracht u. o. W. *C*. 3. nichts mehrers wert *C*. 5. Bauern *E*. *F 1* kannte von der Strophe nur noch die Worte: eines Bauern Schuh verkochen ... denn ich bin nicht mehr es wert; also muß auch sie einmal vorhanden gewesen sein. Verkochen wird für „verdauen“ in älterer Zeit öfters gebraucht, vgl. Deutsches Wörterbuch XII, 4, 677, kochen V, 1556, 4.

Strophe 12. fehlt *DF*. 3. selbst bei mir hier war *E*.

Strophe 13. fehlt *DF*. 1. Europas *C*. 3. meine Kr. g. z. k. *C 10*. 6. Scharrt man mich in (ins *B*) Sarg hinein *BC*.

Strophe 14. fehlt *BDF*. 1. Nun muß ich d. B. b. *C*. 2. welchs mit K. *E*. 3. abgezapft *C 1, 3, 10*. Ich viel Helden abgeleert *C 6*. 4. 5. schlug: trug *C 1, 3, 10*. 6. Da sich mein Schwerin noch wehrt *C 6*.

Strophe 15. fehlt *BDF*. 2. Hat der Tod auch schon gef. *C*. 3. nach „erlegt“ Fragezeichen *E*.

Strophe 16. fehlt *D*. 1. Ihr neue Wilhelms Kinder *E*. Ihr, ihr Neven, W. K. *C 1, 3, 10*. Hört, ihr Neffen W. K. *C 6*. Ihr, ihr Neuven *B*. 3. Joseph Euren Freund *F*. 5. er wird euch wie ich v. *C*. 6. Und besiegen eure Feind *C 10*.

Strophe 17. fehlt *BDF*. 2. Die in Europa gelitten *C*. 3. Christenheit *C* (laß in Ruh *C 10*). 5. nichts mit ihm *C*.

Strophe 18. fehlt *BF*. 1. vom Verstande *C 6, D 1*. 3. christlich sind *C*. 4. fremden *C 1, 3, D*. ‚wählet‘ statt ‚suchet‘ *D*. 5. Sie sind keine L. *D*. 6. aus falschem Schein *D*.

Strophe 19. fehlt *D*. 1. vom Geblüte *C 1, 3*. von Gebliter *F*. 2. fehlt *F*, ums Gemüte *C*. 3. Fritz läßt seine aus *F*. Fragezeichen nach „aus?“ *C*. 4. Und dann sollt ihr an mich denken *F*. 5. Und ein Vater Unser schenken *BE*.

Strophe 20. *D*: Hier habt ihr nun meinen Willen; Suchet ihn nun zu erfüllen, Dieses wünsch ich für und für. Ich geh nun zu meinen Helden, Die in jenen Himmelszelten Meiner warten mit Begier. 2. Sollt nach meinem Tode lesen *C 6*. Nach dem Tode s. ihrs l.

F. Nach mein'm Tode s. ihr l. *C 1, 3, 10.* 4. Sowie ich Euch m. v. *F.* 5. Reist ihr einst dieselben Straßen *F.* 6. Alles, alles hat ein End *F.*

Bei Ditfurth sind den Strophen 1, 2, 4, 7, 10 (die als die ersten fünf Strophen erscheinen, und deren Wortlaut in den Varianten mitgeteilt ist) noch vier weitere angehängt, von denen die zweite der oben genannten Strophe 18 („Brauchet Räte von Verstande") entspricht, die übrigen drei aber sehr matte Zusätze darstellen, die schwerlich weiteren Kreisen bekannt geworden sind.

6. Sagt man gleich von mir viel Lügen,
So bleibt dies doch mein Vergnügen,
Daß die Seele reiner ist.
Viele Sieg hab' ich erhalten,
Gott tät' über mich stets walten,
Trotz der Feinde schlauer List.

8. Hier habt ihr nun meinen Willen:
Suchet ihn nun zu erfüllen,
Dieses wünsch ich für und für.
Ich geh nun zu meinen Helden,
Die in jenen Himmelszelten
Meiner warten mit Begier.

9. Zu Schwerin und Winterfelden
Geh ich dann in jene Welten,
Hier kann ich nicht länger sein.
Meinen Ziethen werd ich sehen
Und mit Keith und Moritz gehen,
Ewig mich mit ihnen freun.

Zur Beurteilung der neu gedichteten Verse, die sich auf Friedrich den Großen beziehen, ist nicht viel zu bemerken. Die historischen Anhaltspunkte, die sie bieten, sind nur gering. Meinem Kollegen Preuß bin ich für die folgenden Erwägungen sehr zu Dank verpflichtet. Strophe 16 gibt uns dadurch, daß Joseph als lebend genannt wird, für die Abfassungszeit als terminus ante quem 1790, das Todesjahr des Kaisers. Als Terminus post quem möchte man nach Strophe 17 das Jahr 1786 ansetzen, denn damals erst wurden die Jesuiten aus Preußen vertrieben. Ganz zwingend freilich ist das nicht, denn 1773—86 hat Friedrich die Jesuiten als Schullehrer verwendet, sie durften aber kein Ordenskleid tragen, und die Organisation war ziemlich gelöst, so daß der Ausdruck „Stellet her die Jesuiten" auch allenfalls auf die Zeit vor 1786 Anwendung finden könnte. Immerhin haben die Jahre 1786—1790 die größte Wahrscheinlichkeit für sich, zumal da ein solches Lied doch kaum zu Friedrichs Lebzeiten gesungen werden, sehr wohl aber gerade durch seinen Tod veranlaßt werden konnte. [Allerdings könnte in den Worten „Ihr o Neffen, Wilhelms Kinder" der Strophe 16, wenn man

sie streng wörtlich nimmt, ein Gegengrund gefunden werden, wie mir mein Kollege Preuß bemerkt. Will man hier unter Wilhelm, wie in Strophe 1, Friedrichs Bruder August Wilhelm verstehen, so stimmt die Sache insofern nicht, als 1786—1790 von dessen vier Söhnen nur noch einer, der Nachfolger Friedrichs, Friedrich Wilhelm II. am Leben war; die andern drei waren schon vor 1774 gestorben. Man muß also annehmen, daß entweder das Lied hier einen Irrtum bietet (was ja sehr wohl denkbar wäre), oder daß mit Wilhelm der Neffe Friedrichs, Friedrich Wilhelm II., gemeint ist, der damals schon mehrere Söhne hatte, und daß also die Großneffen Friedrichs hier als Neffen bezeichnet sind. — Die Worte „Suchet keine fremde Männer“ usw. scheinen, wie das ganze Testament, im Sinne des noch lebenden Friedrich warnend gesagt zu sein, der mit seinen nach hunderten zählenden Franzosen in der Finanzverwaltung die schlechtesten Erfahrungen gemacht und seine Popularität dadurch erschüttert hatte und dann selber zu der Überzeugung gekommen war, daß das ausländische „Rackerzeug“ untauglich sei; auf Friedrich Wilhelm II. können sich die Worte nicht beziehen, denn die Männer, die unter ihm Preußen geleitet bezw. mißleitet haben, sind von Haus aus — wie Wöllner, Bischofswerder — Preußen gewesen. — Schwierigkeiten bereitet vor allem die 17. Strophe: der nächstliegenden Auffassung, daß Friedrich sich selbst mit dem meine, den der Tod erlegt habe, steht entgegen, daß Friedrich in den übrigen Strophen stets in der ersten Person redet, und daß er als Lebender schwerlich seiner Todesahnung mit solchen Worten Ausdruck geben würde; ich möchte eher denken, daß sie dem Andenken des vorhergenannten Schwerin gelten sollen.

Die Gegend, aus der die Verse stammen, ist nicht zu bestimmen. Wegen der 17. Strophe, die ja tendenziös katholisch und dem Sinne Friedrichs entgegen ist und stark für Joseph Partei nimmt, möchte man an das südliche Schlesien oder allenfalls an fränkische Gebiete denken. Auch die einzige Dialektform, die in dem Liede vorkommt, „abgezäpt“ (im Reime auf: gelebt) weist mit ihrem p statt des schriftdeutschen pf nach Mitteldeutschland; freilich kann ich die Verbindung des ä mit p nirgends nachweisen (wohl zepfen mit pf, anderseits zoppa in Schlesien „zapfen“). Übrigens ist auch möglich, daß nicht alle Strophen aus derselben Gegend stammen.

Natürlich darf man von einem solchen Volksliede keine sicheren historischen Angaben erwarten. Zumal von diesem Liede nicht, denn

sonst hätte es nicht gedankenlos aus dem alten Testamentsliede (Strophe 5 „Keine Frau darf mich begleiten“) übernommen, daß der Erblasser unverheiratet gewesen sei; ist doch Friedrichs Gattin Elisabeth Christine erst 1797 gestorben. — Auch mit dem Namen „Paulus“ der ersten Zeile ist — wie mir Preuss bemerkt — nichts anzufangen: ein Arzt dieses Namens — hieran denkt man zunächst — ist nicht nachweisbar. Schwerlich ist an einen Decknamen zu denken; freilich gab Friedrich manchmal Vertrauten antike Namen (z. B. Quintus Icilius), aber „Paulus“ läge solchen doch recht fern, auch würden wir wohl näheres darüber wissen. Vielleicht handelt es sich mit „Paulus sagt, ich müßte sterben“ nur um eine scherzhafte Redewendung, die jetzt verschollen ist; sagen wir doch auch wohl „davon schreibt Paulus nichts.“

Die neu gedichtete Strophe 4 ist für Friedrich recht charakteristisch; sie steht in einem gewissen Zusammenhange mit Strophe 10, wo es in einer der älteren Fassungen lautete (s. unten S. 711) „Paradiert nicht nach der Mode! Wozu dient das Widerspiel!“ Daß man nicht paradieren (eigentlich hieß es „parentiert“, vgl. unten S. 710) sollte, paßte auf Friedrich nicht und mochte einerseits zur Änderung dieser Strophe, andererseits zur Neudichtung von Strophe 4 beitragen. — Strophe 11 benutzt einen Gedanken von Strophe 14 des alten Textes (s. unten); der Anfang „Pyramid und Mausoleen“ paßte auf den König nicht. — Warum es in Strophe 12 heißt „Schärpen ich um mich nicht leide“, bleibt unklar. — Man beachte auch, was über das Verhältnis zum alten Testamentsliede bei den einzelnen Strophen (unten S. 711 ff.) bemerkt ist.

II. Das ältere Testamentslied.

Um die Strophen 1 bis 3, 4 bis 10^a des Liedes auf Friedrich den Großen würdigen zu können, muß man auch das ältere Testamentslied berücksichtigen. Dem Texte lege ich fünf Einzeldrucke der Berliner Bibliothek (die von Kopp a. a. O. angeführt sind), einen Münchener Druck und vor allem die Fassung in „Koromandels nebenstündiger Zeitvertreib“ zu Grunde. Den Straßburger Text (Sammelmappe IV, 97) und den Züricher (Sammelb. XVIII 1792, St. 12) glaubte ich nicht heranziehen zu brauchen.

No. 2 (nach Kopp) = Yd 7901 III, weicht kaum von No. 12 ab und wird deshalb nicht weiter genannt; ebenso

No. 7 = Yd 7904, in dem aber die Strophe „Laßt mir keinen Kantor singen“ fehlt.

No. 8 = Yd 7909 (Stück 29) bietet in 18 Strophen einen Text, der in wesentlichen Ausdrücken von der Fassung bei Koromandel abweicht.

No. 11 = Yd 7911 (Stück 31). „Drey Schöne Lieder nebst dem letzten Willen Sr. Hochfürstl. Durchlaucht von Anhalt Dessau,
Das erste: Jetzt kann ich sorglos leben.
Das zweite: Auf! auf! mein Gemüth zum Streit.
Das dritte: Kommt es einst mit mir zum Sterben.
Gedruckt in diesem Jahr.

[Überschrift:] Das von Anhalt Ditrich von Dessau Testament oder letzter Wille. Im Thon: Prinz Eugenius der edle Ritter.

No. 12 = Yd 7912 (Stück 85), weicht kaum von No. 2 ab.

V = Das von E. Lemke in der Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1903, S. 316 mitgeteilte Lied.

M = Eines hohen Officiers letzter Wille. Augspurg, bey Albrecht Schmid seel. Erben. 4 Blätter. 8°. ohne Jahr. 17 Strophen (es fehlt die Strophe „das Jerusalem dort oben“). K. B. Hof- und Staatsbibl. zu München in Var. 270 1 (Churbaierisches ABC usw.)

K = der Text in Koromandels „Nebenstündiger Zeitvertreib in Teutschen Gedichten. Dantzig und Leipzig, Bey Johann Heinrich Rüdiger 1747“.

Nunmehr wird der Text nach K mit Beibehaltung der Orthographie, mit den Varianten (nur den wichtigsten) und einigen Anmerkungen mitgeteilt. Die Anordnung der Strophen 1 bis 10 folgt dem Liede auf Friedrich den Großen, doch ist ihre Stellung bei Koromandel in Klammer und kursiv hinzugefügt; der Rest gibt die Reihenfolge der Strophen bei Koromandel.

Der letzte Wille.

1 (*1*) Kommt es einst mit mir zum Sterben,
Nun, so setz ich keinen Erben,
Ich mach auch kein Testament.
Meinen nächsten Bluts-Verwandten,
Guten Freunden und Bekandten
Wird mein Nachlaß gern gegönnt.

2 (*12*) Lasset keine Glocken läuten,
Stille mit der Leiche schreiten,
Wenn der Wächter zehne ruft!
Laßt mich ohne Pferd und Wagen
Durch sechs arme Männer tragen,
Öffnet mich nicht vor der Gruft.

3 (*11*) Last mir keinen Cantor singen,
Keine Flöt und Orgel klingen,
Haltet auch kein Trauermahl.
Carmina und Kantzel-Gaben,
Will ich nicht zum Abschied haben
Hier aus diesem Jammerthal.

5 (*3*) Keine Frau darf mich begleiten,
Denn ich hab an meiner Seiten
Solch ein Kleinod nicht geküßt.
Also darf sich keine grämen,
Noch vor andern Weibern schämen,
Daß sie Wittwe worden ist.

6 (*10*) Wermuth und Cypressen Sträuche
Stecket nicht um meine Leiche,
Wies wohl zu geschehen pflegt.
Putzet mich mit keinen Rosen,
Denn mir sind in jenen Gosen
Beßre Kräntze beigelegt.

7 (*2*) Man darf mich nicht balsamiren
Auch in kein Gewölbe führen,
Wozu nützet solcher Pracht?
GOtt befehl ich meine Seele,
Und den Leib der frischen Höle,
Die ein Todten-Gräber macht.

8 (*7*) Atlaß, Seyde, Band und Spitzen,
Brauchen nicht an mir zu blitzen,
Nach dem Tod ist niemand schön.
Arme Weiber aus dem Spittel
Mögen meinen Sterbekittel
Schlecht und recht zusammen nähn.

9 (*8*) Um den Nußbaum wär es schade,
Leget mich in eine Lade,
Die aus Tannen Holtz besteht,
Griff und Leisten könnt ihr sparen,
Nur mit Pflöcken mich verwahren,
Bis der Sarg zur Grube geht.

10 (*13*) Lobet mich nicht nach dem Tode,
Parentirt nicht nach der Mode,
Wozu hilft das Wörterspiel?
Redet nicht von meinem Namen,
Schließt mein Bild in keinen Ramen,
Denn es gilt mir gleiche viel.

10a (*16*) Deckt mein Grab mit keinem Steine,
Scharret nur um die Gebeine
Knochen, Kalck und Sand herum.
Erde war ich, und zur Erden
Muß ich endlich wieder werden,
Dies ists: Epitaphium.

4 Es soll niemand um mich trauren,
Noch in Briefen mich bedauren;
Schont das schwartze Siegellack.
Woher rührt das tolle Weinen,
In verhüllter Tracht erscheinen,
Als vom heydnischen Geschmack.

5 Es soll niemand mich beklagen,
Keinen langen Mantel tragen,
Weder Flor noch Trauer-Kleid.
Ich verlange keine Kronen,
Fackeln, Lichter und Citronen,
Ist ein Tand der Eitelkeit.

6 Kirche, Hauß, Kutsch, Domesticken,
Mit vermumten Boy zu schmücken,
Ist ein überflüßger Staat;
Superintendent und Küster
Spicken dennoch ihr Register
In dem klugen Weiber Rat.

9 Schwanenbett und Polsterküssen
Will ich hertzlich gerne missen,
Weil ich nichts empfinden kann,
Füllt die höltzerne Pastete,
Statt des leinenen Geräte
Nur mit Seege-Spänen an.

14 Pyramid und Mausoleen,
Ueberm Grabe zu erhöhen,
Bleibt ein Prunck der großen Welt.
Fürst und Baur, auf gleicher Weise,
Werden doch der Würmer Speise,
Weil der Tod vom Rang nichts hält.

15 Ich will nicht, daß von den Titteln,
Noch von meinen schlechten Mitteln
Jemand nach dem Tode schreibt.
Ich will, daß ihr mich vergesset,
Und das Brod mit Freuden esset,
Was von mir noch übrig bleibt.

17 Nun, so klingt mein letzter Wille,
Drum begrabt mich in der Stille,
Wenn ihr mich noch etwas liebt.
GOtt erhalt euch lange Jahre,
Bis euch einst die letzte Baare
Auch ein Plätzgen bey mir gibt.

[*18* Das Jerusalem dort oben,
Wo die Schaar das Lämmlein loben,
Ist der Ort nach meinem Sinn.
Weil mein Herz in Christi Wunden
Hat den Hoffnungs-Anker funden,
Zieh ich freudenvoll dahin.]

Strophe 1. 2 „alsdann“ statt „nun so“ *8*, „also“ *11*. 4 Anverwandten *8*.

Strophe 2. 1. Laßt mir keine *11, 12*. Glocke *M*. 3. Zehn Uhr ruft *8, 11*, zehne ruft *12, M*, zehne schlägt *V*. 6 vor der Gruft *8, 11, 12 M*. v. dem Gruft *V* ist zweifellos ein Fehler.

Strophe 3. 1. Cantor *8, 11, 12 M*. Kanter *V*. 2. keine Flöt noch O. *8 M*. Kein Fagot noch *11*, K. Fagot und *12*.
4. Carmina u. Canzelgaben *8, 11, 12* Karmen und auch Kanzelg. *V*. Carmen oder Kanzelg. *M*.

Strophe 5. 3. erküßt *8*, geküßt *11, 12 V, M*. 5. für andern Weibern *12*.

Strophe 6. 2. um meine Leiche *8, 11, 12*, an meiner L. *V, M*. 3. wie sonst zu gesch. pfl. *8, 12*, wie oft *M*, wie wohl *V*. 5. Denn mir sind in jenem Großen *M* in jenen Gosen *8, 11, 12, V*.

Strophe 7. 1. Darb *V*. nutzet solcher P. *8*, dieser Pr. *M*. dienet *11, 12*, 5. Der frischen Höhle *8, 11* die frische H. *V*. Der finstern H. *12*.

Strophe 8. 1. Seidenband u. Sp. *V*, Atlas, Seiden, Band n. Sp. *8, 11, M*. Atlas Band u. goldne Sp. *12*. 2. Dörfen auch nicht an mir glitzen *8*, Brauchen u. a. m. z. blitzen *K V, 11*, Sollen auch a. m. n. b. *12*. 5. Sterbenskittel *V*.

Strophe 9. 1. Vor den Nußb. *8*, Um dem *V*. 3. aus T. gemacht *8*. 5. Pflöcken *K 11, M*, mit Pflöckgen gut verwahren *12*, Nur mit Blöcklein mich bewahren, bis mein *8* sint Plöcken *V*. 6. zu Grabe *V, 8* zum Gr. *11, 12*.

Strophe 10. 1. u. 2. umgestellt *11*, L. m. n. nach meinem Tode *M*. 2. Paradiert n. n. d. M. 8, 12, *M; V*. Parentiert *K, 11*. 3. Wozu dienet dieses Spiel? *M*, Widerspiel *8, V*, solch Kinderspiel *11*, d. Kinderspiel *12*. 5. Schleußt *8*. 6. (Denn *8*) es gilt mir gleich soviel *8, 11*, Nach dem Tod ist mirs gleich viel *12*, Denn es gilt mir gleiches viel *M*. Denn es gillet mir gleich viel *V*.

Strophe 10a. 1. Deckt mein Grab mit keinem Steine *K. 8, 11* (Schmückt 12) *12*. Deckt m. Grabmahl nicht m. Steinen *V*. 3. Knochen, Kalch und Sand h. *8*, Knochen, Erd u. S. *12*, Erde, Sand und Kalk *11*. 4. Zur Erde *V*, zu Erden *M*. 5. endlich wieder werden *8, 11, M*. in dem Grabe werden *12*, einmal w. w. *V*. 6. Daß mein E. *11*, Ist mein E. *12, M*. Das mein E. *8*. Das ists E. *V*.

Strophe 4. 2. auch mich seufzend nicht bedauren *12*. 3. Spart *11*. 5. nach „erscheinen“ Fragezeichen *12, M*. Bei verh. T. *11*, in v. Pracht *M*. 6. Meist von heidn. G. *12*.

Strophe 5. 2. lange Mäntel *11*. 4. Ich begehr auch keine *V, 8*. 5. Fackel, Lichter u. C. *11, 12*. Fackeln, L. *K. M*., Fackel, Licht noch Citterone *8*.

Fackel, Leichter u C. *V.* 6. Sind ein Tand der Eitelkeit *8*, *11*, *12*, Sind nur T. und F. *M*, Sind im Land der Eit. *V.*

Strophe 6. fehlt *12*. 1. Kirche, Haus, Kutsch, Domestiquen *8*, *11*. Kirche, Haus u. D. *V.*, Kirch, Haus, Kutsch u. D. *M.* 2. Mit vermummten Boy z. schm. *8*, *11*. Mit Vermummtem beyzuschmücken *M.* 3. überflüßiger *8*, *11*. 4. 5. 6. Statt dieser 3 Zeilen haben 8, 11, M: Armen, Kirch und Schul hingegen Möget ihrs dreifach einlegen, Sie bedürfens in der Tat. *V* hat: Superintendenten und auch Küster Spielen dennoch ihr Register. Armen, Kirch usw. 5. Möget ihrs dr. einl. *11*, Mögets ihr *8*; Möget ihr es dreyfach geben *M.*, *11*, Mögen ihrer dreifach einlegen *V.*

Strophe 9. fehlt *11*. 2. Will ich ganz u. gerne m. *V*, *12*. will ich herzlich gerne missen *8 M*, 3 weil ich nichts e. k. *8 M*, weil ichs nicht *12*, weil ich nicht *V.* 4 u. 5 umgestellt *8*, *12*. 6. Hobelspänen *8*, *12*. Sagelspänen *V.* Sägespänen *M.* Pastete im Sinne von „Sache, Geschichte", vgl. Deutsches Wörterb. VII, 1492.

Strophe 14. 1. Piramiden, Monsoleen *8*. 2. auf dem Grabe *11 M*, über Gräber *8*, überm Grabe *12*, überm Gr. *V.* 3 Punkt d. g. W. *11*, *M.* Pomp d. g. W. *12*, b. ein Pracht der heutgen Welt *8*. 4. auf fehlt *8*, *11*, *12* Bauern *8*, *11*, *M.* 6 nichts hält *8*, *11*, *12 M.* nicht hält *V.*

Strophe 15. 1. an den Titeln *11*, von dem Tittel *M.* 2. Noch v. m. schl. M. *8*, *11*, *12*, Noch v. meinem schl. Mittel *M.* Und v. m. *V.* 4. mir vargesset *V.* 5. Euer Brod *8*, in Freuden *11*, mit Frieden *M*, das Brod zufrieden *12.* 6. Das v. m. n. *8*, *12.*

Strophe *17*. 1. Nun diß ist m. l. W. *8.* 2. Grabet mich ganz in der Stille *11.* 2. Wann ihr m. *M.* Wenn ihr mich noch v. l. *11*, Wo ihr mir *V*, wo ihr m. im Tod n. l. *12.* Nur *M* hat Umstellung von Vers 4 u. 5. 4. Gott erhalt euch noch viel Jahre *8.* 5. bis er mit der Tot. *8*, bis auch einst d. T. *12* bis denn auch die T. *11.* 6. Euch e. P. *8*, *12* Euch dem Grabe übergiebt *M*; Wie K, so auch *V.*

Strophe *18*. fehlt *K und M.* 4. Jesu Wunden *11*, *12.*

Die Varianten dieses alten Testamentsliedes, die ich hier mitgeteilt habe, sind für uns deswegen beachtenswert, weil sie zu einem Teil zu dem Texte des Liedes auf Friedrich den Großen überleiten: so findet sich in Strophe 2 das volkstümlichere „zehne ruft" statt „zehn Uhr ruft" in *12*, in Strophe 3 „Fagot" statt „Flöt" in *11* und *12*, in Strophe 7 „der finstern Höhle" statt „der frischen Höhle" in *12*. In Strophe 6 sind die „Cypressensträuche" wohl zunächst durch „andre Sträuche" (BC) ersetzt worden, das dann in E eigentümlicherweise in das törichte „Ambrasträuche" geändert ist. In Strophe 8 zeigen alle Texte „Atlas, Sammet usw.", wo das alte Lied „Atlas, Seiden usw." bietet. In Strophe 9 haben die Texte „Zinn und Kupfer", jedoch F leitet mit „Griff und Leisten" zum alten Liede über; hingegen

ist „schlechte Bretter“ statt „nur mit Pflöcken usw.“ in allen Fassungen durchgeführt. Auf die völlige Umdichtung der zweiten Hälfte von Strophe 8 („Putzet mich mit keinen Rosen usw.“) und die bereits (S. 708) besprochene Umdichtung der 10. Strophe sei noch besonders hingewiesen. In dieser führte wohl die französische Aussprache des Wortes „parentiert“ (d. h. Leichenreden halten) schon früh zu der Veränderung „paradiert“, und deshalb wurde schon in den meisten Fassungen des alten Liedes das nun nicht mehr passende „Wörterspiel“ der dritten Zeile geändert; im Liede auf Friedrich paßte das Verbot des „Paradierens“ ganz und gar nicht, und daher wurde wohl jene neue Strophe (4) verfaßt, in der vom Paradieren der Garde die Rede ist, vgl. oben S. 708.

Vergleichen wir die verschiedenen Fassungen des alten Testamentsliedes untereinander, so muten uns einige Wendungen, namentlich in No. 8, als älter an denn der Text bei Koromandel. In Strophe 1 würde der Dichter ein „Alsdann setz ich 8“ kaum in „Nun so setz ich“ geändert haben; es scheint aber, daß Koromandel dieses „Nun“ besonders liebte, es kehrt ja auch in Strophe 17 wieder. Vor allem auch kommt uns das in 8 stehende „ich hab . . . solch ein Kleinod nicht erküßt“ ursprünglicher vor als „geküßt“, wie denn auch Gleim diese Wendung gebraucht für „durch den Kuß gewinnen“, z. B. „Hätt' ich sie nicht erküßt, so hätt' ich sie ersungen“ (Gleim 3,50). Man ersieht daraus, welchen Gefahren die philologische Textherstellung ausgesetzt ist. — Die Veränderung der 6. Strophe, wo der nichts weniger als kirchliche, vielmehr oft recht frivole Koromandel-Wedekind der Kirche einen Hieb versetzt, ist jedenfalls dem frommen Verfasser der abgeschmackten 18. Strophe („das Jerusalem dort oben“) zu danken.

Inhalt.

Seite

Cichorius, Konrad, Feuertod mit Eingraben im Altertum 570

Dahn, Felix, Zur Jubelfeier der Breslauer Hochschule 1911 1

Dobschütz, Ernst von, Wo suchen die Menschen das Paradies? . . . 246

Drechsler, Paul, Die Präpositionen im Schlesischen 648

Drescher, Karl, Oelgoetze 453

Feit, Paul, Vergleichende Straßennamenforschung 71

Friedensburg, Ferdinand, Der Einfluß des Volkstümlichen auf das Gepräge der Münze 264

Gercke, Alfred, Der Christenname ein Scheltname 360

Gusinde, Konrad, Konrad von Heinrichau und die Bedeutung der altschlesischen Vokabulare für die Mundartenforschung und Volkskunde 374

Hilka, Alfons, der Zauberer Neptanabus nach einem bisher unbekannten Erfurter Text 188

Hillebrandt, Alfred, Circumambulatio 3

Hippe, Max, Reimsprüche aus einer Breslauer Liederhandschrift . . . 685

Hoffmann, Otto, Die Verwandtschaft mit der Sippe der Frau . . . 177

Jantzen, Hermann, Von der Brüderschaft Unser Frauen und Sant Jörgen 242

Kampers, Franz, Der bergentrückte Kaiser 199

Klaatsch, Hermann, Die Todespsychologie der Uraustralier in ihrer volks- und religionsgeschichtlichen Bedeutung 401

Klapper, Joseph, Die Quellen der Sage vom toten Gaste 202

Koch, Max, Volkskundliches bei Andreas Gryphius 337

Körber, Willibald, Die alten Schneekoppenfremdenbücher als Quelle für die Volkskunde 56

Seite

Kroll, Wilhelm, Heilig 481

Kühnau, Richard, Gefangene Geister 98

Meißner, Bruno, Babylonische Prodigienbücher 256

Neckel, Gustav, Ragnacharius von Cambrai 121

Norden, Eduard, Über zwei spätlateinische precationes 517

Olbrich, Karl, Die Freimaurer im deutschen Volksglauben 232

Pillet, Alfred, Ein ungedrucktes Gedicht des Troubadours Guillem Magret und die Sage von Golfier de las Tors 640

Preuß, Georg, Philipp II., die Niederländer und ihre erste Indienfahrt 279

Prinz, Hugo, Ein Mützenidol aus Kreta 577

Sarrazin, Gregor, Englisch ‚henbane' „Bilsenkraut" 552

Schrader, Otto, Aus griechischer Frühzeit 464

Seger, Hans, Die Grundlagen der vorgeschichtlichen Chronologie . . 554

Sickenberger, Joseph, Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12)? 621

Siebs, Theodor, Das Testament Friedrichs des Großen 701

Skutsch, Franz, Zur 'Geschichte Gottfriedens von Berlichingen dramatisiert' 525

Unwerth, Wolf von, Das Entwicklungsgebiet der schlesischen Mundart 155

Vogt, Friedrich, Volksepos und Nibelungias 484

Vogt, Walther H., Die Schutzbriefe unserer Soldaten 586

Wenckstern, Adolf von, Tolstoj und Marx, ihre Stellung zu Leben und Volk 313

Wendland, Paul, Antike Geister- und Gespenstergeschichten 33

Wünsch, Richard, Zur Geisterbannung im Altertum 9

Ziegler, Konrad, Die altattischen Komiker und die Volksreligion . . 440

Druck von A. Favorke, Breslau II

Biblioteka Śląska