

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Herausgegeben vom Verein für Volkskunde in Wien

Unter Mitwirkung von

Anton Dörrer und Viktor Geramb

geleitet von

Leopold Schmidt

Neue Serie

Band 6

Gesamtserie

Band 55



WIEN 1952

ÖSTERREICHISCHER BUNDESVERLAG FÜR
UNTERRICHT, WISSENSCHAFT UND KUNST, WIEN

I N H A L T

(Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf das Kongreßheft)

Abhandlungen und Mitteilungen

Adolf Mais, Die Rindbacher Holzmasken, (Mit 6 Abbild.)	1
Werner Lyngge, Das Sommer- und Winter-Spiel und die Gestalt des Wilden Mannes	14
Arthur Haberlandt, Volksbrauch im Jahreslauf auf den „Monatsbildern“ Pieter Bruegels d. Ä. (Mit 2 Abbildungen)	43
Leopold Schmidt, Spitze Nase, spitzes Kinn. Zu einem Masken- und Typenspruch	59
Widmung an den IV. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie und die VII. Österreichische Volkskundetagung in Wien 1952	(1)
Robert Bleichsteiner, Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus (Mit 7 Abbildungen)	(3)
Anton Dörner, Wandel im tirolischen Volkskörper seit 1900	(77)
Gustav Gugitz, Die alpenländischen Kampfspiele und ihre kultische Bedeutung	(101)
Leopold Schmidt, Der Vogel Selbsterkenntnis. Zwischen Volkskunst und Redensart (Mit 3 Abbildungen)	(134)
Rudolf Kriss, Heroldsbach in volkskundlicher Sicht. Zum Wallfahrtswesen der Gegenwart (Mit 10 Abbildungen)	97 (145)
Franz Lipp, Der Leuchterwagen von Steyr (Mit 3 Abbildungen)	125 (173)
Richard Pittioni, Hausmarken aus dem Gasteiner Tal (Mit 2 Abbildungen)	142 (190)

Chronik der Volkskunde

Sechste Österreichische Volkskundetagung (Leopold Schmidt)	64
III. Kongreß des International Folk Music Council (Leopold Kretzenbacher)	65
Volkskunde an den österreichischen Hochschulen	66, 160 (208)
Der Verein für Volkskunde in den Jahren 1951/52	158 (206)
Trachtenausstellungen in Österreich	161 (209)
Ludwig Radermacher †	161 (209)

Literatur der Volkskunde

Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs (Koren)	67
Koren, Pflug und Arl (Weiß)	69
Klier, Verzeichnis der Zeitschriften-Aufsätze und selbständigen Druckwerke (Schmidt)	72
Brauner, Die Raubritter vor Ehrenfels und andere Sagen aus unseren Bergen (Kretzenbacher)	72
Geramb, Die Rauchstuben im Lande Salzburg (Schmidt)	74
Kollreider, Ost-Tirol, Land, Volk, Kunst (Dörner)	74
Stainer-Knittel, Aus dem Leben einer Tiroler Malerin (Dörner)	75
Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern (Schmidt)	75
Huber-Simbeck, Niederbairisches Liederbuch (Zoder)	77
Meier, Untersuchungen zur deutschen Volkskunde und Rechtsgeschichte, Ahnengrab und Rechtsstein (Schmidt)	77
Laufer, Frau Minne in Schrifttum und bildender Kunst des deutschen Mittelalters (Schmidt)	78

Lauffer, Earbensymbolik im deutschen Volksbrauch (Schmidt)	79
Bogenrieder, Oberammergau (Schmidt)	79
Das Münster, Zeitschrift f. christl. Kunst etc. (Schmidt)	79
Hessische Bauerntrachten (Schmidt)	80
Bantzer, Hessen in der deutschen Malerei (Schmidt)	80
Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters (Schmidt)	80
Günter, Psychologie der Legeude (Kretzenbacher)	81
Müller, Weihnacht der Deutschen (Schmidt)	82
Kusenberg, Das Krippenbüchlein (Schmidt)	85
Lemberg-Krecker, Die Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen (Schmidt)	85
Bringemeier, Volkswelt in Westfalen (Schmidt)	85
Moser, Schwäbischer Volkshumor (Schmidt)	84
Hegemann, Der Engel in der deutschen Kunst (Schmidt)	85
Zaunert, Deutsches Märchenbuch (Spiess)	85
Müller, Europäische Siedlungen (Schmidt)	86
Faber, 1000 Jahre Werdegang von Herd und Ofen (Schmidt)	86
Celander, Stjärngossarna (Schmidt)	86
Carlen, 250 Jahre Studententheater im deutschen Wallis, 1600—1800 (1850) (Kretzenbacher)	87
Ericson, Stockholms hamnarbetare (Schmidt)	88
Nieminen, Litauische Volkslieder (Schmidt)	89
Alanne, Die deutsche Weinbauterminologie in ahd. und mhd. Zeit (Schmidt)	89
FF Communications (Schmidt)	90
Opie, The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes (Klier)	91
Geramb, Entgegnung	94
Schmidt, Ripost	95
Schlusswort Prof. Geramb's	96
Salut (Schmidt)	96
Schmidt, Geschichte der österr. Volkskunde (T. Gebhard)	163 (211)
Wolfram, Die Volkstänze in Österreich (Zoder)	165 (215)
Pöttinger, Niederösterreichische Volkssagen (Schmidt)	165 (215)
Sagen aus dem Mostviertel (Plöckinger)	166 (214)
Hauer, Heimatkunde des Bezirkes Gmünd (Schmidt)	166 (214)
Lipp, Oberösterreichische Trachten I (Baumgartner)	166 (214)
Schriften des Instituts für Landeskunde von Oberösterreich, Bd. I und II (Schmidt)	169 (217)
Brauner, Steirische Heimathefte (Kretzenbacher)	169 (217)
Mader, Ortsnamen und Siedlungsgeschichte von Vintl (Schmidt)	170 (218)
Ludin, Verzaubertes Alpenland (Schmidt)	170 (218)
Thun, Alpler, Holzer, Klosterleut und Jäger (Schmidt)	170 (218)
Vonbun-Breitl, Die Sagen Vorarlbergs (Schmidt)	171 (219)
Jantsch, Judas Thaddäus (Schmidt)	172 (220)
Peuckert-Lanffer, Volkskunde (Schmidt)	173 (221)
Schachermeyer, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens (Schmidt)	175 (223)
Witzig, Volkstänze der Schweiz (Zoder)	176 (224)
Schauerte, Die volkstümliche Heiligenverehrung (Schmidt)	176 (224)
Fraenger, Die Hochzeit zu Kana (Schmidt)	177 (225)
Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters (Schmidt)	178 (226)
Wiora, Das echte Volkslied (Schmidt)	179 (227)

M ö k i n g, Sagen und Schwänke vom Bodensee (Rath) . . .	180	(228)
R a n k e, Rosengarten, Recht und Totenkult (Schmidt) . . .	180	(228)
Stifter-Jahrbuch, München, Bd. II (Schmidt) . . .	181	(229)
v. S t o k a r, Die Urgeschichte des Hausbrottes (Schmidt) . . .	182	(250)
A u g s t, Das deutsche Möbel (Schmidt) . . .	182	(250)
T r e f o i s, Ontwikkelings geschiedenis van onze landelijke architectur (Schmidt) . . .	185	(251)
S t o r m s, Anglo-Saxon Magic (Schmidt) . . .	184	(252)
H u y g h e b a e r t, Sint Hubertus (Schmidt) . . .	184	(252)
T a r d i e u, Meubles regionaux datés (Schmidt) . . .	185	(255)
D e c i t r e, Dansez la France (Zoder) . . .	185	(255)
D u m o n t, La Tarasque (Schmidt) . . .	186	(254)
T h o m p s o n, The Folktale (Rath) . . .	186	(254)
R o o t h, The Cinderella Cycle (Rath) . . .	190	(258)
K e r é n y i, Albae vigiliae, I, III, IV (Schmidt) . . .	191	(239)

Dieser Jahrgang erscheint mit Unterstützung
des
Bundesministeriums für Unterricht
des
Magistrates des Stadt Wien
und des
Notringes der wissenschaftlichen Verbände Österreichs

Die Rindbacher Holzmasken

Mit 6 Abbildungen

Von Adolf Mais

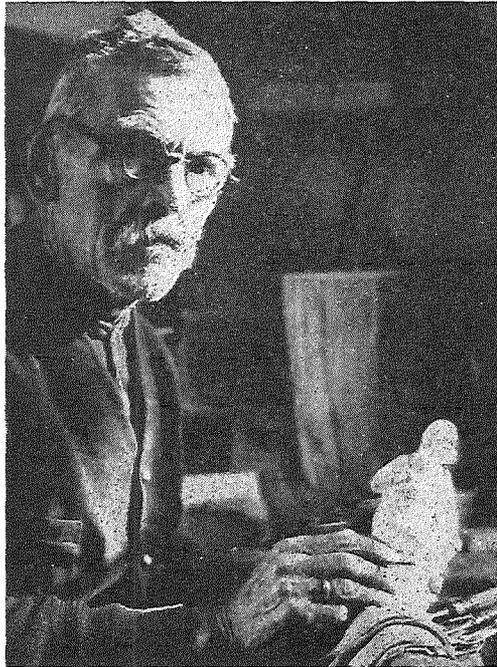
Der Holzschnitzer Rudolf Heissl sen. wurde am 9. April 1874 in Rindbach bei Ebensee geboren. Nach dem Besuch einer sechsklassigen Volksschule erlernte er bei seinem Vater Ernest das Schnitzerhandwerk, das er hauptberuflich ausübt. Während des ersten Weltkrieges war er beim I. R. 25 eingerückt, wo er bei der Regimentskapelle Posaunist war. Außer Posaune beherrscht er sämtliche Blechinstrumente und Geige.

Außerdem malte und zeichnete er in früheren Jahren, wobei er sich besonders die schwierige Tuschtechnik aneignete.

Seine Spezialität ist das Schnitzen von Jagd- und wilden Tieren in jeder Größe. Zu seiner hauptsächlichsten Kundschaft gehörten die Jagdherren des Salzkammergutes und Jagdliebhaber der Hofkreise. Vor allem wurden Rotwildköpfe für Jagdtrophäen verlangt, daneben aber auch Hirschplastiken in natürlicher Größe. Außerdem mußte er Jagdtiere im verkleinerten Maßstab als Jagdandenken schnitzen. Sein zweites Hauptgebiet ist die Krippenschnitzerei. Gegenwärtig werden von den Amerikanern besonders kleine Hauskrippen verlangt. Große Weihnachtskrippen mit ungefähr 100 Figuren hat er bereits an die Pfarrkirchen von Altheim, von Zell an der Pram und an die Mariahilfkirche zu Passau geliefert. Gegenwärtig arbeitet er an den Krippenfiguren für eine große Weihnachtskrippe für die evangelische Kirche in Wels, deren Figuren 21 bis 24 cm groß sind.

Außer diesen beiden Hauptgruppen schnitzt Vater Heissl Kruzifixe, Bauernluster und Tür- und Kastenfüllungen, Arbeiten, die ihm meist sein Sohn Rudolf und sein Lehrling abnehmen müssen. Dagegen hat er sich auch auf die Maskenschnitzerei spezialisiert, die er wahrscheinlich in der ganzen Gegend von Ischl bis Gmunden allein ausübt. Auch sein Sohn hat noch keine Maske geschnitzt, während er selbst nach seiner Schätzung bisher rund 100 Masken erzeugt hat. Nach ihm ist das Schnitzen der Masken keine Kunst und erfordert lange nicht so eine Kunstfertigkeit wie das der Tiere, die nach Maß gemacht werden müssen.

Noch vor einigen Jahren besaß Vater Heissl ungefähr 80 Masken (Altweiber-, Männer-, Juden- und Todmasken), die er im Fasching um 50 Groschen pro Tag und Maske verlieh, und zwar nicht nur in Rindbach und Ebensee, sondern auch nach Ried, Braunau, Aussee, Ischl, Traunkirchen und Gmunden. In die Viechtau wurden jährlich 4 bis 5 Masken ausgeliehen, die beim Krampfensammeln zu den Hl. Dreikönigen verwendet wurden.



1. Rudolf Heissl sen. bei der Schnitzarbeit

Die Masken waren mit Ölfarben bemalt und innen meist mit einer braunen Öl- oder Beizfarbe bestrichen, und zwar deshalb, um sie nach Rückstellung (oft erfolgte auch diese nicht) mit Lysolwasser abwaschen zu können. Die Zeit der Maskenschnitzerei war gewöhnlich der Vorfasching.

Maskenherstellung

Als Werkstoff wird vor allem Lindenholz, daneben aber zuweilen auch Birnholz genommen. Die Zirbelkiefer kommt in der Gegend nicht vor, die das beste Material abgeben würde.

Das Lindenholz wird drei Jahre liegengelassen, und zwar immer unter Dach (im Stadl), damit es nicht verwittert und sich blau verfärbt. Es muß rein weiß bleiben, damit es sich auch mit Beizfarben beliebig färben läßt.

Das Zuschneiden der Werkstücke erfolgt mit einer Kreis- oder Bandsäge. Bei größeren Stücken, oft aber auch bei kleinen Stücken, die bemalt werden (niemals aber bei Masken), werden



2. Rudolf Heissl sen. beim Arbeitstisch

zwei oder mehrere Stücke zusammengeleimt. Immer muß aber auf die Faserung der zusammengeleimten Stücke Rücksicht genommen werden. Für den Christus am Kreuze dagegen müssen die beiden ausgestreckten Arme angeleimt werden, da die Arme in der Längsfaser geschnitzt werden müssen, um dem Schnitzwerk eine größere Festigkeit zu geben.

Zur Maskenherstellung wird ein etwa 20 bis 25 cm langer achtzölliger Lindenstamm genommen, von der Rinde befreit und der Länge nach in zwei gleiche Teile gespalten. Ein Teil davon

ist das Werkstück einer Maske. Sodann wird auf dem gewölbten Teil des Werkstückes der Umriss der Maske mit Bleistift eingezeichnet und das übrige Holz mit der 2 cm Bandsäge weggeschnitten. Daraufhin wird die Profillinie auf der gewölbten Seite aufgetragen, das Werkstück in die Hobelbank eingespannt und mit einem geraden Holzmeißel ausgenommen. Von nun an werden nur mehr Hohlmeißel und der Schnitzer verwendet.

Hohlmeißel oder Hohleisen: durchwegs Fabrikserzeugnisse, mit mehr oder weniger gewölbter Schneide, Schneidendurchmesser von 5 mm bis 25 mm.

Die Geißfüße nennt man Hohlmeißel mit geknickter Schneide (spitzer Winkel) mit einer Schneidebasis von 3 bis 10 mm. Die Geißfüße dienen vor allem zur Herstellung von Rillen, Falten usw. Ebenso Fabrikserzeugnisse. Der Schnitzer ist das einzige Werkzeug, das sich Vater und Sohn Heissl nach eigenen Angaben machen lassen, und zwar bei einem Salinenschlosser in Ebensee. Die im Handel gebräuchlichen Schnitzer finden sie unzuweckmäßig. Der Schnitzer besteht aus einem 4 bis 6 cm langen Blatt in der Form eines ungleichschenkelig rechtwinkligen Dreieckes, dessen leicht vorgewölbte Hypothenuse die Schneide trägt; die Griffangel verläuft in der Richtung der längeren Kathete und steckt in einem Holzgriff.

Im allgemeinen kommt der Holzschnitzer mit diesen Werkzeugen aus, nur für Ausnehmearbeiten in zu stark nach innen gewölbten Teilen verwendet er Hohleisen und Geißfüße mit langen und geknickten Zwischenteilen. Vater Heissl besitzt 25 gerade und schräge Holzmeißel, 42 Hohleisen, 9 Geißfüße und nur 5 Schnitzer.

Nun wird das Positiv vollkommen herausgearbeitet. Ständig skizziert er die Form auf dem Werkstück, hebt einige Holzpartien ab, skizziert wieder usw. Eine Eigentümlichkeit Heissls ist es, daß er die Grundform der Maske schon beim ersten Zureichten des Werkstückes im Kopfe hat, ohne jedoch irgendwelche Vorlage zu verwenden. Das ersieht man am besten daraus, daß er keinesfalls die ganze Maskenoberfläche zugleich bearbeitet, sondern, besonders im Anfang, solange er das Werkstück noch in die Hobelbank einspannen kann, ganze Partien unberührt läßt. So ließ Heissl den ganzen Kopf- und Vorderteil eines Esels unbearbeitet, obwohl vom Werkstück schon so viel abgetragen war, daß nur mehr die eine Stellung des Kopfes möglich war, ohne daß dies dem Laien irgendwie zu erkennen war. Ist das Werkstück so weit gediehen, daß ein Einspannen in die Werkbank nicht mehr möglich ist, wird ein ungefähr 45 cm langes

Holzstück, dessen Längskanten abgerundet und an dessen einem Ende ein etwa 10 cm breites Holzstück eingewinkelt ist, mit dem kurzen Teil in die Hobelbank eingeklemmt. Über den langen Teil kommt ein Segeltuch in mehreren Lagen. Darauf wird nun das Werkstück gelegt. Dadurch wird eine Beschädigung der Schnitzerei vermieden, und das Werkstück kann leicht in jede beliebige Stellung gebracht werden.



5. Die Werkstatt des Holzschnitzers. Links Rudolf Heissl sen., in der Mitte Rudolf Heissl jun., und rechts der Lehrling Karl Stüger.

Verwendet der Holzschnitzer beim Abheben vom eingespannten Werkstück auch einen hölzernen Schlegel zum Darauflagen auf das Werkzeug, so ist dies jetzt nicht mehr möglich. Gewöhnlich hält der Schnitzer das Werkstück in der linken Hand (in der Familie Heissl kommen überhaupt keine Linkshänder vor!) und arbeitet mit dem Werkzeug in der rechten. Auch so kann er noch 5 bis 10 mm dicke Holzpartien aus dem weichen und gut getrockneten Lindenholz ohne besondere Kraftanwendung ausnehmen.

Ist nun die Außenseite der Maske vollkommen fertig geschnitzt, werden die Öffnungen bei Augen, Nase und Mund mittels Bohrer und Hohlmeißel bis tief in den Holzkörper vor-

getrieben. Damit ist die Schnitzarbeit auf der Außenseite beendet.

Nun wird aus dem Hinterteil der Maske mit einem großen Hohlseisen der Holzkern ausgenommen und erst dann Stück für Stück soviel Holz abgehoben, bis nur eine dünne Maskenwandung übrig bleibt. Bei dieser Arbeit liegt der Zeigefinger der linken Hand auf der Maskenaußenfläche, während der Daumen an der Schnittstelle tastet.

Die Festigkeit einer Maske hängt nicht so sehr von der Stärke der Wandung ab, sondern vielmehr von der Faserung des Holzes. Durch die beschriebene Arbeitsweise verläuft die Faserung gleichmäßig durch den ganzen Maskenkörper von oben nach unten, wobei der Horizontalzusammenhalt durch die Zylinderstruktur des Holzstammes gegeben ist.

Die Innenseite der Maske ist keineswegs ein Negativ der Vorderseite, sondern muß vielmehr dem Gesicht des Trägers angepaßt sein, so daß sich deshalb zwei total verschiedene Plastiken ineinanderschoben.

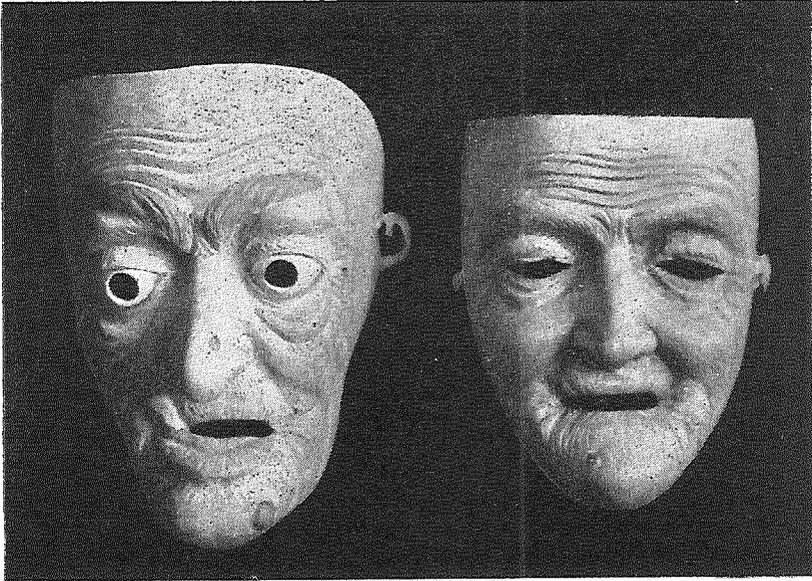
Die nun folgende Feinarbeit besteht lediglich nur mehr aus einer vollkommenen Glattschmürgelung der Innenfläche mit Glaspapier und eventuell aus Korrekturen der Vorderseite, die sich durch die bessere Handhabung ergeben.

Bei der Herstellung der Masken spielt der Formenschatz des täglichen Umganges insoferne eine Rolle, als der Schnitzer unwillkürlich in irgendwelche ihm bekannt vorkommenden Gesichtszüge gerät, die er — wie Vater Heissl aussagt — ohne selbst zu wissen, wem sie angehören, auch vollständig fertigschnitzt. Meist sind es dann andere, denen die Ähnlichkeit auffällt und die diese der entsprechenden Person zuordnen können. Auf die Frage, ob da nicht manchmal auch der Schalk seine Hand im Spiele hatte, schmunzelt Vater Heissl vielsagend.

Zur Befestigung der Maske am Kopfe des Trägers werden in den Schläfengegenden zwei Löcher gebohrt und Köperbänder eingezogen. Zur Herstellung einer Holzmaske braucht Vater Heissl ungefähr zwei Tage, wogegen er zur Herstellung einer 20 bis 30 cm großen Krippenfigur durchschnittlich drei Tage, für das Schnitzen eines lebensgroßen Hirsches sogar mehrere Monate benötigt.

Verlangt werden besonders Masken alter, „schiacher“ Weiber, an denen das Volk besonderen Gefallen findet.

Der einst so reiche Maskenbesitz von Vater Heissl, der besonders die Rindbacher beim Ebenseer Fasching sofort erkennen



4. Außenseiten zweier Heissl-Masken

ließ, wie Wolfram¹⁾ erwähnt, ist nun samt und sonders der Verwendung entzogen worden und in Museen gewandert.

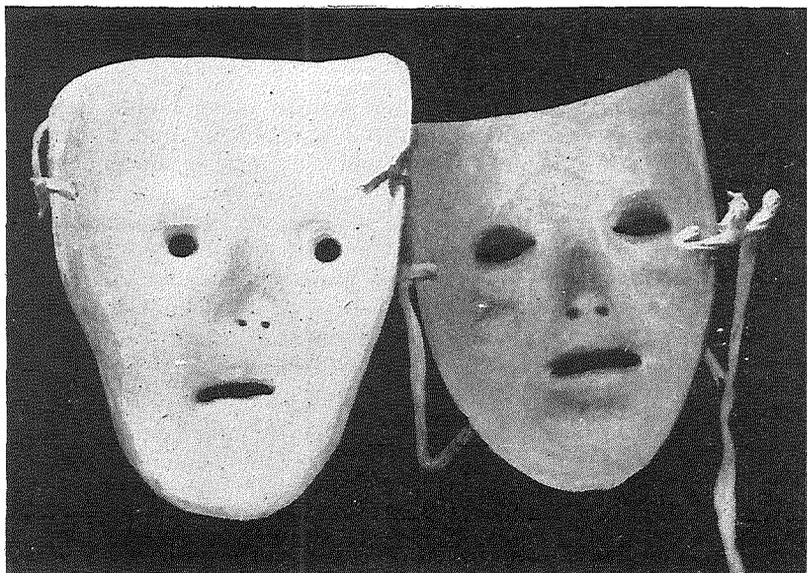
Für sein künstlerisches Schaffen wurde Vater Heissl bei den Jagd- und Landwirtschaftsausstellungen von Linz und Steyr mit je einer goldenen und bei einer Jagdausstellung in Gmunden vor dem ersten Weltkrieg mit einer silbernen Medaille ausgezeichnet. Von der Gmundener Ausstellung weiß Vater Heissl ein lustiges Geschichtchen zu erzählen. Er stellte dort einen kapitalen Vierzehnder in natürlicher Größe und ganz aus Holz aus. Die Jury schlug im Glauben, der Holzhirsch trage ein echtes Geweih, die Goldene vor, und nachdem Heissls Tochter Julie die Herren aufgeklärt hatte, daß dies nicht der Wahrheit entspreche, gab man ihm verärgert nur die Silberne.

Die Werkstatt besteht aus einem hellen, ebenerdigen Raum in seinem Hause mit je zwei Fenstern nach Osten und Westen und einer kleinen Auslage an der Straßenseite. An der Westseite stehen die beiden Werkbänke von Vater und Sohn und an der

¹⁾ Richard Wolfram, Faschingsbräuche im Salzkammergut. (Germanian 14/1942, S. 45).

Straßenseite eine kleine Werkbank des Holzschnitzer-Lehrlings Karl Stüger aus Langwies, (der Vater ist Straßenmeister in Langwies und brachte dem jungen Karl die ersten Kunstgriffe im Schnitzen selbst bei). Die Nordostecke des Raumes ist durch eine Holzwand vom übrigen Raum abgetrennt, wo besonders die Farben aufgehoben und Malarbeiten ausgeführt werden. In dem übrigen Raum an der Ostseite stehen noch neben dem Kachelofen die Bandsäge, die der junge Heissl zusammengebastelt hat, die Kreissäge und der Schleifstein. Die Wand der Westseite wird zur Gänze mit Schnitzwerkzeugregalen bedeckt. Außer den angeführten Werkzeugen fallen noch besonders die stattliche Anzahl von verschiedenartigen Hobeln und Sägen auf, die mit zur Holzverarbeitung verwendet werden.

Als Vater Heissl noch Jungeselle war, spielte er im Rindbacher und Ebenseer Fasching eine große Rolle. So stellte er neben den Masken auch Guckkastenbilder her, auf denen komische Vorfälle des Jahres verulkt wurden und die vom Samstag bis Faschingdienstag von zwei maskierten Männern von Wirtshaus zu Wirtshaus getragen und gezeigt wurden. Für das Betrachten der Bilder mußte gezahlt werden, der Erlös wurde dann vertrunken.



5. Innenseiten zweier Holzmasken von Rudolf Heissl sen.

Vater Heissl hatte drei ältere Brüder (Eduard, Ernst und Johann), die alle hauptberufliche Schnitzer waren und zwei davon nur während der ersten Kriegszeit in der Saline arbeiteten. Alle Brüder waren wie sein Vater Tierschnitzer.

Dagegen haben sich die Kinder, den neuen Verhältnissen entsprechend, anderen Gebieten zugewandt. So schnitzt sein Sohn Rudolf, der während des Einrückens seines Vaters im ersten Weltkrieg dreieinhalb Jahre selbst lernte, vom Vater dann nur mehr freigesprochen werden mußte und jetzt Bildhauermeister (Gewerbescchein lautet auf Holz- und Steinbildhauer) und Mitglied der Berufsvereinigung bildender Künstler ist, vor allem Kreuzfixe, Tür- und Kastenfüllungen, Bauernluster und Truhen. Die Tochter des Rudolf Heissl sen., Josefine, verh. Dörfler stellt Broschen und Hirschknöpfe mit Durchbruch- und Laubsägearbeiten her.

In Rindbach selbst war durch Umfrage keine einzige Maske aufzutreiben, ebensowenig in Ebensee. Dort wurden mir die Anschriften dreier Frauen angegeben, die sich mit Masken- und Kostümverleih befassen: Anna Schalinger, Salinenbeamtenwitwe, Ebensee, Kalvarienberggasse 25; Frau Baumgartner, Friseursgattin, Ebensee, Volksbankgebäude; Maria Kala, Schneiderin, Ebensee, Marktgasse 5.

Frau Schalinger, eine volkskundlich interessierte Dame, hatte nur einige alte Gewänder, die sie in der Faschingszeit herlich. Dasselbe soll bei Frau Baumgartner der Fall sein.

Der Besuch bei Frau Kala zeitigte ein eigenartiges Ergebnis. Sie verfertigt selbst Kostüme für den Fasching und besitzt seit ungefähr zwölf Jahren die einzige Kostümverleihlizenz für den ganzen Kreis Gmunden. Ihre ganze Bindung an das Althergebrachte sind das Brautkleid ihrer Großmutter und eine Goldhaube. Das ist aber auch das einzige Alt-Volkstümliche in ihrer ganzen Wohnung. Bei der Herstellung der Faschingskostüme hält sie sich sehr wenig an eine besondere Ebenseer Überlieferung, da für sie als Geschäftsfrau in erster Linie selbstverständlich ganz andere Interessen maßgebend sind. Sie schneidert die Kostüme nach verschiedenen Ausgaben von Kostümalben. Nicht nur Phantasielkostüme verfertigt sie danach, sondern auch die „echten Steirer- und Tirolertrachten“.

Von Johann Lahnsteiner, Hüttenmeister i. R. erfuhr ich zur Frage der Maskenschnitzerei, daß außer Heissl in der Gegend kein Maskenschnitzer tätig ist. Liebhaber-Holzschnitzer sind besonders bei den Salinenarbeitern zu finden, er selbst zum Beispiel

zeigte mir eine von ihm verfertigte ungefähr 80 cm große Figur, die allerdings nicht die Kunstfertigkeit eines Vaters Heissl aufweist. Im Anhang gebe ich eine Abschrift eines Aufsatzes von Johann Lahnsteiner über die Rauhnächte und die Glöckler.



I. Ernestus Heissl beim Schnitzen. Tuschnalerei von Rudolf Heissl sen. Um 1895.

Ahnentafel des Rudolf Heissl jun.

- I. 1. Rudolf Heissl, Bildhauer, geb. 7. April 1905 in Ebensee.
- II. 2. Rudolf Heissl, Holzschnitzer, geb. 9. April 1874 in Ebensee, r.-k. heiratet am 19. Februar 1900 in Ebensee.
3. Josefa Lahnsteiner, geb. 27. Jänner 1875 in Ebensee, r.-k.
- III 4. Ernestus Heissel, geb. 1. Jänner 1829 in Traunkirchen, är. Wehrer, r.-k., († 1899 Ebensee), heiratet am 4. Mai 1856 in Ebensee.
5. Franzisca Oberleithner, geb. 9. August 1850 in Gmunden, r.-k., († 1909).
6. Joseph Lahnsteiner, är. Fuderlputzer, geb. 18. März 1859 in Ebensee, r.-k., († 1911), heiratet am 29. Juni 1870 in Ebensee.
7. Catharina Schrempf, geb. 6. April 1847 in Ebensee, r.-k.
- IV. 8. Karl Heissel, Holzknecht, geb. 21. Oktober 1800 in Ebensee, r.-k., heiratet am 26. Februar 1827 in Traunkirchen.

9. Katharina Schulz, geb. 26. März 1805 in Altmünster, r.-k.
10. Simon Oberleithner, Holzknecht, geb. 14. Oktober 1787 in Gmunden, r.-k., heiratet am 29. Oktober 1810 in Gmunden.
11. Elisabeth Steinkogler, geb. 1. November 1788 in Gmunden, r.-k.
12. Josef Lanstainer, Wehrmeisterknecht, geb. 25. Februar 1797 in Ebensee, r.-k., heiratet am 11. September 1856 in Ebensee.
13. Juliana Reisenbichler, geb. 8. Juni 1809 in Ebensee, r.-k.
14. Joseph Schrempf, ärar. Fuderlputzer, geb. 1. März 1807 in Ebensee, r.-k., heiratet am 4. Juli 1847 in Ebensee.
15. Theresia Wiessauer, geb. 24. Juni 1816 in Ebensee, r.-k.
- V 16. Karl Heissel, geb. 1772, Holzknecht, r.-k., heiratet am 8. Februar 1795 in Ebensee.
17. Maria Voknerin, geb. 1772, r.-k.
18. Michael Schulz, Schneider, geb. 1774, r.-k., heiratet am 4. März 1794 in Altmünster.
19. Katharina Schmid, geb. 1774, r.-k.
20. Johann Oberleitner, Zimmermann, geb. ?, r.-k., heiratet am 16. Mai 1774 in Altmünster.
21. Anna Maria Loitlesberger, r.-k.
22. Anton Steinkogler, Schiffwerker, geb. 1750, r.-k., heiratet am 15. Mai 1786 in Gmunden.
23. Magdalena Rothauerin, geb. 1755, r.-k.
24. Franz Xaver Lanstainer, Holzknecht, geb. 1775, r.-k., heiratet am 4. Juli 1796 in Ebensee.
25. Maria Steinkoglerin, geb. 1775, r.-k.
26. Anton Reisenbichler, Schiffwerker, geb. 1765, r.-k., heiratet am 1. Juni 1789 in Ebensee.
27. Maria Steinkoglerin, geb. 1767, r.-k.
28. Leopold Schrempf, Pfannhauser, geb. 1775, r.-k., heiratet am 20. Jänner 1800 in Ebensee.
29. Maria Schweinhuberin, geb. 1778, r.-k.
30. Joseph Wiessauer, Holzknecht, geb. 1785, r.-k., heiratet am 16. Juli 1807 in Ebensee.
31. Theresia Mihlbacher, verw. Rothacker, geb. 1779, r.-k.

Abschrift

eines Aufsatzes von Johann Lahnsteiner, Hüttenmeister i. R.
in Ebensee.

„D'Rauhnacht und Glöckler.“

Am Thomastag das ist am 21. Dezember ist die erste Rauhnacht, so benannt weil es gewöhnlich „rauh oder roh, nicht recht geheuer oder unheimlich zunging und die bösen Geister ihr Unwesen und Bosheiten ausüben konnten, Besonders wenn der „Man“ = Mond krank war (= Neumond) war die Nacht bedenklicher, da es „stockrabenfinstern“ ist. Es wurde daher wo möglich vermieden in dieser Nacht einen weiteren Weg zu gehen.

In den Stuben wo abends noch gearbeitet, von den Weibspersonen gesponnen gestrickt, von den Männern und Burschen Holzspänne und Buchln (= Holzstäbe zusammenbinden, welche dann mit einem Ende in heisses Pech und Fett getaucht und als Fackeln beim Gang zur Christmette oder Frühmesse oder bei sonstigen nächtlichen Ausrückungen zur Hilfeleistung u. dgl. verwendet wurden) oder Werkzeuge geschärft wurden gab es meistens Erzählungen von der „Trud“ Wild'n Gjoad = Wilde Jagd, Berigweibl'n und anderer gruseliger Geschichten. Auch

heitere Geschichten und Witze wurden zum Besten gegeben. Auch was einem das nächste Jahr bringt konnte in dieser Nacht angedeutet werden. Um dieses zu erfahren wurde heisses Blei in kaltes Wasser gegossen. Das erkaltete Blei wurde dann zwischen Spann- oder Öllicht und Stubenwand gehalten und was der Schatten vom Bleiklumpen zeigte, das würde im nächsten Jahr eintreffen. Das es bei verliebten jungen Leuten meistens auf Brautkranz oder Trauring hinausging war etwas fast selbstverständliches, wenn nicht ein Spassmacher eine Eifersuchtskomödie daraus machte. Auch das „Schuh-schnölln“ (= schnellen) d. i. in einen Schuh schlüpfen ohne denselben zubinden und mit Schwung gegen die Tür schleudern. Komt der Schuh so zu liegen dass die Schuhspitze zur Tür zeigt, so verläßt derjenige das Haus im nächsten Jahr, wenn der Schuh umgekehrt liegt, bleibt er, ist der Schuh nach „zwerö“ (= quer) so gibt's Krankheit oder Verdruß.

Um aber von den bösen Geistern keinen Schaden zu erleiden wurde geräuchert. In eine Pfanne wurde aus dem Ofen Glut gegeben und auf diese Weihrauch und geweihte Kräuter gestreut und so alle Räume des Hauses sowie Stallungen beräuchert und mit Weihwasser besprengt.

Am heiligen Abend, letzten Abend des Jahres und Vorabend vor heil. drei Könige wird auch noch in jüngster Zeit mit Weihrauch geräuchert und mit Weihwasser besprengt, was die Verehrung des Jesukindes zum Ausdruck bringen soll.

Ein uralter und noch geübter Brauch ist das

Glöcklerlaufen

am Vorabend vor dem Fest der heil. 3 Könige.

Junge Burschen und auch Männer beteiligen sich daran. Die Glöckler kleiden sich weiss, am Kopfe tragen dieselben transparentartige Figuren die sogenannte Glöcklerkappe. Letztere besteht aus einem Brett in welches eine runde Öffnung geschnitten wird. In diese Öffnung wird ein alter Filzhut eingepasst damit der Holzrand vom Brett nicht so stark drückt. Auch ist ein starkes Sturmband am Hut und Brett angebracht damit die Kappe bei den verschiedenen Bewegungen nicht rutscht. Auf das Brett ist der Aufbau der Figur (Stern, Haus, usw.) aus Holzstäben aufgebaut und dieses Holzgerippe wird mit buntem Papier überzogen, welche auch sehr schöne Verzierungen darstellen. Seitlich ist ein Türkl angebracht durch das die brennende Kerze in den Holraum der Kappe gegeben, und in den hiefür angebrachten Kerzenbügel ober der Hutspitze gesteckt wird wodurch nun die Kappe beleuchtet ist. Am Hutrand herum sind Papierfransen angebracht, welche verhindern, dass der Glöckler nicht recht erkenntlich ist. Am Rücken sind die Kuhglocken an einer Riemen-Garnitur befestigt. In den Händen hält jeder Glöckler einen meist weissen Stock mit Spitze. Wenn nun das Gebetläuten vom Kirchturm verklungen ist, dann ist es zum „Weglaufen“. Voraus der Vorläufer oder Spion, der ist im „Zivil“ oder gewöhnlicher Kleidung und hat auch keine Kappe und keine Glocken. Der „Vorläufer“ läuft gewöhnlich zehn Schritte vor der Glöcklerpass voraus und hat darauf zu achten dass der Weg frei ist. Vor den Wohnungen der angesehensten oder tonangebenden Persönlichkeiten des Ortes und Gasthäusern und Privaten Wohnungen wird von den Glöcklern im „Kreis“ herumgelaufen, was einer Ehrenbezeugung gleichkommt und Spenden von den „Geehrten“ an die Glöckler verteilt werden.

Aber so harmlos und gern gesehen waren die Glöckler nicht immer wie seit einem halben Jahrhundert. Weil das Glöcklerlaufen als heid-

nischer Brauch galt, wurde es kirchlicherseits und von mancher beeinflussten weltlichen Obrigkeit verboten. Noch bis Anfangs der sechziger Jahr des vorigen Jahrhundert war das Glöcklerlaufen unter dem damaligen Pfarrer und Dechant Kurany (Name durchgestrichen) streng verboten. Die Gendarmen hatten strengen Auftrag die Glöckler abzufangen, der erwischt wurde mußte zum Militär einrücken. Trotz des strengen Verbotes taten sich „Glöcklerpassen“ zusammen und liefen herum. Wohl hatten die Glöckler auch ihre Spione, welche die Gendarmen ausspähten. Nach Erzählungen alter Leute wurde ein Glöckler der erschlagen oder erschossen wurde, nicht in den Friedhof beerdigt sondern wo er infolge seiner Verwundung gestorben, einfach verscharrt. In der Springinsfeldau, bei der alten Traun im Almhausfeld und Söpperfeld sollen Glöckler verscharrt sein.

Weil die Glöckler nicht leicht zum „derwischen“ oder abfangen waren wurde verfügt dass die dienstfreien ärarischen Arbeiter im Verein mit den Gendarmen auszurücken hatten um die Glöckler abzufangen. Merkwürdigerweise war kein Glöckler zu sehen und die Arbeiter wurden nach Hause entlassen. Um 10 Uhr nachts liefen Glöcklerpassen in der „Lambach“ Rindbach Ebensee Roith herum.

Einmal hatten sich zwei berittene Gendarmen in der Nähe vom Landsgraben postiert, weil dort eine Zusammenkunft der Glöckler vermutet wurde. Plötzlich Kuhglockengebimmel und Lichter welche sich längs des „Lipplntümpfl“ fortbewegten. Im Galopp sausten die zwei Gendarmen in der Lahngasse hinaus, als dieselben beider Roitherstrasse ankamen waren keine Glöckler zu sehen. Als sie herumsahen trappte eine Glöcklerpass von der Meindlwies ins Roith hinauf. Es war die gleiche Pass welche zuerst beim Lipplntümpfl war. Die Spione hatten die Gendarmen bemerkt und die Glöckler verständigt. Letztere löschten die Lichter verstopften die Glocken und liefen über die Wiesen, da der Schnee hart gefroren war.

Johann Lahnsteiner
Sal. Pl. 6.

Das Sommer- und Winter-Spiel und die Gestalt des Wilden Mannes

Von Werner Lynge

Unstimmigkeiten in gewissen Literaturangaben, welche für „Die Grundlagen des Sommer- und Winter-Streitspieles“¹⁾ verwendet wurden, machten eine Überprüfung der Quellen derselben notwendig. Besonders der bairische Teilstamm der Warasi, bei dem ein Kult des Wilden Mannes im 8. Jhdt. durch die Legende des hl. Eustachius bezeugt sein soll²⁾, mußte Zweifel an der Richtigkeit dieser Angabe erwecken. Denn bei den Baiern sind wohl fünf bevorzugte Adelsgeschlechter, jedoch keine Stammeseinteilungen überliefert³⁾. Wohl könnten sich hinter jenen alte, im Baiernvolke aufgegangene Völkerteile verbergen, hat man doch schon in den Hozza die pannonisch-kaukasischen Osen vermutet. Zu beweisen ist dies allerdings nicht. Dagegen sind kürzlich die Warasi als die von Tacitus den Sueben zugeteilten Naristen oder Varisker erkannt worden, welche noch vor der bairischen Landnahme vom Regen an den oberen Doubs abgewandert waren, wo es noch im Spätmittelalter einen Waraschgau bei Besancon gegeben hat⁴⁾. Da außerdem ihr zweiter Name Naristen zumindest eine starke illyrische Beimengung wahrscheinlich macht⁵⁾, fallen alle jene Bedenken, die man allenfalls wegen der ungermanischen, göttlichen Verehrung eines Walddämons hegen könnte.

Aber auch die Legende des hl. Eustachius ist nicht gerade dazu angetan, die oben erwähnten Zweifel zu zerstreuen. Wohl gibt es mehrere Heilige dieses Namens, jedoch keiner der frühmittelalterlichen lebte im 8. Jhdt. noch in Europa, geschweige

1) Werner Lynge, Die Grundlagen des Sommer- und Winterstreitspieles (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. LI [1948] 113, 120).

2) „agrestium fana, quos vulgus faunus vocat“ — Adolf Spamer, Deutsche Faschnachtsbräuche. Jena 1956, 50.

3) Gudmund Schütte, Gotthiod, die Welt der Germanen. Jena 1959, 109.

4) derselbe, 111.

5) Walter Steinhäuser, Das Illyrertum der Naristen. (Wiener Prähistorische Zeitschrift. Wien XIX (1952) 500.)

denn in Bayern⁶⁾. Enthält auch die ab dem 10. Jhd. in Westeuropa sehr beliebte Lebensbeschreibung des bekanntesten der den Namen Eustadius Tragenden märchenhafte Motive, die später in Romanen für den Wilden Mann vielfach Verwendung fanden, wie z. B. die Entführung seiner Söhne durch wilde Tiere, so doch nichts über ein Heiligtum eines solchen⁷⁾.

Dafür aber findet sich eine der vorseitig bezweifelten Angabe sehr ähnliche Stelle, noch dazu fast mit denselben Worten in der Legende des hl. Agilus⁸⁾, eines fränkischen Benediktiners des 7. Jhdts., der sich im Auftrage König Chlotar II. von Austrasien zusammen mit seinem Abte, dem hl. Eustasius, um die Mission jenseits der Vogesen und des Jura sehr verdient gemacht hatte⁹⁾. Fast gleichlautend sind die beiden Legenden über die Waraski — nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß der Waraschgau nur 60 km südlich ihres Klosters Luxovium (Luxeuil) gelegen war, — und über die Baiern¹⁰⁾. Sogar die merkwürdige, scheinbar dem Orosius entnommene Bezeichnung als „Bojer, die nun Baiern heißen“¹¹⁾, findet sich jedesmal. Dagegen scheint nichts auf, was auf Beziehungen zwischen Baiern und Waraskern schließen ließe. Leider bildet ausgerechnet die für den Wilden Mann in Betracht kommende Stelle den einzigen Unterschied, denn die Eustasiuslegende kennt bei den Waraskern nur einen Götzendienst ohne Näheres über den dort Verehrten mitzuteilen¹²⁾. Sie ist unzweifelhaft die ältere, wurde sie doch kaum zwanzig Jahre nach dem 629 erfolgten Tode des Heiligen von Jonas von Bobbio, der, wie alle hier Beteiligten, auch ein Schüler Columbans war, verfaßt, während der unbekanntere Schreiber der anderen sich auf die Patro-

⁶⁾ Johannes Stadler, Vollständiges Heiligenlexikon. Augsburg 1857, II 128.

⁷⁾ Arthur Dickson, Valentine and Orson, New York 1929, 100, 109; Text: Albert Wesselski, Märchen des Mittelalters. Berlin 1925, 130.

⁸⁾ „qui agrestium fanis decepti, quos vulgi Faunos vocant“ — Vita S. Agili: J. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti. Paris 1668, II 519.

⁹⁾ J. Stadler a. a. O. I 77.

¹⁰⁾ Ingressique hujus itineris viam, juvante Christo Warascos praedicaturi accelerant . . . deinde directo calle ad Boios quos terrae illius incolae Bodoarios vocant perveniunt — Vita S. Agili: J. Mabillon II 519. Progressus ergo warascos praedicat . . . hos ad fidem convertus ad Boios qui nunq Baioarij (im Manuskript Bicarij) vocantur tetendit. — Vita S. Eustasii, Acta Sanctorum a Joanne Bollando S. J. Antwerpen 1668, Martij III 784.

¹¹⁾ Vita S. Salaberga. J. Mabillon, a. a. O. II 425.

¹²⁾ quorum alij idolatriae cultibus dediti, alij Fotin vel Bonosi errore maculati erant — Vita S. Eustasii, J. Mabillon a. a. O. II 117.

nanz seines Bischofs Ragnemund beruft. Ragnemund, angeblich der achte Nachfolger des hl. Faro (gest. 672) auf dem Bischofsstuhl von Meaux, könnte demnach erst im 9. Jhd. gelebt haben¹³). Die Diskrepanz der beiden Berichte erklärt sich vielleicht aus dem mangelnden Verständnis des Jonas für die Verhältnisse jenseits der Alpen, in den Landen, die ihm, dem Italiener, als der Inbegriff des Unwärtlichen galten, während der andere Berichterstatter sicher ein Landeskind war und trotz des zeitlichen Abstandes wahrscheinlich gut Bescheid wußte. Dabei müßte allerdings eine etwaig herabsetzende Anwendung des Wortes faunus in Betracht gezogen werden. Denn ungeachtet eines bei dem rasch verromantisierenden Völkchen fortgeschrittenen Verfalles des alten Glaubens berührt der Kult einer so untergeordneten Gottheit als einziger derart merkwürdig, daß sich dahinter sehr wohl etwas ganz anderes als ein bloßer Waldschrat verbergen könnte. An sich unmöglich wäre er ja nicht. Dies um so mehr, als der erwähnte Ausdruck noch im 10. Jhd. für Waldgötter der Friesen gebraucht wurde¹⁴), und es kaum zwei Jahrhunderte vor unserer Geschichte, noch dazu im keltisch-illyrischen Raum, in Kärnten, sogar einen Tempel eines ähnlichen Wesens, des genius cucullatus, gab¹⁵). Von letzterem, wahrscheinlich einer keltischen Heilgottheit niederer Ordnung, die schon mehr als ein halbes Jahrtausend früher die Spätetrusker von den cisalpinen Galliern entlehnt hatten, die im Frühmittelalter mehrfach in Predigten verboten wurde¹⁶) und noch auf dem sogenannten Sonnenburger Schnitzaltar der Schule Michael Pachers als abzuschwörender Götze erscheint¹⁷), wurden in der Provence mehrere Idole und bei Lyon eine spätkeltische Silbermünze gefunden. Auf letzterer ist dieser genius neben einer Gestalt dargestellt, in der jedem unbenommen bleiben soll, wegen ihres Aussehens einen Wilden Mann statt des obligaten Herkules zu erblicken, obwohl sie wahrscheinlich, weil

¹³) J. Stadler, a. a. O. II 161.

¹⁴) In der Legende des hl. Bonifatius von Radbodo, Bischof von Utrecht 899—916: faunos et satyros, quos nomulli paganorum silvestres deos appellat. — (Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Germanicarum ed. W. Levison 68.)

¹⁵) Rudolf Egger, Genius cucullatus. (Wiener Prähistorische Zeitschrift, Wien XIX (1952) 311.)

¹⁶) Eligiusverbot Ende des 7. Jhdts.: J. Zwickler, Fontes historiae religionis Celticae II 196. Karolingische Predigt: Charles Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, 1678 hgg. v. Favre, Paris 1883, IV, 55.

¹⁷) Karl M. Mayr, Keltischer Heilgott auf spätgotischem Schnitzaltar (Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig XXXVII [1941/43] 354 und Tafel 5).

häufig mit anderen Göttern zu viert aufscheinend, ein Jahreszeitengott der in den Flußgebieten der Saone und des Doubs beheimateten Lingonen oder Sequaner gewesen sein dürfte¹⁸⁾. Weil diese Götter fast stets nackt und mit der für die Bewaffnungsverhältnisse selbst im mittelalterlichen Frankreich noch durchaus typischen Keule dargestellt wurden¹⁹⁾, ähneln sie nämlich insgesamt sehr oft dem Herkules²⁰⁾. Die in manchen alpinen Sagen zutage tretende Segens- und Heilswirkung des Wilden Mannes²¹⁾ sowie die Bezeichnung „Wildmannkraut“ für Schafgarbe²²⁾ mögen vielleicht noch eine späte Remiszenz an die Funktionen jener Götter sein.

Auf solche unsichere Vermutungen sind wir angewiesen, weil der Begriff des Wilden Mannes ganz im Gegensatz zu seiner allbekannten dekorativen Gestalt im Laufe der Zeit durch Ausweitung auf andere anscheinend mit seinem Namen versehene, meist besser umrissene mythologische Wesen so unbestimmt geworden ist, daß seine Wesensart mehr als schwankend erscheint und alles Frühere und Ursprüngliche nur angenommen werden kann. Schließlich umfaßte er alles, was sich durch die Bezeichnung wild, im Sinne von dämonisch, fremdartig und unheimlich gebraucht, von gewöhnlicher Kultur, Norm und Sitte unterschied²³⁾. Um jene angeblich kultisch verehrte Gestalt klarer erfassen zu können, müßte einmal versucht werden, verschiedene der offensichtlich aus Fremdartigem stammenden Gruppen abzusondern. Selbst in einschlägigen wissenschaftlichen Abhandlungen wurde vielerlei Unterschiedliches dazugerechnet, von Dämonen ähnlich den Almgeistern bis zu Elben und Windgeistchen gleich den Moosweibchen Mitteldeutschlands, von Riesen und Zwergen bis zu menschlichen Vorbewohnern, so daß man den Namen des Wilden

¹⁸⁾ Georges Drioux, Cultes indigènes des Lingons. Essai sur les traditions religieuses d'un cité gallo-romaine avant le triomphe du Christianisme. Paris 1954. S. XI, 49.

¹⁹⁾ Wilhelm Giese, Zum „Wilden Mann“ in Frankreich. (Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, Jena LVI [1952] 495.)

²⁰⁾ Rudolf Egger, Aus der Unterwelt der Festlandkelten. (Wiener Jahreshefte, hgg. Archäologisches Institut, Baden b. W. XXXV [1945] 127.)

²¹⁾ Wolfgang Golther, Handbuch der deutschen Mythologie. Leipzig 1895, 153. — Adolf Dörler, Zaubersprüche und Sympathiemittel aus Tirol. (Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Wien, II, [1896] 157.)

²²⁾ O. A. Erich und Richard Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Leipzig 1956, 628.

²³⁾ Adolf Spamer, Die wilden Leute in Sage und Bild. (Volkskunst und Volkskunde. München, IX [1911] 121.) Die derzeit beste und ausführlichste Darstellung der Entwicklung des Wilden Mannes seit dem Hochmittelalter.

Mannes bereits als Kollektivbegriff erklärt hat²⁴). Sogar solche halbgöttliche Wesen wie die Saligen, denen noch heutzutage Kult-handlungen gelten²⁵), stehen wohl nur durch die tiroler Jagd desselben damit in Zusammenhang²⁶). Letztere findet in der des Holzhetzers nach den Holzweibeln eine derzeitige, in der des Saron nach der Artemis eine vorzeitige Entsprechung²⁷). Die Buschmütter und Holzweibchen²⁸) sowie die hexenähnlichen, alt-römischen Lamien²⁹) oder einer noch älteren rätischen oder illyrischen Mythologie³⁰) entstammenden Fanggen Westtirols³¹), deren nächste Verwandten die Marten des französischen Zentralplateaus³²) und teilweise die tschedischen divé zeny³³) sind, scheiden als weiblich ebenfalls aus. Denn die ersteren manchmal zugeteilten Wilden Männer treten derart stark zurück, daß die Fanggen meist ihr Leben und Handeln nach eigener Art einrichten³⁴). Diese von allen übrigen ihrer Gattung sehr verschiedenen, vielleicht Personifikationen der Naturkräfte des unwirtlichen Hochgebirges darstellenden Männer bilden höchstwahrscheinlich erst eine späte Erwerbung. Darauf deutet das nur hier feststellbare Fehlen einer gemeinsamen Artbezeichnung für beide Geschlechter, die erst wieder bei den einen Übergang zu den Wildmannli, Hankerln, Waldmännchen usw. bildenden Vorarlberger Fanken auftritt³⁵). Trotz vielfacher Namens- und Artähnlichkeit

²⁴) W. Giese, a. a. O. 491.

²⁵) Anton Quitzmänn, Die heidnische Religion der Baiwaren. Leipzig 1860, 161.

²⁶) Karl Paulin, Die schönsten Sagen aus Nordtirol. Innsbruck 1948, Nr. 114, 126, 222; Oswin Peter Gath, Das Naturgeisterbuch. Köln 1941, 170.

²⁷) Waldemar Ljungmann, Traditionswanderungen Euphrat—Rhein (= FF Communications 119). Helsinki 1957, II, 571.

²⁸) Friedrich Ranke, Die deutschen Volkssagen. München 1910, 169; Oswin Peter Gath, a. a. O. 21.

²⁹) Johann Bolte, Zeugnisse zur Geschichte der Märchen (= FF Communications 59). Greifswald 1921, 5.

³⁰) Anton Dörner, Tiroler Fasnacht. Wien 1949, 252, 267.

³¹) Adolf F. Dörler, Waldfanggen und Elben in Tirol. (Zeitschrift für österreichische Volkskunde. Wien, III [1897] 290); Johann N. v. Alpburg, Mythen und Sagen Tirols. Zürich 1857, 51; Ignaz V. Zingerle, Sagen aus Tirol. Innsbruck 1891, n. 45—49; O. P. Gath, a. a. O. 174.

³²) Paul Sébillot, Le folklore de France. Paris 1907, I, 515.

³³) Josef V. Grohmann, Sagen aus Böhmen. Prag 1865, 124.

³⁴) J. N. v. Alpburg, Mythen, a. a. O. 45.

³⁵) Christian Hauser, Sagen aus dem Paznaun und dessen Nachbarschaft. Innsbruck 1894, 7—12; F. J. Vonbun, Beiträge zur deutschen Mythologie aus Churrätien. Chur 1862, 44 ff.

sind diese aber insgesamt etwas vom Wilden Manne Verschiedenes, entsprechen vielmehr zufolge ihrer Sagenelemente sowohl Zwergen als auch westlichen *faitoux*, *fados*³⁶⁾ oder wie diese letzten Endes keltischen Elben noch heißen³⁷⁾. Weiters behalten sie diese, sie angeblich dem Wilden Manne gleichsetzenden Eigenschaften unverändert auch dort bei, wo, wie im gesamten Ostdeutschland, dieser als mythisches Wesen völlig unbekannt geblieben ist³⁸⁾. Endlich gehören sie stets einem geschlossenen Volke an, wogegen der Wilde Mann in der gesamten Sage und hochmittelalterlichen Literatur Deutschlands und Frankreichs nie bewirbt erscheint. Eine etwas überraschende Tatsache, weil nach den Darstellungen auf verschiedenen Bildteppichen dieses Thema bei höfischen Festen schon frühzeitig eine ziemliche Rolle gespielt haben muß³⁹⁾. Die Anrede der Geliebten *selvaggia* seitens Petrarca's und verschiedener Dichter des Quattrocento zeigt⁴⁰⁾, daß damit keinesfalls die Frau des Wilden Mannes gemeint war, sondern Salige, die in den Ostalpen bei gleichzeitigem Fehlen des letzteren, Sonnenjungfern und Bergfräulein, meistens aber Wilde Fräulein oder Wildfrauen heißen⁴¹⁾. Die im Brauchtum manchmal beige stellte Gefährtin stammt von der komischen Alten der Fahrenden⁴²⁾ und die als Beweis angeführte Hochzeit des Wilden Mannes mit der Fangga beim Prutzer Blockziehen 1887 stellt kei-

³⁶⁾ Wilhelm Hertz, Spielmannsbuch. Stuttgart 1912, 60; Violet Alford, *Traces of a Dianic cult from Catalonia to Portugal*. (Folklore. London, XLVI [1955] 357, 359.)

³⁷⁾ Entsprechend der Ausbreitung der Kelten zur La-Tène-Zeit. Ulrich Noack, *Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit*. München 1941, 54; Gustav Paul, *Die räumlichen und rassischen Gestaltungskräfte der Großdeutschen Geschichte*. München 1958, 55.

³⁸⁾ Karl Haupt, *Sagenbuch der Lausitz*. Leipzig 1862, I, 56, 40—45; Johann G. Büsching, *Wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte, Kunst und Gelahrtheit des Mittelalters*. Breslau 1821, I, Querxc.

³⁹⁾ A. Spamer, *Wilde Leute*, a. a. O. 117.

⁴⁰⁾ Werner Mulertt, *Der „wilde Mann“ in Frankreich*. (Zeitschrift für französische Sprache und Literatur. Jena, LVI [1932] 75.)

⁴¹⁾ Adolf Hauffen, *Die deutsche Sprachinsel Gottschee*. Graz 1895, 92; Karl O. Wagner, *Pinzgauer Sagen*. Wien 1925, 12; F. S. Copeland, *Slovene Folklore*. (Folklore, London, XLII [1951] 484.) *diva deklice*; Adalbert Depiny, *Oberösterreichisches Sagenbuch*. Linz 1952, Nr. 69; Anton Mailly, *Niederösterreichische Sagen*. Leipzig 1926, 57; Theodor Vernaleken, *Alpensagen*. Salzburg 1958, 45, 99.

⁴²⁾ Die von Friedrich Mössinger, *Wildweibchen, Holle und Christkind* (Hessische Blätter für Volkskunde. Gießen, XXXVIII [1940] 74) angenommene Ableitung von der Maibraut dürfte für dieses unholde Weib mit seinen derben Scherzen wohl nicht zutreffen.

neswegs eine altüberlieferte Handlung dar, sondern verrät nur allzu deutlich oberflächliche Regie des 19. Jahrhunderts⁴³⁾.

Dazu sollte beachtet werden, daß die Beweibtheit der Wildmannli, der Franken und der Wilden Männer eigentlich nur auf ein verhältnismäßig kleines Gebiet der Nordalpen beschränkt bleibt, das im Westen bald jenseits des Oberrheines sein Ende findet, während gegen Osten, entsprechend der Grenze des rätomanischen Steinbaues in Tirol⁴⁴⁾, um Imst und Nassereith die schon andersartige, den Übergang zum Perchtenglauben darstellende Stampa und ihr Parlör die letzten Ausläufer bilden⁴⁵⁾. Südlich des Inns ist derartige schon im Kaunsertal südlich Landeck vollständig unbekannt⁴⁶⁾. Ähnliches ist, wenn man von den völlig anders motivierten riesenhaften Wilden Leuten des Bernhardswaldes in Hessen absieht⁴⁷⁾, nur mehr im Osten Tirols um die Tauern vorhanden, aber allzuviel Fremdartiges scheint indirekt etwas Gegenteiliges zu beweisen. Denn die teils Elben teils Zwerge darstellenden Hollerleute des Virgentales südlich des Großvenedigers kann man nur mehr sehr bedingt zu den Wilden Männern rechnen⁴⁸⁾. Und das Zusammenleben eines der Letzteren mit den stets von ihnen verfolgten Saligen wird bloß so nebenbei in einer Sage des Oberpinzgaues erwähnt⁴⁹⁾. Aber auch die angeblich aus dem im Laufe der Zeit zur Vielfalt gewordenen Hauptgotte jener illyrischen Bergstämme, dem *dio silvano*⁵⁰⁾ entstandenen Salvangs des Ennebergs kommen mit den ihnen ebenso angeblich als Weiber zugehörigen Gannes⁵¹⁾, die jedoch zufolge der Pustertaler Sage vom Gannarunabrunnen⁵²⁾ mit den in ganz Europa verbreiteten weisen Waldfrauen identisch sind⁵³⁾, gleich-

⁴³⁾ Richard Beitzl, *Deutsche Volkskunde*. Berlin 1956, 221; Franz Piger, *Faschingsbräuche in Prutz im Oberinntal*. (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, X [1900] 81); Viktor Geramb, *Sitte und Brauch in Österreich*. Graz 1948, 45; A. Dörrer, a. a. O. 198.

⁴⁴⁾ A. Dörrer, a. a. O. 252.

⁴⁵⁾ K. Paulin, *Nordtirol*, a. a. O. 154.

⁴⁶⁾ Hans Plankensteiner, *Sagen vom Wilden Mann aus dem Kauner Tal*. (Tiroler Heimatblätter. Innsbruck, IX [1951] 264.)

⁴⁷⁾ Karl Lynker, *Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen*. Cassel 1854, Nr. 91, 58, Nr. 94, 60.

⁴⁸⁾ K. Paulin, *Nordtirol*, a. a. O. 222.

⁴⁹⁾ Stubachtal, K. O. Wagner, a. a. O. 15.

⁵⁰⁾ Johann Adolf Heyl, *Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol*. Brixen 1897, 572.

⁵¹⁾ Ebenda 615. Aber auch die Salvangs sind sonst anders: Christian Schneller, *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*. Innsbruck 1867, 212 bis 215.

⁵²⁾ Ebenda 605.

⁵³⁾ Ebenda 745.

falls nur in einer einzigen Sage gemeinsam vor. Nämlich in der überall, sogar im Enneberg selbst⁵⁴⁾, ohne diese Gestalten auskommenden Sage vom nächtlichen Fest im hellerleuchteten Gespensterschloß⁵⁵⁾.

Dem ursprünglich unbeweibten Wilden Manne scheinen auch noch die in Sage und Brauch Nordtirols ab dem Bregenzer Walde vorkommenden, vielfach mit Weib und Kind auftretenden Wilden zu widersprechen⁵⁶⁾. Nach dem Ausweis ihrer Sagen gleichen diese jedoch in Wesen und Gestalt so sehr den Riesen⁵⁷⁾, daß sie stets als solche gelten, daneben auch als Erbauer der ältesten Bauernhöfe und Stammväter mancher Geschlechter⁵⁸⁾. Dafür zeugen die frühesten tiroler Wildemannbräuche. Wurde doch der Höttinger Schwerttanz in Wildemannmasken das ganze 16. Jhd. hindurch als Riesentanz bezeichnet, weil er unter der Patronanz des Stiftes Wilten, das der Sage nach einst von einem Riesen Haymo erbaut worden war, stand⁵⁹⁾.

Die öfters auftauchende Meinung, es handle sich bei den Wildmannli keineswegs um Geister, sondern um primitive Vorkolonnen⁶⁰⁾, hat, wenn auch sonst in Europa⁶¹⁾ und unzivilisierten Ländern zu finden⁶²⁾, insoferne für das oberrheinische Gebiet eine gewisse Berechtigung, als dorthin tatsächlich in später Jungsteinzeit auf mittelsteinzeitlicher Stufe beharrende, afrikanische Pygmäen von Bauern der Bandkeramikultur abgedrängt worden waren⁶³⁾. Weil die Besiedlung in diesem Gebiete seitdem

⁵⁴⁾ Ebenda 646.

⁵⁵⁾ Ebenda 615.

⁵⁶⁾ J. N. v. Alpenburg, *Mythen*, a. a. O. 10, 11, 15; derselbe, *Alpensagen*, Wien 1861, Nr. 168; A. Dörler, *Sagen aus Innsbrucks Umgebung*, Innsbruck 1895, 7; derselbe, *Tiroler Teufelsglaube*, (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin, IX [1899] 258.)

⁵⁷⁾ Anton Schipflinger, *Die wilden Löda*, (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, XLVII [1942] 16.)

⁵⁸⁾ J. N. v. Alpenburg, *Mythen*, a. a. O. 15, 16, 25—27, 57—59.

⁵⁹⁾ A. Dörler, a. a. O. 275, 221, 245.

⁶⁰⁾ Karl Reiser, *Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäues*, Kempten 1897, I, 136—145; Anna Ithen, *Innerschweizerische Sagen und Legenden*, (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Zürich, II [1898] 2); F. J. Vonbun, *Die Sagen Vorarlbergs*, Innsbruck 1889, 55, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IX, 979.

⁶¹⁾ P. Sébillot, a. a. O. I. 456.

⁶²⁾ J. H. Hutton, *Wild Men in Assam*, (Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, XXVII [1951] Nr. 2); H. Johnson, *Pygmies and Ape-like men of the Uganda Borderland*, (Pall Mall Magazine 1902.)

⁶³⁾ Oswald Menghin, *Mensch und Raum in der Eiszeit der Ostalpenländer*, (Zeitschrift des deutschen Alpenvereins [Jahrbuch], München LXIX [1938] 18.)

nicht mehr abriß, ist solches glaubwürdiger als die Annahme, das Wildemannlisloch bei Toggenburg hätte seinen Namen nach den es einst bewohnenden Höhlenbärenjägern erhalten⁶⁴). Da sich jedoch die Funde als ungestört erwiesen⁶⁵), allfällige Streufunde für Laien unkenntlich gewesen wären, hätte nämlich die Benennung jener hochgelegenen Höhle vor 60.000 Jahren in der letzten Zwischeneiszeit erfolgen müssen⁶⁶).

Bei der nunmehr enger umgrenzten Gestalt des Wilden Mannes muß jedoch in Betracht gezogen werden, daß dieselbe den Großteil ihrer Eigenschaften erst hochmittelalterlicher Dichtung verdankt⁶⁷). Um die Mitte des 12. Jhdts. erschien sie einerseits in der Lyrik der Troubadoure Sicart de Marjevols, Rambaut de Beljocs u. a. als mehr symbolisches Wesen, andererseits in nordfranzösischen ritterlichen Abenteuerromanen eines Robert Wace (1157) und Chrétien de Troyes (1162 und 1175)⁶⁸) als unbenannter, gefährlich aussehender und keulenbewaffneter Riese (li gaians) oder Bauer (vilain). Um 1200 entstand aus der Vereinigung der benannten südlichen mit der unbenannten nördlichen Form ein dem heutigen ähnlicher Wilder Mann⁶⁹). Aber selbst eine noch vielfachere Verwendung desselben als ohnehin geschehen — wurden doch z. B. allein 45 mittelhochdeutsche Epen gezählt, die ihn enthalten⁷⁰) — hätte nicht genügt, ihn in allen Volksschichten bekannt zu machen. Wenn nicht die höfische Gesellschaft Westeuropas, die allezeit, nicht erst in den Schäferspielen, mit dem primitiven Leben kokettierte und tändelte⁷¹), diese neue Literaturgestalt gierig aufgegriffen, wegen der Freiheiten, welche man sich in ihrer Maske erlauben durfte, in ihren Spielen, Tänzen,

⁶⁴) Emil Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. München 1959, 109.

⁶⁵) Emil Bächler, Das alpine Paläolithikum der Schweiz im Wildkirchli, Drachenloch und Wildemannlisloch. Basel 1940, 10, 57, 260.

⁶⁶) Lothar F. Zetz, Altsteinzeitkunde der Südostalpenländer. (Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie, Weimar, XXIX, [1944] 58, 54, 14); Hans Weinert, Stammesgeschichte der Menschheit. Stuttgart 1941, 65.

⁶⁷) Dickson teilt diese mittelalterlichen Geschichten in zweierlei Arten ein. Bei der einen wird der Wilde Mann als gefährlicher Wald-dämon geschildert, bei der anderen handelt es sich um den Fang eines übernatürlichen Wesens, um verborgene Weisheit zu erfahren (S. 118, 120, 122), oder es zu zähmen (125). Meistens ist jedoch der Wilde Mann totemistischen Ursprunges (117) oder ein aus unglücklicher Liebe Verwilderter (116).

⁶⁸) Le roman de Brut, Enide und Jvain — W. Giese, a. a. O. 497.

⁶⁹) W. Mulertt, a. a. O. 75, 80, 85, 87.

⁷⁰) Diss. Göttling, Erlangen 1926.

⁷¹) A. Spamer, Wilde Leute, a. a. O. 122; Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin 1904, I, 358; A. Dickson, a. a. O. 114.

Jagden und Schaukämpfen.⁷²⁾ zu einem bevorzugten und beliebten Modegeschöpf umgestaltet⁷³⁾ und das Kunstgewerbe diesem Zug der Zeit nicht in überreichlichem Ausmaße Rechnung getragen hätte. Was Wunder, wenn man endlich in dem von sozialen Kämpfen erfüllten Ausgange des Mittelalters in den Wildemannspielen eine Manifestation, ein Fanal der Freiheit erblickte und hoch und nieder, alles was frei war, Städte und Zünfte, es für eine schwere Beeinträchtigung gehalten hätte, nicht auch Gleiches veranstalten zu dürfen. Voran standen neben den reichen Nürnbergern mit ihrem Schembartlauf⁷⁴⁾ besonders die seit jeher freien Bergleute und Schiffer⁷⁵⁾. Daher erklären sich nicht nur das einst stete Ansuchen „die Freyheit den wilden Mann zu jagen“⁷⁶⁾ und die Mehrzahl solcher Spiele, sondern auch die vielen Herbergen „Zum wilden Mann“, hauptsächlich in Bergbaugebieten und entlang schiffbarer Flüsse⁷⁷⁾.

Verdankt demnach der Wilde Mann diesem oberflächlichen und zünftigen Einflusse seine im Gegensatz zu den sonstigen allgemeinen und vagen Dämonenvorstellungen fest umrissene Gestalt sowie wahrscheinlich seinen Namen, - sicher jedoch dessen Verbreitung, so sind doch Bergeister und Spukdämonen als ihm zugehörig betrachtet worden. Die teilweise den im Inntale Wilde genannten Riesen entsprechenden Orken ehemals ladinischsprachiger Gebiete Südtirols⁷⁸⁾, der romanische, von ihnen in Art und Gestalt jedoch völlig verschiedene Orco und der dort besonders charakteristische Wilde Mann, alle, weil vereinzelt gestaltlich einander ähnelnd, als Gleichartiges aufgefaßt, sind dies keinesfalls⁷⁹⁾, wie selbst das Volk abgelegener und altartiger Gegenden

⁷²⁾ Karl We in h o l d, Der Wildmännletanz von Oberstdorf. (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, VII [1897] 435.)

⁷³⁾ A. S p a m e r, Wilde Leute, a. a. O. 118, 122.

⁷⁴⁾ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, V, 1767.

⁷⁵⁾ R. E i s l e r, Fischer- und Schifferbräuche aus alter und neuer Zeit. (Bayrische Hefte für Volkskunde. München 1914, 212.)

⁷⁶⁾ Heinrich Gradl, Deutsche Volksaufführungen. (Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen. Prag, XXXIII, [1895] 148); Viktor Pröckl, Eger und das Egerland. Falkenau 1877, II, 258.

⁷⁷⁾ August Gebhardt, Wirtshausnamen. (Deutsche Gaue. Kaufbeuren, XXIV [1925] 272); Heinrich Pröhle, Harzsagen. Leipzig 1854, 257; Ignaz V. Zingerle, Einiges über den Wilden Mann. (Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde. Göttingen, III [1855] 199.)

⁷⁸⁾ Oswald v. Zingerle, Orkenplätze in Tirol. (Zeitschrift für österreichische Volkskunde, XIV [1908] 118); W. L j u n g m a n n, a. a. O. II, 581.

⁷⁹⁾ A. D ö r r e r, a. a. O. 57, 271.

sie deutlich von einander scheidet⁸⁰⁾. Der Orco, dessen Masken bereits in fränkischen und westgotisch-spanischen Erlässen des 7. und 8. Jhdts. verboten wurden⁸¹⁾, ist gewiß ein uralter, jede beliebige Gestalt annehmender Dämon⁸²⁾. Abgesehen von sehr seltenen Umwandlungen zu behaarten Riesen bei den Ladinern⁸³⁾, ähnelt er eigentlich nur auf Korsika⁸⁴⁾ entfernt mittelrheinischen Wilden Männern⁸⁵⁾, während er sonst in Tirol⁸⁶⁾, Friaul und Dalmatien⁸⁷⁾ ausschließlich tier- oder kugelgestaltig erscheint. Leider konnte über den orco Mittelitaliens, den orcu Spaniens und den huorco Südtaliens außer des Letzteren Verwendung in Basiles „Tischlein deck dich“⁸⁸⁾ nichts ermittelt werden. In Südtirol erscheinen selbst dort, wo die romanische Sprache schon längst erloschen ist, auf der kleinen Insel La Ciotat bei Marseille und im Nordosten Frankreichs noch derartige teils unbenannte, teils dem Teufel zugeschriebene Gespensterrosse⁸⁹⁾. Dagegen scheint es einen orco in Frankreich nicht mehr zu geben. Die umfangreichen Sagensammlungen enthalten nichts und das aus einem Völkernamen kaum vor dem 10. Jhd. entstandene Wort ogre bezeichnet keineswegs ein bestimmtes Wesen, sondern den Begriff „Menschenfressender Unhold“⁹⁰⁾. Scheinbar ein Zeichen dafür, daß es der Zähigkeit der Kirche dort gelungen war, seit dem Verbote des hl. Eligius auch noch den in der sonstigen mittelalterlichen romanischen Volksüberlieferung als Popanz oder Tölpel geltenden, von den vielen keltischen Totengöttern, Dis Smertrios, Ogmios usw. allein noch als Dämonenmaske übrig

⁸⁰⁾ Ebenda 57, 112.

⁸¹⁾ Eligiusverbot, O. Erich u. R. Beitzl, a. a. O. 840. ... qui in saltatione femineum habitum gestiunt et monstruose se figunt et majas et orcum et polam et his similia exercent.... W. Wassersleben. Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851, 553.

⁸²⁾ Chr. Schneller, a. a. O. 218.

⁸³⁾ J. N. v. Alpenburg, Mythen, a. a. O. 57.

⁸⁴⁾ P. Sébillot, a. a. O. IV, 52.

⁸⁵⁾ Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, bearb. v. K. H. Strobl. Wien 1945, 497.

⁸⁶⁾ Chr. Schneller, a. a. O. VI, 3, 4, 5, 7; 218—220; J. N. v. Alpenburg, Mythen, a. a. O. 56 f., 71 ff.; J. A. Heyl, a. a. O. 616.

⁸⁷⁾ Anton Elias Carić, Volksaberglaube in Dalmatien. (Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina. Wien, VI, [1899] 585).

⁸⁸⁾ Giambattista Basile, Das Pentameron. Wien 1928, I, 25, „Dell Huorco“; J. Bolte u. G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig 1950, IV, 190.

⁸⁹⁾ A. Dörler, Sagen, a. a. O. 95, Nr. 85; J. N. v. Alpenburg, Alpensagen, a. a. O. 358, n. 359; P. Sébillot, a. a. O. II, 90, II, 440, 441.

⁹⁰⁾ Ernst Gamillscheg, Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache. Heidelberg 1928, 646.

gebliebenen Orco restlos zu beseitigen, bzw. in den von ihr einzig zugelassenen Teufel umzuwandeln⁹¹⁾. Deshalb können die Orcos jener alten kirchlichen Verbote kaum als sichere Beweismittel für die frühzeitige Existenz weder des Wilden Mannes noch des Sommer- und Winterstreitspieles gewertet werden.

Weil nämlich im jüngeren Erlaß, im Poenentiale vigilanum, der orcu neben den majas steht, hat man daraus die eheste Erwähnung dieses Spieles gefolgert⁹²⁾. Hat aber dabei anscheinend übersehen, daß es sich hier keineswegs um eine Kontrastierung, vielmehr um eine bloße Aufzählung der verbotenen Dinge handelt⁹³⁾ und daß daneben noch andere Gestalten genannt werden, die sicher niemals etwas mit den beiden anderen zu tun hatten. So gibt eine davon, der palo heute pelo, noch jetzt eine Figur der spanischen Fronleichnamsprozession ab⁹⁴⁾. Außerdem ist es wohl kaum angängig, einseitig nur schlechte oder, wie die Lustigkeit bei schlechtem Wetter⁹⁵⁾, wenigstens als solche angesehene Seiten der verschiedenartigsten Wilden Männer zum Beweis heranzuziehen, diese seien stets und überall als Repräsentanten des Winters, des Verabscheuenswürdigen aufgefaßt worden⁹⁶⁾. Tritt bereits bei vielen, aus Suchen, Fangen oder feierlichem Einholen bestehenden süd- und mitteldeutschen Bräuchen⁹⁷⁾ sowie bei bis ins 16. Jhdt. verfolgbaren Vintchgauer Kinderfesten⁹⁸⁾ eine gegenteilige Meinung hervor, so wird letztere noch mehr bestärkt, wenn in Tirol und im Jura die Wilden Männer als Kündler des Lenzes⁹⁹⁾, als Symbole seiner Wiederkehr¹⁰⁰⁾ oder,

⁹¹⁾ R. Egger, Unterwelt, a. a. O. 134—136.

⁹²⁾ A. Spamer, Fastnachtsbräuche, a. a. O. 50.

⁹³⁾ Für die Übersetzung vgl. W. Mulertt, a. a. O. 71.

⁹⁴⁾ W. Mannhardt, a. a. O. I, 117, 538.

⁹⁵⁾ Über den tatsächlichen Sinn vgl. W. Mulertt, a. a. O. 75 ff. Weil dieses Motiv viel früher in dem Naturgeschichtsbuch des Philipp de Thaon „Bestiaire“ 1125 der Sirene zugeschrieben wird, scheint es sich um eine damals allgemein bekannte Sentenz zu handeln.

⁹⁶⁾ A. Spamer, Fastnachtsbräuche, a. a. O. 51; O. Erich u. R. Beitzl, a. a. O. 840.

⁹⁷⁾ Eugen Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche. Leipzig 1920, 41; O. Erich u. R. Beitzl, a. a. O. 578; W. Mannhardt, a. a. O. I, 355; Carl Clemen, Der Ursprung des Karnevals. (Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig, XVII [1914] 144.)

⁹⁸⁾ W. Mannhardt, a. a. O. I, 355; J. V. Zingerle, Wilden Mann, a. a. O. 200; Ludwig v. Hörmann, Die Jahreszeiten in den Alpen. Innsbruck 1889, 22; A. Dörrer, a. a. O. 275.

⁹⁹⁾ Hermann Holzmann, Wipptaler Heimatsagen. Wien 1948, 50.

¹⁰⁰⁾ G. Bertoni, Servädzo. (Bulletin du Glossaire des patois de la suisse romande. 1915, 36.)

wie die Tschämmler der Urschweiz¹⁰¹⁾, als Schutzgeister der Almen¹⁰²⁾ und Saaten¹⁰³⁾ gelten, ihr Erscheinen stets Glück und Segen bringt¹⁰⁴⁾. Auch die Volksmeinung, daß seine Brauchtums-gestalt als Verkörperung guter Geister zu den schönen Perchten, Saligen und Engeln gehöre¹⁰⁵⁾, obwohl die bei ihr und ebenso bei Riesen- und Almgeistermasken durchwegs zu findende Baum-bart- und Schneckenhausumhüllung sonst allgemein als „schiach“ gilt¹⁰⁶⁾, weist nicht gerade auf schlechte Bedeutung hin. Daher wird das Erscheinen des Wilden Mannes in den Liedern provenzalischer Troubadoure und in neueren Volksbräuchen öfters auf alte Frühlingsfeste kultischer Bedeutung allerdings mehr hypothetischer Natur zurückgeführt¹⁰⁷⁾.

Heute noch sitzt die Maja in der Provence unter ihrem Blütenbogen¹⁰⁸⁾ wie vor zwei Jahrtausenden die keltischen Schicksalsgöttinnen, die Matres¹⁰⁹⁾, oder die in Südgallien unter dem Namen Berecynthia¹¹⁰⁾ verehrte Göttinmutter Cybele¹¹¹⁾ in ihren Grotten, die alle ebenfalls maja genannt wurden¹¹²⁾. Dagegen erscheint dort der Wilde Mann eigentlich nur mehr in Pyrenäensagen¹¹³⁾ und, abgesehen von einer unsicheren Nachricht¹¹⁴⁾, im Brauchtum des Jura, im einstigen Waraschgau, wo er jedoch als

¹⁰¹⁾ Caspar Waldis, Eine Sennenkilb in der Urschweiz. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Zürich, III [1899] 56); Friedrich Karpf, Tschämmler. (Wörter und Sachen. V [1915] 105.)

¹⁰²⁾ A. Dörrer, a. a. O. 340.

¹⁰³⁾ Ludwig v. Hörmann, Tirler Volksleben. Stuttgart 1909, 481.

¹⁰⁴⁾ Georg Graber, Sagen und Märchen aus Kärnten. Graz 1935, 196, 197, 207; Friedrich Karpf, Über Tiermasken. (Wörter und Sachen. V, 107); A. F. Dörler, Waldfangen, a. a. O. 289; H. Holzmann, a. a. O. 52; Robert Eifel, Sagenbuch des Voigtlandes, Gera 1871, 66.

¹⁰⁵⁾ A. Dörrer, a. a. O. 170.

¹⁰⁶⁾ Derselbe, 186.

¹⁰⁷⁾ W. Mulert, a. a. O. 72, 75.

¹⁰⁸⁾ C. B. Lewis, The part of the Folk in the Making of Folklore. (Folklore, London, XLVI [1935] 62.)

¹⁰⁹⁾ A. Wrede, Eifeler Volkskunde. Bonn 1924, 45 ff.; W. Hertz, a. a. O. 68; Karl Helm, Allgemeine Religionsgeschichte. 1913, I, 391.

¹¹⁰⁾ Élie Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine. Paris 1947, 105.

¹¹¹⁾ C. B. Lewis, a. a. O. 62.

¹¹²⁾ Matres: Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, XIV, 534; Cybele: C. B. Lewis, a. a. O. 62.

¹¹³⁾ P. Sébillot, a. a. O. I, 462, 224.

¹¹⁴⁾ 1. dimanche des sauvages (1. Sonntag in den Fasten, an dem sonst die Bauernstockkämpfe stattfanden) pendant lequel les jeunes gens couraient le pays en conterfaisant les satyres. — Frédéric Mistral, Tresor dou felibrige. 926.

Überlebsel in die Kindersphäre abgesunken ist¹¹⁵⁾. In dieser vertritt er sogar die Maja¹¹⁶⁾, mit der er aber sonst nie etwas zu tun hatte. Weil auch das zum Beweise des alten Gegensatzes ins Treffen geführte, nach Geschlechtern getrennte Brauchtum des Maimaunes und der Maibraut keinen absichtlich herbeigeführten Streit oder Kampf kennt, wird jener Dämonendarsteller des Poentiale kaum ein Sommer- und Winterspieler, sondern wahrscheinlich eine Art Perchtenläufer gewesen sein.

Weder die Spiele und sonstigen Verwendungen im Brauchtum noch die Sagen können als Belege für die Existenz und wahre Natur des Wilden Mannes vor seinem Erscheinen in der Literatur des Mittelalters gewertet werden. Erstere unterliegen allzu oft willkürlichen und tiefgreifenden Änderungen¹¹⁷⁾, während ihre Elemente sämtlich auch in anderen Bräuchen vorkommen¹¹⁸⁾. Selbst die manchmal als besonders charakteristisch für den Wilden Mann angesehenen, jedoch ebenfalls aus dem Fasnachtsbrauch der Erwachsenen stammenden Vintschgauer Kinderspiele in Kortsch und Ulten¹¹⁹⁾ haben bei ihrer Verlegung auf den Gregoritag, den Dinzelstag der Jugend, durch Schuhmeister des 15. und 16. Jhdts. sowie studierte Bearbeiter des beginnenden 19. Jhdts.¹²⁰⁾ derartige Umänderungen erfahren, daß alles Frühere ungewiß bleiben muß. Die im oberen Etschtale ganz außergewöhnliche

¹¹⁵⁾ William Robert, La fête de Mai. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Zürich, I [1897] 250.)

¹¹⁶⁾ Edgar Piquet, Das Volksleben im welschen Lied. (Schweizer Volksleben, hgg. H. Brockmann-Jerosch, Erlenbach-Zürich 1951. II. 97.)

¹¹⁷⁾ Nikolaus Roos, Die Jagd des Wilden Mannes in Littau. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Basel, XIV [1908] 200.)

¹¹⁸⁾ E. Hoffmann-Krayer, Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Zürich, I [1897] 282); Jane Ellen Harrison, Themis, a study of social origins of Greek Religion. Cambridge 1912, 16; Violet Alford, The Springtime Bear in the Pyrenees. (Folklore, London, XLI [1950] 275); Otto Höfler, Wilder. (Wiener Prähistorische Zeitschrift. Wien, XIX, 1952, 581); W. Ljungman, a. a. O. II, 1057, 1075; Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt 1954, I, 54; Gian Caduff, Die Knabenschaften Graubündens. Chur 1952, 126.

¹¹⁹⁾ Ludwig v. Hörmann, Die Jahreszeiten in den Alpen. Innsbruck 1889, 22; Edmund Schneeweiß, Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden. Leipzig 1951, 162; W. Mannhardt, a. a. O. I, 535; K. Weinhold, a. a. O. 453; A. Dörner, a. a. O. 275, 29; Gustav Guggitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Wien 1949, I, 117.

¹²⁰⁾ So hat das Kortscher Spiel Johann Lechthaler nach der Aussage seiner Großnichte zusammengestellt und selbst geleitet. Es schief auch prompt wieder ein, als er sich 1866 zurückzog. Auch das Ultener Spiel zeigt 1805 viele literarische Einflüsse. Richard Wolfram, Das Gregorispiel in Kortsch. (Der Schlern. Bozen. XXIII [1949] 152. 157.)

Einschätzung des Wilden Mannes, der trotz Unholdnatur in Sprichwörtern und Sagen dort als Wohltäter und Born der Weisheit gilt, dem alle volkstümlichen Lebensregeln entstammen¹²¹⁾, scheint das Ergebnis dieser bewußten pädagogischen Lenkung der für die Bekanntmachung solcher Erziehungsgrundsätze bestgeeigneten Spiele zu sein. Die übrige Verwendung im Brauchtum beschränkt sich einerseits auf die bereits in der höfischen Gesellschaft des 14. Jhdts. vorgegebene, aus dem Kontrast seiner wilden, ungehobelten Art entstandene Komikerrolle¹²²⁾, andererseits auf eine Art Festzugspolizei. In Faschingsläufen Tirols¹²³⁾, Bayerns¹²⁴⁾ wie früher beim Nürnberger Schembart¹²⁵⁾ erscheinen solch umgebildete Dämonenabwehren, die schon auf attischen Vasenbildern durch ganz ähnliche, den Dionysos begleitende Masken dargestellt werden¹²⁶⁾.

Die Sagen, deren Anzahl in den Alpen weitaus die anderer Wilder Männer übersteigt, weshalb sie hier hauptsächlich berücksichtigt wurden, enthalten nichts, was man, wenn die bei solchen Wesen in Literatur und Volkserzählungen oft feststellbaren Fabeln abgerechnet werden¹²⁷⁾, als ausschließlich wildmännisch bezeichnen könnte. Ihre Motive werden sämtlich von Riesen, Zwergen, Saligen ebenso erzählt, bei denen sie nicht nur viel weiter verbreitet, sondern auch in weit ältere Zeiten verfolgbar sind. Selbst diejenigen, die man noch am ehesten der bäuerlichen Mentalität zuschreiben würde, die Kenntnisse geheimer Naturkräfte, Anbauzeiten und Wetterkunde¹²⁸⁾, stammen teils aus dem

¹²¹⁾ R. Wolfram, a. a. O. 149.

¹²²⁾ W. Ljungman, a. a. O. II, 1074; A. Spamer, Wilde Leute, a. a. O. 122.

¹²³⁾ Karl Kugler, Das Schemenlaufen und Scheibenschlagen zu Imst. (Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde. Bühl, XVII [1945] 20, 26); A. Spamer, Fastnachtsbräuche, a. a. O. 17; Wilde Leute, a. a. O. 122; A. Dörrer, a. a. O. 540.

¹²⁴⁾ G. Gugitz, a. a. O. 56.

¹²⁵⁾ A. Dörrer, a. a. O. 254.

¹²⁶⁾ G. Gugitz, a. a. O. 58.

¹²⁷⁾ W. Mulerti, a. a. O. 87; Melchior Sooden, Zelleni us em Haslital. Basel 1945, 99.

¹²⁸⁾ Karl Paulin, Die schönsten Sagen aus Südtirol. Innsbruck 1957, 50, 55, 186; Johann N. v. Alpenburg, Deutsche Alpensagen. Wien 1861, Nr. 275, 302; Martinus Mayer, Sagenkränzlein aus Tirol. Innsbruck 1905, 580; Georg Graber, Sagen aus Kärnten. Leipzig 1912, Nr. 86, 95, 94; Johann Wilhelm Wolf, Hessische Sagen, 1853, 55; L. v. Hörmann, Volksleben, a. a. O. 481; Chr. Schneller, a. a. O. 210; F. J. Vonbun, Mythologie, a. a. O. 44f.; J. V. Zingerle, Sagen, a. a. O. Nr. 172, 175, 182; Th. Vernaleken, a. a. O. 130—136; J. N. v. Alpenburg, Mythen, a. a. O. 14; H. Holzmann, a. a. O. 53; G. Graber, Sagen und Märchen, a. a. O. 197; P. Sébillot, a. a. O. I, 224.

Sagenschatz der Saligen, der jedoch wie die weitverbreitete, eigentlich der Wilden Jagd zugehörige Verfolgung derselben durch den Wilden Mann¹²⁹⁾ überwiegend im antiken Mazedonien und Griechenland seinen Ursprung hat¹³⁰⁾, teils von neuen, im Hochmittelalter eingeführten Methoden der Almwirtschaft, deren große, die bis dahin im Gebiete zwischen Etsch und Oberrhein herrschende Dürftigkeit beendenden Erfolge später Vorbewohnern oder mythischen Gestalten zugeschrieben wurden. Vorzüglich jedoch dem Wilden Manne, der durch seine Spaßmacherrolle bei den Festlichkeiten des Zins- und Jahrestages dieser Wirtschaftsordnung, dem seit 1510 feststellbaren Kässonntag, allgemein beliebt geworden war¹³¹⁾. So nachhaltig muß die Wirkung gewesen sein, daß es nicht nur im Westen gelang, echte Zwerge wie die schon von Plinius beschriebenen¹³²⁾ Wildemannli völlig dem Wilden Manne anzugleichen, sondern auch im Osten, im klassischen Überlieferungslande ältester Kultvorgänge Kärnten¹³³⁾ und bei den Slovenen solche Sagen einzubürgern, ohne daß dort jemals Brauch oder künstlerische Darstellungen nachweisbar gewesen wären. Allerdings zeigen sie bereits viel Widerspruchvolles¹³⁴⁾. So verdankt bei den Slowenen der aus einem ursprünglichen Totengeist umgeformte Wilde Mann¹³⁵⁾ seinen Namen vielfach einer Verwechslung von divlij (skr. wild) mit div (türk. böser Geist¹³⁶⁾). In Kärnten bleibt mangels genauerer Untersuchungen die Frage offen, ob dem Unvereinbaren nicht vielleicht eine Grenzlinie verschiedener Wilder Männer entspräche.

¹²⁹⁾ A. Dörler, Sagen, a. a. O. 1, 2, 4, 7; J. A. Heyl, a. a. O. 408; J. N. v. Alpenburg, Alpensagen, a. a. O. Nr. 505, 556; Chr. Schneller, a. a. O. 209; J. V. Zingerle, Sagen, a. a. O. Nr. 174—180; K. Paulin, Südtirol, a. a. O. 142; G. Graber, Sagen, a. a. O. Nr. 94, 97; derselbe, Sagen und Märchen, a. a. O. 180—182, 197.

¹³⁰⁾ W. Ljungman, a. a. O., Salige II, 627—629, Jagd II, 571, 605, 610, 612.

¹³¹⁾ A. Dörrer, a. a. O. 16, 241.

¹³²⁾ *Parculi sunt, ignoti et imbelles, fugaces velocesque veluti rupicaprae, quia infantes illorum uberibus aluntur. Subterraneas epeons aperire solent, veluti omnes alpini, suffugia hiemi et receptacula cibis.* Nach Plinius libr. 7, cap. 25, bei F. J. Vonbun, Mythologie, a. a. O. 45.

¹³³⁾ G. Gugitz, a. a. O. 284.

¹³⁴⁾ G. Graber, Sagen und Märchen, a. a. O. 200, 207, 194, 96, 195, 199; J. A. Heyl, a. a. O. 480.

¹³⁵⁾ F. S. Copeland, Slovene Folklore. (Folklore, London, XLII, [1951] 429.)

¹³⁶⁾ Edmund Schneeweiß, Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Cilli 1955, 55.

Diese auch sonst öfters zu bemerkende weitgehende Verschiedenheit dichtbenachbarter Wilder Männer, die einzeln betrachtet, niemals den Eindruck mythologischer Zwitterwesen¹³⁷⁾ oder des dämonisch Schwankenden¹³⁸⁾ machen, läßt die Vermutung aufkommen, die überwiegende Mehrzahl jener Sagen sei erst infolge der Oberschichtlichen Bevorzugung und der darauf beruhenden häufigen Verwendung dieser Gestalt im Zunft- und sonstigem Brauchtum durch Entlehnung der Motive entstanden. Oder der Name war entsprechend der bei jenen seit jeher feststellbaren Traditionsmengung¹³⁹⁾ auf andere örtliche Berg- und Waldgeister übertragen worden. Außerdem ist bei den Brauchtumsberichten insofern eine gewisse Vorsicht geboten, weil wegen der vielfachen Maskenähnlichkeit und der Scheu, Dämonen beim richtigen Namen zu nennen, oft Wilde Männer auch dort erwähnt werden, wo es sich in Wirklichkeit um irgendwelche Almbutze handelt¹⁴⁰⁾.

Solche Meinung ist fast sicher begründet, wenn bei völligem Mangel anderer Sagen das Aufscheinen des Wilden Mannes in für denselben kaum ursprünglichen Bräuchen damit erklärt wird, daß es derartige Wesen früher dort gegeben habe. Hiezu gehört z. B. der Gasteiner Perchtenlauf¹⁴¹⁾ samt den sehr rudimentären Wildemannsagen dieses Tales. Übrigens der einzige seiner Art, der Wilde Männer enthält und sie wegen des Fehlens im sonstigen Salzburg und der Verwendungs- und Maskengleichheit wohl den Inntaler Faschingsläufen entnommen hat. Auch der bald als Rest eines Sommer- und Winterspieles, bald als Vegetationskult ehemaliger Jugendbünde erklärte Annaberger Quaß zählt zu dieser Gattung, der jedoch wie die übrigen, ihm ganz ähnlichen Jagden des Erzgebirges wahrscheinlich als jahreszeitlich bedingter Zunftbrauch erst von den Bergleuten dorthin gebracht worden ist¹⁴²⁾. Das Verschwinden dieser Spiele, seit sich die Oberschichte anderen Modegeschöpfen — Schäfern, Indianern usw. — zuge-

¹³⁷⁾ Wilhelm W u n d t, Völkerpsychologie. Leipzig 1910, III, 506.

¹³⁸⁾ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, a. a. O. IX, 970

¹³⁹⁾ A. S p a m e r, Wilde Leute, a. a. O. 120.

¹⁴⁰⁾ Selbst in vielen einschlägigen wissenschaftlichen Werken erscheinen die im Original anders oder unbenannten Geister oder Masken als Wilde Männer.

¹⁴¹⁾ Marie Andree-Eysn, Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig 1910, 164; W. L j u n g m a n, a. a. O. II, 910.

¹⁴²⁾ Siegfried Sieber-Aue, Der Quaß. (Mitteilungen des Vereines für sächsische Volkskunde. Dresden, VI [1912] 94); derselbe, Zunftfeste (ebendort, V [1911] 350); J. G. Frazer, Der Goldene Zweig. Berlin 1928, 454.

wandt und die Rechtsbräuche des Mittelalters geändert hatten, ohne daß eine Sage oder nur die Vorstellung geisterhafter Wilder Männer geblieben wäre, deutet jedenfalls auf eine solche Herkunft, während die Annahme eines Sommer- und Winterspieles bereits zur Zeit der Hochblüte der Jahreszeitenkampftheorien wegen der Tötung beider Masken, sowohl der laub- als auch der strohbekleideten, bezweifelt wurde¹⁴³). Bloß die Schluckenauer Jagd erhielt sich dank einer späten, durchaus rationalen Sage, welche sie als Erinnerungstiftung eines Berka v. d. Dauba, der Lehnsherren von 1350 bis 1465, an die Verfolgung eines gewöhnlichen Verbrechers darstellt. Neuere Übertragungsversuche in andere Orte scheiterten stets am Mangel solcher geschichtlichen oder mythologischen Vorstellungen¹⁴⁴).

Zur selben Kategorie gehört eigentlich auch der Wilde Mann des Harzes, der seine Erhebung zum Berggeist dieses Gebirges ausschließlich Musäus verdankt, dem die einfache Bergmannssage vom Ursprung der Stadt Wildemann zu bescheiden dünkte¹⁴⁵). Gleiches liegt anscheinend einer anderen Sage zugrunde, die den Stadtnamen auf eine Begegnung Kaiser Heinrichs I. mit diesem Wesen zurückführt¹⁴⁶). Aber auch Meinungen, die im dortigen Wilden Manne etwas wesentlich anderes sehen wollen, sind nicht berechtigt¹⁴⁷), denn ein Vergleich der Berichte eines Prätorius und Flemings mit Erfahrungen der Jetztzeit über sog. Wolfskinder lehrt, daß es sich bei den geschwänzten Wilden Leuten von 1240 kaum um Sagengestalten, sondern um ausgesetzte, von Tieren aufgezogene und selbst zu solchen gewordene Abnormitäten gehandelt haben kann.

Noch andere Umstände weisen auf derartige Entwicklung hin. So entspricht der Wilde Mann in Tirol eigentlich nur längs der

¹⁴³) Emil Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen. Halle 1846, I, 181.

¹⁴⁴) A. Paudler, Cultur-Bilder und Wander-Skizzen aus dem nördlichen Böhmen. Böhm. Leipa 1885, 68—71; W. Mannhardt, a. a. O. 556; Gustav Jungbauer, Sudeten- und Karpathendeutsche Volkskunde. Berlin o. J., 551; Otto Frh. v. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen. Prag 1862, 61; Ludwig Seifert, Mittheilung über das Jagen des wilden Mannes in Schluckenau. Ein Fastnachtsumzug. (Mittheilungen des nordböhmischen Exkursions-Clubs. Böhmisch Leipa [1897] 60, 534); A. Paudler, Beiträge zur Geschichte der Stadt Schluckenau. Böhmisch Leipa 1885, 55—57.

¹⁴⁵) Heinrich Pröhle, Harzsagen. Leipzig 1854, 51, 257 f.

¹⁴⁶) Adalbert Kuhn und Wilhelm Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche usw. Leipzig 1848, 188.

¹⁴⁷) Friedrich Mössinger, Wildweibchen, Holle und Christkind. (Hessische Blätter für Volkskunde. Gießen. XXXVIII [1940] 74.)

Hauptverkehrsader des Landes, dem Brennerwege, der landläufigen Vorstellung von diesem Wesen, während er abseits derselben oft völlig von ihr abweicht. Und dann läßt sich, ganz im Gegensatz zu anderen mythischen Wesen, bei ihm eine deutliche, mitten durch die Volksböden verschiedener Völker führende Ost- und Südgrenze seines Vorkommens feststellen. Angefangen beim faunartigen Abkömmling der von Martinus v. Bracara im Quadenreich Galiciens und Minhos beanständeten, aus kelt-iberischen Untergrunde stammenden Waldgeister¹⁴⁸⁾, in den seither vergangenen vierzehn Jahrhunderten allerdings längst verteufelten, sich auch ohne literarische und künstlerische Beeinflussung schon sehr dem Wilden Manne nähernden Dianu burlon Asturiens¹⁴⁹⁾ verläuft die Südgrenze auf dem Hauptkamme der Pyrenäen ostwärts, so daß wohl die französischen Basken den Basa Jaun (Wilder Mann) kennen, die spanischen jedoch nicht. Obwohl die ältere, abweichende polyphemartige Form, der Tartaro, wieder beiden gemeinsam ist¹⁵⁰⁾. Werden zwar in der Provence, der ältest nachweisbaren Heimat des Wilden Mannes, Namen und Art desselben schon seit Jahrhunderten fast nur Mauren und Sarazenen beigelegt¹⁵¹⁾, welche allerdings noch Geiler von Kaisersberg im ersten Versuch einer Definierung dieses Wesens vor 1500 neben Dämonen, asketischen Einsiedlern usw. als eine seiner Gattungen aufzählt¹⁵²⁾, so zieht jene Grenze doch wieder ab dem französischen Jura, dem einstigen Lande der Warasi, mitten durch die deutsche Schweiz¹⁵³⁾, um erst in Graubünden die Wasserscheide, im Etschlande den Südfuß der Alpen zu erreichen. Kärnten und Krain bleiben dabei ein südöstlicher Vorsprung, denn die Ostgrenze ist einerseits durch Gerlos und Kaisergebirge, anderer-

¹⁴⁸⁾ R. Egger, Unterwelt, a. a. O. 105; Martín von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, hgg. C. P. Caspari, Christiania 1885, VIII, 10.

¹⁴⁹⁾ V. Alford, a. a. O. Traces 359.

¹⁵⁰⁾ W. Giese, a. a. O. 494; P. Sébillot, a. a. O. I, 295; W. Webster, Basque Legends. London 1877, 49.

¹⁵¹⁾ P. Sébillot, a. a. O. I, 295, 470.

¹⁵²⁾ A. Spämer, Wilde Leute, a. a. O. 120.

¹⁵³⁾ So sind in der ganzen nördlichen Schweiz die wilden Leute bekannt, während bereits bei Interlaken die selben Sagen nur mehr den Zwergen zukommen. Selbst in einem Märchen, vertritt ein Affe den in den nördlichen Varianten vorhandenen Wilden Mann, M. Sooden, a. a. O. 108, 8. Das Gegenstück: F. J. Vonbun, Sagen a. a. O. 45.

seits durch Moldau und Elbe gegeben¹⁵⁴⁾. Allerdings nur im weitesten Sinn, denn tatsächlich reicht der Wilde Mann nie an diese Flüsse heran und beschränkt sich innerhalb dieses Gebietes wesentlich auf die Alpen und die mitteldeutsche Gebirgsschwelle samt ihrer westlichen Fortsetzung zum Atlantik.

Der Raum zwischen diesen Gebirgszügen, die norddeutsche Tiefebene sowie der ganze Osten Deutschlands sind die ausschließliche Domäne des Erbsenbären, der als reine Aufzugsfigur angeblich aus dem Wilden Manne entstanden ist¹⁵⁵⁾ oder zumindest denselben Entwicklungsgang im Brauchtum durchgemacht hat¹⁵⁶⁾. Sind auch einige Übergänge in Thüringen und Sachsen¹⁵⁷⁾ sowie in der mittelalterlichen Literatur¹⁵⁸⁾ feststellbar, so ist doch die restlose Verdrängung des Wilden Manes durch ihn wenig wahrscheinlich. Denn der Erbsenbär entspricht anscheinend viel mehr der Vorstellungswelt der Bevölkerung als der offenbar doch fremde Wilde Mann, weil in den mehr ebenen Teilen die männlichen Waldgeister, abgesehen von den überall zu findenden Totengespenstern, im allgemeinen gegenüber den weiblichen und tierischen stark zurücktreten und vielfach überhaupt fehlen¹⁵⁹⁾.

Einen Beitrag zu diesen merkwürdigen, bisher eigentlich kaum beachteten Grenzen liefern die Vorarbeiten Ann Tizia Leitchs zu ihrem Buch „Die Wienerin“ insoferne, daß nach ihren Erhebungen am Ausgange des Mittelalters verschiedene westliche Kultureinflüsse, zu denen anscheinend auch der Wilde Mann gehört hat, nicht viel über das östliche Einzugsgebiet des Rheines hinausgelangten. Die bestehenden kulturgeschichtlichen Werke nehmen jedoch, wohl wegen der Verwendung des Wilden Mannes auf preußischen Wappen und Münzen, darauf keinen Bedacht. Immerhin fällt auf, daß ein sonst so ausführliches, im

¹⁵⁴⁾ Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, I, 25, 1499, II, 1055, 1184, V, 54, 265, 1572, VI, 152, 1406, IX, 56, 60, 447, 969—974, dessen Literaturangaben hauptsächlich zu Rate gezogen wurden, gibt nur Sagen westlich der Ostgrenze. W. Mannhardt W. u. F. K. I, 89 bringt zwar noch etliche ostdeutsche, die sich jedoch sämtlich als Zwergensagen herausstellen. Gleiches zeigt sich in 21 weiteren, dort nicht angeführten Werken über Österreichs und Ostdeutschlands Sagenschatz.

¹⁵⁵⁾ A. Spamer, Fastnachtsbräuche, a. a. O. 25, 29.

¹⁵⁶⁾ W. Ljungman, a. a. O. II, 1074.

¹⁵⁷⁾ E. Sommer, a. a. O. I, 155; Georg Buschan, Das deutsche Volk in Sitte und Brauch. Stuttgart 1922, 95.

¹⁵⁸⁾ W. Ljungman, a. a. O. II, 1074; O. Höfler, Wildiver a. a. O. 580.

¹⁵⁹⁾ Adolf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin 1900, § 52, 19; Richard Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen. Wismar 1906, III, 585.

Osten verlegtes Buch wie Freytags „Bilder deutscher Vergangenheit“ ihn nicht einmal erwähnt.

Zwar war der Wilde Mann früher weit über diese Grenzen hinaus verbreitet. War er doch zu Savonarolas Zeiten in Venedig und Florenz, in England gar bis ins 17. Jhdt. genau so bekannt wie in Nürnberg oder Paris¹⁶⁰). Aber dies scheint lediglich eine bloße Modeangelegenheit der Oberschichte gewesen zu sein. Denn trotz frühzeitiger Nachahmung der provenzalischen Lyrik in ganz Italien deuten keinerlei Anzeichen darauf hin, daß die Grundlagen aus Glauben und Brauch jener Völker entstanden wären oder die höfischen und städtischen Feste später bei diesen einen Widerhall gefunden hätten. Dagegen sind Rückwirkungen auf heutige Gebiete des Wilden Mannes festzustellen. Bezog doch der festesfreudige Erzherzog Ferdinand II. von Tirol, der Gemahl der Philippine Welser, die Vorbilder seiner Masken von italienischen Fürstenhöfen¹⁶¹). Unter seinem Einfluß wandelten sich erst die schon mehr als anderthalb Jahrhunderte bestehenden Riesentänzer der Höttinger, die bis dahin mehr den heutigen Schemen glichen, zu richtigen Wilden Männern¹⁶²). 1560 gingen diese sogar auf Kunstreisen nach Bayern¹⁶³), wie ein Vierteljahrtausend später die Oberstdorfer mit ihrem Wildemännlistanz¹⁶⁴). Dessen Vorbild brachte anscheinend solche Gestalten erst ins Telfser Schleicherlaufen, wo sie vor 1850 noch nicht nachzuweisen sind¹⁶⁵).

Heutzutage sind Wilde Männer jenseits der Grenze nur mehr sehr sporadisch im Osten nachweisbar, wo sie entweder, wie bei den Sprachinseldutschen der Beskiden¹⁶⁶), durch noch andauernde, eigenwillige und fremdartige Abänderungen oder, wie bei den Wilden Leuten einer typischen Riesensage Hinterpom-

¹⁶⁰) A. Spamer, Wilde Leute, a. a. O. 122.

¹⁶¹) Josef Hirn, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol, Innsbruck 1885, I. 379.

¹⁶²) A. Dörrer, a. a. O. 273, 221, 245.

¹⁶³) Derselbe, 275.

¹⁶⁴) K. Weinhold, Wildemännlestanz, a. a. O. 452.

¹⁶⁵) A. Dörrer, Fastnacht, a. a. O. 340, 225, 245. Vorher waren nur Unholde, wie die Perchten gekleidet, die jedoch getrennte Läufe abhielten. — Bericht an die bayr. Kreisverwaltung v. 27. April 1811. — Tiroler Heimatblätter XVII, (1959), 248.

¹⁶⁶) Alfred Karasek-Langer und Hertha Strzygowski, Sagen der Beskidendutschen. Plauen 1950, 10, 14, 15.

merns¹⁶⁷⁾, durch weitgehende Ähnlichkeiten mit lokalen Sagen des Westens auf eine jüngere Erwerbung hindeuten. In letzterem Fall dürfte die Übertragung durch Osttiroler Emigranten des 18. Jhdts. erfolgt sein. Dasselbe gilt auch vom erdei csoda (Waldwunder) der Szekler Madjaren¹⁶⁸⁾, der dem zwar durch die Dämonologie des 17. Jhdts. weitestgehend veränderten, trotzdem aber manchmal wildemannähnlichen Rubezahl¹⁶⁹⁾, und dem om reu (Böser Mann) der Haszeger Rumänen, der in alpinen Unholden sein Vorbild haben könnte¹⁷⁰⁾. Dabei sind die beiden letzteren eigentlich völlig isoliert. Nicht nur, daß die Slawen, mit Ausnahme der westlichsten Tscheden und Slovenen, den Wilden Mann nicht kennen¹⁷¹⁾, trifft dasselbe auch bei den übrigen Madjaren zu, deren vad öreg (Wilder Alter) nur in Abkömmlingen äsopischer Fabeln vorkommt und keineswegs ein Geschöpf des Volksglaubens ist¹⁷²⁾. Das äsopische Motiv von warm und kalt wird eigentlich nur in Tirol, im Canavesischen¹⁷³⁾ und bei Telfs¹⁷⁴⁾ dem Wilden Manne zugeschrieben, sonst aber stets anderen mythischen Wesen. Selbst die dem erdei csoda und om reu benachbarten Siebenbürger Sachsen haben die den Waldzwerger ihrer Urheimat entsprechenden Hulzmännel, nicht jedoch den Wilden Mann¹⁷⁵⁾. Von ersteren wird auch das Märchen von kalt und warm erzählt.

Die gleichen Grenzen des Wilden Mannes lassen sich sogar beim Märchen feststellen, das oft seine in anderen Gebieten ganz

¹⁶⁷⁾ Otto Knoop, Volkssagen aus dem östlichen Hinterpommern. Posen 1885, 66 n. 128. Die sonst bei Valerie Höttges, Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und riesischen Teufelssagen (= FF Communications 122) Helsinki 1937, 154—159, unter dem Kapitel Wilder Mann angeführten Sagen sind eigentlich solche von Schmieden.

¹⁶⁸⁾ Arnold Ipolyi, Magyar Mythologia. Budapest 1854, 107; Heinrich v. Wlislöcki, Aus dem Volksleben der Magyaren. München 1893, 19.

¹⁶⁹⁾ Richard Loewe, Rubezahl im heutigen Volksglauben. (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, XVIII [1908] If, 151 ff.)

¹⁷⁰⁾ Friedrich Müller, Siebenbürgische Sagen. Wien 1885, 200.

¹⁷¹⁾ E. Schneeweiß, Grundriß a. a. O. 35.

¹⁷²⁾ H. v. Wlislöcki, Volksleben, a. a. O. 19, 17.

¹⁷³⁾ Mario Menghini, Kritische Übersicht über die italienische Volksliteratur des Jahres 1890. (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin, I [1891] 411.)

¹⁷⁴⁾ Josef Schweinester, Allerhand Sagen, Geister- und Hexengeschichten aus Telfs. Telfs 1954, 15.

¹⁷⁵⁾ Heinrich von Wlislöcki, Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen. München 1893, 27.

unbekannten Gestalten ohne weiteres dorthin überträgt¹⁷⁶⁾. Das einzige, dem Wilden Manne etwas mehr als eine Statistenrolle zuteilende Goldenermärchen enthält ihn auch nur innerhalb des vorhin umrissenen Gebietes, abgesehen von einem Ausläufer nach Dänemark und Schweden¹⁷⁷⁾. Da es sich jedoch bei diesen Völkern gerade um diejenigen handelt, die im Norden als einzige das westliche Rittertum übernommen hatten und das Auftreten des Wilden Mannes im Goldener stets Hand in Hand mit einer ritterlich-romantischen Umänderung der gewöhnlichen, in ihren Figuren gewiß altertümlicheren, ungleich häufigeren und weiter verbreiteteren Form geht, scheint es angesichts der vielfachen Beschäftigung der ritterlichen Gesellschaft mit diesem Stoff — nicht weniger als 22 mittelhochdeutsche Romane verwendeten ihn¹⁷⁸⁾ — und der spätmittelalterlichen kulturellen Abhängigkeit dieser Länder von Deutschland wohl klar zu sein, woher nicht bloß hier, sondern auch in den übrigen deutschen und französischen Fassungen der Wilde Mann stammt. Weil er demnach dem Goldenermärchen kaum ursprünglich angehört haben dürfte, werden alle Folgerungen, die sein Erscheinen darin als eine Erinnerung an Jugendweihen¹⁷⁹⁾ oder an im Gilgamesch-

¹⁷⁶⁾ Paul Kretschmer, Neugriechische Märchen. Jena 1917, 57; Friedrich v. der Leyen, Das Märchen, Leipzig 1917, 151.

¹⁷⁷⁾ Die umfassendste Darstellung J. Bolte und G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig 1913—1950, III, 106 richtet sich nach dem Grimmschen Eisenhans und nimmt nur Bezug auf die Motive, wodurch der Eindruck entsteht, der dort vorhandene Wilde Mann sei auch in allen anderen angeführten Fassungen zu finden. Auch Elisabeth Hartmann, Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker. (= Tübinger Germanistische Arbeiten, Bd. 25, Stuttgart 1956), glaubt, urteilend nach dänischen und schwedischen Fassungen, die Zusammengehörigkeit von Aa 502 (Wildemannmotiv) mit dem Goldenermärchen beweisen zu können, obwohl sie selbst zugibt, daß das in diesem uralten, weitverbreiteten Motiv vorkommende Wesen sonst eigentlich nie ein Wildmann ist (175). Der Wilde Mann ist im skandinavischen Volksglauben völlig unbekannt (60). In dieser Hinsicht ist besser: Emanuel Cosquin, Contes Populaires de Lorraine. Paris 1887, I, 141. Zu ergänzen wäre lediglich: Thüringen: E. Sommer, I, 86; Münsterland: Grimm, Kinder- und Hausmärchen 1819 n. 156, BP III, 95, Schweden: Fuchs, Volksmärchen aus aller Welt, 1906, 176. Tschechen: Alfred Waldau, Böhmisches Märchenbuch. Prag 1860, 50, dazu eine Variante mit Goldhirsch statt Wildem Mann (Menšik 64). Auch Svend Grundtvig unterscheidet in seinem Märchenverzeichnis FFC 2 zwischen 8 A The flight from the Troll und 8 B The captive Wild Man.

¹⁷⁸⁾ Literaturangaben siehe Handwörterbuch des deutschen Märchens, II, 649.

¹⁷⁹⁾ O. Höfler, Wildiver, a. a. O. 587.

epos teilweise noch erhaltene sumerische oder hebräische Sagen¹⁸⁰⁾ auffassen, mehr oder minder hinfällig.

Die Grundlagen des im 12. Jahdt. zuerst in Erscheinung tretenden literarischen Wilden Mannes werden, selbst ohne Berücksichtigung der noch nachträglich assimilierten, einander oft widersprechenden Traditionen und Gestalten, sicher sehr vielfältig gewesen sein, sind aber jedenfalls im Geisterglauben des Volkes zu suchen. Sie liegen insgesamt im Dunkeln, denn alle derzeit bestehenden Theorien sind rein hypothetisch. Immerhin ist noch etliches vorhanden, das dieses Dunkel wenigstens teilweise erhellen könnte. So gibt es Brauchtumsgestalten im salzburgisch-oberösterreichischen Voralpengebiet und in der Ostschweiz sowie in Deutschland und Frankreich verstreut, die mythischen weißen, roten, schwarzen und eisernen Männer¹⁸¹⁾, die, dem Wilden Manne ähnlich, jedoch ursprünglicher und primitiver, wie übriggebliebene Vorstufen anmuten. Die ersteren entstammen wahrscheinlich entweder dem Ahnen- oder dem Naturgeisterglauben, wogegen dies wegen der zonenweisen Verschiedenheit in dem weiten Gebiete bei den letzteren nur im Osten zuzutreffen scheint¹⁸²⁾. Bei den tannenreisigumhüllten Waldmännern, Grassetmandln und Waldmannphilis¹⁸³⁾ sowie bei dem in der Literatur zu Unrecht stets als Wilder Mann bezeichneten Chrißmann Appenzells¹⁸⁴⁾ fällt auf, daß sie weder gejagt werden noch in den Aufzugsbräuchen so untergeordnete Rollen einnehmen wie häufig der Wilde Mann. Dies ließe auf eine wesentlich höhere Bewertung schließen. Dabei unterscheiden sich diese Tannenkegel durchwegs von den laubbekleideten feuillus, bossus¹⁸⁵⁾, Wasservögeln und Pfingstln, wenn auch manchmal eine Doppelverwendung der Masken vorliegt wie bei den Wilden Männern

¹⁸⁰⁾ F. v. d. Leyen, a. a. O. 92.

¹⁸¹⁾ P. Sébillot, a. a. O. I, 270, 271, vgl. Josef V. Grohmann, Sagen aus Böhmen. Prag 1865, 115. Allerdings sind dort keine schwarzen Männer und der eiserne ist ein grüner.

¹⁸²⁾ P. Sébillot, a. a. O. I, 270; Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur. Jena 1921, 44, 120.

¹⁸³⁾ Marie Andree-Eysn, Volkskundliches. Braunschweig 1910, 168; Ernst Burgstaller, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich. Salzburg 1948, 15, 41, 47, 61, 104, 115; Karl Wagner, Pinzgauer Sagen. Wien 1925, 54.

¹⁸⁴⁾ Werner Manz, Frühjahrsbräuche im St. Galler- und Appenzellerland. (Schweizer Volksleben hgg. Brockmann-Jarosch, Erlenbach-Zürich 1929, I, 57.)

¹⁸⁵⁾ Richard Weiß, Volkskunde der Schweiz. Erlenbach-Zürich 1946, 169.

Thüringens¹⁸⁶⁾ oder der Frouleichnamsprozession 1502 zu Mons¹⁸⁷⁾, den Elsässer Pflugst-¹⁸⁸⁾ und Ragazer Maibären¹⁸⁹⁾. Die verschiedenen Männer, teils Spuk-, teils Kinderschreckgestalten, sind weniger Gegenstand des Brauchtums und der Sage, als des Kinderspieles und des Märchens. Sie wurden auch vom Volke als etwas dem Wilden Manne Ähnliches aufgefaßt. Daher vertreten sie diesen oft, der ja auch als Budweiser Kinderschreck¹⁹⁰⁾ oder als Spukdämon erscheint¹⁹¹⁾, zu dessen Abwehr nicht nur in Kärnten und Tirol besondere Vorkehrungen getroffen werden¹⁹²⁾. Bei den Tschechen dominiert besonders im Märchen der Schwarze Mann¹⁹³⁾, der noch im nördlichen Niederösterreich gleich dem Wilden Manne der Bilwißschnitter ist¹⁹⁴⁾. In Sachsen und Thüringen ist es dagegen der Eiserne Mann¹⁹⁵⁾, der westlich des Rheines einem selbständigen Märchentyp angehört¹⁹⁶⁾. Selbst der aus dem Inhalt nicht erklärliche Titel Eisenhans, des aus dem Böhmerwalde und oberen Maingebiet stammenden Grimmschen Goldenermännchens weist darauf hin, daß der Wilde Mann einst ein eiserner war¹⁹⁷⁾.

Lassen sich somit einige, wenn auch vage Verbindungen zum Naturglauben des Volkes erraten, so ist andererseits der Beweis einer ehemaligen Verehrung des Wilden Mannes nicht zu er-

¹⁸⁶⁾ G. Buschan, a. a. O. 95; E. Sommer, a. a. O. I, 156; Edmund K. Chambers, *The Mediaeval Stage*. Oxford 1905, I, 185.

¹⁸⁷⁾ G. Cohen, *Le livre de conduite du régisseur . . . pour le mystère de la Passion, joué à Mons en 1501*. Paris 1925, Seite X.

¹⁸⁸⁾ G. Buschan, a. a. O. 95.

¹⁸⁹⁾ R. Weiß, a. a. O. 169.

¹⁹⁰⁾ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. V, 262.

¹⁹¹⁾ W. Giese, a. a. O. 491.

¹⁹²⁾ Ladiner: Kleine Fenster gegen Kindertausch. Ludwig v. Hörmann, *Mythologische Beiträge aus Wälschtirol*. Innsbruck 1870, 5. Lösen aller Maschen und Haftel. — G. Graber, *Sagen und Märchen* a. a. O. n. 199, 200. Zwei Strohhalme kreuzweis auf der Schwelle. — J. A. Heyl, a. a. O. 551; Maserun und Oberraut unter der Schwelle. — Ignaz V. Zingerle, *Sagen aus Tirol*. Innsbruck 1879, 59, 109; Dr. Josef Schgör, *Sagen aus dem mittleren Vintschgau (Der Schlern. Bozen XXIII, 1949)*.

¹⁹³⁾ Vaclav Tille, *Verzeichnis der böhmischen Märchen (= FF Communications 54) Presov 1921*, siehe Černý muž, Pflügling und Turnier.

¹⁹⁴⁾ Robert Weissenhofer, *Zur Volkskunde Niederösterreichs. Die Österr.-Ung. Monarchie in Wort und Bild*. Wien 1888. Bd. Niederösterreich.

¹⁹⁵⁾ E. Sommer, a. a. O. I, 86; Vulpius, *Ammenmärchen*. 1791, I, 173.

¹⁹⁶⁾ Johann W. Wolf, *Deutsche Märchen und Sagen*. Leipzig 1845. 79 n. 18; Em. Cosquin, a. a. O. II, 1, 7.

¹⁹⁷⁾ Ludwig Laisner, *Der germanische Orendel*. (*Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. Berlin, XXXVIII [1894] 121.)

bringen. Die als solche gewertete, mit der urindogermanischen, bei den Nordgermanen bis ins Sagazeitalter hinein bezeugten Pfahlverehrung in Zusammenhang gebrachten Benennung „Wilder Mann“ mancher tragenden, meist mit geschnitzten oder gemalten Bildern dieses Wesens verzierten Fachwerkbalken (ob Eck- oder Mittelständer wird nicht berichtet), ist kaum ein Beweis¹⁹⁸). Denn es ist kein Zeugnis dafür vorhanden, daß diese Schnitzereien älter seien als die der literarischen Entwicklung getreulich folgenden Werke des Kunstgewerbes. Diese Darstellungen scheinen sich auf das Gebiet des alemannischen Stammes zu beschränken¹⁹⁹), der solche selbst auf den Hauswänden des alpinen Steinbaues kennt²⁰⁰). Wogegen die Baiern in ihrem sonst schmucklosen Bundwerk gleichzeitig Ornament und Sinnbild, auf ihren Hausflächen nur religiöse Bilder haben²⁰¹).

Auch die Ortsnamenkunde läßt uns in Stich. Sieht man von den verschiedenen Wildemannislöchern, deren Benennung auf der allgemeinen Vorstellung beruht, daß Zwerge im Schoße der Erde hausen, der bereits oben behandelten Stadt Wildemann im Harz und nichtsbesagenden Zusammensetzungen mit wild oder sauvage ab, so bleiben eigentlich nur Sentier des sauvages bei Nancy und L'homme sauvage in der Normandie, die auf ein geisterhaftes Wesen hindeuten könnten. Während aber der älteste mit Le sauvage bezeichnete Ort Frankreichs bis 952 zurück verfolgbar ist, fehlen von jenen jegliche geschichtliche Daten²⁰²). Dazu wäre noch zu beachten, daß es im 13. Jhd. einen Heiligen namens Wildenus gab²⁰³), dessen Name später, auch zum Familiennamen wurde (Oskar Wilde), so daß die von O. Höfler aus demselben Jahrhundert gesammelten Personennamen Uolricus miles dictus Wildemann usw.²⁰⁴), wohl eher damals häufig gebrauchte Verlängerungen als Erinnerungen an dämonische Wesen oder deren Verkörperung in Spielen darstellen.

Wenn sich also keine Verehrung des Wilden Mannes nachweisen läßt, so doch wenigstens eine, wenn auch nur lokale und sehr mittelbare Assimilation einer eindeutig gekennzeichneten Gottheit. In der Renaissancezeit in Innsbrucker Schauspielen des

¹⁹⁸) Heinrich Grund, Hakenkreuz und Sonnenräder. (Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, XV [1941] 152.)

¹⁹⁹) Paul Herrmann, Deutsche Mythologie 152; Emil Jung, a. a. O. 107.

²⁰⁰) A. Spamer, Wilde Leute, a. a. O. 117.

²⁰¹) Rudolf Heckl, Oberösterreichische Baufibel. Salzburg 1949, 172.

²⁰²) W. Mulerit, a. a. O. 89.

²⁰³) J. Stadler, a. a. O. III, 185.

²⁰⁴) O. Höfler, Wildiver, a. a. O. 380.

Adels²⁰⁵⁾ wiederbelebte Darstellungen des aus pelagischem oder noch älterem Untergrunde stammenden, zum Kreis der griechischen Hekate gehörenden dreiköpfigen Riesen Geryones²⁰⁶⁾, mögen vielleicht Anregung und Ursache jenes merkwürdigen, auf das Eisacktal beschränkten dreiköpfigen Wilden Mannes gewesen sein, der sich dort nicht bloß in einem Brixener Standbild²⁰⁷⁾ und in Sagen des Villnöser Seitentales²⁰⁸⁾, sondern auch auf Münzen²⁰⁹⁾ und in Fastnachtmasken²¹⁰⁾ findet. Andererseits kann aber der Umstand, daß in Italien trotz jahrtausendlanger Überlagerung durch Etrusker und Kelten mehrfach Kulte einer solchen aus mediterranem Untergrunde stammenden Gottheit bis in die römische Kaiserzeit bestanden, einer davon sogar in Padua²¹¹⁾, und sich in Südtirol ligurische Stämme dieser Rasse bis dahin unabhängig erhalten hatten²¹²⁾, wesentlich dazu beigetragen haben, daß dort, und gerade nur dort, derartige infolge latenten Schlummers solcher Vorstellungen Fuß fassen konnte. Von den Kelten dürfte dieser dreiköpfige Gott nicht herühren, denn erstens gelangten diese nie nach Südtirol²¹³⁾, wohin sich die dort vorher kulturell führenden Nordetrusker zurückgezogen hatten²¹⁴⁾, und zweitens hatten ihre Völker südöstlich der Saone ihn gar nicht. Er war den Nordgalliern scheinbar ein den drei Matronen der Südkelten gleichwertiges Symbol und wurde von den Verehrern der letzteren stets abgelehnt²¹⁵⁾.

Auf Grund jenes alten Volkserbes könnten auch die Villnöser Sagen nicht erst zufolge des Brixener Standbildes entstanden sein, zumal der in ihnen stets als Einzelperson und Häuptling der übrigen, kopflosen Wilden Männer erscheinende, sonst dem gewöhnlichen Vorstellungsbilde der letzteren ganz ähnliche Dreikopf in dem gleichartigen Anführer einer Dämonenschar auf dem

²⁰⁵⁾ Benedict Chelidonium, Voluptatis cum Virtute disceptatio. Wien 1515. Geryones als Wilder Mann im Haarkleid mit Ringstange auf der Titelvignette.

²⁰⁶⁾ Willibald Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit. Bonn 1948, 111.

²⁰⁷⁾ Karl Spieß, Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn. Wien 1945, 265.

²⁰⁸⁾ J. A. Heyl, a. a. O. 147, 149.

²⁰⁹⁾ A. Dörrer, Fasnacht, a. a. O. 272.

²¹⁰⁾ Derselbe, 272.

²¹¹⁾ Suetonius, Tiberius cap XIV, 5.

²¹²⁾ Richard Heuberger, Die Räter. (Zeitschrift des deutschen Alpenvereins [Jahrbuch] München, LXX [1939] 186); Franz Huter, Die Besiedlung des Landes im Gebirge. (Ebenda 194.)

²¹³⁾ Richard Pittioni, Einiges über die Urgeschichte Tirols. (Tiroler Heimatblätter. Innsbruck, IX [1951] 415.)

²¹⁴⁾ Carl Clemen, Die Religion der Etrusker. Bonn 1936, 5.

²¹⁵⁾ Marie-Louise Sjoestedt, Dieux et Héros des Celtes. Paris 1940, 25.

indischen, frühbuddhistischen Gandhararelief eine vorzeitige Entsprechung findet²¹⁶). Keinesfalls kann der Brixener Wilde Mann ein Gegenstück zu den südalpinen, von der Kirche heftig bekämpften dreigesichtigen Trinitätsdarstellungen sein²¹⁷), denn wer hätte zur religiös aufgeregten Reformationszeit, aus welcher das Werk kunstgeschichtlich stammt²¹⁸) gewagt, in einer Bischofsstadt das Abbild des Dreimalbösen als sein Hauszeichen aufzustellen. Und ein solches war die Figur, denn nach den Ausweisen des Domkapitularurbars trug das Haus bis 1604 die Bezeichnung „Herberg zum Wilden Mann“²¹⁹). Es wird also wie die anderen so benannten Gasthöfe an der wichtigsten Verkehrsader des Mittelalters dem Zunftbrauch der Frächterinnung seinen Namen verdanken.

Soferne der faunus der Agiluslegende Wirklichkeit und keine bloße Erfindung war, um den Ruhmesvorsprung des hl. Eustasius mit seinem Sinnbild, einem umgestürzten Götzenaltar, wenigstens einigermaßen einzuholen, ist es angesichts der Unwahrscheinlichkeit, den im 12. Jhd. aus der Anonymität des niederen Geisterglaubens sich erhebenden Wilden Mann fünfhundert Jahre früher als Kultgegenstand wiederzufinden, glaubhafter in jenem einen richtigen Gott zu vermuten. Selbst wenn derselbe in einem Zusammenhange zum Wilden Manne stünde, wäre eine derartige Annahme nicht so abwegig, da die bisher beliebte Herleitung des letzteren aus dem Vegetationsgeiste nach neueren Forschungen, die die Existenz solcher Vorstellungen zumindest in Europa bestreiten²²⁰), etwas fragwürdig geworden ist, sich mit Waldgeistern oft die Idee halbgöttlicher Wesen verbindet²²¹) und diese Vermutung mit vielen anderen wissenschaftlichen Erklärungsversuchen in keinem grundsätzlichen Widerspruch steht²²²). Gemäß der Herkunft der Warasi wird dieser Gott kaum unter den bei den Germanen, sondern bei den hier bodenständigen Sequanern Verehrten zu suchen sein, welche in dieser damals etwas

²¹⁶) W. Kirfel, a. a. O. 76, Abb. 68.

²¹⁷) Derselbe, 151, 160.

²¹⁸) Heinrich Waschgler, Der „dreiköpfige“ Mann in den Brixener Lauben. (Der Schlern, Bozen, VII [1926] 61.)

²¹⁹) Ebenda.

²²⁰) C. W. von Sydow. The Mannhardian Theories about the last Sheaf and the Fertility Demons from a modern critical Point of View. (Folklore, London, XLV [1934] 296.)

²²¹) Jakob Grimm, Deutsche Mythologie bearb. v. K. H. Strobl. Wien 1945, 279.

²²²) Eugen Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche. Leipzig 1920, 41; W. Ljungman, a. a. O. I, 557; R. Withingdon, English Pageantry. Cambridge Mass. 1918, 79 n. 1.

hinterwäldlerischen Gegend weder durch das römische Pantheon noch das hundert Jahre vor dem Waraskereinfall von Südwesten herangebrachte Christentum viel beeinträchtigt worden sein dürfte. Am bedeutungsvollsten dürfte der bis ins Saargebiet bezugte südkeltische Sucellus²²³⁾ werden, sobald weitere Funde mehr Aufklärung über ihn geben. Derzeit sind die Meinungen, ob Totengott oder, nach vielen seiner, bei den Kelten allerdings nicht unbedingt charakteristischen Attribute, ein solcher des Wachstums, noch sehr geteilt. Am Mittelmeer geht er in den Silvanus, den Waldgott der Römer²²⁴⁾ über, der seinerseits wieder vom Hauptgotte inneralpiner Völker stammt, dessen Kult erst Kaiser Domitian 72 n. Chr. nach Rom brachte²²⁵⁾ und dessen letzter Rest jener Dio silvano des Ampezzotales ist. Den Spuren der Kultgenossin des Sucellus²²⁶⁾, im Norden Nantosvelta genannt, die sich auch noch im Ampezzo in der colle di donna diana eine Erinnerung bewahrt hat²²⁷⁾, ging Miss Alford in Nordspanien nach²²⁸⁾. So bietet sich ein sicherlich sehr altes Kultgebiet dar, das nicht nur vor siebenhundert Jahren den Namen des Wilden Mannes (salvatge) hervorgebracht hat, sondern bis heute dessen Hauptdomäne geblieben ist.

²²³⁾ Linkenheld, Sucellus et Nantosvelta. (Revue de l'histoire des religions. Paris 99 [1929] 40); Carl Clemen, Die Religion der Kelten. (Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig, XXXVII [1941/42] 125.)

²²⁴⁾ R. Egger, Unterwelt, a. a. O. 103.

²²⁵⁾ J. A. Heyl, a. a. O. 744.

²²⁶⁾ R. Egger, Unterwelt, a. a. O. 103.

²²⁷⁾ J. A. Heyl, a. a. O. 572.

²²⁸⁾ V. Alford, Traces, a. a. O. 356.

Volksbrauch im Jahreslauf auf den „Monatsbildern“ Pieter Bruegels d. Ae.

Mit 2 Abbildungen

Von Arthur Haberlandt

„Das ganze oeuvre Bruegels ist im Grund Volkskunde. Aber in Bildern wie dem Fasching, den Kindern, dem Martinsfest, dem Narrentag, den Kirmessen von Hoboken und den großen Bauern- tafeln erhebt sie sich zum unmittelbaren und ausschließlichen Bildzweck.“ W. Hausenstein, der so schrieb, ist kein Volksforscher, sondern ein Kunstforscher¹⁾. Er hat damit seiner Wissenschaft die Aufgabe gestellt, sich nicht nur über den Bildinhalt dieser Werke volkskundlich zu unterrichten, sondern auch mit ihr darüber zu Rate zu gehen, welche Geltung das „Folklore“ sonst im Bildschaffen Bruegels hatte. Ich habe es bereits ab 1950 unternommen, die „Bauernhochzeit“ und den „Kampf des Faschings mit den Fasten“ am Wiener Kunsthistorischen Museum in den Übungen zu meinen Universitätsvorlesungen volkskundlich Zug um Zug zu erörtern²⁾. Von der heimischen Kunstwissenschaft wurden die Ergebnisse m. W. kaum zur Kenntnis genommen, denn es entspann sich keinerlei Gespräch. Und doch hätte sich ein solches ihr gelohnt, schon um eine inhaltlich so abwegige und bis zu einem gewissen Grad auch stilwidrige Fehlbeschreibung zu vermeiden, wie sie von der „Bauernhochzeit“ im „Großen Bruegelbuch“³⁾ immer wieder zu lesen ist, dessen Text den Bräutigam als „eifrigen Esser“ links zwei Plätze von der Braut entfernt vermutet und die „häßliche Braut in der stumpf gleichgültigen Haltung, die seither in der niederländischen Malerei herkömmlich geworden ist“ sieht, — während ersterer offenbar brauchmäßig Hauswirtspflichten für den Höhepunkt des Festes nachkommt und die Braut in zeremoniös sittsamer Haltung, einem auch bildhaft betonten bedeutsamen

¹⁾ Der Bauernbruegel (= Klassische Illustratoren VI) München. o. J. S. 88.

²⁾ Vgl. Festschrift für F. Schmidt-Ott, Zeitschrift für Volkskunde N. F. II (Berlin 1950), S. 10 ff. — Ebenda N. F. V. 1953, S. 257 ff.

³⁾ Mehrere Auflagen, Text von G. Glück (1942 ersetzt durch M. Dvořák), Wien, Anton Schroll.

„Prangen“ volkstümlichen Herkommens, verharret. Es hätten dessen Verfasser oder Herausgeber gut getan, sich an die ziemlich eindeutigen Aufschlüsse, die die Volkskunde hierüber gibt, zu halten. Dies gilt so auch für den „Sinngehalt der Szenen des „Faschingsbildes“, deren Auswahl und Gruppierung gleichfalls zu einem Gutteil vom „Rosenmontagstreiben“ bestimmt ist. Aber bei diesem „Folklore“ hat es im Schaffen Bruegels nicht sein Bewenden. Die Übungen mit meiner Hörschaft vor dem „Herbstbild“ und dem „Februarbild“ ergaben auch für diese Bilder eine inhaltlich sinnvolle „Komposition“, die jeweils eine Zeitenwende im Jahreslauf nicht nur in der Natur oder einer „Landschaft“ zum Vorwurf hat, sondern deren Stimmung aus der volkstümlichen Erlebniswelt heraus zu sinnvoller Einheit mit Arbeit und Brauch des Volkes erhob. Zwei Vorträge, die ich hierüber und die Ansetzung eines „Festtermines“ auch für die „Kinderspiele“ über Einladung des Vereines der Museumsfreunde in Wien im Jänner 1944 hielt, sind in Drang und Not der Zeit untergegangen. Es erschließt aber m. E. diese Betrachtungsweise erst richtig das Gestaltungswollen des Künstlers, der damit nicht „reine Landschaften“ entwarf, sondern ebenso bedeutsame wie stimmungsvolle Tageserlebnisse in eindrucksvoller Landschaft zum jahreszeitlichen Charakterbild „komponierte“. Dies zunächst gegenüber Hausenstein betont, wenn er meinte: „Fast ohne Vorbehalt tat Bruegel kurze Zeit vor seinem Ende den Schritt zur reinen Landschaft. Für das Prinzip, das hier auftritt, bedeuten die Staffagen nichts mehr. Die Wiener Bilder sind absolute Natur.“ (AaO. S. 126.) Zwar hat G. Glück diesen Gedanken inhaltlich angereichert, sofern er „das stille Dorf, die Menschen, die darin wohnen, ihr Tagewerk, Lust und Leid“ als „eins“ mit der „Natur“ und ihrer „Bewegung“ empfand⁴⁾, ist aber mit dieser Einfühlung über solch allgemeine Feststellungen nicht hinausgekommen. Da hilft nur wissenschaftlich positives Nachdenken weiter, was denn auf den Bildern, kurz gesagt, wirklich los ist. Ich habe in der Festschrift für den Tiroler Altmeister der Volkskunde, H. Wopfner, 1948 den Versuch unternommen, die Frage der Erlebnisgrundlage und Wirklichkeitsnähe des „Herbstbildes“ solcherart einmal von der volkskundlichen Seite her zu klären⁵⁾. Unter dem Gesichtspunkt, den „verzärtelte Zeitgenossen Bruegels“, als die Hausenstein sie bezeichnet, in das Epigramm kleideten, „er habe Berge und Felsen verschlungen

⁴⁾ Bruegelbuch S. 20.

⁵⁾ Schlernschriften Bd. 53 Innsbruck, Wagnerische Buchhandlung, S. 89 ff.

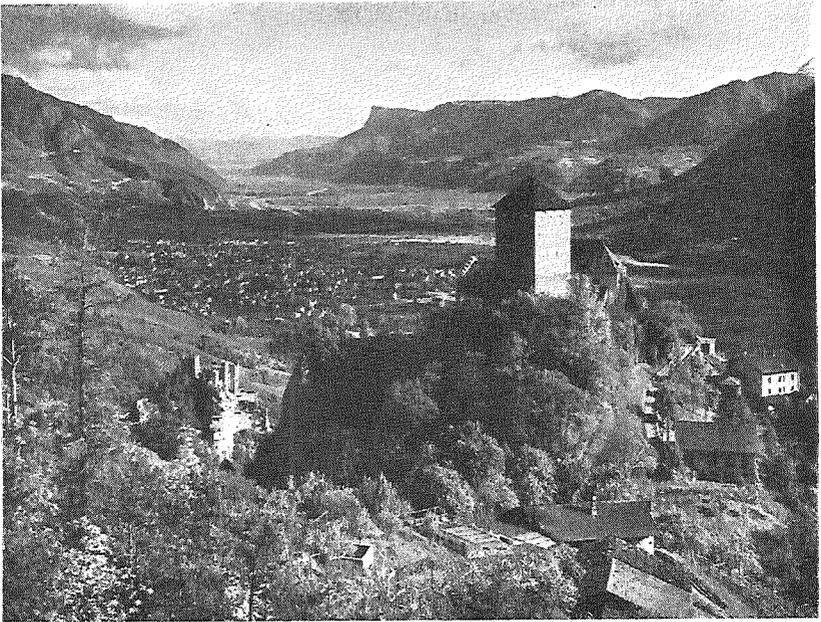
und sie zu Hause auf die Bildtafeln gespicien“⁶⁾), habe ich die Überlegung zu begründen unternommen, daß dem Künstler von seiner Italienreise, „wie es scheinen will, Südtiroler Land und Volk im besonderen jene gemühtiefe Erinnerung schufen, in der er ... daraus ein unvergängliches Meisterwerk gestaltet hat“ ... Soll ich es nun als eine sachdienliche Fügung zur Zusammenführung der heimischen Kunstwissenschaft mit der Volkskunde ansehen, daß mir in der Herausarbeitung des volkstümlichen Gehaltes der Bildszenen hiebei Unzulänglichkeiten, Unrichtigkeiten und Fehldeutungen in dieser zu einem Gutteil erstmaligen Aufhellungsarbeit unterlaufen sind?

Die ziemlich weitläufige kritische Stellungnahme Fr. Novotnys hiezu in dieser Zeitschrift⁷⁾ klingt auffällig abwertend und ablehnend im Hinblick auf solche Wesensschau überhaupt. Persönlich ist mir N.s. dialektische Überspitzung, daß nach meiner Auffassung Bruegel mit dem „Bild des Herbstes“ „angeblich Südtiroler Land und Leute südlich des Brenners charakterisieren wollte“, unwichtig. Sie erledigt sich für den, der zu obigem „als ob“ noch meinen Vorhalt S. 96 meiner Ausführungen stellt, eigentlich von selbst. Es heißt dort: „Kann die Volksforschung nun auch eine Antwort auf die Frage geben, welche Landschaft in den Alpen den Inhalt des Bildes bestimmte? Der Künstler hat es bei aller Wirklichkeitsnähe im einzelnen gewiß nicht als ihr Abbild vermeint.“ Novotnys vermeintliche Folgerung ist auch aus dem Schluß meines Aufsatzes, „daß der Gallustag in Südtirol wirklich von jenem Leben erfüllt war, das Bruegel ... in dem stimmungsvoll verklärten Bild ... verewigt hat“, ebensowenig abzuleiten, wie etwa die Feststellung, daß J. Haydns Österreichische Volkshymne motivisch vom Volksliedschatz seines heimatlichen Lebenskreises her stammt, die Behauptung zuläßt, damit sei gemeint, Haydn habe mit der Volkshymne seine Heimat charakterisieren wollen — die ihn im übrigen gewiß zutiefst zu seiner Komposition inspiriert hat.

Als jene Auffassung der „Komposition“ des Gemäldes, der auch die meine entspricht, gebe ich hier die Worte Hausensteins wieder, mit denen er den Stil der großen Alpenlandschaften Bruegels kennzeichnet: „Verbindet sich die kompositionelle Disposition, von der wir reden, mit einer so intimen Kenntnis der Alpennatur wie in der großen Landschaft mit dem Viehzaun (Abb. 5), vereint sie sich so erquicklich mit den unverkennbarsten Augenerlebnissen und Seelenerlebnissen des einsamen Hoch-

⁶⁾ a. a. O. S. 18.

⁷⁾ Neue Serie Band 4 (1950), S. 42 ff.



wanderers wie in der grandiosen Berglandschaft von 1562, deren feuchte, von der hervorbrechenden Sonne erwärmte Atmosphäre man einzuatmen meint, dann bleibt kein Zwiespalt, kein Merkmal stilistischer Maché — denn dann antwortet die Komposition den konkreten Forderungen des sinnlichen Einzelfalles, der das eindeutig Bildhafte schon an sich hat“⁸⁾. Das muß auch als Gestaltungsprinzip für die Volksszenen anerkannt werden.

Eine Auswertung der „Studien von seiner Italienfahrt“ sieht auch Novotny bei Bruegel als gegeben an. Meines Erachtens haben sie dem „Herbstbild“ viel weitergehend die Züge des Südtiroler Etschlandes verliehen, als daß man dies mit dem theoretischen Hinweis abtun könnte, dies habe sich in der Formgebung „willkürlicher, das heißt nur nach künstlerischen Erfordernissen (? des Ref.) zusammengesetzter Mischlandschaften“ erschöpft?⁹⁾. Solches mag Einzelgebilden wie der Felswand zur Rechten des „Flußtales“ gerecht werden, in die Bruegel zwar ein Kloster oder Hospiz hineingestellt hat (dies aber kaum wohl nach einem

⁸⁾ a. a. O. S. 36.

⁹⁾ F. Novotny, Die Monatsbilder Pieter Bruegels d. Ä. (Kunstdenkmäler, herausgegeben von E. Garger, H. 4). Wien, 1948, S. 9.



„künstlerischen Erfordernis“). Im übrigen sei einfach auf die Gegenüberstellung des Herbstbildes und des Etschtales mit der Brunnenburg bei Meran verwiesen, an denen sich der nachdenkliche Beschauer sine ira et studio unterrichten kann, was mich zu meinen Überlegungen zum Gegenstand führte, die „apodiktisch“ zu nennen Novotny keine Veranlassung hatte. Wenn jemand die Seitenverkehrung der hinteren Bergkulissen mit einem Spiegel bewerkstelligen wollte, ohne die „Orientierung“ des Regenbogens anders zu sehen, braucht er den Spiegel nur in der Mittelachse des Bildes senkrecht auf dessen Ebene zu stellen. Die Bezeichnung „spiegelverkehrt“ mag nicht am Platz sein —: der m. W. bisher unbeachtet gebliebene Regenbogen verdiente als Stimmungselement in der Landschaft anders gerichtetes Nachdenken. Nun zu wirklichen Richtigstellungen. Ein „dokumentarisch“ grobes Versehen meinerseits war es, daß der linke Schaffer oder Senn ein gerades Alphorn trüge: er treibt in der Tat die Herde so wie sein „Melker“ mit einer langen Stange an, die im hinteren Teil stärker verdickt in einer Art Kegelstumpf mit einem Mittelpflock wie ein Lanzenschaft endet. Auch der von mir gebrauchte Ausdruck „Boanhöseln“ war fehl am Ort, da auf dem Bild nicht mit ausschließender Sicherheit zu erkennen ist, wie weit diese

„Stimpfe“ unter der Verschnürung unterm Knöchel noch in die Schuhe hinabreichen. Die Übereinstimmung dieser Trachtenteile mit den gleichzeitigen dokumentarischen Zeugnissen aus Tirol (meine Anm. 9) wird davon im übrigen nicht berührt, ohne daß damit behauptet sein soll, derlei sei nur in Südtirol vorgekommen. Dieser kulturgeographische Vorbehalt gilt selbstverständlich auch vom Ledergewand der „Jagerleut“, deren alpin gebirglischer Charakter dabei aber außer allem Zweifel steht¹⁰⁾. Man vergleiche damit nur einmal etwa die Kleidung des Jagdherrn, seines Begleiters, wie auch des schlichten Weidmannes auf dem Novemberbild des „Flämischen Kalenders“ in München¹¹⁾. Berglerischen Anstrich haben auch die zeitgenössisch sonst in ihrer Formgebung weitherum landläufigen Schuhe des Senners, die nun auf dem inzwischen aufgefrischten und in bestem Licht neu aufgestellten Gemälde wie folgt ersichtlich sind: Haferltypus, wie heute noch aus Berchtesgaden beschrieben: „Sie reichen am Rist und an der Ferse verhältnismäßig hoch hinauf und haben guten Schluß ... sind aber an den Seiten bogenförmig tief ausgeschnitten“¹²⁾; sehr deutlich sichtbar ist eine Aufwulstung des begleitenden Randsaumes. Man vergleiche hiezu die Anweisung im „Geheimen Jagdbuch“ Kaiser Maximilians I.: „Die schuech sollen mit Reinen (d. h. Saumrändern) gemacht werden, das die stain nitt darin fallen“¹³⁾. Der fragliche rote „Vorstoß“ unter der anliegenden Jacke des Schaffers ist doch noch am ehesten ein Hosenfutter! Mit der breitspurigen Art niederländischer Tracht kommt ihr Taillenschmitt — auch der Melker trägt seine Jacke mit einem in Maschen geflochtenen Lederriemen straff gegürtet — und der schlanke Wuchs beider ebensowenig überein, wie auch für die Erscheinung der drei flott ausschreitenden Heuerinnen auf dem Junibild (Heuernte) die Frage nach anderweitigen Vorbildern gilt. Ein Einwand Novotnys, der vom Kern der Sache absieht, betrifft die vermeintliche Fältelung des Mantels, den der „Vogt“ trägt. Zugegeben, erweckte mir hier nur die Führung der Pinselstriche den Anschein der Riefelung. Das wesentlich Neue der Deutung seiner Erscheinung aber, daß es sich trachtenkundlich einwandfrei um die Kleidung eines „Herrn“ mit jagerischen Beglei-

¹⁰⁾ Vgl. hiezu: Steirisches Trachtenbuch von Konrad Mautner und Viktor Geramb, Graz, 1952 ff., Bd. I, S. 561, 565, 586.

¹¹⁾ Wiedergabe im Verlag F. Bruckmann München.

¹²⁾ O. v. Zaborsky-Wahlstätten, Die Tracht des Berchtesgadner Landes Wien, 1945, S. 28.

¹³⁾ Geramb, a. a. O. I, S. 567.

tern handelt, übergeht diese Kritik, die dem sonst bisherige Bestimmungen, wie „reitender Bauer“ (von Novotny selbst), „berittener Führer der Hirten“ oder die in der Schweiz in Umlauf gebrachte Version „Räuber treiben eine geraubte Herde weg“, gegenüberzustellen gehabt hätte. Auch der um verständnisvollere Erkundung der volkskalendarischen Überlieferungswelt der Monatsbilder bemühte K. v. Tolnai, schoß geradewegs am Ziel vorbei, das er schon erfaßt hatte, wenn es bei ihm heißt: „Das Novembermotiv der Heimkehr von der Jagd . . . hat Bruegel durch das Heimtreiben der Rinderherde und die Heimkehr der Arbeiter (sic!) ersetzt“¹⁴⁾. Es ist demgegenüber ganz klar, daß im Gebirge — wie heute noch — die Jagd just mit dem Abtrieb des Viehs von den Weideflächen, in deren Bereich die Herrschaft ihr Jagdrecht ausübte, einsetzt.

Die Gruppe des „Vogtes“ mit seinen jagerischen Begleitern läßt also Bruegel jedenfalls einer „Wirklichkeit“ sinngemäß entsprechend zum rechtlichen und natürlichen Termin der heimgetriebenen Herde auf dem Fuß folgen. Die Frage ist nun, was ihn zu diesem „Einfall“ inspirierte. Ich entscheide mich nach wie vor für ein landschaftliches Erinnern, unvorgreiflich der Frage der künstlerischen Komposition der „Szene“, und für einen damit zum Ausdruck gebrachten „Übergang“ im Jahr. Mochten die des „Volkskalendariums“ kundigen Zeitgenossen doch allein schon im Fausthandschuh des Reiters einen Hinweis auf diese Jahreswende sehen. Er erscheint auf den nordischen Kalenderstäben allgemein als Tageszeichen für den 14. Oktober („erste Winternacht“); auf einem Holzkalender aus Bruneck (Südtirol) von 1526 ist er bereits zu St. Dionys (9. Oktober) vorweggenommen¹⁵⁾. In zweiter Linie steht meines Erachtens als Unterlage das abgeleitete Schema der Kalenderillustration, die die Jagd dem November zuteilte. Wo war nun der Gallustermin im Volksbrauch entsprechend bedeutsam und hatte das „eindeutig Bildhafte an sich“? Auf dem eben erwähnten Brunecker Kalender erscheint als Tageszeichen für Gallus eine altartige „Metkanne“, ein kegeltumpfförmiges Bindergeschirr mit langem Gießrohr und einem Schuberverschluß des Deckels, wohl für festlichen Umtrunk bestimmt, mit dem der Termin der sommerlichen Abrechnung begangen wurde; das Monatsbild dortselbst ist ein „Mann, der ein Faß mit Reifen beschlägt“.

¹⁴⁾ Novotny, a. a. O. S. 35.

¹⁵⁾ Al. Riegl, Die Holzkalender des Mittelalters und der Renaissance. (Mitteilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung, 1889) S. 93 und Taf. IV und V.

Nun zur Kulturgeographie des Heimtriebs und der sonstigen Termingeltung. Die Angaben für die katholische Ostschweiz (mir von Leopold Schmidt freundlicherweise zugänglich gemacht) lauten: „Ein bekannter Termentag ist St. Gallus, am 16. Oktober. Die Diözese St. Gallen feiert den Tag, aber auch anderswo gilt er als Lostag (sic!) z. B. in Chur, wo früher an diesem Tag gezügelt und gezinst wurde. Auch galt er für die Domherren als Termin, so daß jedem der ganze Jahresgehalt ausbezahlt werden mußte, wenn er noch zu St. Gallus in der Vesper war.“ Und im Kanton Glarus: „In Brauch und Gesetzgebung figuriert er vielfach als Zieltag z. B. für die Alpennützung und nach ihm richten sich die Herbstmärkte.“ ... Diese Regelung des Weidegangs ist hier ebenso wie in Tirol (Wipptal: „der Urban treibt d'Kuah an, zu St. Gail bleibt d'Kuah im Stall“) ¹⁶⁾ sprichwörtlich, auch in Oberbayern festgelegt und gilt stellenweise im Badischen bis in den Rheingau. So wird an diesem Tag im Kinzigtal heimgetrieben, zu Pforzheim endet damit auch die Flößerzeit ¹⁷⁾. Sogar in Erfurt blieb auf dem dortigen „Mainzer Hof“ im 16. Jahrhundert vom 18. Oktober entsprechend dieser Regel das Vieh im Stalle ¹⁸⁾.

Schließlich ist das obige Gallusprüchlein angeblich auch in Ostpreußen bezeugt, von wo es L. Mackensen zur Erläuterung des Oktoberbildes: „Rinderherde zum Stall zurückkehrend“, auf dem von mir seinerzeit S. 95, Anm. 2 bereits erwähnten Rigaer Kalenderstabs von 1680 heranzieht. Denn der Lukastag (18. Oktober) ist insgesamt schon Schlachtermin, auf den alten Runenkalendern mit einem Ochsen und einer Schlachtbank oder einem Ochsenkopf (in volkstümlicher Anlehnung an das Stiersymbol des Hl. Lukas) gekennzeichnet ¹⁹⁾, wie auch noch 1701 Frh. v. Hohbergs Adeliges Land- und Feldleben es insbesondere den Ständen Österreichs ob und unter der Enns anweist: „7) nach S. Galli Fleisch schlachten und räuchern ... 15) das übrige Viehe und Geflügel verkaufen.“ Auf letzteres hat es wohl auch Bezug, wenn auf einem Kalender aus der Trienter Gegend (letztes Drittel d. 15. Jhdts) der Tagesheilige Gallus mit einem (epo-

¹⁶⁾ Notker Curti, Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr. Basel, 1947, S. 107; E. Buss, Die religiösen und weltlichen Festgebräuche im Kanton Glarus. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. IV, S. 285); K. Schädlbauer, Heimatkundliche Wanderungen im Wipptale. (Tiroler Heimatblätter, 8. Jg., Innsbruck, 1950, S. 188 ff.)

¹⁷⁾ E. H. Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert, Straßburg, 1900, S. 160, 458.

¹⁸⁾ Nach Paulus Kassel, Erfurter Bilder, zitiert von R. Mielke, Niederlausitzer Mitteilungen XXII, S. 7, Anm. 21.

¹⁹⁾ Tob. Norlind, Svenska allmogens lif, Stockholm 1912, S. 504, 506.

nymen) Hahn in der Hand dargestellt ist. An Gallus selbst durfte man in Mecklenburg noch kein Schwein schlachten, noch Fleisch umlegen.

Eine aus Öls (Schlesien) an diesem Tag bezeugte Schulfeyer gründet sich gleichfalls auf altes Arbeitsherkommen²⁰⁾. Denn als den Herbsttermin Deutschböhmens für die alten Jahresgerichte, Abgaben und Leistungen der Bauern, nach einer Polizeiordnung von 1605 auch für die Abgrenzung von Sommer- und Winterlohn im Baugewerbe stellte ihn J. Lippert seinerzeit fest²¹⁾, auch die Dörfer nach deutschem Recht mit slawischer Bevölkerung hielten sich daran. Eine ähnliche Geltung muß er auch im Badischen und im Rheingau gehabt haben. „Mit dem dritten Oktobersonntag fällt oft der Gallustag ... zusammen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die meisten Kirchweihen (in Baden d. Ref.) um diese Zeit gefeiert werden. Den Hirten sind sie besonders lieb. Sie bekommen nun ihren Lohn.“ Nach den Aufzeichnungen des Pfarrers Noll von Rüdesheim 1601 für den Rheingau war dort nach dem alten Spruch „Gallus hat alles den Dallus“ als Beendigung der Ernte des Jahres allgemeines Erntefest. Die Schüler bekamen die sog. Galluswecks und Schneller, d. h. aus Marmor gedrehte Kugeln, unsere heutigen Glücker oder Klünker als Geschenk zum Spielen. Hierauf folgten acht Tage Ferien, worauf die Schule für den Winter begann. Gewöhnlich wanderten um diese Zeit die Lehrer von einer Stelle auf die andere²²⁾. Dagegen habe ich über den Gallustag in Belgien nur den Vermerk gefunden, daß an ihm örtlich wie anderswo etwa zu Michaeli der Beginn der Lichtarbeit von den Handwerkern mit einer „Lichtgans“ oder Kerzenbegießung gefeiert wurde. In Courtrai gab es ein „Keerpypbesnyden“. Sonst wird nur Umsetzen von Rosenstöcken und anderen Ziersträuchern überliefert²³⁾.

Mit dieser kulturgeographischen Besonderung des Volksbrauches und der wirtschaftsbedingten Begrenzung des „Heimtriebs der Herde“ als Erlebnis im Jahreslauf ist im Zeitalter Bruegels zu rechnen.

Die Bildszene im Vordergrund vereinigt in sinnvoller Komposition den Heimtrieb, die ihr Recht übende „Herrschaft“ in der

²⁰⁾ Riegl, a. a. O. S. 95; P. Sartori, Sitte und Brauch (= Handbücher zur Volkskunde VII/VIII) Leipzig 1914, S. 259.

²¹⁾ Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882, S. 620, 645.

²²⁾ E. H. Meyer, a. a. O. S. 229; Zeitschrift für Kulturgeschichte, hgg. v. Steinhausen, 4. Folge, Bd. II, Weimar, 1895, S. 188.

²³⁾ O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Traditions et Legendes de la Belgique. Bruxelles 1870, I. S. 216 f.

Person des Vogtes, der herrisch und nicht jagerisch und schon gar nicht bäurisch angetan ist und die mit ihr den Einzug haltende Jägerei. Es ist gar nichts dagegen einzuwenden, wenn man rein kalendarisch dem Bild damit gewissermaßen ein Janusgesicht zuerkennt, denn es ist mit letzterer ein Thema angeschlagen, das im Volkskalendarium bildhaft wie dem November zugeteilt wird. So füllt auf einem Rigaer Kalenderstab „den ganzen November ... ein langer Reiterzug, der auf einen Wald zureitet“, wie er von L. Mackensen wohl irrig wegen einer Reiterin mit langem Mantel an der Spitze desselben als Brautzug vermutet wurde. Er entspricht dem Jagdzug im Flämischen Kalender, den Tolnai a. a. O. anzieht, ebenso wie etwa der Novemberfigur des Bruncker Kalenders (Mann mit Weidtasche am Gürtel, Flinte und erlegtem Hasen) und dem noch malerischer schreitenden Novemberjäger unter den Monatsblättern des Caspar Luyken (bei Christoph Weigel in Nürnberg um 1700). Aber Bruegel hat dieses Motiv in eine Landschaft versetzt, die durchaus oktoberlich gestaltet ist, und er hat es so volkstümlich lebendig abgewandelt, zudem einer szenischen Komposition einverleibt, deren Hauptperson, der Vogt, dem Kalenderbilderwerk nicht entstammt, daß ich nach obigem volkskundlichem Befund keinen Anstand nehme, den Urgrund für diese dramatische Ballung in einem gebirglischen Erlebnis des Künstlers zum Gallusterrain zu suchen. Die Inspiration zur „Landschaft“ mit ihrem hochgebirgsanreichenden Weingelände wird man in solche Wesensschau nach wie vor mit einbegreifen müssen, ohne daß tiefere Einfühlung Bruegels in die Wirklichkeit einen Einwand gegen sein kompositorisches Schaffen und die künstlerische Vollendung dieses „Idealbildes“ herbstlicher Jahreswende ergäbe. Aber zurück zur „Tabulatur“.

Die Antwort, wie, meiner von Novotny beanstandeten Deutung entsprechend, man mit Leimruten Vögel fangen könnte, geben „Herrn von Hohbergs Georgica Curiosa aucta oder Adlichen Land und Feldlebens ... neuerfundener Dritter Theil im zwölften Buch (Nürnberg 1715)“ S. 574 also: „Die Vögel mit dem Leim zu fangen / nimmt man eine lange rahne Stange / unten mit einem spitzen Eisen / solche in die Erde / nahe bey einem hohen Baum zu stecken / durchbohret sie mit vielen Löchern / durch dieselben steckt man creutzweiß Ruthen übereinander / welche mit Vogelleim überstrichen / und zu der Leim-Stangen hänget man singende Vogelein / oder eine Eule oder ein Käutzlein wann man dieselben haben kan / setzet mans etwann zwo Ellen hoch auf ein grünes Tuch / alsdann fallen die Vögel desto eher auf den Leim / wann ihrer nun ein Stück acht bis achtzehn

geklebt sind / so nimmt sie der Vogelsteller herunter und liest die Federn von den Stangen; Der Vogelsteller / in einem grünen Kleid / sitzt unter einem gemachten gefraßten Hüttlein welches er hin und her tragen kann“ ... Es wäre sehr naheliegend, in dem klotzförmigen Ding auf der Erde neben dem Baum, eben diesen Behelf zu sehen, aber ein nochmaliges genaues Hinsehen überzeugte mich, daß eher Novotny recht hat. Figurenreichere Szenen des „Passens“ von Obst durch Männer mit Stangen, während Frauen es aufklauben, erscheinen als „Monatsbilder“ des „August“ im „Flämischen Kalender“ des Simon Bening, des Malers des Breviarium Grimani (Staats-Bibl. München), und des September—Oktober in Hohbergs Georgica (1701) I/2 S. 211 und 214. Der Gegenstand auf der Erde ist demzufolge als Obstkorb zu deuten. Hinwiederum die Erscheinung des in der Flußaue schreitenden Mannes ebenfalls als oktoberlich erweist der Vergleich mit den Ritzungen eines Kalenderstabs in Riga v. J. 1680 für den 1. Oktober: „Frau mit Rückenlast und Mann mit Wanderstab schreitend. Gesinde beim Umzug?...“, und den 4. Oktober „Schreitender Mann mit Stab und Rückensack in üblicher Tracht. Er strebt dem Speicher zu.“ Auf dem Bild mag ein Zusammenhang mit der weidenden Herde links im Mittelgrund bestehen, bei der ich N. ohneweiters zubillige, daß es eher Rinder sein mögen.

Mich zu vergewissern, mit welcher Naturtreue Bruegel die Gehöfte und Bauten in seiner heimatlichen Umwelt erfaßt hat, habe ich nicht erst bis zu den Erörterungen N.s gewartet, Einzelheiten daraufhin aber noch neuerdings überprüft²⁴⁾. Novotnys Einwand trifft zu, daß die ebenerdigen „Streckhöfe“ im Hintergrund des Dorfweilers (links vorn im Bilde) eher als niederländisch anzusprechen sind: die „Kleeblattluke“ im Dachboden tritt an zweien der Drucke Bruegels aus „Praediorum villarum et rusticarum casularum icones elegantissimae ad vivum in aere deformatae 1561“ auf. Eine — allerdings erheblich unansehnlichere — Entsprechung des stockhohen „Feuerhauses“ im Vordergrund ebendort könnte man an ähnlich gedrungenen zwei Häusern mit Schopfwalm sehen, die Bruegel auf zwei Dorfbildchen mit Baumwuchs skizziert hat. Vielleicht gehört auch in einem Gehöft in „Brabantischer Landschaft“ Hausenstein (a. a. O. S. 105) der Wohnbau einer — in den Niederlanden meines Wissens nicht mehr feststellbaren — Gruppe solcher „Haupthäuser“ mit Säulengerüst für das Dach zu, die sich als Gebirgstype im Hohen Venn

²⁴⁾ René van Bastelaer, Les estampes de Peter Bruegel l'ancien. Bruxelles 1907.

und in Horsten im alemannischen Raum den südtirolischen ähnlicher erhalten hat. Demzufolge ist Novotny insoweit recht zu geben, als das „Feuerhaus“ die Örtlichkeit als südtirolisch etwa nur durch die eindrucksame Giebelbildung in ausschließender Folgerung zu dokumentieren vermochte. Den Grund, in etlichen Häusern am Flußufer Holzblockbauten zu sehen, bot mir ihr brauner Holzton gegenüber den helleren Mauerbauten und der Mangel jeglicher Andeutung von Schal- oder Ständerwerk, die Bruegel sonst wohl nicht unterlassen hätte. Auch da räume ich ein, daß daraus nicht ohneweiters hervorgeht, wo der Künstler solches gesehen hat. Ob die roten Tüpfelchen in den herbstlich verfärbten Kronen der Bäume — was anderes als Obstbäume rings um Gehöfte, von denen eines einen Windschutz aus einer grün verbliebenen Baumreihe aufweist? — herbstlich rotbackige Äpfel sind oder nicht, usw. ist Kleinkram: — diesbezüglich mich auf meinen nachmalenden Versuch botanisch zu versteifen, habe ich nicht die Absicht, ebensowenig gebe ich aber die Auffassung preis, daß man diesen winzigen Bildeinzelheiten die Absicht der Darstellung einer Landschaft in der Fruchtfülle des „Weinmonats“, in dem sich allerorts das „Herbst“ begibt, unterlegen muß. Ob die Figur des „Weinhansls“ je eindeutig zu erfassen sein wird? Ich habe versucht, darin etwa einen Mann zu sehen, der einen Pack Weinstecken mit den Händen aufgenommen hat, wie solche ja daneben auf dem Boden liegen, aber das gäbe eine völlig vertrackte Stellung der Beine, auch ist die Figur im Verhältnis zur Umgebung überlebensgroß anzusehen: ich bleibe daher bei der Aussage: Puppe, die vielleicht etwas Gefäßartiges umfaßt hält. Auch die „Kraxen“ auf dem Rücken des noch weiter hinten in der Flußauere schreitenden winzigen Männleins kann ich und konnte ich nicht „sehen“, aber wichtiger als dieses Abtuen alles dessen, wofür Wort und Sache hier und anderwo als heimatisch anmutend Einfühlung wecken wollten, scheint es mir nun, unter Ausschaltung meiner Fehldeutungen, nachzuweisen, daß noch mehr, als ich angenommen, der jahreszeitliche Volksbrauch vom Künstler wie in dramatischer Ballung im Vordergrund, so auch in epischer Idyllik im Hintergrund sinnvoll der Umwelt eingliedert wurde.

Ich muß nach diesen Verbesserungen, die ein wissenschaftliches Gebot waren, um die Volkskunde davon frei zu halten, das Bruegelbild als „Stoffquelle“ irrig auszuwerten, nun die Frage nach dem aufwerfen, was in dem Bild als wesentlich, als seine „Aussage“ anzuerkennen ist. Für mich ist es ein stimmungsvoll verklärtes Bild der herbstlichen Jahreswende im Leben des

Volkes aus einer erschauten Wirklichkeit heraus, Novotny wertet seine erstere Bedeutung unter einem mit ihrer Aufhellung als nicht sehr gewichtig ab, die Natürlichkeit ist ihm nicht verklärtes Erinnerungsbild, sondern Mischlandschaft, beides zusammen Weltlandschaft, und bei alledem meint er Bruegels künstlerisch jedenfalls vollendetste Landschaft so gewissermaßen gegen eine Profanierung durch mich mit ästhetischer Verwahrung gegen meine Sicht abschirmen zu sollen. Was ergibt nun die volkskundliche Sicht, in der sich meine Ergriffenheit für die Stimmungsgewalt dieses Bildes nur vertieft hat, für die „Wesensschau“, wie sie von Novotny noch jüngst als angemessen vertreten wurde? Er bezog für Bruegels Monatsbilder insgesamt a. a. O. 1948 seinen Standpunkt wie folgt: „Man braucht nicht zu befürchten, daß man die Monats tafeln zu modern sieht, wenn man sie wie die Landschaftsbilder unserer Zeit, also eben als malerische Veranschaulichung der Naturerscheinung aufnimmt. Auch wenn man sich verpflichtet fühlt, sie mit der Ästhetik ihrer Zeit zu betrachten, um nicht eine unadäquate Einstellung zu beziehen, wenn man also die bedeutende Rolle des Gedanklichen in jener Kunst berücksichtigt, kommt man zu keinem wesentlich anderen Resultat. ... Tatsächlich ist mehr als eine solche allgemeine lockere Beziehung zu den ausdrücklicher ideologischen moralisierenden Monatsillustrationen der älteren Zeit nicht anzunehmen. Von einem gedanklich strengen Beziehungsgehalt läßt sich im Fall der Landschaften Bruegels nicht mehr sprechen. Diese Unabhängigkeit von gedanklicher Bindung und Einordnung unterscheidet die Monatsbilder Bruegels auch von den meisten Analogiefällen in der Malerei.“ ... Aber geht die „Verlagerung der thematischen Idee auf die Landschaft“ — von der oben angenommenen Sinnentleerung ganz zu schweigen — wirklich so weit, daß sie berechtigt, „selbst dort, wo die die Jahreszeit charakterisierende (sic!) Figurengruppe verhältnismäßig groß im Vordergrund steht, wie im Herbstbild... die Figurengröße nur als perspektivisch, also erscheinungsmäßig (? der Ref.) bedingt empfunden“ zu behaupten? ²⁵⁾ Gegenüber solcher „Erklärung“ geht es nicht um Eindrücke des Auges, sondern um Aussagen und um eine aus gegenständlichem Wissen gewonnene Wesensschau, die auch das ganze Aufgebot der bei aller Winzigkeit bedachtsam veranlagten Kleinbildchen jahreszeitlichen Volkslebens darein einbezieht.

Es ist klar, daß die bisherige Einstellung der Kunstwissenschaft demgegenüber einer Ausweitung und Vertiefung bedarf. Was die Volkskunde dazu beizutragen imstande ist, hat gewiß

²⁵⁾ Monatsbilder S. 10 f. und S. 4, 5.

mehr inhaltliche als ästhetische Bedeutung. Aber müssen sich diese Begriffskategorien in der Wesensschau nicht zusammenfügen? Und tut es nicht auch bei sonstigen „Monatstafeln“ und szenischen Gemälden Bruegels not, die Frage nach der Gedanklichkeit ihrer Komposition auch nach der volkskundlichen Seite hin gründlicher als bisher zu beantworten? Den Abschluß mache ein Hinweis darauf, der leichtlich mit allem Rüstzeug an „Belegen“ wissenschaftlich ausgestattet werden könnte: Das Herbstbild Bruegels hat ein Widerspiel im sogenannten „Februar“-Bild, das seiner ganzen Komposition nach aufhellende Witterung über Land und Eisgebirge, Sturm über dem Meer, Umziehen, Reinemachen im Volksleben, beginnende Frühjahrsarbeit, die Jahreswende um Lichtmeß zum künstlerischen Vorwurf hat. Eine der Hauptgruppen rechts vorne sind eine ältliche Magd und ein Knecht, die nach allgemein üblichem Brauch diesen „Schlankeltag“ mit Ausgehaltenwerden und reichlichem Schnapsgenuß begangen haben, während der Bub bei ihnen für einen Heischebrauch beim Lichtmeßgang ausgerüstet ist. Auch das Aufsetzen des rußigen Kessels und der Auszug mit dem Besen aus dem Haus, ein Sackpfeifer hinterdrein, ist keine „Faschingsszene“ — was N. als die „richtige Deutung“ anspricht²⁶⁾ —, sondern Verulkung des großen häuslichen Reinemachens zu diesem wie eh und je bedeutsamsten Termin des Dienstbotenwechsels und des Aufhörens der häuslichen Arbeit bei Licht. Das Gegenstück, in Durchnahme mit meiner Hörerschaft vor etwa 25 Jahren meines Wissens erstmalig als Tagesidyll erfaßt, ist unten im Dorf ein Weber, der vor seinem Haus, wieder gemäß dem Volkskalender zum Jahrtag des Patrons der Weber, des hl. Blasius (5. Februar), seinen Webstuhl abgebrochen hat und sein von Bruegel mit miniaturhafter Treue wiedergegebenes „Geschirr“ usw., an die Hausbank gelehnt, auslüftet. Hätte sich der Künstler solcher und anderer Kleinarbeit unterzogen, die „künstlerisch“ überhaupt bisher nicht aufgefallen ist, wenn er damit nicht eine Aussage hätte machen wollen?²⁷⁾ Wir finden eine solche auch in dem gleichfalls nicht sehr ansehnlichen „Kirchweih-“, wahrscheinlicher aber Johannisbaum auf dem Dorfanger der „Heuernte“, der als solcher umtanzt, jedesfalls das Dargestellte als „Höhepunkt“ dieser Jahreszeit betont, wie ja auch in der Tat die „Kirschenzeit“ ihn zwischen Johanni und Peter und Paul erreicht und

²⁶⁾ Novotny, a. a. O. S. 52.

²⁷⁾ Meine Erläuterungen des Februarbildes ist vorläufig in einem Vortragsmanuskript der Hochschule für jedermann im Sender Rot-Weiß-Rot, Wien, am 2. Februar 1949 festgelegt.

letztere die gefürchteten Wetterheiligen just in der Heuernte sind. Man kann und soll diesen Gedanken der Terminsetzung nicht übersteigern. Aber ich werfe die Frage auf, ob nicht diese Bildkomposition auf ein Erlebnis festlicher oder bedeutsamer Art „naer het leven“ hin gerichtet als ein Wesentliches im späten Bildschaffen Bruegels hervortritt, und bejahe dies gegenüber jeder anderen Einstellung auch für das Bild der „Kinderspiele“, zu dem nicht ihre „Enzyklopädie“, sondern der „dies majalis“ einer in der stattlichen Mittelarchitektur des Bildes behausten S. Nikolausschule m. E. den Schlüssel abgibt. Die Voraussetzung hierfür bietet die Tatsache, daß der hl. Nikolaus damals durchgängig Schulpatron war; seine — im „Besenreissuchen“ frisch gebundene(?) — Zuchtrute hängen Kinder zum Fenster des Gebäudes hinaus. Im Umkreis der Niederlande bis Nordfrankreich wurde die Feier der Translation seiner Gebeine nach Bari stellenweise als großes Volksfest begangen²⁸⁾. Steht dabei der 9. Mai als Schulfeiertag vielleicht für den ganzen Monat? Von Beschauern in älteren Tagen wurde die jahreszeitliche Grundstimmung solchen Gehabens ganz „natürlich“ „empfunden“ Mechels Katalog von 1783 sieht, — wie Novotny bemerkt „kurioserweise“ —, in ihm „durch alle erdenkliche Kinderspiele, welche eine große Anzahl Kinder auf einem öffentlichen Platz bey einer Kirche (!) treiben“, „den Frühling“ „vorgestellt“²⁹⁾. Auch der „Erlebnissfülle und ordnenden Bildlogik“ des „Dezemberbildes“, der A. H. Pellegrini (Basel) nachging³⁰⁾, wofür ihm Novotny beachtlichere Ergebnisse zuerkennt als mir, läßt sich volkscundlich noch eindringenderes Verständnis abgewinnen. Welches Weidmannsheil — zu dem Pellegrini noch ein Fragezeichen stehen lassen mußte — ausblieb, ist erlebnismäßig für jagdkundige Beschauer klar gewesen: die Sau oder Eber, zu einem Zeitpunkt, zu dem die guten Aussichten darauf geschwunden waren — während sich der „kleine Mann“ bereits seinen Festbraten in der Wirtschaft zurichtet. Hohbergs „Reguln, die Forstnerey ... belangend“ etwa besagen nämlich ... „Schweinjagden ... bis Andreä continuiren, um welche Zeit sie beginne schiltig und mager zu werden. ... Und „Im Dezember ... Weiln der Schwein Hatz auf Andreä sich endet, als seyn die Reh- und Hasen- Wolff- und Fuchs jagden anzustellen“ (II. Dritter Teil, zwölftes Buch, S. 558). Einer der Meister des Breviarium Grimani

²⁸⁾ K. Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Düsseldorf, 1931, S. 190 ff.

²⁹⁾ A. a. O. S. 50.

³⁰⁾ „Werk“, Juniheft 1947, S. 198 ff.

hat seinem feudalen Besteller freilich noch mit einem Halali nach gelungener Sauhatz in ziemlich vorwinterlicher Landschaft als Bild des Dezember genugtuen mögen; Bruegel sah die Begebenheit im Geiste von Winters Lust in Leid im Alltag der Dörfler und seiner „Wirklichkeit“³¹⁾.

Alles in allem: Die Kunstwissenschaft wird bei ihren Gedankenflügen um Bruegels „ingenium“ — und nicht nur dabei allein —, wenn sie sich mehr als bisher mit den volkskundlichen Orientierungspunkten für derlei Wesenschau vertraut macht, desto sicherer ersehen, „wie es wirklich gewesen“. Und das ist auch für sie bestimmt nicht belanglos.

³¹⁾ Hierzu neuerdings Wilhelm Fischer, Peter Bruegels „Winterlandschaft“ — ein Blick auf die Amraser Gefilde im Jahre 1553: Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum (Innsbruck) 51 (1951), S. 117 ff

Spitze Nase, spitzes Kinn

Zu einem Masken- und Typenspruch

Von Leopold Schmidt

Vor 16 Jahren hat Gustav Jungbauer, unbeirrt von der unwissenschaftlich gewordenen Rassenforschung der Zeit, versucht, dem volksmäßigen Anschauungsbild von der äußeren Erscheinung des Menschen nachzugehen¹⁾. Das Schönheitsideal, das sich im Volkslied je nach Zeitstimmung und Landschaft ausprägte und dessen Gegenbild, die verspottete und abgelehnte Körperlichkeit, kam dabei deutlich zum Ausdruck. Was an der Deutung der jeweiligen Zustimmung und Ablehnung dabei rein rassenkundlich war, mag allmählich überholt werden. Die Tatsache, daß sich aus den Zeugnissen des Volksmundes ein bestimmtes Bild der geläufigen und gleichzeitig formelhaft geprägten Anschauungen gewinnen läßt, bleibt jedenfalls bestehen.

In diesem Sinn soll hier einem Zweizeiler nachgegangen werden, einem knapp geprägten Spruch von nur geringer Variationsmöglichkeit, der ein ganz fest umrissenes Bild der Hauptmerkmale eines Frauenkopfes, einschließlich der Stimme, entwirft, und die Träger dieser Züge auf das deutlichste ablehnt. Durch ganz Deutschland, Österreich und die Schweiz und darüber hinaus in Holland ist der Spruch bekannt, dessen oberdeutsche Fassung für gewöhnlich lautet:

Lange Nas' und spitzes Kinn,
Da sitzt der Satan leibhaft drin²⁾.

In der Schweiz läßt man den Teufel mitunter weg und stattet die beiden Zeilen mit Binnenreimen aus:

Spitznas übli Bas,
Spitzes Chinn böse Sinn³⁾.

Die holländische Fassung entspricht aber ganz der geläufigen deutschen, nur daß sie den Teufel besonders höflich als „Herrn Teufel“ anspricht:

Een spitsche neus en spitsche kin:
Daar zit sinjeur de duivel d'rin⁴⁾.

¹⁾ Gustav Jungbauer, Zum Schönheitsideal des Volkes (Sudendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 9. Bd., Prag 1936, S. 133 ff.).

²⁾ Ida von Düringsfeld und Otto Frh. von Reinsberg-Düringsfeld, Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen, Bd. II, Leipzig 1875, S. 86, Nr. 155; H. Frischbier, Preußische Sprichwörter und volkstümliche Redensarten, II. Sammlung, Berlin 1876, S. 151, Nr. 1929; Rudolf Eckart, Niederdeutsche Sprichwörter und volkstümliche Redensarten, Braunschweig 1895, Sp. 585; Oswald A. Erich und Richard Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Leipzig 1936, S. 524.

³⁾ Düringsfeld, wie Anmerkung 2.

⁴⁾ Düringsfeld, ebendort.

Es handelt sich also um einen weitverbreiteten Spruch, der offenbar als eine Art negativer Schönheitsregel aufgefaßt zu werden pflegt. Wie immer in solchen Fällen ist die nächstliegende Frage die nach dem Alter des dermaßen fest formulierten Spruchgutes. Jungbauer hat für seine Auseinandersetzung mit den Rassenforschern Liedgut aus verschiedenen Zeitabschnitten genommen, ohne auf eine eventuelle Reihung zu achten. In unserem Fall ergibt sich aus zwei Belegen des 16., beziehungsweise 18. Jahrhunderts, daß innerhalb von vierhundert Jahren die Vorstellung offenbar konstant geblieben ist: Der Spruch wird heute ebenso verwendet und gekannt wie im Jahre 1565, da er zuerst bezeugt ist. Da diese erste Bezeugung noch dazu für Wien belegt ist, scheint sie für uns von besonderem Interesse. Vorher, also im mittelalterlichen Spruchgut hat sich der Zweizeiler bisher nicht nachweisen lassen. Ohne die Zeit der ersten Bezeugung ohne weiteres mit der Entstehungszeit des Spruches gleichsetzen zu wollen, müssen wir ihn einstweilen jedenfalls der Schichte des „Renaissance-Spruchgutes“ zuweisen, das sich auf dem Gebiet der formelhaft gestalteten Redensart bereits mehrfach hat nachweisen lassen ⁵⁾.

Dieser erste Wiener Nachweis findet sich in einem merkwürdigen Zusammenhang. 1565 fand in Wien ein Turnier statt, an dem auf Einladung des Veranstalters, Erzherzog Maximilian, des späteren Kaisers Maximilian II., auch Herzog Albrecht von Bayern teilnahm. Dessen Gefolgsmann Wolf Wolfrath hat in der Art der Pritschmeister der Zeit das Turnier genau beschrieben, einschließlich der Turniermaskierungen und der dazugehörigen Devisen, redenden Wappen, Schildaufschriften usw. Am Tag Johannes des Täufers gab der Verireter Spaniens am Kaiserhof, Graf Luna, abermals ein Turnier, dessen Aufmachung besonders bezeichnend für den Feststil der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war. Auch bei diesem ritten die einzelnen Herren in verschiedenen Verkleidungen ein und gaben ihre Absichten in devisenartigen Sprüchen kund. Unter anderen erschien der Freiherr von Pannewitz ganz schwarz, und hatte den Spruch: „Ich weiß, warum ich traure“. Der Freiherr von Zeltung führte den Reim:

Des Glücks ich wart
Nach meiner Art.

Aber dann, berichtet Wolfrath weiter, kamen viele vermunmt in Weibskleidern, mit Larven, spitzigen Hüten, waren spanisch gekleidet und hatten den Reim:

Spitzig Nasen, helle Stimmen,
Wohnt der Teufel darinnen ⁶⁾.

Die Maskierung ist die der Geschlechtsvertauschung, wie sie im europäischen Brauchtum weithin üblich war und ist, besonders im Fasching ⁷⁾. Hier sollten offenbar nicht nur Frauen in den Masken nachgespielt, sondern auch verspottet werden. Die Masken, die leider nicht näher beschrieben werden, mögen wohl, dem Spruch entsprechend, spitznasig geformt gewesen sein.

⁵⁾ Vgl. Leopold Schmidt, Zur Wiener Redensartenforschung (Volkstum und Heimat. Festschrift für Viktor Geramb, Graz 1949, S. 215).

⁶⁾ Wilhelm Schram, Österreichische Bausteine zur Kultur- und Sittengeschichte. Brünn 1905, S. 45.

⁷⁾ Paul Geiger, Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch (= Deutsches Volkstum, Bd. 5), Berlin und Leipzig 1956, S. 88.

Die Tradition des Abscheus der Männerwelt vor den spitznasigen Frauen hat sich in dieser Epoche weiter erhalten und vererbt. Ein anekdotisches Zeugnis aus der Barockzeit beweist, daß sie mit dem formelhaften Zweizeiler verbunden blieb. In einer sehr seltenen hanswurstischen Schwanksammlung vom Jahre 1712, die bemerkenswerterweise manche österreichische Stoffe bringt, neben vielen anderen, findet sich eine Schwank-Anekdote, welche den Spruch in eine charakteristische Erzählungshandlung einbaut:

„Als einem mit verbundenen Augen / der Kopff sollte abgeschlagen werden / und ihm angesagt wurde: Es stünde allhier eine Jungfer / wann er sie zur Eh nehmen wollte / so könte er dardurch beym Leben erhalten werden; da bat er: Man möchte ihm das Band von den Augen lösen / damit er sie sehen könte: Als diß geschehen / und er ihr bloß ansichtig war / sprach er:

Spitz Näß / spitzig Kinn /
Sitzt der Teuffel drinn.

Bindet mir die Augen wieder zu / und thut mir mein Recht / denn ich will lieber todt seyn / als solch ein Mensch nehmen“⁸⁾.

Das ist also eine schwankhafte Wendung der sagenhaften Halslösung durch die Ehe, wie sie das mittelalterliche Recht hie und da kannte⁹⁾. Die Anekdote berichtet darüber nur sehr kurz, man muß sich den Hergang in voller erzählten Fassungen wohl so vorstellen, daß der Verurteilte von der Frauensperson nach dem Halslösebrauch freigegeben worden wäre. Die Sage wendet so ein Schicksal zum Guten: der Schwank fußt auf dieser Voraussetzung und verblüfft den Hörer dadurch, daß er den Verurteilten die gewährte Gnade nicht annehmen läßt. Dies alles aber unterstrichen und pointiert durch unseren Zweizeiler.

Es ist unter diesen Umständen begreiflich, daß man hier nach den inneren Gründen der Entstehung und Weiterverbreitung dieses Spruches fragen muß. Woher nimmt der Volksmund die so scharfe Ablehnung der spitzen Nasen und spitzen Kinne? Ein kurzer Rundblick in der Ästhetik des Mittelalters ergibt, daß vom nahen Orient über ganz Europa hin Schönheitsregeln bekannt waren, welche für die gefällige Normalgestaltung der Nase wie des Kinns eintraten. Die in vielen Varianten bekannten Listen von sieben, achtzehn, zweiundzwanzig oder noch mehr Schönheiten einer Jungfrau gliedern die einzelnen Merkmale jeweils in Gruppen. Da rechnet beispielsweise eine spätmittelalterliche arabische Liste, die nach Vierergruppen gliedert, die Nase zu den vier zarten Dingen der Frauenschönheit¹⁰⁾. Heinrich Bebel gliedert 1514 in seiner Facetie „Welches Weib mit aller Gunst der Natur begabt sei“ die einzelnen Schönheiten nach Dreiergruppen, rechnet da-

⁸⁾ Der Kurtzweilige Hanß - Wurst von Fröhlichshausen; Oder Über fünffhundert auserlesene rare/kurtzweilige/possier- und lächerliche Historien. Allen Melancholicis, Grillenfängern und lustigen Leuten zu sonderbarer Zeitvertreibung zusammen gelesen und ans Licht gegeben von N. L. 1712, S. 575, Nr. 190.

⁹⁾ Karl von Amira. Grundriß des germanischen Rechts (= Grundriß der germanischen Philologie, Bd. 5). Straßburg 1913, S. 245.

¹⁰⁾ Reinhold Köhler, Kleinere Schriften, hg. Johannes Bolte, Bd. III, Berlin 1900, S. 51.

bei zu den „Kurzen“: die Nase und die Füße¹¹⁾. Dabei bleibt es offenbar auch weiterhin. Ein französisches Facetienbüchlein von 1709 erst versucht etwas auszugleichen und schreibt vor: „Un nez un peu long“¹²⁾.

Nun läßt sich eine so fest geprägte Spruchformel wie die unsrige sicherlich nicht vom Schönheitskanon allein her verstehen. So sehr dort durch Jahrhunderte auf kleine oder eben doch normale Nasen Wert gelegt wurde, die Betonung der Spitzigkeit von Nase und Kinn im Zweizeiler zielt ja gar nicht auf ein normales Frauenantlitz, sondern auf eine häßliche Übersteigerung, die eben nicht nur als ästhetisch unangenehm, sondern offenbar als von übler Bedeutung erfüllt angesehen wurde. Wenn wir den Spruch bei seinem ersten Auftreten als Maskenspruch gefunden haben, dann deutet das wohl darauf hin, daß es sich dabei um die redensartige Kennzeichnung eines Typus gehandelt haben muß, der dabei maskenmäßig vorgestellt wurde. Dieser Maskentypus ist offenbar kein anderer als der der Hexe. Das ergibt sich aus den Gestaltungen der erhaltenen und üblichen Hexenmasken selbst ganz deutlich. Überall zeigen die Hexenmasken sehr betont spitze, lange Nasen, und lange, aufgebogene Kinnpartien¹³⁾. Mitunter werden die hexenartigen Gestalten der brauchtümlichen Umzüge auch direkt nach diesen Zügen benannt, so das „langnasete Weibele“ im Pustertal¹⁴⁾. Bei den Schilderungen hexenhafter Maskengestalten wird neben Zahnlosigkeit, Runzeln, verwildertem Haar und anderem abschreckenden Außerlichkeiten immer auch die lange gebogene Nase erwähnt¹⁵⁾.

Das ist zunächst zweifellos in vieler Hinsicht der Wirklichkeit abgesehen. Alte Weiblein ohne Zähne scheinen längere und spitzere Nasen zu haben als jüngere mit vollem Gebiß, und auch das Kinn schiebt sich bekanntlich bei Alter und Zahnlosigkeit nach vorne. Daneben darf aber nicht übersehen werden, daß mythische Gestalten der gleichen Volksglaubenswelt, der die Hexen der Maskenumzüge angehören, gerade durch ungewöhnliche Nasen ausgezeichnet erscheinen. Das mittelhochdeutsche Gedicht vom Berchtenwesen spricht sogar direkt „Von Berhten mit der langen Nase“¹⁶⁾. Andere Sagen von der gleichen mittwinterlichen Mythengestalt kennen Berhta sogar mit einer eisernen Nase, die man sich selbstverständlich auch lang vorzustellen hat¹⁷⁾.

In dieser mythischen Welt hat also das Hexenhafte seinen Sinn. Und neben den erlebnismäßigen, natürlichen Ursprüngen mögen also auch die überlieferungsmäßigen heranzuziehen sein, wenn man dem Sinn des Zweizeilers nachzugehen sucht. In beiden Grundlagen sind wohl auch Anknüpfungsmöglichkeiten für die Beziehung der so übel

¹¹⁾ Heinrich Bebels Schwänke, übertragen von Albert Wesselski, Bd. II, München und Leipzig 1907, S. 89 (Facetien III, Nachtrag Nr. 10).

¹²⁾ Bebel-Wesselski, ebendort, Bd. II, S. 166.

¹³⁾ Vgl. Hilde Emmel, Masken in volkstümlichen deutschen Spielen (= Deutsche Arbeiten der Universität Köln, Bd. 10), Jena o. J., S. 42.

¹⁴⁾ Anton Dörrer, Tiroler Fasnacht innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsbräuche (= Österreichische Volkskultur, Bd. 5), Wien 1949, S. 150.

¹⁵⁾ Dörrer, ebendort, S. 159.

¹⁶⁾ Friedrich H. von der Hagen, Gesamtabenteuer. Bd. III, Stuttgart und Tübingen 1850, S. 35 ff., Nr. LIV.

¹⁷⁾ von der Hagen, ebendort, Bd. III, S. XI; Erich und Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, S. 69.

angesehenen Äußerlichkeiten zum Teufel zu suchen. Im Maskenwesen wird der Teufel weitgehend genau so gestaltet, mit oft geradezu grotesk langer Nase und womöglich verunstaltetem Kinn, wie die Hexe. Da liegen also die rein optischen Beziehungen auf der Hand. Genetisch gesehen, haben diese wohl das geläufige Teufelsbild erst geformt: wenn Adam von L e b e n w a l d t 1681 den Teufel als „die Großnasente, Tieffaugente, Spitzkaige, Langohrente Teuffels-Larven“¹⁸⁾ beschreibt, gibt er eigentlich doch nur einen Menschentypus wieder, der als hexenhaft bezeichnet würde, wenn er weiblich erschiene. Auf diese Weise also, durch die Übertragung des Hexenhaft-Menschlichen ins Teuflische, und die volksglaubensmäßige Rückübertragung aus dem Teuflisch-Scheinenden ins Menschlich-Weibliche ist die kurze Formulierung unseres Zweizeilers entstanden, der in spitzer Nase und spitzem Kinn den Teufel festzustellen glaubte.

Soweit das Bild und seine mutmaßliche innere Entwicklung. Die Auswertung der physiognomischen Einsicht, welche in der so prägnanten Formulierung des alten Spruches enthalten sein mag, steht wohl auf einem anderen Blatt.

¹⁸⁾ L e b e n w a l d t, Acht Tractaetel von dess Teuffels List vnd Betrug. Salzburg 1680—82, Bd. I (1680), S. 59.

Chronik der Volkskunde

Sechste Österreichische Volkskundetagung

Der Verein für Volkskunde hatte für die Tage vom 5. bis 8. September 1951 zur 6. Tagung nach Eisenstadt eingeladen, und etwa ein halbes Hundert Forscher, Interessenten und Studierende waren dem Ruf gefolgt. Die öffentlichen Stellen des Burgenlandes hatten für die Tagung in hervorragender Weise gesorgt. Die Beamten der beiden wissenschaftlichen Stellen von Eisenstadt, Landesarchiv und Landesmuseum, stellten sich amtlich und privat in aufopfernder Weise zur Verfügung, und nicht zuletzt durch ihre Bemühungen erhielten die Gäste auch einen starken Eindruck von der burgenländischen Gastfreundschaft. Inoffiziell begann die Tagung mit dem zwanglosen Beisammensein in der Kanzlei des Landesmuseums am Dienstagabend, offiziell mit der Begrüßungsfeier am Mittwoch früh, wo nach den Worten des Vereinspräsidenten Doktor Dechant die Vertreter des Landes, der Stadt und der Glaubensgemeinschaften ihr Interesse an der Volkskunde bezeugten. Die beiden Festvorträge hielten Reg.-Rat Adalbert Riedl über „Den Stand der burgenländischen Volkskunde“ und Oberarchivrat Josef K. Homma über „Die geschichtliche Volkskunde im Burgenland.“ Nachmittags folgte die Besichtigung des Burgenländischen Landesmuseums, insbesondere seiner neu aufgestellten volkskundlichen Räume, und abends ein solenner Empfang bei der Landesregierung, die den Teilnehmern in großzügiger Weise je ein Exemplar des Burgenlandbuches „Mein Heimatvolk — Mein Heimatland“ spendete. Am Donnerstag folgten nach den österreichischen Länderberichten die Vorträge von Dozent Dr. Ing. Adalbert Klaar, „Neue Siedlungsforschung“ und Prof. Dr. Arthur Haberlandt, „Neue Bauernhausforschung mit besonderer Berücksichtigung des Burgenlandes“. Der Nachmittag wurde für eine Autobusexkursion nach Mattersburg und Forchtenstein sowie der urchendlichen Grabung von Loretto benützt, bei der Dr. Alois Ohrenberger das soeben freigelegte wichtige Gräberfeld zeigte; anschließend wurde in der Abenddämmerung noch die wichtige Wallfahrt Loretto selbst besucht. Am Freitag folgten morgens nach dem Bericht Prof. Haberlands über den Kongreß von Stockholm die Vorträge von Prof. Dr. Leopold Schmidt, „Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland“, und von Prof. Dr. Hanns Koren über „Volkskult und Wallfahrtswesen in der Oststeiermark und im südlichen Burgenland“. Die Autobusexkursion am Nachmittag führte auf den Heideboden, nicht zuletzt zu der großen Wallfahrt Frauenkirchen. Am Samstag bot morgens Dr. Elfriede Rath einen Bericht über „Volkskunde in England“. Dann folgten die beiden Vorträge von Direktor Prof. Doktor Hanns Commedia, „Stadtvolkskunde der Gegenwart und ihre Anwendung“, und von Franz Probst, „Arbeitervolkskunde, mit besonderer Berücksichtigung des Burgenlandes“. Nachmittags beschloß eine zwanglose Ausfahrt nach Mörbisch und Rust die Tagung.

Vormittagsvorträge und Nachmittagsexkursionen haben sich bei dieser Tagung auf das wirkungsvollste ergänzt, sowohl die Gäste des Burgenlandes wie die Einheimischen sahen die Probleme der burgenländischen Volkskunde in neuem Lichte, und vermochten sie in die Gesamtproblematik des Faches verbessert einzuordnen. Dazu waren auch die reichlich gebotenen literarischen Hilfsmittel dienlich, von denen besonders die Tagungsnummer der „Burgenländischen Heimatblätter“ und die beiden Hefte 16 (Leopold Schmidt, Die burgenländischen Sebastianspiele) und 17 (Anton Dörrer, Tiroler Volksgut auf dem Heideboden) der rühmlichen „Burgenländischen Forschungen“ hervorgehoben seien. Die Vorträge der Tagung sollen in einem eigenen Sammelband veröffentlicht werden, der dann die Teilnehmer an der nächsten Tagung aufs eindringlichste an die schönen Aussprachetage in Eisenstadt erinnern wird.

Leopold Schmidt

III. Kongreß des International Folk Music Council

Der Kongreß fand in der Zeit vom 8. bis 14. September 1951 zu Opatija (Abbazia) in Jugoslawien statt. Er stand unter dem Zeichen eines großen wohlorganisierten südslawischen Volkstanzfestes, bei dem an fünf Abenden Tänze, Lieder, Musik und Brauchtumsspiele von insgesamt 770 Sängern, Tänzern und Musikanten aus den einzelnen Republiken Jugoslawiens, aus Serbien, Bosnien und Herzegowina, aus Crna gora (Montenegro), aus Slowenien, aus Makedonien und aus Kroatien den siebzig ausländischen und hunderten einheimischen Fachgelehrten und Freunden der südslawischen Volkskultur gezeigt wurden. Es handelte sich bei den Vorfürhungen nicht um die (übrigens sehr kultivierten) und dabei den bodenständigen Volkstanzvorlagen nahe bleibenden) staatlichen Ballette, wie sie Jugoslawien in letzter Zeit wiederholt ins Ausland sandte. Vielmehr waren es ausnahmslos Volkstanzgruppen, Spieler der mannigfaltigsten Volksmusikinstrumente und Einzelsänger, die in zahlreichen regionalen Festen der musischen Volkskultur von den verantwortlichen Fachleuten der ethnographischen Museen und der in jeder Einzelrepublik bestehenden Volksmusikinstitute nach wissenschaftlichen Grundsätzen hinsichtlich Tracht, Tanzform, Text, Liedstil und Musikinstrumente ausgewählt worden waren. So bot sich ein überaus buntes und lebendiges Bild jener im wirklich volkhafte, gänzlich unpersönlich bleibenden Stil verharrenden Träger der heimatlischen Volkskultur, das dem ungeheuren Reichtum an volksmusikalischen Überlieferungen der einzelnen Balkanvölker und -stämme weitgehend entsprach. Auf der Tagung referierten acht jugoslawische und zehn ausländische Fachgelehrte über theoretische und praktische Fragen der Erforschung und Pflege der musischen Volkskultur in den offiziellen Verhandlungssprachen Englisch, Französisch und Serbokroatisch. Auf Grund einer Einladung an Österreich wurde vom Hauptausschuß des Österreichischen Volksliedwerkes beim Bundesministerium für Unterricht Universitätsdozent Dr. Leopold Kretzenbacher, Graz, offiziell zum Kongreß entsandt. Er hielt einen Vortrag über die „Volkslieder im alpenländischen Volksschauspiel der Gegenwart“ mit musikalischen Illustrationen und anschließender Diskussion.

Leopold Kretzenbacher.

Volkskunde an den österreichischen Hochschulen

1. Universität Wien

a) Titelverleihung

Der Bundespräsident hat mit EntschlieÙung Zahl 12.142 vom 17. September 1951 dem Privatdozenten für Volkskunde an der Universität Wien Dr. Leopold Schmidt den Titel eines außerordentlichen Universitätsprofessors verliehen.

b) Dissertationen

Helene Grün, Weinbauvolkskunde des niederösterreichischen Südbahnweingebietes, 544 Seiten Maschinschrift.

Hans Aurenhammer, Der gegenständliche Wandel des Andachtsbildes in der Zeit von 1685—1780 in Niederösterreich (untersucht an den in diesem Zeitraum verehrten marianischen Gnadenbildern), 371 Seiten Maschinschrift.

2. Universität Graz

a) Titelverleihung

Der Bundespräsident hat mit EntschlieÙung vom 27. November 1951 dem Privatdozenten für Volkskunde an der Universität Graz Dr. Hanns Koren den Titel eines außerordentlichen Universitätsprofessors verliehen.

b) Dissertation

Martha Bauer, Der Weinbau des Nordburgenlandes in volkskundlicher Betrachtung, 240 Seiten Maschinschrift.

3. Universität Innsbruck

Der Bundespräsident hat mit EntschlieÙung vom 11. Dezember 1951 dem Privatdozenten für schrifttümliche Volkskunde an der Universität Innsbruck Dr. Anton Dörrer den Titel eines außerordentlichen Universitätsprofessors verliehen.

Literatur der Volkskunde

Gustav Gugitz, **Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs**. Bd. I, VIII + 569 Seiten, Bd. II, 591 Seiten, Wien 1949/1950. Verlag Brüder Hollinek.

In einer erstaunlich pünktlichen Aufeinanderfolge hat der Verlag Brüder Hollinek in Wien 1949 und 1950 zwei Bände von Gugitz herausgebracht. Dabei ist man durchwegs auf eine auch äußerlich tadellose Aufmachung bedacht gewesen. Dem 1. Band wurden 1 farbiges Titelbild und 18 Bildbeigaben auf 9 Bildtafeln, dem 2. Band 17 Bildbeigaben auf 8 Bildtafeln beigegeben. Zum guten Teil sind es Wiedergaben von Bildwerken, die Gugitz selbst seit Jahrzehnten gesammelt hat, seltene Brauchdarstellungen oder Andachtsbilder, die eine willkommene Ergänzung zum zeitlichen Kolorit der vielen vom Verfasser entdeckten literarischen Belege für die einzelnen Kapitel des Werkes bedeuten. Sein Untertitel lautet *Studien zur Volkskunde*. Im 1. Band, der die Feste von Neujahr bis zum Johannstag umfaßt, sind ihrer 42 untergebracht, im 2. Band, der auch Nachträge, Berichtigungen und die Sach- und Ortsregister für beide Bände bringt, behandeln 41 Kapitel die Feste vom Peterstag bis Silvester.

Es handelt sich in dem Werk nicht um einen geschlossenen Aufbau, aus dem das Jahr als große Brauchtumseinheit hervorgeht, die von einem Grundgedanken durchwirkt wäre oder sich aus den einzelnen Festkreisen des Jahres ineinanderfügte, die in sich ein aus der natürlichen Jahreszeit bezogenes Motiv verwirklichen. Wir werden darin aber keinen Mangel erblicken, sondern einen höchst dankenswerten und längst fälligen Beitrag, die Methode zusammenhängender Brauchdarstellungen wieder aufzulockern, in vielem zu berichtigen und der kurzschlüssigen Deutung einzelner Bräuche auf Grund weitgespannter Theorien die notwendigen Bedenken entgegenzuhalten. Es waren große, einfache Ideen, die in genialer Zusammenschau die junge Volkskunde und ihr Ansehen ohne Frage förderten, die aber in zweiter und dritter Hand vereinfachend verwendet wurden und durch vorschnelle Sinndeutung die feinen Fäden des Zusammenhangs zu verdecken drohten. Hieher gehört — um nur einige Beispiele zu nennen — die nationale Zuweisung der volkskulturellen Erscheinungen, die oft als wünschenswertes und letztes Ziel angestrebt wurde, in der Hausforschung lange noch nachgewirkt, wenn auch nie jene krausen Blüten wie in der Geräteforschung getrieben hat. Hieher gehört auch der „agrarische Ursprung“, der den meisten jahreszeitlichen Bräuchen zuerkannt wurde, seit W. Mannhardt vor allem den Blick in diese Richtung und auf eine überzeugende Stoffsammlung geleukt hatte. So ungemein verdienstvoll W. Mannhardts Gruppierungen des Stoffes und die daraus abgelesenen Grundzüge des Volksglaubens und des volkstümlichen Kultes gewesen sind, eine ebenso große Gefahr können seine Erkenntnisse sein, wenn ihnen ein einzelner Brauch auf Grund äußerer Ähnlichkeiten eingeordnet und durch sie erklärt werden wollte. Es gibt Bräuche mit durchaus altartigem Charakter, es gibt Wallfahrtsstätten, deren örtliche Lage auf einem Berg oder

an einer Waldquelle und deren Kult sich von nachgewiesenen vordrchristliche Kultorte fortsetzenden Wallfahrten kaum unterscheidet — und doch sind sie erst im 18. oder gar erst im 19. Jahrhundert entstanden. Selbstverständlich haben sich „alte“ Elemente des Brauches und Glaubens hier wieder realisiert, aber der Anlaß der neuerlichen Erscheinungsform muß von einer Geschichte des Brauches ebenso wie die zeitlosen Formen berücksichtigt werden, eine Sinndeutung des Brauches kann auf ihre Beachtung vollends nicht verzichten.

Die einzelnen Studien des Werkes von G. Gugitz, die nicht nur den markanten Festen des Jahres gewidmet sind, sondern auch weniger beachtete Brauchzeiten und Heiligtage festhalten, zeichnen sich durch eine liebevolle, oft von Humor gelenkte Sprache und durch einen klaren Aufbau aus. Jedes der 85 Kapitel, in welchen allmählich ganz Österreich als Brauchtumslandschaft durchmessen wird — ohne daß der Blick, wo es zur Begrenzung und Deutung notwendig ist, an den Grenzen stehen bliebe — und unter welchen eine stattliche Reihe speziellen Wiener Überlieferungen und somit den immer noch förderungswürdigen Fragen der städtischen Volkskunde gewidmet sind, fällt einleitend immer kurz den Forschungsstand der zu behandelnden Sache zusammen. Darin allein schon liegt ein kaum zu unterschätzender Wert des Werkes. Es erhält für viele Fragen der Brauchtumsforschung den Charakter eines gewissenhaften Nachschlagewerkes, zumal die in der weiteren Folge der einzelnen Studien aufscheinenden Belegstellen, die die bisherigen Forschungsergebnisse bestätigen und ergänzen, sehr oft aber auch berichtigen, ausgesprochenen Seltenheitswert besitzen und hier zum erstenmal buchmäßig veröffentlicht sind. Zum Schluß jedes Kapitels zeigt die Angabe der verwendeten Literatur den immensen Umfang der von Gugitz nicht nur durdgearbeiteten, sondern zum größeren Teil auch selbst entdeckten Quellen an.

Die bündige Erfassung des jeweiligen Festgedankens und die einleitende Zusammenfassung des bisher Gewußten zeigt im Vergleich mit der bis zu Deutungen und Schlüssen durchgeführten Arbeit die eigentliche Bedeutung und die wichtige Stellung des Lebenswerkes von G. Gugitz. Denn hier, wo er den Arbeitsergebnissen anderer folgt, indem er in seiner ganzen Bescheidenheit die eigenen Forschungen diesen mehr oder weniger nur zuordnet, steht er im großen und ganzen im Banne der Ideen W. Mannhardts, der agrarkultischen Erklärung der meisten Jahresbräuche, einer vereinfachenden Erklärung also. Die eigene dazugegebene Arbeit jedoch, die viel mehr ist als eine Einordnung neugefundener Belege, überwindet de facto in der Methode und in dem erreichten Ziel die herkömmlichen Bahnen der Brauchtumsforschung. Wenn er zuweilen auch auf eigene Schlüsse aus den selbst beigesteuerten Belegen verzichtet, so legt er doch durchwegs Baustein an Baustein, aus deren Gefüge der Sinn eines neuen Zusammenhanges abgelesen werden kann, auch wenn er nicht ausgesprochen ist und es der fortschreitenden Forschung überlassen bleibt, die Folgerungen zu ziehen. Es gehört zu den großen Verdiensten dieses Werkes, daß es für eine so große Anzahl von Bräuchen ihre Geschichte durch ein festes Gerippe chronologischer Schichtenlinien der zeitlichen Unbestimmbarkeit und daher der Versuchung, alles Unerklärbare hemmungslos den großen und bis ins graue Altertum zurückreichenden Zusammenhängen zuzuweisen, entzieht und auf sichere Grundlagen stellt. Daß dabei die Barockzeit, die letzte große Prägezeit der österreichischen Volkskultur, oft und ausführlich genannt wird, kann nicht wundernehmen.

Es fällt schwer, bei einem so imponierenden Gesamtwerk auch auf die Fragezeichen hinzuweisen, die man da und dort anbringen zu müssen glaubt, hinter der Interpretation einer bestimmten Textstelle, über die man anderer Meinung sein möchte o. ä. Es ist auch schlechtweg unmöglich, im Rahmen einer Besprechung zur großen Zahl der aufgeworfenen Fragen Stellung zu nehmen. Jede der einzelnen Studien wird zu weiterer Arbeit anregen. Sie wird zeigen, was Gugitz endgiltig gelöst hat und was allenfalls nur als dankenswerte Vorarbeit zu betrachten sein wird. Bedenken wir zum Schluß noch einmal, daß G. Gugitz in jahrzehntelangem und entsagungsvollem Bemühen volkskundlich vordem kaum beachtete Bestände von Zeitschriften und Zeitungen in den Wiener Bibliotheken durchgearbeitet hat, um Steinchen für Steinchen zusammenzutragen und sie in die gehörigen Sparten einer wohlbeherrschten volkskundlichen Literatur einzufügen, so fühlen wir uns berechtigt, die beiden Bände als ein schönes Denkmal österreichischen Gelehrtenfleißes dankbar zu begrüßen.

Hanns Koren.

Hanns Koren, Pflug und Arl. Ein Beitrag zur Volkskunde der Ackergeräte. 276 Seiten mit Abb. und Karten. Salzburg 1950, Otto Müller Verlag.

Korens Buch ist klassisch in seiner Zurückhaltung. Nach den kühnen Konstruktionen älterer Werke geht es zurück ad fontes, zwar auf beschränktem, aber doch kulturgeographisch so problemreichem Gebiet wie der Steiermark. Die Andacht zum Kleinen und die Rückkehr zur „materiellen“ Kultur (der er auch als Museumsleiter besonders verpflichtet ist) kennzeichnet den reifen Menschen und Forscher, der hier den Ausgangspunkt neuer Fragestellungen und Ausblicke gewinnt. Wir harren darum des Kommenden.

Das historische Sachinventar, welches den Hauptteil des vorliegenden Buches ausmacht, muß als schlechthin vorbildlich bezeichnet werden. Anhand Tausender von Untertaneninventaren wird der Sachverhalt bis zurück ins 16. Jahrhundert erhellt; weiter noch reichen andere archäologische Quellen. Am nächsten verwandt ist in der Methode der Bereitstellung des Stoffes Oskar Mosers Buch über die Kärntner Bauernmöbel. Es ist hier ein Höchstmaß an Präzision und Arbeitshingabe erreicht.

Wünschbar wäre, daß die Gegenwartsdarstellung ebenfalls Platz gefunden hätte. Akten und Gegenstände bleiben möglicherweise erhalten; was wir aber heute als Augenzeugen festhalten, ist ein wohl einmaliger Übergang. Für die spätere Forschung, die das Ergebnis dieser Krise vor Augen haben wird, ist die Schilderung des Eindringens von Fabrikgeräten, von industrialisierten Landwirtschaftsmethoden, vom Zerfall alter Formen von größter Wichtigkeit. Auch ein historisches Sachinventar sollte die Gegenwart als erlebtes Leben miteinbeziehen.

Wie bezeichnend ist doch z. B. das im Artikel Arader (Pflug) des *Dizionario romantsch grischun* geschilderte Eindringen der Amerikanerpfüge (Wendeplüge, genannt „americaners“), welche von der fortschrittlichen Bergschaft Schams 1880 aus öffentlichen Geldern gekauft und an die Bürger der abgelegenen Bergdörfer verteilt wurden. Doch aus den für die steilen und steinigten Berghänge zu schweren „Amerikanern“ entwickelte dann der Mechaniker Giger in Schnaus den leichteren „Schnauser“ als einheimische Anpassung, wobei er z. B. das Rädchen als Grindelstütze von der älteren Form des „eriec iudestg“

(des „deutschen Hakenpfluges“) übernahm. Bis 1942 hat die Firma 2000 dieser Schnauserpflüge gebaut, die nun in manchen Tälern Graubündens verbreitet sind. Die gleiche Firma hat — besonders auch in der Zeit des Mehranbaues im letzten Weltkrieg — einen besonderen einheimischen Typ für mehr ebenes Gelände entwickelt.

Hier sehen wir in die Verflechtungen landwirtschaftlicher, technisch-gewerblicher und zeitbedingt-politischer Art hinein, was bei historischen Quellen weniger möglich ist, erst recht nicht bei archäologischen Fundstücken. Die Kenntnis des Lebens muß man am Leben gewinnen. Im gegenwärtigen Graubünden z. B. kann man je nach Funktion und Berglage alle Typen belegen von modernen Eisenpflügen bis zum Engadiner „criec“ (vgl. Dicziunari a. a. O.), einem primitiven Aufreißpflug (zwischen „Rif“ und „Arl“ nach Koren), ohne Sech und ohne Streichbrett, dem als Nachpflug (wie einst auch im Vintschgau) die Fliana (vgl. den so lautenden Bergnamen im Engadin) folgt, um die Schollen zu wenden. So standen auch schon früher in derselben Landschaft verschiedene Typen, Schichten und funktionale Spezialgeräte nebeneinander, und es wird immer schwierig und gefährlich sein, für ein in irgendeiner Scheune gefundenes Museumsstück, auch wenn man es datieren kann, die Funktion und die Geltung für die betreffende Gegend festzustellen.

Die Volkskunde beginnt erst dort, wo wir von der Sachkunde oder Archäologie der Pflüge zu den verschiedenen Arten des Pflügens fortschreiten, zum Pflüger und zum Pfluggespann, zum Pflugglauben und Pflugbrauch (wozu der Artikel *A r a r* des Dicziunari Material liefert), zur Gestaltheiligkeit, um einen Terminus Leopold Schmidts zu gebrauchen, wobei Gestaltheiligkeit aller volkstümlichen Sachkultur, auch dem Traktor und dem Jeep zukommt, nicht nur der Pflugschar.

Nicht als ob wir Koren, den Vielgewanderten und Lebenserfahrenen, über diese Dinge belehren müßten oder wollten; aber wir bedauern es, daß er uns seine einzigartigen Kenntnisse einer Pfluglandschaft nicht weiter ins Funktionale hinein zugänglich machen konnte, und wir hoffen auf einen zweiten Band des steirischen Pflugbuches.

Doch sind uns auch die Einsichten aus dem ersten Band schon wichtig genug. Es gehört jedoch zu Korens Zurückhaltung, daß er die wichtigste dieser Einsichten, nämlich das völlige Versagen der ethnischen Herleitung bestimmter Pflugformen, nur sehr bescheiden am Schluß des Buches ausdrückt.

Es handelt sich um die *Arl*, einen primitiven Pflug mit symmetrischer Schar (im Gegensatz zur asymmetrischen Schar des eigentlichen Pfluges). Während der Pflug mit seiner einseitigen Schar und mit Hilfe des Streichbrettes (das in modernen Pflugformen in die Schar einbezogen ist) die aufgerissene Erde umwirft, besorgt die *Arl* nur die beiden ersten Arbeitsgänge des normalen Pflügens, nämlich das Schneiden mit dem Sech und das Aufreißen durch die doppelseitige Schar, dem aber mangels eines Streichbrettes kein oder nur ein unvollständiges Umwerfen folgt.

„Eine notwendige Verbindung *Arl* — Slawen ist daher nicht anzunehmen“, folgert Koren in seiner vorsichtigen Ausdrucksweise auf S. 268, und darin gibt ihm Branimir Bratanić in seinen neuesten Untersuchungen zum Pflugproblem (*On the antiquity of the one-side-plough in Europe, especially among the slavic peoples*, Kongressbericht Stockholm 1951 und *Slavia Antiqua II*, Poznań) völlig recht, wenn es überhaupt noch nötig ist, die Bindung einer solchen Primitivform an ein

bestimmtes Volk zu widerlegen. Aber Rhamm und seine romantischen Vor- und Nachläufer wirken eben kräftig nach. So muß sich Koren auch gegen die Ostgermanenthese wenden, was er allerdings noch vorsichtiger tut, indem er die Arl doch noch irgendwie für die ostgermanisch beeinflussten Bayern vindiziert. Ein Rezensent von Korens Buch (vgl. Zs. „Oberösterreich“ Jg. 1, 1951, Heft 4) hat denn auch bereits eine Rettung der Ostgermanenthese aus Korens Buch herausgelesen. Es gibt kaum eine wissenschaftliche Theorie, die so viel Verblendung verbreitet und sich zugleich so hartnäckig weitervererbt hätte, wie die ethnische Theorie der Romantik (in ihrer volksgeistmystischen und später blutmystischen Begründung) und die Ostgermanentheorie mit ihren skandinavisch-alpinen Parallelen (die anders zu erklären sind) im besonderen.

Koren weist gegenüber der Ostgermanentheorie darauf hin, daß die Arl auch westwärts in Tirol verbreitet sei; aber es wäre leicht gewesen, an Hand des *Dicziunari a. a. O* die Verbreitung der Arl weiter nach Westen in Graubünden nachzuweisen, ebenso in Italien auf Grund des Illustrationsbandes des Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz, im Lyonnais auf Grund des Atlas linguistique et ethnographique du Lyonnais von P. Gardette, in der Haut-Garonne auf Grund der *Géographie des Traditions populaires en France* von F. Krüger, Taf. III (Mendoza 1950), usw. und schließlich in Portugal auf Grund der — abgesehen von Korens Buch — besten neueren Arbeit über Pflüge: Jorge Dias (Prof. an der Universität Porto). *Os arados portugueses*. Coimbra 1948, 170 S. mit Verbreitungskarten und Abb. und einem großen vergleichenden Material. Auch in Portugal könnte man ja wohl „ostgermanische Splitter“ suchen, aber . . .

Der Name Arl, mit dem sich Koren als Nichtlinguist und auf seinem bewußt beschränkten Untersuchungsgebiet mit Recht nicht auseinandersetzt, mag wohl auch mit schuld daran sein, daß man die Arl nur bis zum Arlberg verfolgt. Immerhin ist dem *Dicziunari a. a. O.* zu entnehmen, daß tirolisch „arl“, „aadl“ (Schöpf Id. 18) im Münstertal mit der rätoromanischen Form „arade“ und mit der veltlinischen „aradel“ (lat. *aratellu) zusammenstößt, so daß die Frage an die Linguisten offenbleiben muß, ob unser „Arl“ germanischer Herkunft (vgl. ahd. „art“ = Ackerbau, an. „ardr“ = Pflug) sei oder ob Arl zusammen mit den erwähnten rätoromanischen und alpinlombardischen Formen auf Ableitungen von lat. „aratrum“ (mit dem die erwähnten ahd. und an. Wörter urverwandt sind), zurückzuführen sei, so wie in der steirischen Pflugterminologie auch „furkl“ (Koren S. 245) und „sedh“ offensichtlich romanische Herkunft zeigen. Doch würde ich darauf noch keine „Römertheorie“ bauen.

Beim Pflug kann man nicht mit dem Satz beginnen: „Schon die alten Römer . . .“ (der ins gleiche Kapitel gehört wie der Germanenglaube, nur mit einer etwas anderen geistesgeschichtlichen Grundlage). Merkwürdig ist, daß die Entsprechungen zu lat. *aratrum* in verschiedenen Sprachen eine primitive Pflugform bezeichnen, so unser arl (:pflug), französisch *araire* (:charrue) lombardisch „pio“ (:aratro), schwedisch u. ä. dänisch *årdr* (:plog). „Pflug“, das früh in germanischen und in slawischen Sprachen verbreitet ist, scheint also mit fortgeschrittenen Pflugformen sich ausgebreitet zu haben. Einer der wichtigsten Fortschritte war sicher der Übergang von der zweiseitigen (symmetrischen) Schar der Arl zur einseitigen Schar des Pfluges.

Koren (S. 235) und Bratanić stimmen darin überein, daß die unsymmetrische Schar, also das Hauptkennzeichen des Pfluges gegenüber der Arl, nicht vor dem 15. Jahrhundert belegt sei. Bratanić neigt demnach dazu die Entstehung des Pfluges im Mittelalter und im nördlichen Europa anzunehmen, ohne sie aber speziell den Slawen vorzubehalten! Wie dem auch sei: Es ist klar, daß die Arl mit verschiedenen Varianten primitivere Pflugformen vertritt, die vom einfachen Haken ohne Sech (bis in die neueste Zeit in den Veltliner Rebbergen gebraucht, vgl. L. Rüttimeyer, Urethnographie) bis zu den Formen mit Sech oder gar mit doppelseitigem Streichbrett gehen. All diese genetisch gesehen primitiveren, aber nicht immer älteren Arl-Formen, wenn wir sie so nennen wollen, leben neben den eigentlichen Pflügen bis zu ihren modernsten Vertretern fort, je nach lokalen Verhältnissen. Die Altformen- oder eine Altform wie die steirische Arl — lassen sich weder auf Germanen noch auf Slawen beschränken oder zurückführen. Die Anhänger der ethnischen Theorie können Kulturgüter immer nur als Zubehör eines bestimmten Volksstammes sehen, und die Ausbreitung dieses Gegenstandes nur als Folge von Wanderungen dieses Stammes, welcher das Kulturgut, z. B. den Pflug, als Gepäck mitnimmt. Die Vandalen sind aber sicher nicht mit ihren Pflügen nach Afrika gewandert, sowenig wie der heutige Auswanderer seinen Pflug nach Brasilien mitnimmt. Neben der Wanderungsübertragung mit dem Träger sollte vielmehr die interne Entwicklung eines Kulturraumes ins Auge gefaßt werden, wie es Korens Material für die Steiermark zu tun erlaubt. Je nach natürlichen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen kann man da und dort, auch polygenetisch zu entwickelteren Formen fortschreiten, ohne Völkerwanderung und ohne daß man die älteren Formen ganz aufgibt. Diese können in bestimmten Funktionen weiterleben oder durch Reprimitivierung kann man wieder auf sie zurückkommen. Koren wird uns das vielleicht in Zukunft an seinem einzigartigen steirischen Material zeigen.

Richard Weiß.

Karl M. Klier, **Verzeichnis der Zeitschriften — Aufsätze und selbstständigen Druckwerke**, erschienen von 1915 bis Ende 1950. Queroktav, 22 Seiten. Wien 1951. Selbstverlag des Verfassers (als Manuskript vervielfältigt).

Die stille, aber intensive Arbeit der Hauptvertreter der Wiener Volksliedschule läßt sich seit kurzem gut überblicken: 1950 erschien die Zoder-Bibliographie von Adolf Mais (Musikerziehung, Wien, Bd. 5, S. 218 ff.), und nun legt Klier sein eigenes Werkverzeichnis vor. 291 Nummern zeugen für sein rastloses Wirken. Man möchte bei diesem Anlaß nur wünschen und hoffen, daß späterhin noch viel aus seinen weiteren Lebensjahren nachzutragen sein möge: Das nicht zuletzt als Gruß an den Sechzigjährigen!

Leopold Schmidt.

Franz Brauner, **Die Raubritter vor Ehrenfels und andere Sagen aus unseren Bergen**. Gesammelt und erzählt. Graz-Wien, Styria. Steirische Verlagsanstalt, 1951, 320 S.

Der etwas „reißerische“ Titel, vom Verlag, nicht vom Autor so gewollt, kündigt eine willkommene neue Ausgabe „steirischer Sagen“ an, wie die Sammlung ursprünglich heißen sollte. Aus seinem in vielen Jahrzehnten erwanderten und aus gedruckten Quellen zusammengebrachten Material von rund tausend Einzelstücken wählte F. Brauner

rund einhundertachtzig Sagen ausschließlich aus Steiermark aus und streute nur wenige schwank- oder märchenhafte Geschichten und etliche volkstümlich nacherzählte historische Begebenheiten (Pestzeit, Türken-einfälle, ehemalige Bergwerke, Gründung steirischer Stifte usw.) ein. Es ist zum größten Teil schon bekanntes Sagengut aus den geläufigen älteren Sammlungen, insbesondere aus Johann Krainz (Hanns v. d. Sann), Joh. Gabriel Seidl, Joh. Vinz. Sonntag, R. G. Puff, Richard Peinlich, P. Th. Weirmaier, Fridolin von Freithal (dessen bürgerlicher Name Jakob Simbürger nicht erwähnt wird), Anton Meixner, Adolf Frankl usw. Auch las Brauner das sehr verstreute ältere Sagengut aus den Zeitschriften, z. B. „Der Aufmerksame“, „s Nul-lerl“ u. a. zusammen und erzählte es frei in klarer und volkstümlicher Sprache nach, wobei er sichtlich bemüht war, allzu romantische Ausschmückungen der älteren Sagenerzähler zu beschneiden und lediglich die der Überlieferung entsprechenden volkstümlichen Motivverkettenungen ohne die psychologisierenden Begründungen jener anderen zu belassen. Die lebenslange Erfahrung und das wirkliche volkskundliche Wissen des Verfassers kamen ihm dabei zustatten. Es ist die ganze bunte Fülle der landschaftlichen Sagenüberlieferung der steirischen Mark in all ihren Typen nach Stoffgruppen geordnet vorgeführt: Von Wildfräulein und Waldfrauen, von übermütigen Altleuten, Geistersagen (Typus Wilde Jagd und Wilder Jäger), von Lindwürmern, Dra-chen und anderen unheimlichen Tieren, von Schrattekn, Bergmandln und Albrern, von der Percht, von Hexen, vom Lahnwaberl und von der Trud, Teufelssagen (vor allem die Teufelsbünde mit tragischem Ausgang und jene mit dem Motiv des überlisteten Teufels), Sagen von Burgen und Rittern, Feindliche Brüder, Die Weiße Frau, Sagen aus der Türkenzeit, Pestsgagen, Bergwerkssagen, Allerlei Schatzsagen, Entste-hungs- und Gründungssagen, Sagenhafte Geschichten (Typus der Volks-erzählungen: Agnes, der Engel aus dem Paltental; Der Pfleger von Stein u. a.).

Die Gewissenhaftigkeit der Aufzeichnungen steht außer Frage. Dennoch wäre das Buch, für das der Autor freilich „keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder wissenschaftliche Durchdringung“ erhebt (Vor-wort) noch wertvoller geworden, hätte sich der Verlag entschlossen, die wirklich allzu knapp geratenen Quellenangaben etwas ausführlicher zu gestatten. Bei Angaben „aus dem Volksmund“ wüßte man gerne, wann und wo, bei „verschiedenen Quellen“ wenigstens eine. Das Buch ist als Lesestoff für breite Kreise, insbesondere für die Jugend gedacht. Ge-legentlich fügt der Verfasser volkskundliche Bemerkungen erläuternder Art ein. Die eigentliche volkskundliche Arbeit liegt in der klugen Unterteilung nach den Sagengruppen, wobei einige kleinere Wünsche für eine gewiß kommende zweite Auflage offen bleiben. Die „Pudl-mutter“ aus der Oststeiermark wird zweimal genannt (S. 6, 82) und als oststeirische Besonderung erwähnt, doch ist keine spezielle Sage von ihr aufgenommen, wiewohl sie zu den lebendigsten Überlieferungen auch noch der Gegenwart im Erzählgut gehört. Die Geisttaler Kümmer-nisstatue, deren lokale Legende hier aufgenommen ist, gehört nicht dem 17., sondern erst dem späten 18. Jahrhundert an. — Im ganzen ein sehr gut zusammengestelltes Buch steirischer Sagen für das Volk, ein Wert-zuwachs für die heimatkundliche Literatur der Steiermark und nach Beigabe eines kleinen Apparates mit Quellen und Bemerkungen in einer kommenden Auflage auch der wissenschaftlichen Volkskunde dienstbar.

Leopold Kretzenbacher.

Viktor Geramb, **Die Rauchstuben im Lande Salzburg**. Ein Beitrag zur Hausforschung der Ostalpenländer (= Veröffentlichungen des Institutes für Volkskunde, Salzburg, Bd. 4), 50 Seiten, 21 Abb., 2 Karten, Salzburg 1950, Otto Müller, S 20.—.

Geramb ergänzt hier seine größeren, vor einem Vierteljahrhundert erschienenen Rauchstubenarbeiten durch eine gründliche Erkundung des Sachverhaltes im heutigen Bundesland Salzburg, und zwar auf Grund eigener, in den Jahren des letzten Krieges durchgeführter Begehungen („Heutige Rauchstubenspuren im Pongau und Pinzgau“) und Archivstudien an den „Notbüchern“ der salzburgischen Pfleger vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Die sehr genauen Untersuchungen ergeben, daß eine ganz dünne Schicht von Rauchstubenhäusern auch in Salzburg vorhanden war; vor dem 16. Jahrhundert lassen sie sich nicht belegen.

Für die Kulturgeographie der mittleren Ostalpen wäre es wohl nötig, Salzburg nicht wie hier nach den Grenzen von 1816 zu betrachten, sondern seine heute zum Teil tirolischen, zum Teil bayrischen Außengebiete mitheranzuziehen. Dadurch würden sich auch die Fäden zu den ost- und nordtirolischen Streuvorkommen von Rauchstuben enger knüpfen lassen. Dafür wäre auch die Berücksichtigung der hier nicht herangezogenen sorgfältigen Studie von Eduard Widmoser, Obergoing, das Rauchstubenhaus bei Kitzbühel (Tiroler Heimatblätter, Bd. 24, 1949, S. 185 ff.) nützlich gewesen. Darüber hinaus jedoch wird eine künftige Forschung diese Probleme der Hausforschung von anderen Gesichtspunkten her ins Auge fassen müssen, ohne deshalb aber den Dank für die großen Leistungen der positivistischen Richtung zu vergessen, denen man diese verdienstvolle Nachlese wohl noch zu rechnen darf.

Leopold Schmidt.

Franz Kollreider, **Ost-Tirol, Land, Volk, Kunst**. Bildgestaltung Leo Jahn-Dietrichstein, Innsbruck 1951, Verlag der Tiroler Graphik, Großquart, 46 Seiten Text, 124 Seiten Abb. in Tiefdruck, S 58.—.

Das Werk gemahnt äußerlich an die durch den Fremdenverkehr veranlaßten Bilderbücher verschiedener Alpenländer. Osttirol, der zwischen Nordtirol und Kärnten verbliebene Teil südlich des Brenners, besaß bisher nichts derartiges und kann mangels eines besonders bearbeiteten Heimatschrifttums nicht gleich alle Wünsche berücksichtigen, die bei seiner Darstellung an dieses ausgesprochene und kosibare Bauermland gestellt werden. Aus der Verselbstigung des Bezirkes und aus dem geistigen und wirtschaftlichen Umbruch nach den beiden Weltkriegen sind ihm gar viele Aufgaben zugefallen. Osttirol will ein starkes Bauermland bleiben und beansprucht z. B. daher auch, daß das längst fällige Tiroler Museum für landwirtschaftliche Geräte mit seinem Heimatmuseum auf Schloß Bruck bei Lienz vereinigt werde. Es will aber auch den großen Sommerfrischler- und Fremdenstrom, der jetzt in seine Nebentäler und ins Großglocknergebiet sich ergießt, freundlich aufnehmen. Es kann endlich die Mechanisierung der Arbeit und andere Angleichungen an Technik, Industrie und Stadt nicht außer acht lassen. Endlich möchte Osttirol ein Heimatbuch besitzen, das seiner eigenen Bevölkerung entspricht und frommt. Der Kustos des Lienzer Heimatmuseums unterzog sich dem Auftrag seines Bezirkes mit großer Hingabe. Manche Bemerkung und manches köstliche Bild aus Landschaft, Brauchtum und Volkskunst fällt für die Volkskunde ab. Die

Bauart verschiedener Häuser und ihr heutiges Arbeitsgerät sind festgehalten. Die Eigenart der Bevölkerung zwischen Rienz und Drau kommt mehrfach zum Ausdruck. Daher kann dieses Osttiroler Bilderbuch auch vom volkskundlichen Standpunkt aus vor manchem ähnlichen aus der Nachbarschaft hervorgehoben werden. Anton Dörrer.

Anna Stainer-Knittel. **Aus dem Leben einer Tiroler Malerin.** herausgegeben von Karl Paulin. Mit 14 mehrfarbigen Tafeln und 25 einfarbigen Bildern. Innsbruck 1951. Universitäts-Verlag Wagner. 112 Seiten. S 46.50.

Die Tochter des Lechtaler Büchsenmachers Knittel in Elbigenalp, der Lechtaler Heimat J. A. Kochs, fand als Adlernestausheberin zunächst das literarische Interesse Ludwig Steubs. Diese seine Schilderung wurde ihr zur Richtschnur ihrer Selbstdarstellung des Lebens und Schaffens als Porträtistin und Alpenblumenmalerin. Karl Paulin machte sich als Herausgeber und Vortragender tirolischer Sagen und Mundartdichtungen um die Beachtung und Verbreitung solchen Gutes in seiner feuilletonistischen Art verdient und erhielt daher den Auftrag, das Wesentliche und Anziehende aus der Selbstdarstellung Knittels hervorzuhelen und abzurunden. Auf solche Weise entstand das vorliegende Buch ohne weitere Absichten oder wissenschaftliche Ziele. Es dürfte sowohl des „Urbildes der Geier-Wally“ der Wilhelmine von Hillern als auch der künstlerischen Schöpfungen Anna Knittels wegen, die in zahlreichen Abbildungen dargeboten sind, vielen Freunden Tirols willkommen sein. Anton Dörrer.

Ad. E. Jensen. **Mythos und Kult bei Naturvölkern.** Religionswissenschaftliche Betrachtungen (= Studien zur Kulturkunde, Bd. 10). 425 Seiten. Wiesbaden 1950, Franz Steiner Verlag.

Jensen, der jetzige Leiter des einst von Leo Frobenius begründeten Instituts für Kulturmorphologie, hat auf seinen weiten Forschungsreisen und bei einer sehr intensiven Versenkung in die ethnologische Religionswissenschaft Stoff und Erkenntnis dafür erworben, daß es an der Zeit sei, eine neue, eben eine kulturmorphologische Religionswissenschaft zu begründen. Er geht dabei auf Wegen, die gerade der kulturhistorischen Volkskunde außerordentlich nahekommen, andererseits sie aber auch vielfach befruchten können. Wenn die Volksglaubensforschung vor etwa einem Vierteljahrhundert wesentlich durch die völkerkundliche Religionswissenschaft unter dem Zeichen des Präzimitismus angeregt wurde, und zwar so sehr, daß daraus geradezu Lehrmeinungen entstanden, so scheint es heute ein Gebot der Zeit, von dieser für uns eigentlich neuen Richtung her zu lernen und dabei wohl vielfach umzulerne. Der Weg muß dabei zum Teil über die Kenntnisnahme der Hochgottforschungen der Wiener kulturhistorischen Schule der Völkerkunde gehen; Jensen schließt sich ihr nicht an, aber er diskutiert ihre Ergebnisse in positiver Weise und gliedert sie in gewisser Hinsicht in sein neues System ein.

Jensen geht, und mit viel Recht, von der Fremdartigkeit der kulturellen Gestaltungen der Naturvölker aus. In der Behandlung des Verhältnisses dieser Art Mensch zur Wirklichkeit räumt er den drei Größen: Mythe, Kult und Spiel die entscheidenden Positionen ein. Bei der Behandlung der Größe Spiel erscheint mir die Auseinandersetzung mit Huizinga besonders fruchtbar. Der ganze Abschnitt über Nur-Spiele

und Kultspiele ist für die volkskundliche Spiel- und Volksschauspiel-
forschung von großer Wichtigkeit.

Im zweiten Teil baut nun Jensen eine gewisse Ordnung innerhalb
des religiösen Bezirkes auf: unter der großen Spannung von Gottheit,
Opfer und Ethos werden Hochgott- und Dema-Gottheit besprochen,
Kultur-Heroen und Astral-Gottheiten als Dema, die Sonderform des
„Herrn der Tiere“, ferner der Totemismus als Sozialordnung mit reli-
giöser Gebundenheit, dann besonders die Tötungsrituale und blutigen
Opfer, und schließlich das religiöse Ethos, wie es in allen diesen Formen
enthalten ist. Dema-Gottheiten nennt Jensen, der sein Anschauungs-
und Begriffsmaterial hauptsächlich aus der Welt der Altpflanzer be-
zieht, Gestalten, die nicht als höchste Wesen, sondern als Schöpfer am
Ende der Urzeit aufgefaßt werden. Zu den Ausführungen über die
Tötungsrituale ist auch Jensens Sonderabhandlung „Über das Töten als
kulturgeschichtliche Erscheinung“ (in dem von ihm herausgegebenen
Sammelband „Mythe, Mensch und Umwelt“, Bamberg 1950, S. 25 ff.) zu
vergleichen.

Während der zweite Teil des Buches der eigentlich aufbauende ist,
bedeutet der dritte im wesentlichen Kritik: Er handelt: „Über die
Magie“ und charakterisiert die präanimistische Zaubentheorie, bestreitet
weitgehend die Zusammenhänge von Kult und Zauber, schränkt die
Gültigkeit der Bezeichnung „Schamanismus“ ein und zeigt schließlich
unter dem etwas verächtlichen Titel „Fauler Zauber“, was dennoch alles
aus diesem Gebiet lebt und sich vor allem ob seiner „unschöpferischen
Analogie-Mentalität“ so schwer in Kategorien unterbringen läßt. Diese
Abschnitte sind durchaus dazu berufen, das so geläufige Nachsprechen
der magistischen Theorien auch in der Volkskunde einzuschränken. Was
an echter Magie dennoch bleibt, ist auch nach Jensens Kritik noch sehr
viel.

Von hier führt der direkte Weg zum vierten Teil, der sich mit
dem Bereich der Seelen, des Ahnenkultes und der Geister beschäftigt.
Tylors „Animismus“ wird einer fruchtbaren Kritik unterzogen. Die
wichtigen Gedanken um die „göttliche Seele“ und um den Ahnenkult
mit Namenserbschaft und manistischem Opfer müssen auch für die
europäische Volksglaubensforschung fruchtbar gemacht werden. Auch
Jensens Art, schließlich noch „die Geister“ zu sehen, die Krankheits-
erreger, Verbreiter schlimmen Todes usw., wird für uns fruchtbar
werden.

Diese kulturmorphologisch gewonnenen Erkenntnisse bedeuten für
uns vor allem den Gewinn, endlich wieder die Mythologie in die Reli-
gionswissenschaft eingliedert zu sehen. Das heißt beispielsweise, daß
die Sagenforschung nunmehr auf jenen Wegen wird nachgehen können,
die von der Volksglaubensforschung vorgezeichnet werden, um nicht mehr
in der Sammlung steckenbleiben zu müssen oder durch die einseitige
magistische Interpretation um den eigentlichen Erkenntniswert geprellt
zu werden. Es geht für uns weniger um die Anerkennung der Einzel-
ergebnisse Jensens, als um die Zustimmung dazu, daß wir den Spät-
rationalismus, der besonders im Präanimismus ein so starkes Bollwerk
besitzt, von den Stoffen unserer Disziplin aus überwinden können und
damit auch den Anschluß an die großen kulturhistorischen und kultur-
morphologischen Strömungen in der Wissenschaft der Gegenwart ge-
winnen werden.

Leopold Schmidt.

Kurt Huber und Ludwig Simbeck. **Niederbairisches Liederbuch.**
Mit Bildern von Paul Neu. Herausgegeben von Clara Huber.
Musikverlage Max Hieber, Schott's Söhne, Mainz 1951.

Selten noch hat eine Volksliedersammlung von verhältnismäßig geringem Umfange ein so deutliches Bild einer Volksliedlandschaft gegeben wie diese von dem durch den Nationalsozialismus hingerichteten Musikgelehrten Univ.-Prof. Dr. Kurt Huber verfaßte, der in der Einleitung eine Zusammenfassung der Eigenheiten der Niederbairischen Volksmusik dargeboten hat. Das für die Alpenländer charakteristische Übersingen ist auch dort noch üblich, doch sind landschaftsweise (z. B. in der Hölledau) die Jodler verstummt, und im „Wald“ sind sie nur in der Form der „Ari“ (Arie mit Jodelsilben) auf dem Tanzboden gebräuchlich. Neben alten Balladen (Bedmandl von Ungarn) finden sich Jäger- und Bauernlieder und zahlreiche Weihnachtslieder. Die Vierzeilerketten, die zweistimmig mit Zwischen- oder Schlußjodler gesungen werden, zeigen den älplerischen Einschlag. Unter den mit Tanzbeschreibung versehenen Volkstänzen herrschen die Zwiefachen vor, doch begegnen wir auch dem Jägermarsch und dem Spinnradel. Die erfreulich genauen Aufzeichnungen besorgten drei Sammler: ein Hauptlehrer, ein Pfarrer und ein Universitätsprofessor. Man greift gerne immer wieder zu diesem erfrischenden Urquell lebendiger Volksmusik, der ein wertvolles Gegenstück zu der großen Sammlung Oberbayerischer Lieder von Kiem Pauli bildet.

Raimund Zoder.

John Meier. **Untersuchungen zur deutschen Volkskunde und Rechtsgeschichte. Ahnengrab und Rechtsstein** (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen der Kommission für Volkskunde, Bd. 1). VIII + 159 Seiten mit 55 Abbildungen. Berlin 1950, Akademie-Verlag. DM 10,50.

Der heutige Nestor der deutschen Volkskunde, der unermüdete Altmeister John Meier, legt hier den zweiten Teil jener Studien vor, deren erster Teil als „Ahnengrab und Brautstein“ 1944 in Halle a. d. S. erschienen ist. Dieser zweite Teil ist der womöglich noch inhaltsreichere, der weiten Umblick gewährt. Der erste Teil behandelt vorgeschichtliche Gräber als Rechtsstätten, mit besonderer Berücksichtigung der germanischen Länder. Der zweite Teil legt die „Einheit von Ahnengrab und Rechtsstätte“ dar und behandelt die Gruppen: Stein, Haruh, Stapel, Rechtspfahl und einzelne Steine, vor allem die „Logensteine“, den „Bottingstein“ von Stade und die Bauernsteine, schließlich die Steinsetzungen bei Königswahlen und den Rechtsstein bei der Cessio bonorum. Im Anschluß daran bringt Meier ein Kapitel über die sonderbaren „Blauen Steine“, worüber er schon separat gearbeitet hat. Der Schlußabschnitt behandelt Ahnen und Ahnengrab, mit der Berücksichtigung der an den Ahnengräbern dargebrachten Opfer, Tänze und der Schuvotive. Ein Nachtrag zu „Ahnengrab und Brautstein“ beschließt die ungemein stoffreiche Arbeit.

An den komplizierten Problemen bleibt selbstverständlich gerade jetzt, da man das Material bereits übersehen kann, noch sehr viel zu klären. Vor allem wird weiter zu besprechen sein, inwieweit es sich bei den Megalithgräbern wirklich um „Ahnengräber“ handelt, wieviel an diesem Glauben Kontinuität und was Übertragung sein mag. Die Rückschlüsse auf die „Urvolkskunde“, in diesem Fall auf den Glauben und Brauch der Megalithleute, scheinen mir gleichfalls erst jetzt möglich, aber auch nötig. Weiters läßt sich an viele Einzeluntersuchungen Meiers

anknüpfen. So geht der Weg von „Menhir und Grabpfahl“, den Meier zum „Rechtspfahl“ hinüber verfolgt, und dabei so bedeutsame Denkmäler wie den Lütticher Perron heranzieht, doch wohl weniger über Ahnengrab- als über Weltssäulenvorstellungen. Mögen auch beide miteinander zusammenfallen, die Ausstattung der auf Stufenpyramiden errichteten Säulen erweist sie doch weit eher als „Irmensäulen“ im weiteren Sinn. (Von kleineren Versehen, wie dem (S. 67), daß der den Lüttichern genommene Perron ihnen 1478 durch einen „Herzog von Österreich“ zurückgegeben worden sei, kann abgesehen werden, es ist ja klar, daß es sich um Maximilian I. gehandelt hat.)

Viele Fragen hätten sich durch eine kartographische Übersicht leichter überschauen lassen. Auch der Mangel an österreichischen Denkmälern wäre dabei aufgefallen, auch die Tatsache, daß bei den „Harug“-Orten nicht einmal unser Waldviertler Dorf Harruck genannt wird. Aber das sind Kleinigkeiten, gemessen an der umsichtigen Durchführung der ganzen Studie, bei der man sich nur wünscht, daß auch ihr angekündigter dritter Teil „Ahnengrab und germanischer Tempel“ fertig werden möge. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß dies der erste Band der Veröffentlichungen der Volkskundlichen Kommission der Berliner Akademie der Wissenschaften ist: das gibt es also in Berlin. Wir haben nichts gegenüberzustellen, die Österreichische Akademie der Wissenschaften kennt die Volkskunde nicht; vielleicht auch noch nicht.
Leopold Schmidt.

Otto Lauffer, Frau Minne in Schrifttum und bildender Kunst des deutschen Mittelalters. 95 Seiten, 8 Abb. Hamburg 1947. Hansischer Gildeverlag.

Lauffer stellt in dieser Arbeit alles sorgsam zusammen, was über die Gestalt der Frau Minne von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis ins 14. Jhd. im Schrifttum und in bildlicher Wiedergabe bekannt geworden ist. Dem Gehalte nach ist es nicht viel, da Frau Minne eine blutleere allegorische Gestalt und dazu noch mittelbar abhängig von der Allegorie der lateinischen Spätantike ist. Anschließend werden die Minneburg und deren Bestürmung, das Minnekloster, die Minnegrotte und der Liebesgarten behandelt. Der sich hier einstellenden Eigenüberlieferung (umfriedigter Hag mit Lebensbaum und Lebensquelle und deren Herrin) geht der Verf. geflissentlich aus dem Wege. Dafür aber wird uns zugemutet, daß der Begriff des Liebesgartens sich allein aus lebendiger Naturanschauung „entwickelt“ habe (S. 85). Die Einleitung bietet einen geschichtlichen Überblick über Personifikation und Allegorie. Die vier himmlischen Schwestern, Barmherzigkeit, Friede und Wahrheit, Gerechtigkeit, erscheinen schon nach 1100 im Schrifttum (Hugo v. St. Victor, Bernhard von Clairvaux) und sind keine leeren Personifikationen (S. 9), da sie das Weltendrama der Erlösung in Gang setzen (Nachwirkung bis in die alpenländischen Paradeisspiele, s. Jahrb. f. histor. Volkskunde 1957, S. 85 ff.). In gleicher Weise melden sich die Schicksalsgestalten in Caritas, Friede und Recht, die bei Otfried 1529 das Kleid Christi spinnen und weben, dem als dem „ungenähten Rocke“ besondere Bedeutung zukommt. Von den weltlichen „Allegorien“ behandelt der Verf. nur „Frau Welt“ ausführlich, R. Bleichsteiners „Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga“ (Mitra 1914) wären vor Junkers „Frau Welt in Iran“ (1925) anzuführen gewesen. Eine noch im Jahre 1858 in den alten Fürstentümern Göttingen und Grubenhagen geläufige und wenig bekannte Redensart sei aus diesem Stoffgebiete

vermerkt: „Meinst du, eck wöre wie jönt Maecken, vorne blank un binne ruuh wie en Tuuneeegel?“ (G. Schambach, Wörterb. d. niederd. Mundart der Fürstent. Göttingen und Grubenhagen 1858, S. 129; bei Lauffer S. 55).
Karl Spieß.

Otto Lauffer, Farbensymbolik im deutschen Volksbrauch. 90 Seiten. Hamburg 1948. Hansischer Gildenverlag Joachim Heitmann u. Co.

Diese letzte Arbeit unseres verehrten Ehrenmitgliedes Otto Lauffer hat uns erst nach seinem Hinscheiden erreicht. Sie zeigt noch einmal die ganze Eigenart des großen niederdeutschen Volkskundlers: seine gewaltige Stoffbeherrschung ebenso wie seine unparteiische Beurteilung der vieldeutigen Sachverhalte, aber auch sein Verharren bei einer im wesentlichen auf dämonisch bedingte Abwehrmagie eingestellten Volksglaubensinterpretation. Von diesem Gesichtspunkt aus breitet er ein sehr großes Sammelmateriale zu drei Abschnitten: Farbensymbolik im Leben der Gemeinschaft, Farbensymbolik im Liebesleben und Farbensymbolik im Zeichen der Trauer aus. Das Hauptgewicht liegt dabei jeweils auf den einzelnen Tatbeständen, weniger auf dem Verhältnis der Farbgebungen zueinander. Farbgruppen, Farbpaare usw. werden kaum berücksichtigt und hätten bei einer mythologischen Interpretation wohl auch öfter aus dem Laufferschen Anschauungskreis hinausführen müssen. Besonders umfangreich ist der Schlußabschnitt, in dem Lauffer noch einmal ausführlich seine Meinung vorträgt, daß die ursprüngliche deutsche Trauerfarbe eben doch schwarz gewesen sei, und daß es sich bei den weißen Trauergewändern usw. allenthalben um Abwehr-Hüllen gehandelt habe. Die ganze Volkskunde jedoch, ob nun in schwarz oder weiß, trauert jedenfalls über den Verlust des großen Hamburgers, der bis zuletzt einer der größten Arbeiter unserer Disziplin gewesen ist.
Leopold Schmidt.

Franz X. Bogenrieder, Oberammergau. Das Passionsdorf. 28 Seiten, 24 Abb. auf Tafeln. München, Schnell und Steiner, 1950. DM 5.—.

Selbstverständlich hat das Passionsspieljahr 1950 wie seine Vorgänger wieder einiges an Oberammergauer Literatur gebracht, wovon uns aber nur das vorliegende sehr hübsche und nützliche Büchlein des verdienstvollen Pfarrers des Passionsspieldorfes erreicht hat. In knapper Zusammenfassung wird über die Geschichte des Dorfes, das Dorf und seine schönen Häuser, die Herrgott- und Krippenschnitzer einst und jetzt, und die Passionen selbst berichtet. Den Text bereichern gute Zeichnungen eines Engländers um 1870, der die noch ungeglätteten alten Formen stimmungsvoll festgehalten hat. Der ausgezeichnet photographierte Tafelteil zeigt die gegenwärtige Situation, mit instruktiven Szenenbildern und Bildnissen der Hauptdarsteller.

Zur Ergänzung sei noch auf das gleichformatige hübsche Buch „Der Pfaffenwinkel.“ Eine Kunstwanderung, beschrieben von Hugo Schnell (48 Seiten mit Abb., München, Schnell und Steiner, 1950, DM 5.—) hingewiesen, das nicht nur die berühmten geistlichen Kunststätten der schönen Landschaft, sondern auch eine Kinderprozession in Steingaden abbildet.
Leopold Schmidt.

Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. 5. Jahr, München 1950, Heft 5/6, Mai/Juni. Verlag Schnell und Steiner.

Aus der übrigen Oberammergauer Literatur sei besonders auf das vorliegende Heft dieser schönen Zeitschrift verwiesen, das von

W. Döderlein „Lebendige Oberammergauer Schnitzkunst“, von Hugo Schnell „Oberammergauer Bildhauer“ und, als Neudruck aus seinem 1890 erschienenen Oberammergau-Buch, von Karl Trautmann „Oberammergau und seine Kunst“ bringt. Von den übrigen reich bebilderten Beiträgen des Heftes sei besonders auf Karl Minderers, „Die Frühzeit des Hanns Georg Asam in Benediktbeuern und sein Erstlingswerk“ hingewiesen, des Bildes der Kirche von Benediktbeuern halber (S. 151) mit dem Devotionalienhändler im Vorder- und der Anastasiaprozession im Hintergrund. Die Ausschnittwiedergabe auf S. 155 läßt die Prozession mit Laternen- und Stangenträgern und vor allem mit der himmelhohen, typisch oberbayrischen Fahnenstange sehr gut erkennen.
Leopold Schmidt.

Hessische Bauerltrachten. 80 Aufnahmen von Hans Retzlaff mit einleitendem Text und Anmerkungen von Rudolf Helm. Marburg 1949, N. G. Elwert Verlag. 80 Bild- und 28 Textseiten. DM 7,80.

Dieses vorzügliche Buch setzt die berühmte hessische Trachtenforschung in schönster Weise fort. Helm gibt nicht nur einen klaren Überblick über den gegenwärtigen Trachtenbestand, sondern kennt auch das lebendige Verhältnis der Trachtenträger zu ihren Stücken. Die allgemeine Einführung wird durch die auf die örtlichen Bilder bezogenen genauen Anmerkungen kenntnisreich unterstützt. Die Aufnahmen Retzlaffs sind, man kann wohl sagen, wie immer, alles Lobes wert.

Leopold Schmidt.

Carl Bantzer, Hessen in der deutschen Malerei. I. Teil: Die Maler der Schwalm. Mit Kunstchronik von Willingshausen. 5. Vermehrte Aufl. hg. Helene Bantzer. 144 Seiten mit 142 Abb. Marburg 1950, N. G. Elwert Verlag. DM 7,50.

Für den Volkskundler mag dieses Buch nur eine Ergänzung zu Rudolf Helms Hessischem Trachtenwerk sein. Dafür bietet es ausgezeichneten Stoff, denn der Schwalm-Maler von der Biedermeierzeit bis zur Gegenwart hat Siedlung, Haus, Arbeit und Tracht der Schwämer festgehalten. Für jeden Einfühlenden, der über den Stoff hinaus zur Seele seines Gegenstandes strebt, bedeutet dieses Malerbuch weit mehr. Ob er nun die Romantiker Grimm und Dielmann mit ihren zarten Trachtenbildern kennenlernt oder den poetischen Realisten Knaus, den man einst den „Dorfdeibel“ hieß, ob er sich mehr von Bantzer selbst, dem Schöpfer des berühmten „Schwärmertanzes“, oder stärker von Thiellmann angezogen fühlt, er wird immer den Herzschlag dieses deutschen Kernlandes spüren, weil diese Maler das Beste ihrer Werke aus seinen und seiner Menschen Werten empfangen haben.

Mir, und wahrscheinlich allen Besitzern des schönen Buches, tut es nur leid, daß kein einziges Farbbild zeigt, wie sich diese Maler mit dem Farbelement, in Landschaft und Tracht schließlich dem Wichtigsten, auseinandergesetzt haben.
Leopold Schmidt.

Georg Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters (= Schreiber, Gesammelte Abhandlungen, Bd. I) 488 Seiten, 1 Abb. Münster 1948, Verlag Regensberg. DM 24,—.

Das mit dem Untertitel „Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit“ erschienene reichhaltige Werk des Münsterer Vorkämpfers der Kirchlichen Volkskunde kann hier nur kurz angezeigt werden. Es umfaßt acht Einzelstudien, die zum größten Teil während des letzten Krieges in verschiedenen kirchengeschichtlichen Zeitschriften erschienen und daher der Volkskunde nur zum geringsten Teil bekannt geworden

sind. Die Studien behandeln: I. Byzantinisches und abendländisches Hospital (Zur Spitalordnung des Pantokrator und zur byzantinischen Medizin). II. Cluny und die Eigenkirche (Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich). III. Zur cluniazensischen Reform. IV. Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien (Zugleich ein Beitrag zur gregorianisch-cluniazensischen Reform und zur Geschichte und Liturgik der Traditionsnotizen). V. Mittelalterliche Segnungen und Abgaben (Brotweihe, Eulogie und Brotdenar). VI. Gregor VII., Cluny, Cîteaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parodie, Seelsorge. VII. Studien zur Exemtionsgeschichte der Zisterzienser (zugleich ein Beitrag zur Veroneser Synode vom Jahre 1184). VIII. Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen (Baurisse und Forschungsaufgaben, Byzantinische Beziehungen). — Solche „Byzantinische Beziehungen“ durchziehen das ganze Buch. Man ersieht daraus den großen Beitrag, den die mittelalterliche Kirchengeschichte für die Erkenntnis von Kulturbeziehungen, Kulturwellen liefern kann. In Hunderten von Hinweisen zeigt Schreiber gerade diese Bedeutung seiner Forschung für uns auf.

Leopold Schmidt.

Heinrich Günter, *Psychologie der Legende*. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. Freiburg i. Br., 1949, Herder. 355 Seiten und 40 Seiten Register.

Die Legende war allzulange Stiefkind der Forschung, von der Religionsgeschichte als eine Art verwilderter Seitenzweig der Mythologie abgeschoben, von der wieder in der nötigen Beachtung ständig gegenüber Märchen und Sage zurückgesetzt. Erst die Volkskunde hat der Legende ihre gebührende Stellung im Rahmen der Volksdichtung erkämpft, ihren Quellenwert für die allgemeine Kulturgeschichte und für besondere volkskundliche Forschungsbereiche, für Wallfahrtswesen und Volksfrömmigkeit, Ikonographie und Laientheologie in ihren vielfältigen Erscheinungsformen als Bildkunst, Liedgut und Spiel erkannt. Es sind nur wenige Vorarbeiten anderer Wissenszweige, auf die sich die jüngere Volkskunde in Fragen der Legendenüberlieferung, Quellenkritik usw. stützen konnte. Hierher aber zählen die grundlegenden Arbeiten des nunmehr emeritierten Münchener Historikers H. Günter: „Legendenstudien“ (Köln 1906), „Die christliche Legende des Abendlandes“ (Heidelberg 1910) und „Buddha in der abendländischen Legende?“ (Leipzig 1922).

Nun legt der greise Gelehrte ein umfassendes Werk über die „Psychologie der Legende“ vor, in dem eine ungeheure Fülle von Material, manchmal in ermüdender Aneinanderreihung gleichartiger Dinge, in knappster Motivanführung herausgestellt ist. Nach ausführlichen Vorbemerkungen über religionsgeschichtliche Vorarbeiten (Henri Joly, Arnold Rademacher, F. Sawitzki, E. Krebs usw.) zum Verständnis der Heiligen teilt Günter die Legendenmotive in drei große Gruppen der gemeinmenschlichen Legenden (antike Formen, Wandermotive und Verchristlichungen), der Legenden, die eine Gleichartigkeit ohne Entlehnung erkennen lassen (Auserwählung, Heiligen-Hilfsmacht, das typisch legendäre Verhältnis der Heiligen zum Leblosen usw.) und schließlich der eigenchristlichen Anpassungen, in denen das Christentum als überzeitliche Erscheinung dargestellt werden soll und also der Zweck die Seele der Legende erschließt.

Im Ausbreiten des dennoch fast unübersehbaren Materials beschränkt sich Günter bewußt und streng auf die Legenden, die 1. in der Sammlung der „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine (Va-

razze 15. Jhd.) enthalten sind und 2. im „Vollständigen Heiligen-Lexikon“ von J. E. Stadler und T. J. Heim, (I/II Augsburg 1855/57, II—V fortgesetzt bis 1882 von J. N. Ginal). Günter arbeitet vor allem die psychologischen Unterlagen der Legende, Hilfsbedürfnis und Apologie heraus und sucht die Mittel ihrer Wirksamkeit: Masse, Wiederholung und Übertreibung der Wundergeschehnisse erkennen zu lassen. Zwar betont er in der Einleitung: „Die unhistorischen Heiligen sind viel seltener, als angenommen wird, und nie sollte eine Erscheinung nur um der Legende willen abgelehnt werden. Zur Unterbauung der Legende gehört nicht nur der Volksglaube an den ‚Heiler‘, sondern ein Erleben, eine Erfahrung.“ (S. 4). Dennoch hätte die moderne, kulturhistorisch ausgerichtete Volkskunde es dankbar begrüßt, wenn sich Günter nicht auf die Legenden der Frühzeit und des abendländischen Mittelalters beschränkt hätte, sondern öfter, als es geschah, auch über die Reformation zeitlich heraufgegangen wäre, vor allem in den wesentlichen Legendenkreis der Barockzeit, deren religiöse Impulse nicht zuletzt in Form von Legenden propagiert wurden und deren theologische Spekulationen sich viel öfter, als man annimmt, aus psychologischen Gründen der Legenden bedienten, wie dies das Wallfahrtswesen, das Spielleben vom Barocktheater bis zum Volksschauspiel und die Ikonographie der barocken Volkskunst beweist. Zudem ergäben sich für die wissenschaftliche Erforschung der Legendenpsychologie leichter zu gewinnende Einsichten in das Leben der Legende, da doch die tatsächlichen Viten der Heiligen des Spätmittelalters, der Renaissance und Barockzeit uns eher bekannt sind und sich die zweckvoll an sie geknüpften Legenden klarer erkennen lassen als bei jenen trotz allen historischen Kerns, doch schon von vornherein halbmythischen, vielfach (wie bei den Märtyrerlegenden) in eine dutzend- und mehrfach wiederholte Schablone gepreßten Viten der christlichen Frühzeit. Letzten Endes geht Günter doch vorsätzlich drauf aus (S. 1), nicht die Psychologie des historischen Heiligen zu ergründen, sondern beim Heiligen dessen „zweites Gesicht“ zu erkennen, „dem nicht die eigene Seele das Gepräge gibt, sondern die Vorstellung, die sich der Beschauer davon macht, nach einem bereitliegenden Schema von Wunschbildern, mit fremder Aufmachung. Das psychologische Interesse verschiebt sich vom Heiligen weg auf seine Auffassung durch die Mit- und Nachwelt.“ Die Wundererwartung aus der eigenen Hilfsbedürftigkeit drängt den Menschen zur Legende. So gewinnt die Legende über das rein Religionsgeschichtlich-Literarische hinaus immer wieder an Bedeutung für die Volkskunde und ihre psychologischen und kulturhistorischen Aspekte. Das Lebenswerk H. Günters hat hier entscheidende Beiträge geleistet.

Leopold Kretzenbacher.

Gerard Müller, **Weihnacht der Deutschen**. Aus Geschichte und Brauchtum in der Weihnachtszeit. 124 Seiten. Karlsruhe 1946. Badenia Verlag. DM 5,—.

Ein durchaus brauchbares Büchlein, das die vorchristlichen wie die christlichen Züge des Weihnachtsfestes in klarer Darstellung und mit guter Gliederung vorführt. Auch bei den Heiligtagen um Weihnachten, z. B. Stephanus, ist Volksverehrung und kirchliches Patronat gleichmäßig berücksichtigt. Nur selten begegnet man Irrtümern, beispielsweise dem, daß S. 119 eine Hamburger Christkindlein-Verordnung (1666) auf das Sternsingen bezogen wird. Dementsprechend ist auch das Adventspiel, wo das Zeugnis hingehört, S. 23 in seiner zeitlichen Stellung verkannt (vgl. diese Zeitschrift, Bd. XL, 1935, S. 97 ff.).

Leopold Schmidt.

Kurt Kusenberg, **Das Krippenbüchlein**, Zeichnungen von Asta Ruth-Soffner. 80 Seiten. Stuttgart 1950.

Zeiten wie die gegenwärtigen bringen anscheinend immer Krippen-Publikationen hervor, die Neigung zum Religiös-Intimen, zur Zurückgezogenheit vor der allzu rauhen Welt scheint dies zu bedingen. Es ist gut, wenn dann Forscher und Darsteller zu Wort kommen, welche die Krippenkunde fördern. Es ist weniger erfreulich, wenn es sich um rein journalistische Leistungen handelt. Das vorliegende Büchlein, dem man seiner netten Erscheinung und seiner sehr zarten Zeichnungen wegen, die auf dem gelben Büttenpapier stimmungsvoll wiedergegeben sind, eigentlich nur Gutes nachsagen möchte, gehört aber doch zur zweiten Gruppe. Es ist eigentlich nur ein Feuilleton, hauptsächlich mit den Daten aus Georg Hagers immer noch unüberholtem Krippenbuch von 1902 versehen, und so wenig selbständig, daß es sogar den ganzen Artikel J. Lauterbachers von 1885, den schon Hager benützt hat, wieder abdruckt. Die Bilder beruhen fast zur Gänze auf den Krippen der großartigen Münchner Sammlung. Als positiv möchte ich buchen, daß wir aus diesem Büchlein erfahren, daß Rudolf Berliner, der größte Krippenkennner der Gegenwart, sich nach dem Krieg wieder zu Wort gemeldet hat, und zwar mit einem Artikel „The origins of the Crèche“ (Gazette des Beaux-Arts, Oktober—Dezember 1946). Welch eine Bereicherung wäre es, wenn er seine „Denkmäler der Krippenkunst“ zu Ende führen könnte!

Leopold Schmidt.

Eugen Lemberg und Lothar Kreckler, **Die Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen**, Untersuchungen zum Strukturwandel von Land und Leuten unter dem Einfluß des Vertriebenen-Zustromes. (= Schriften des Instituts für Kultur- und Sozialforschung, München, Bd. 1), Marburg 1950, N. G. Elwert-Verlag. 168 Seiten, DM 6.50.

Die vorliegenden 10 Abhandlungen, fast durchwegs Lehrerbeobachtungen aus Nordhessen, versuchen gemäß der Absicht des Sammelwerkes immer wieder das gleiche Thema örtlich variiert zu behandeln: Wolfgang Biedermann für dörfliche Gemeinden im Reg.-Bez. Kassel, Karl Kurz für Gersdorf, Kr. Hersfeld, Wolfgang Schröder für Oberlistingen, Kr. Wolfshagen, Werner Albat für Heinebach, Kr. Melsungen, Herbert Ziener für das Pfeiffetal um Spangenberg, Günter Jäger für Rotenburg an der Fulda, Kurt Völk für Allendorf, Kr. Marburg, Reinhard Platz für Sontra, Kr. Rotenburg, und Karl Apel für das bekannte Trachtendorf Mardorf, Kr. Marburg. Außerdem beschäftigt sich Gustav Kraus mit dem Schicksal der Ascher Textilindustrie nach der Ausweisung der Sudendeutschen. Es sind durchwegs genau gesehene Augenblicksbilder, die beiden Seiten, den Seßhaften wie den Vertriebenen, gerecht zu werden versuchen, und insbesondere die Möglichkeiten neuer Verwurzelung sichtbar machen wollen. Um dieses schicksalhaft gebotene Beobachtungsmaterial wissenschaftlich auswerten zu können, fehlt aber zumindest der Volkskunde einstweilen noch die nötige Distanz: alle vielleicht jetzt schon gezogenen Schlüsse sind wohl verfrüht.

Leopold Schmidt.

Martha Bringemeier, **Volkswelt in Westfalen**, Sage und Brauchtum. (= Der Schatzkamp, Bd. 6) 54 Seiten, 14 Abb. im Text, Münster in Westfalen, 1948, Verlag Regensburg. DM —.50.

Das Bändchen enthält drei Vorträge der durch ihr Buch „Volklied und Gemeinschaft“ (1951) bekannt gewordenen Schwieteringschüle-

rin, die alle zeigen, daß sie auf dem Weg, den sie damals eingeschlagen hat, nun durchwegs weitergegangen ist. Das direkte Verhältnis des Überlieferungstragenden Volksmenschen zum Überlieferungsgut ist ihr Hauptanliegen, und die religiöse, katholische Betonung dieser Haltung markiert diese Einstellung noch besonders. So gibt der erste Beitrag „Sage als Teufelsglaube“ eine völlige Abkehr von der Motivforschung, der zweite „Volks-tracht und Hausschmuck“ ähnlich wie Mathilde Hain die reine Zuwendung zur Trachtensitte, der dritte „Volkskunst der Schaumburger Tracht“ die engste Beziehung zur Trachtenherstellung, insbesondere zu den Näherinnen im Schaumburger Trachtengebiet. Diese gewissermaßen weibliche Art in der Volkskunde sollte nicht unbeachtet bleiben.

Leopold Schmidt.

Hugo Moser, *Schwäbischer Volkshumor*. Die Necknamen der Städte und Dörfer in Württemberg und Hohenzollern, im bayrischen Schwaben und in Teilen Badens sowie bei Schwaben in der Fremde, mit einer Auswahl von Ortsneckereien. Auf Grund der Sammlung von Michel Greiner u. a. (= Schwäbische Volkskunde. Neue Folge. Im Auftrag des Kultministeriums herausgegeben von der Württembergischen Landesstelle für Volkskunde, 9.—10. Buch) 468 Seiten mit 16 Karten. Stuttgart 1950, W. Kohlhammer-Verlag, DM 15.80.

Das vorliegende Werk, dessen ausführlicher Titel es eigentlich völlig genügend charakterisiert, muß man aufs freundlichste begrüßen. Das große Gebiet der Schwank- und Necknamenforschung ist damit für Schwaben beispielgebend bearbeitet. Außerdem aber liegt hier eines der Bücher vor, deren Schicksal das unserer Jahrzehnte widerspiegelt: seit 1956 ist es fertig, und 1951 gelangt es erst in die Hand des Lesers... Moser geht von den Schwanksagen aus, sieht dann die nächste Gruppe der Necknamen als „Beiträge zur schwäbischen Landes- und Volkskunde“, ferner als sprachliche Abbilder von Scherz und Ernst um menschliche Eigenschaften, dann als „Spiel mit der Sprache“ und schließlich als Kleindichtung des Volkes“. „Ortsneckereien der Schwaben in der Fremde“ beschließen die stoffdarbietenden Kapitel, was bei dem Erforscher der Sathmarer Schwaben geradezu selbstverständlich erscheint. In der zusammenfassenden Schlußbetrachtung versucht Moser die Erscheinungen und die sie bewirkenden Kräfte darzustellen. Die schematischen Karten bezeugen, daß er die kartographische Methode für die räumlichen Zusammenhänge heranzieht. Das entspricht der Methode des Atlas der Schweizerischen Volkskunde, dessen instruktive Karte 155 (Geiger und Weiß, Aus dem Atlas der Schweizerischen Volkskunde, Schweiz. Arch. f. Volkskunde, Bd. XLIII, 1946, S. 250 ff.) Moser leider nicht mehr heranziehen konnte. Mosers eigene Erwägungen über die „Psychologischen Triebkräfte“ der Necknamen wird man aber auch mit Gewinn für ähnliche Forschungen beachten, besonders seine Gliederung von Necknamengruppen, Zwillingsneckerei, Neckreihe, Necknamenpaar, Necknamenkreis usw. Die hier auch in schematische Skizzen gebrachten Erkenntnisse dürften sich nur bei der Wiederholung in anderen Landschaften erheblich komplizieren. Übertragungen, Gegenbildungen usw., von Moser durchaus richtig herausgearbeitet, geben wohl erst bei ihrem vielfachen Wiederauftreten in stammlich ganz verschiedenen Landschaften mehr zu denken. Eine direkte Nachbildung der Moserschen Sammlung und Untersuchung auf österreichische Landschaften, beispielsweise auf die necknamenreichen Gebiete Ostniederösterreich-Burgenland, wäre sehr instruktiv.

Leopold Schmidt.

Hans Werner Hegemann, *Der Engel in der deutschen Kunst* 62 Seiten, 64 Bildtafeln. München 1950. R. Piper & Co.

Dieses schöne Kunstbuch muß auch von volkskundlicher Seite her besprochen werden, da es sich mit einem Gegenstand beschäftigt, der dem Volksglauben, dem Volksbrauch und -schauspiel und der bildenden Volkskunst wohlbekannt ist: leider weiß das Buch davon gar nichts, und so wird man sich nicht wundern, wenn diese Anzeige hier vielleicht etwas anders klingt, als kunstwissenschaftlich eingestellte Beurteiler und Leser meinen würden. Das Buch will „eine Ikonographie des Engelsbildes in all seinen Funktionen“ sein, seit der Zeit Karls des Großen. Die wissenschaftliche Einstellung, die Hegemann, bekannt als Mitarbeiter Wilhelm Pinders, für die Durcharbeitung des Themas in Anspruch nimmt, ist die der „Kulturpsychologie, einer Wissenschaft, die sich erst am Horizont der gegenwärtigen Geisteswissenschaften abzuzeichnen beginnt“. Ich merke nur leider von solcher offenbar bahnbrechenden Modernität nichts. Inhalt und Stil stellen das Buch in die Reihe jener kunstwissenschaftlichen Schriftstellereien, die positive Wissensdarbietung und Zusammenhangsforschung hintenanstellen und in einer halbtheologischen Art ununterbrochen letzte Bezogenheiten aufweisen zu müssen glauben. Unsere Wissenszweige, also Volkskunde und Religionswissenschaft, haben auf der einen Seite damit nichts zu tun, werden aber dafür von der anderen auch gründlich übersehen. Ohne meine schon fast zwei Jahrzehnte alte Abhandlung über „Die Attribute der Engel in der deutschen Volksauffassung“ (Zeitschrift für Volkskunde, Berlin 1955, Bd. V, S. 151 ff., S. 250 ff.) zu überschätzen, glaube ich doch, daß Hegemann allein ihrem Stoff hätte entnehmen können, wieviel breiter die inhaltlichen Beziehungen der Engelsgestalten sind, deren formale Ausgestaltungen er in den Vordergrund stellt. Schon das Problem der Entstehung der altchristlichen Engelsvorstellung aus den römischen Genien, das Problem der Ableitung Michaels des Totenrichters aus dem Psychopomposedanken, das Problem des Überganges von Toten- und Seelenglauben zur Engelsvorstellung im germanischen Bereich, das wären genügend Fragen, von denen aus sich eine wirkliche Engelsikonographie unserer Zeit schreiben ließe. Die dauernde Vermischung persönlicher und unpersönlicher Kunst verschließt offenbar auch so guten und aufnahmefähigen Betrachtern wie Hegemann den Weg zu einer wirklichen Wesensforschung. Ein Engel von Michael Pacher und einer von Ernst Barlach stehen auf so verschiedenen Seiten der gesamten künstlerischen Gestaltung, daß man ihre gemeinsame Behandlung mehr dem Charakter eines schönen Bildbuches als dem einer wissenschaftlichen Arbeit zuschreiben muß. Die Schuld an derartigen Dingen muß aber eigentlich die Volkskunde auf sich nehmen: sie spricht offenbar nicht laut und deutlich genug, um in den Nachbardisziplinen gehört zu werden. Es liegt an uns, diesen Zustand gründlich zu ändern.
Leopold Schmidt.

Paul Zaunert, *Deutsches Märchenbuch*. 575 Seiten mit 100 Zeichnungen und 4 farbigen Tafeln. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln.

Von den 71 Stücken des Buches sind 62 den zwei Bänden „Deutsche Märchen seit Grimm“ des Verfassers entnommen, 9 neu hinzugekommen. Eines davon „Prinz Schmetterling“ (S. 199) ist ein Konglomerat verschiedenartiger Märchenzüge mit Schmetterlingsausstattung, ein unbeabsichtigtes Beispiel dafür, wie ein richtiges Märchen nicht aussieht. Die Leser möchten gerne wissen, aus welchen Landschaften die

Märchen stammen, aber der Herausgeber hat sich auch diesmal der selbstverständlichen Verpflichtung entzogen, die Sammlungen, denen er seine Texte entnommen hat, anzugeben. — Von den Zeichnungen entspricht nur ein kleiner Teil, die Farbtafeln sind nicht gelungen.

Karl Spieß.

T. Miller, **Europäische Siedlungen**, 80 Seiten, 57 Abb. Hiltrup bei Münster (Westf.), 1950. Landwirtschaftsverlag.

Der großzügige Titel steht über einer wohl großformatigen, aber äußerlich wie innerlich schmalen Broschüre, die sich bei näherem Zusehen als ein geschickter Auszug aus August Meitzens Lebenswerk darstellt. Es ist im wesentlichen eine Aktualisierung vom Planungsstandpunkt, wenn dabei die individuelle Landnutzung und ihre Siedlungsform der sozialistischen und der kommunistischen mit den dazugehörigen Siedlungsarten gegenübergestellt wird, wobei die Zuteilungen nicht einmal unbedingt anerkannt werden müssen. Ob man die Haufendörfer mit Gewannteilung als individuell, die Einzelhöfe dagegen als sozialistisch bezeichnen darf, bleibt, auch bei Berufung auf Meitzen, zweifelhaft. Aber da die Siedlungspläne sogar das Klaffermaß aus Meitzen übernommen zeigen, so mögen sich die soziologischen Termini ähnlich unverändert erhalten haben. Die Bereicherung durch Darstellungen der ehemaligen Auslandsdeutschesiedlungen, wirklich typischen Planungsunternehmungen der Aufklärungszeit, geht nicht über das hinaus, was man auch vor diesem Buch schon gewußt hat.

Leopold Schmidt.

Alfred Faber, **1000 Jahre Werdegang von Herd und Ofen** (= Deutsches Museum. Abhandlungen und Berichte, 18. Jahrgang 1950, Heft 5). 40 Seiten, VIII Tafeln mit 19 Abb. München 1950, Verlag R. Oldenbourg.

Das Heft vermittelt sehr instruktiv „ausgewählte Kapitel aus ihrer (Herd und Ofen) technischen Entwicklung bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts“. Besonders wichtig für uns sind die Abschnitte „Das offene Feuer“, „Glutpfanne, Tonöfchen, Feuerkiese“, „Die Takenheizung“, — wobei den gußeisernen Ofenplatten Westeuropas besonderes Augenmerk gewidmet wird —, „Der geschlossene Zimmerofen“, und auch „Warmluft und Feuegasheizung“ mit dem wichtigen Hinweis auf die Übereinstimmung von römischer Hypokausten- und chinesischer Kangheizung. Es wäre durchaus begrüßenswert, wenn Faber sein größeres Werk „Entwicklungsstufen der häuslichen Heizung“ auch veröffentlichen könnte.

Leopold Schmidt.

Hilding Celander, **Stjärngossarna**. Deras visor och julspel, (= Nordiska Museets handlingar, Bd. 58) 500 Seiten. Stockholm 1950. Nordisches Museum. Schwed. Kronen 24,—.

Unter den vielen Publikationsmöglichkeiten, die Schweden seinen Volkskundlern zur Verfügung stellt, sind die Handbücher des Nordischen Museums wohl die hervorragendsten. Die letzten zehn Jahre haben unter 27 Bänden nicht weniger als 10 volkscundliche gebracht, von denen uns freilich in den Kriegsjahren leider nicht alle erreicht haben. Der stattlichste unter diesen zehn ist jedenfalls der soeben erschienene, das ungemein mächtige Sternsingerwerk des großen schwedischen Forschers Celander. Alles, was es an schwedischer Sternsingertradition gibt, ist hier verarbeitet. Die Aufführungen samt den Texten sind landschaftlich angeordnet, und alle Einzelheiten einschließlich der Requisiten in einzelnen Untersuchungskapiteln noch besonders behan-

delt. Zahlreiche gute Bilder im Text illustrieren die Varianten des Spielbrauches im Lande wie seine Geschichte, die ja in Schweden erst nach dem Dreißigjährigen Krieg, also in innigster Berührung mit dem deutschen Brauchleben, einsetzt. Zwei Karten und 15 Melodieaufzeichnungen beschließen das ungemein sorgfältig gearbeitete Werk. Obwohl dem Verfasser die meiste süddeutsche, und die ganze österreichische und deutschungarische Weihnachtspielforschung der letzten anderhalb Jahrzehnte unbekannt geblieben ist, kann man sich des hervorragend eingehenden und ausgezeichnet ausgestatteten Werkes doch nur herzlich freuen, wenn auch mit dem Stachel im Herzen: für unsere Sternsinger werden wir niemals diesen Aufwand an materieller Wissenschaftsförderung erleben, dieses Papier, diesen hervorragenden Druck. Und das, obwohl wir bei unserer bei weitem älteren Tradition und größeren Variation der Spiel- und Brauchzüge ein weit bunteres Bild dieses bekanntesten aller Weihnachtsspielbräuche bieten könnten.

Leopold Schmidt.

Aibert Carlen, **250 Jahre Studententheater im deutschen Wallis, 1600—1800 (1850)**. In „Vallesia“, Jahrbuch der Walliser Kantonsbibliothek, des Staatsarchivs u. d. Museen von Valeria u. Majoria Bd. V, Sitten 1950, S. 229—566; in Buchform Zug 1950.

Die auf gründlicher Behandlung reicher Archivalien fußende Darstellung Carlens ist aus zwei Gründen wertvoll. Einmal erhellt sie den wichtigen Zeitraum des Barocktheaters im Wallis, die Brücke zwischen dem im gleichen Bereich früh und ausführlich belegten liturgischen Spiel (Vgl. A. Carlen, Das Ordinarium Sedunense und die Anfänge der geistlichen Spiele im Wallis, Blätter aus der Walliser Geschichte, IX, 1943, 343—379) und dem vorbarocken Volksschauspiel (Carlen, Das Oberwalliser Theater im Mittelalter, Schweizer. Arch. f. Volkskunde, XLII, 1945, 65—111), das seit der Wirksamkeit des Jesuitentheaters an Themen und Spieldichte außerordentlich bereichert in kontinuierlicher Entwicklung bis zur Gegenwart fortlebt (Vgl. J. B. Bertrand, Le théâtre populaire en Valais, Schweiz. Arch. f. Völkde, XXXI, 1931, 35—59, 75—100). Carlen verspricht auch eine Darstellung dieses Walliser Volkstheaters. Zum anderen aber bestätigt das erstaunlich reichhaltige Dramenverzeichnis des Walliser Schultheaters von 1600 bis 1800 (S. 325—361) die bekannte Tatsache der weitgehenden Gleichförmigkeit der barocken Ordensdramatik insbesondere auf der Jesuitenbühne, deren Themen im weiten gegenreformierten Bereich des Abendlandes ohne allzu große nationale Unterschiede überall wiederkehren. Ob dies nun aus dem Vergleich mit einem anderen blühenden Schweizer Jesuitentheater erkennbar ist (z. B. J. Ehret, Das Jesuitentheater zu Freiburg in der Schweiz, I, Freiburg i. Br. 1921) oder in weit entfernten Niederlassungen des Ordens in Polen, in den Niederlanden oder in Kroatien: es ist immer dasselbe Bild, dessen Grundzüge auch Carlen in der Behandlung des Jesuitendramas als Zweck, als Form, nach seinen Stileigenschaften und im historischen Wandel seiner Themenwahl vorführt. Es wäre wünschenswert, daß analog zu dieser Schweizer Publikation auch der Themenbestand der Ordensdramatik in Österreich über die bisherigen Anfänge (N. Scheid, N. Nessler, W. Senn, A. Baran u. a.) hinaus in eigenen Publikationen der lokalen Spielgeschichte erörtert würden.

Allerdings müßte hier — und dies als einziger Einwand gegen Carlens Beschränkung auf die großen Schulaufführungen, die sozusagen

„abendfüllenden“ Schauspiele zur Schulschlussfeier und Prämienverteilung und als Wunsch für eine Neuauflage — der volkskundlichen Betrachtungsweise des Ordensdramas insofern mehr Rechnung getragen werden, als über diese Großspiele hinaus gerade auf das brauchtümliche Spielleben des Ordens an seinen Kollegien und Kirchen mehr Gewicht als bisher gelegt werden müßte. Trotz Carlens kurzer Hinweise wird zu leicht übersehen, daß neben den großen Schulaufführungen mit mitunter hunderten von Mitwirkenden zahllose andere kleine Aufführungen zumal in theatralischer Liturgieerweiterung vor sich gehen. Die weihnachtlichen dialogi ad praesepe, dialogi in die nativitatıs, die eclogae pastorales u. a. als Frühformen des Weihnachtsspiels, in denen große Szenengruppen wie z. B. der „Hirtenschlaf“ aus fremdem Umgrund überhaupt erst eingebürgert wurden; die österlichen dialogi de passione, de Christo crucem bajulante u. ä., die actiones im Sinne der spanischen autos sacramentales auf den Umgangswegen der Karfreitags- und Fronleichnamprozession mit ihrer Fülle theatralischer Elemente, die z. T. die neuerlich anschwellenden Frühformen des Passionsspiels neben dem noch lebenden Erbe des Spätmittelalters abgeben: all diese Dinge verdienten noch mehr als bei Carlen herausgestellt zu werden. Wenn überhaupt, so liegen hier die Ansätze zu regionalen Sonderentwicklungen und die stärkste Einflußnahme auf das bodenständig danebenlaufende oder neu sich bildende Volksschauspiel. Doch müssen diese Quellen lokal erforscht werden, denn sie fließen nur in den schwer zugänglichen Chroniken und Diarien des Jesuitenordens, in seinen Litterae annuae. In volkskundlich-kulturhistorischer Betrachtung und Wertung stehen sie durchaus gleichberechtigt neben den leider meist allein ausgezogenen Notizen über die Großspiele.

Leopold Kretzenbacher.

Sigurd Erixon. **Stockholms hamnarbetare före fackföreningsrörelseus genombrott.** En etnologsk studie. Stockholm 1949. Nordisk Rotogravyr. 156 Seiten.

Der unermüdlische und konsequente Führer der nordischen Forschung legt hier aus seinem eigensten Arbeitsgebiet, der von ihm als solche geschaffenen und bezeichneten „Volklebensforschung“ eine Monographie über den Stockholmer Hafenarbeiter vor, die als jener Teil einer modernen Arbeitervolkkunde angesehen werden kann, den die schwedische Schule von ihrem gegenwärtigen Blickpunkt aus leisten kann. Der Hafenarbeiter wird an Hand der Wort- und Bildzeugnisse fast zweier Jahrhunderte eindringlich in allen seinen Lebensäußerungen, vor allem aber in seiner Arbeit, untersucht. Die 116 Abbildungen, technisch hervorragend wie das ganze Buch, führen in den Stoff mit einer Genauigkeit ein, die man anderwärts einfach nicht daran wenden würde. Mit gleicher Akribie etwa den Hamburger Schaueremann behandeln, hieße wahrscheinlich eine dreibändige Werk verfassen. Dabei wird vielleicht Niederdeutschland diese Art Volkkunde noch am ehesten nachbilden, wogegen sie bei uns zumindest vorerst kaum Nachfolge finden wird. Ob sie nicht, örtlich angepaßt, als Gegengewicht gegen die noch immer weit im Vordergrund stehende Bauernvolkkunde immer notwendiger wird, ist eine andere Frage. Schließlich ist ja Erixon kein Österreicher, und so könnte sein Beispiel vielleicht auch bei uns wirksam werden. Nur auf die Propheten im eigenen Lande pflegt man ja nicht zu hören.

Leopold Schmidt.

Eino Nieminen, **Litauische Volkslieder** aus dem handschriftlichen Nachlaß Prof. J. J. Mikkolas, übersetzt und herausgegeben. (= Annales Academiae scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 65/1) Helsinki 1949, 59 Seiten.

Die vorliegende kleine Sammlung von Dainos, zumeist Varianten bereits bekannter Lieder, geht auf eine von Mikkola erworbene handschriftliche Sammlung aus Vistytis zurück, die der Herausgeber hier mit einer sorgfältigen Einleitung und einer sehr guten deutschen Übersetzung versehen hat. Die sehr formelhaften Lieder, ein guter Querschnitt des litauischen Liederschatzes der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, lassen sich in ihren Themen und Formmotiven unschwer in anderen Sammlungen verfolgen, z. B. bei G. H. F. Nesselmann, *Litauische Volkslieder* (Berlin 1855). Ihr kulturgeschichtlicher Gehalt (Hochzeitsausstattung, Schlafen im Kleie-Speicher usw.) wird dadurch jedoch nicht geringer, ebensowenig der rührende menschliche Gehalt, den besonders die traurigen Lieder der arbeitsgebeugten Ehefrauen ausstrahlen.
Leopold Schmidt.

Eero Alanne, **Die deutsche Weinbauterminologie in althochdeutscher und mittelhochdeutscher Zeit**. (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Bd. 65, 1) 247 Seiten. Helsinki 1950. Suomalainen Tiedeakatemia.

Der Titel erregt große Hoffnungen für unsere Wein-Volkskunde, und in der Tat ist die vorliegende Dissertation eine gründliche Sammlung, die in ihren beiden Hauptabschnitten jeweils die einheimischen Weinbauwörter und die Lehnwörter kennzeichnet und nach der kulturellen Herkunft zu unterscheiden sucht. Der Wert der sachromanistischen Vorarbeiten tritt dabei deutlich zutage. Freilich ist Finnland weit vom deutschen Weingebiet entfernt, und eine Quellenkenntnis über die Wörterbücher hinaus war offenbar nicht zu erreichen. So kommt es, daß wir für unser Gebiet nicht nur Lücken feststellen müssen, sondern vor allem den Mangel an eigentlicher Kenntnis der Wörter — von den Sachen ganz zu schweigen — in ihren stellenmäßigen Zusammenhängen. Ein unverständlicher Grundfehler besteht schon darin, daß Schmeller-Fremmann überhaupt nicht benutzt wurde. Dabei sind dort meist die Quellenzitate doch etwas ausführlicher als bei Lexer, dessen Angaben Alanne samt den von ihm offenbar nicht nachgeprüften Textbelegen übernimmt. Ein Beispiel, das vor dieser Methode warnen soll: Alanne S. 109 Nr. 17 „Hengeler (?) ein unklares Wort, dessen Schreibweise auch nicht feststeht. Es wird bei Lexer 1, 1248 zusammen mit weinzierher (Faßzieher) und weinruffer angeführt (Beh. 511, 29).“ Die Probe bei Schmeller, Neuausgabe Bd. I, Sp. 1152 ergibt sofort, daß Schmeller im Gegensatz zu Lexer die Stelle, die sich aus der unaufgelösten Abkürzung kaum erraten ließe, ausführlicher wiedergibt; es handelt sich um Michael Beheims Buch von den Wienern. Liest man nun dort selbst nach, so findet man die genannten Wörter in einer Reihe von Schmähworten, von denen nur einige zu Weinberufen gehören, alle anderen aber nicht. „Hengeler“ kann also dorthin gehören, muß aber nicht. Auf keinen Fall aber ließe sich dadurch das Wort etwa für das niederösterreichische Weinbaugebiet des 15. Jahrhunderts festlegen. Wenn es überhaupt in den Wein-Zusammenhang gehört, dann wohl am ehesten zum „hengelin“, dem Traubenbüschel, das man am Oberrhein wie bei uns die Weinbeergeiß oder die Hüterkrone umtrug. Der vielgewanderte Schwabe Beheim hat das Wort aus irgendeiner Weingegend vielleicht gekannt. Bei noch genauerer Aufschlüsselung der Quellen würde

sich eventuell noch mehr ergeben. Gerade diese Vorarbeiten sollte aber eine derartige systematische Arbeit über eine Gruppenterminologie abnehmen. Leider muß man jedoch bei jedem Stichwort wieder die gleiche Erfahrung machen wie beim obigen Beispiel.

Unkenntnis neuerer Literatur wird man dagegen weniger zum Vorwurf machen wollen. Aber K. Th. Hoenigers Weinfibel mit ihrem reichen terminologischen Anhang wäre dem Verfasser sicher von Nutzen gewesen. Zur „Brente“ S. 65 wird man jetzt mit großem Gewinn J. Jud, Zur Herkunft und Verbreitung des Spiels 'distrar la brentina' (Schweizer. Archiv für Volkskunde. Bd. XLV, 1948, S. 262 ff) heranziehen müssen. Leopold Schmidt.

FF **Communications**. Edited for the Folklore Fellows by Walter Anderson, Knut Liestøl, V. J. Mansikka, C. W. von Sydow und Archer Taylor. Bd. LV/3—LVIII/2. Helsinki 1945—1951, Academia scientiarum Fennica.

Seit vielen Jahren haben uns keine Bände der großartigen Schriftenreihe der ehemaligen Folklore Fellows Society mehr erreicht. Nun sind uns durch das besondere Entgegenkommen der Finnischen Akademie der Wissenschaften Exemplare der nach dem zweiten Weltkrieg erschienenen Bände zugekommen, weshalb wir auf diese wenigstens in Form einer Anzeige hinweisen können. Es sind von 1945 an folgende Arbeiten erschienen:

- Nr. 154: A. V. Rantasalo, **Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. I: Die Vorbereitungen für das Vieh austreiben**. Helsinki 1945. 128 Seiten.
- Nr. 155: A. V. Rantasalo, **Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. II: Die Hinausführung des Viehes auf die Weide**. Helsinki 1947. 525 Seiten.
- Nr. 156: Albert Sandklef, **Singing flails. A study in threshing-floor constructions, flail-threshing traditions and the magic guarding of the house**. Helsinki 1949. 75 Seiten.
- Nr. 157: Gustav Ränk, **Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens**. Helsinki 1949. 246 Seiten.
- Nr. 158: Elias Lagercrantz, **Entwicklungspsychologische Analyse lappischer Folklore**. Helsinki 1950. 155 Seiten.
- Nr. 159: Matti Sadeniemi, **Die Metrik des Kalevala-Verses**. Helsinki 1951. 158 Seiten.

Rantasalo gibt hier also das Gegenstück zu seinem fünfbandigen Werk über den Ackerbau im Volksglauben der Finnen und Esten (= FFC 50, 51, 52, 55, 62). Er breitet wie dort ein ungeheures Material aus, hauptsächlich nach seiner 1953—54 veröffentlichten Sammlung *Suomen kansan muinaisia taikoja*, Bd. IV, und handschriftlichen Zaubersammlungen. Im ersten Band werden der Tag des ersten Austriebes, das Bezaubern der Waldweide und die Viehlocken behandelt, im zweiten der Austreiber des Viehs, das Losmachen des Viehs und sein Austreiben aus dem Stall, das Schützen der Herde gegen Gefahren mittels verschiedener Zauberverfahren und Zaubermittel und schließlich das Bezaubern des Viehs zu guter Heimkehr von der Waldweide. Der Stoff, der jeweils mit germanischem, nicht zuletzt mit deutschem Volksglaubensgut verglichen wird, ist überwältigend reich und vorurteilsfrei zu-

sammengestellt. Hoffentlich bringt ein weiterer Band ein gutes Sachregister.

Die Arbeit von Sandklef erkundet Dresdtennenkonstruktionen in Halland, und zwar hauptsächlich nach ihrer Akustik, inwieweit schon beim Legen der Böden auf Resonanz, Schallverstärkung und -beeinflussung Rücksicht genommen wurde. Die Musikalität des Flegelschlagles muß damit innig zusammenhängen; aber auch für den Tanz auf der Tenne wäre eine derartige, zugleich wohl auch magische Gestaltung der Akustik der Tenne von hoher Bedeutung, wenn sie sich allgemeiner beweisen ließe. Für Südschweden, Dänemark und Irland hat Sandklef jedenfalls wichtige Beweisstücke zusammengetragen. Übrigens bringt er auch schöne Zeugnisse für Ritzzeichnungen an schwedischen Tennenwänden, ohne allerdings auf die Arbeit von Karl Th. Weigel, Ritzzeichnungen in Dresdtennen des Schwarzwaldes, Heidelberg 1942, Bezug zu nehmen.

Zeigt schon die Arbeit von Sandklef, daß die skandinavische Hausforschung heute Wege einschlägt, die von der „technischen Hausforschung“ unserer Länder ab- und einer mehr glaubensmäßig orientierten zuführt, so wird dies besonders in dem hochwichtigen Buch von Gustav Ränk über die „heilige Hinterecke“ deutlich; wir können ohne weiteres für uns landesüblich „Herrgottswinkel“ einsetzen, denn darum handelt es sich. Ränk geht der Bedeutung des Hauses für den wohnenden Menschen nach, und das ist für eine Volkskunde „im engeren Sinn“ geradezu als Durchbruch einer bedeutenden Erkenntnis zu werten. Sein gleichzeitig erschienenes Werk „Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker“, I. Teil (= Skrifter utgivna av Institutet för Folklivsforskning vid Nordiska Museet och Stockholms Högskola, Bd. 2), Stockholm 1949, beweist, wie wichtig die Vertiefung in den „Wohnbrauch“ künftig für die Hausforschung sein wird. Es ist ergreifend, daß uns eigentlich erst dieser heimatvertriebene Forscher, der in Schweden so verständnisvolle Aufnahme gefunden hat, auf diese Züge des „heiligen Heims“ aufmerksam machen mußte. Das Buch über den Herrgottswinkel behandelt zunächst die „Hinterecke“ in den osteuropäischen Bauernstuben, dann in den primitiven Behausungen Nordcurasiens. Auf Grund der sonst so gut wie unzugänglichen russischen und finnischen Literatur und der großen Sammlungen Ränks in Estland entsteht hier ein Bild der nordeuropäischen Hausheiligtümer der Laren und Penaten, das dazu berufen scheint, weite Gebiete unserer Volkskunde und Religionswissenschaft neu zu befruchten.

Die Arbeit von Elias Lagercrantz ist ein bemerkenswertes Beispiel der Anwendung moderner Tiefenpsychologie auf volkskundliche Stoffe. Es geht hier an Hand der lappischen Überlieferungen, zum ersten Mal über die Sammlung hinaus, und zwar als deren Interpretationen mit Hilfe von Analogieschlüssen der Traumdeutung. Die Märchenforschung wird sich mit der Arbeit gründlich auseinandersetzen müssen.

Leopold Schmidt.

The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes. Herausgegeben von Iona und Peter Opie. Oxford 1951. Clarendon Press. 8°, 468 Seiten, 24 Bildtafeln, sh 50.—.

Der englische Begriff der „nursery rhymes“ umfaßt nicht nur das gesungene Kinderlied, sondern alle Reime und Lieder der Kinderwelt, die sich oft durch jahrhundertealte mündliche Überlieferung fortge-

pflanzt haben ¹⁾. Vor hundert Jahren hat der damals 22jährige Halliwell die erste Auflage seiner „Nursery Rhymes of England“ veröffentlicht, die mit ihren Anmerkungen lange als Standardwerk galten. Nun wollen J. und P. Opie mit ihrer Sammlung dem heutigen Stand der Aufsammlung, Literatur und Forschung gerecht werden. Für uns ist eine solche Arbeit vom Gesichtspunkt der Methode, des Materials und in bezug auf unsere eigenen Quellensammlungen von Interesse. Zunächst fällt in dem gut ausgestatteten Werk die Anordnung der Reime in alphabetischer Reihenfolge ins Auge; obwohl im Vorwort versucht wird, dies zu begründen, können die Verfasser nicht überzeugen: Wiegenlieder, Kindergebete, Auszählreime, Spiele, Rätsel, Liedmäßiges . . . wechseln in bunter Reihe ab. Vorzüglich ist das reiche Bildmaterial, aus alten Kinderbüchern, illustrierten Zeitschriften usw. zusammengetragen, wobei auch auf Veröffentlichungen neuester Zeit gegriffen wird, z. B. eine Karikatur aus dem Daily Express 1950 anlässlich der bevorstehenden Parlamentswahl: eine unschlüssige Wählerin stellt ihren Kandidaten in der Wahlzelle mit einem Kinder-Auszählreim fest. — Die angeführte Literatur bezieht sich nicht nur auf angelsächsische Veröffentlichungen, sondern umfaßt auch französische, italienische, spanische . . . und nicht zuletzt deutsche Werke (Österreich besitzt bis heute noch keine repräsentative Sammlung dieser Art!). Diese Parallelen sind es, die unsere besondere Aufmerksamkeit erregen. Daß sie im Plattdeutschen besonders nahe Verwandtschaft zeigen, ist nicht erstaunlich, z. B. Nr. 575 Little Nancy Etticoat . . . Lütt Johann Oölken . . .

Unter den Wiegenliedern findet sich ein naher Verwandter des „Schlaf, Kinderl, schlaf; Dein Vater ist ein Graf . . .“: Nr. 25 „. . . Father's a nobleman, Mothre's a queen . . .“

Interessante historische Bemerkungen stehen bei dem weitverbreiteten Kindergebet, entsprechend dem „Ich will heut schlafen gehn, Zwölf Engel bei mir stehn“, wo es heißt: Nr. 546 „Four corners to my bed. Four angels round my head . . .“ Zahlreich sind die Kose-, Fingerspiel- und Kniereiterreime. z. B. Nr. 80 von den Augenbrauen, Nase, Mund abwärts, ähnlich unserem Kinnewippen, oder Nr. 511 „Here sits the Lord Mayor“: Hier sitzt der Bürgermeister (Stirn), Hier sitzen seine Leute (Augen), Hier sitzt der Kikerikihahn (rechte Wange), Hier sitzt die Henne (linke Wange), Hier sitzen die Kücklein (Nasenspitze), Hier laufen sie hinein (Mund), Kinn-Hackmesser, Kinn-Hackmesser (unter das Kinn fassen). — Nr. 204 ist ein Fingerspiel, bei dem die Finger als Hunde angesprochen werden: „This little dog found her, This little dog ran her . . .“; während in Nr. 410 die Finger als Schweinchen auftreten; Nr. 501 bringt zu jedem Finger — Thumbkin = Daumen, Foreman = Zeigefinger, Longman = Mittelfinger . . . — einen Vierzeiler, zu dem die Aufgerufenen tanzen sollen. Nr. 202 ist das Handraten, Nr. 290 ein Kniereiterreim, wie „So reiten die Damen . . .“: „This is the way the ladies ride“. Bei den Auszählreimen kommen ebenso sinnlose Füllsilben vor wie im Deutschen. z. B. Nr. 149 Fena, meena, mo — bei uns: Eine, meine, mu, Und drauß bist du“, ebeno Nr. 590, 591, oder noch besser Nr. 251: „Inter, mitzy, titzy, tool, Ira, dira, dominu, Oker, poker, dominoker, Out goes you“, hinaus gehst du — ein Reim, den man ebensogut in Wien-Favoriten wie in London-Ost hören könnte. Nr. 385 „One, two, Buckle my shoe“, schnür' meine Schuh, drei, vier, Klopff an die Tür . . . entspricht unserem Zählreim „Eins, zwei, Polizei, Drei, vier, Offizier“, ebenso wie Nr. 503 mit der Reihe: Kesselflicker, Schneider,

¹⁾ Lotte Böckheler, Das englische Kinderlied, Leipzig 1955, S. 1.

Seldat, Matrose, reicher Mann, armer Mann, Bettelmann-Dieb unserem „Kaiser, König, Edelmann . . .“ — Unter den Tierreimen finden sich solche auf Ladybird, den Marienkäfer, Nr. 296, ebenso wie vom Schneck, Schneck, komm heraus Nr. 482. Beim Tierbegräbnis Nr. 110 wird der Hahn Robin von Spatzen getötet und von den Tieren mit verteilten Rollen begraben, verwandt der Vogelhochzeit des Kuckucks im Deutschen. — Auch in der Form finden sich bemerkenswerte Parallelen, wie Nr. 522, ein Kettenreim „There was a men of double deed“, er säte seinen Garten voller Samen, Wenn der Samen aufging, War es wie ein Garten voll Schnee, Wenn der Schnee zu schmelzen begann, War es wie ein Schiff ohne Riemen . . . Eine Geschichte mit Schwellreimen, ähnlich dem „Der Herr, der schickt den Jockel aus“ ist Nr. 258 „This is the house that Jack built“: 1. Das ist das Haus, das Jack baute, Das ist das Malz, Das lag in dem Haus, das Jack baute, 2. Das ist die Ratte, Die fraß das Malz, Das lag in dem Haus . . . 5. Katze, 4. Hund, 5. Kuh, 6. Magd, 7. Mann, 8. Priester, 9. Hahn: Das ist der Hahn, der am Morgen krächte, Der den Priester weckte, rasiert und geschoren, Der den Mann traute, zerlumpt und abgerissen, Der die verträumte Magd küßte, Welche die Kuh mit dem gebogenen Horn molk, Die den Hund stieß, Der die Katze reizte, Welche die Ratte tötete, Die das Malz fraß, Das in dem Haus lag, das Jack baute. — Der Haushalt wird ähnlich wie bei „Widewidewenne heißt meine Puthenne“ beschrieben in Nr. 156 „There was a men, and his name was Dob“, er hatte ein Weib, und ihr Name war Mob, und er hatte einen Hund, und er nannte ihn Cob, und sie hatte eine Katze, genannt Chitterabob, Cob, sagte Dob, Chitterabob sagte Mob, Cob war Dobs Hund, Chitterabob Mobs Katze — zugleich eine Zungenübung. Nr. 325 erinnert an unsere Lügenmärchen: Da war ein Mann, der hatte keine Augen; er ging fort, um den Himmel zu sehen; er sah einen Baum, der Apfel trug; er nahm keine Apfel fort und ließ keine Apfel dran. — Dies ist zugleich eine Räseleinkleidung: der Mann hatte ein Auge, auf dem Baum waren zwei Apfel, er nahm einen — ein wenig kindliches Spiel mit Ein- und Mehrzahl. — Das Ende einer Geschichte, ähnlich unserem „Die Geschichte ist aus, dort läuft eine Maus . . .“ bildet Nr. 285 „There was a king, And he had three daughters . . .“; Scherzgespräche, bei denen nicht gelacht werden darf, sind Nr. 82 und 179, eine scherzhafte Beichte Nr. 159: „Goodmorning, Father Francis! — Good morning, Mrs. Shekleton . . .“ we als Buße drei Küsse aufgegeben werden²⁾. Eine Verbindung von Glockensprache und Brückenspiel zeigt Nr. 592: Orangen und Zitronen. Sagen die Glocken von St. Clemens; Du schuldest mir fünf Farthings. Sagen die Glocken von St. Martin; Wann willst du mich bezahlen? Sagen die Glocken von Old Bailcy . . . — Das eigentliche Brückenspiel wird — mit ausführlichen Hinweisen auf westeuropäische Lesarten — bei Nr. 505, S. 270—276 behandelt. Das uralte „Ringareia“ finden wir in Nr. 445. — Unter den Rätseln treffen wir viele Verwandte und Bekannte und Bekannte aus alter Schichte, so Nr. 47 (Schneeflocke = Vogel Federlos, Erk-Böhme, Liederhort III, Nr. 1065), Nr. 10 (Wollknäuel), Nr. 255 (Ei), Nr. 502 (Zweibein . . .), Nr. 442 (Kirsche), Nr. 480 (Kuh) usw. — Nr. 500 ist eine Verbindung von Stabreim mit einem Rätsel doppelsinniger Art: „Thomas a Tattamus took two tees, To tie two tups to two tall trees . . .“, Thomas, ein Tattamus (?), nahm zwei Seile, um zwei Widder (tups) an zwei hohe Bäume zu binden. Um den

²⁾ K. M. Klier, Fingerspiele (Ztschr. Volkslied, Wien, Jg. 50-1949, S. 55 f.).

schrecklichen Thomas, den Tattamus zu schrecken, sag mir: wieviele t sind in diesem Spruch? — Antwort: zwei (tees = ties, zwei Seile); man könnte aber auch die vorhandenen 25 t zählen und als Lösung nehmen, ähnlich unserem: Kaiser Karl Karolus hatte einen Hund . . ., wo die Lösung je nach Auffassung lauten kann: „Wie“ oder „Also“³⁾. — Auch Volksliedtexte finden sich gelegentlich eingestreut, wie Nr. 128: Pfeif, Tochter, pfeif, Und du sollst ein Schaf haben! Mutter, ich kann nicht pfeifen. Und kann nicht schlafen . . . Die Mutter verspricht eine Kuh — umsonst! Die Mutter verspricht einen Mann: da kann die Tochter pfeifen.

Während die meisten dieser Übereinstimmungen auf alte germanische Traditionen zurückgehen, gibt es gelegentlich junge englische Bildungen, die volkstümlich werden und in die Welt gehen, wie das Lied von den zehn kleinen Negerlein Nr. 576. In London erschien 1868 zuerst der Text von Frank Green, dann 1869 die Musik von Mark Mason und wandert alsbald mit singenden Girls auf den Kontinent. So treffen wir diesen Singsang bereits in den 80er Jahren auf einem Liedflugblatt des Verlages C. Fritz in Wien XIV, Dreihausgasse: „Die Ballade von 10 schwarze Neger (!) Nach dem englischen Original, deutsch von Carl Lorens. Duett, gesungen von Edi und Biedermann . . .“ Aus den „Singspielhallen“ von anno dazumal hat das Lied nach dem ersten Weltkrieg sogar den Weg in ein Wiener Schul-Liederbuch gefunden⁴⁾.

Aus den 550 Nummern der Sammlung konnten nur einige Beispiele herangezogen werden; wer sich aber mit den Überlieferungen der Kinderwelt eingehender befassen will, findet auf jeder Seite des Buches, in Wert und Bild, in Text und Erläuterung eine Fülle von Anregungen.

Karl M. Klier.

Entgegnung

Im vorigen Heft (Jahrgang 54), das ausgerechnet der Steiermark gewidmet und von der steirischen Landesregierung unterstützt war, hat Leopold Schmidt auf S. 185 in der Buchbesprechung einer Kapfenberger Ortskunde folgende Behauptung ausgesprochen:

„Kapfenberg hat die Möglichkeit, Arbeiter-Volkskunde zu treiben, wie wenige andere Städte. Vielleicht kann von dort aus die Erneuerung der steirischen Volkskunde kommen, die viele Jahre lang beim Biedermeier-Bauern aufgehört hat.“

Dazu stelle ich fest:

1. Die Behauptung ist an sich unrichtig.

Welches wichtigere Werk der steirischen Volkskunde hörte beim Biedermeier-Bauern auf?

Etwa Meringers grundlegende Arbeiten zur steirischen Hausforschung (MAG. 1891—1895), oder J. R. Bünkers hauskundliche Untersuchungen über die Oststeiermark und die Bezirke Murau und Köflach? Sie alle behandeln die Bauernhäuser ihrer Zeit (1890 bis 1920), ebenso wie meine Rauchstubenforschungen. Oder hört unser zweibändiges steirisches Trachtenbuch mit der Biedermeierzeit auf, oder

³⁾ Derselbe, Rätsel aus Perchtoldsdorf (Ztschr. Das deutsche Volkslied, Jg. 16-1914, S. 86).

⁴⁾ Enders-Meißl-Rotter, Juchheißa Juchhei. Wien-Leipzig 1926, Nr. 5.

meine Abhandlung „Zur Doktrin der Volkstracht“ die gerade das „Kleid der armen Leute“ und die Arbeitskleider unserer Zeit in den Mittelpunkt der Untersuchung stellt? Bezeichnet Leopold Kretzenbacher sein schönes neues Buch nicht mit Recht als „lebendiges Volksschauspiel der Steiermark“? Wurden Zacks und Mautners steirische Volksliedsammlungen nicht im 20. Jahrhundert aufgezeichnet? Oder hätte ich die „Knafl-Handschrift“ nicht herausgeben sollen, weil sie 1812/15 geschrieben worden ist?

Was soll also die Behauptung, die steirische Volkskunde habe „durch lange Jahre beim Biedermeierbauern aufgehört?“

2. Aber vielleicht wird Kollege Schmidt einwenden, er habe den Ausdruck „Biedermeierbauer“ nicht zeitlich gemeint, er habe ihn in dem Sinne gebraucht, in dem er uns ja schon wiederholt als „im 19. Jh. steckengebliebene, romantisch-konservative“ Volksforscher zu bezeichnen beliebte.

Selbst wenn wir das zugeben könnten, so bliebe doch die Unrichtigkeit seiner Behauptung bestehen. Denn was er „romantisch-konservative“ Volkskunde nennt, ist doch — auch nach seiner Auffassung — keineswegs auf die Steiermark beschränkt! Sie findet sich vielmehr schlechthin überall. Was soll es also heißen, gerade der steirischen Volkskunde vorzuwerfen, daß sie beim Biedermeierbauern aufgehört habe?

3. Kollege Schmidt muß wissen, daß sich solche flüchtig hingeworfene und verletzende Sätze nur allzuleicht zu Schlagwörtern verdichten, die den immer noch sehr zahlreichen gegnerischen Unterschätzern der Volkskunde sehr willkommen sein werden.

Die Frage „cui bono?“ ist hier wirklich nur allzu berechtigt!

Auch im Interesse unserer Zeitschrift: Was sollen sich die Leser denken, wenn vorne auf der Umschlagsseite mein Name unter den Mitherausgebern genannt ist, und wenn im Inneren derartige nicht zu rechtfertigende Behauptungen zu lesen sind, von denen — seien wir doch ehrlich! — jeder weiß, auf wen sie zielen.

Es wäre endlich an der Zeit, daß solchen Entgleisungen ein Ende gemacht würde. Wir dienen doch alle einer Wissenschaft, um deren Anerkennung wir ohnedem schwer genug ringen müssen.

Graz, am 9. November 1951.

Viktor Geramb.

Ripost

Ich habe nicht die Absicht, auf die vorstehende, mich ungerechtfertigterweise persönlich berührende Entgegnung hier breit zu antworten, da es mir wie in meiner zitierten Rezension nur um Sachliches geht und außerdem um den Raum in unserer Zeitschrift leid tut. Ich stelle nur fest, daß die herangezogenen hochgeschätzten steirischen Autoren nichts mit der Frage der Arbeitervolkskunde zu tun haben. Die Notwendigkeit ihrer Forschung ist von mir noch nie bestritten worden; bezüglich des schönen Buches von Kretzenbacher orientiert jeden Leser der Vermerk des Verfassers auf S. VII des Werkes selbst, daß es sogar auf meine Anregung hin entstanden ist. Dasselbe gilt aber, wie ich nun doch auch feststellen muß, für das der Steiermark gewidmete Heft unserer Zeitschrift, wie für die dafür gewährte Unterstützung der Steiermärkischen Landesregierung. Wie in so manchen

anderen Fällen im letzten halben Jahrzehnt gehen auch hier Anregung, Geldbeschaffung, Korrektur usw. auf mich zurück, — das sind meine „Entgleisungen“. Nun wird eine weitere davon zu einem eigenen Heft unserer Zeitschrift führen, das der Arbeitervolkskunde gewidmet sein soll. Dort werde ich die Anregungen, die durchaus nicht mehr so neu sind und in den Arbeiten von Peuckert, Zunker, Erixon und schließlich auch von mir längst angebahnt wurden, weiter ausführen, und hoffe, daß sich auch steirische Kollegen beteiligen werden. Daß ich keinen von ihnen mit meiner Anregung persönlich kränken wollte, brauche ich nicht zu betonen. Auf die Frage „cui bono“ darf ich aber ruhigen Gewissens antworten: Wie immer der ganzen Volkskunde, und zwar im Zeichen der österreichischen Idee. Meine ganze wissenschaftliche und amtliche Laufbahn zeigt jedem Unbefangenen, wie das gemeint ist.

Leopold Schmidt.

Schlußwort Prof. Gerambs

Diese „Ripost“ bitte ich die Leser mit meiner Entgegnung „unvoreingenommen“ zu vergleichen. Sie werden dann selber feststellen, daß sie an meinen „ungerechtfertigten“ Darlegungen vorbeiredet. Hätte Herr Kollege Schmidt lediglich den Satz gebracht, daß er die Steirer nicht kränken wollte, so hätte es genügt, und es hätte ihn dann um den Raum nicht leid zu tun brauchen.

Graz, am 25. Februar 1952.

Viktor Geramb.

Salut

Ich habe weder von meiner Kritik noch von meiner Ripost etwas wegzustreichen. Was aber hinzuzufügen ist, das wird zur geeigneten Zeit und am geeigneten Ort hinzugefügt werden

Leopold Schmidt.

Wien 1952

Österreichischer Bundesverlag

Druck: Holzwarth & Berger, Wien I, Börseplatz 6

Verlagsnummer Z 955-1/2

Widmung

an den

IV. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie

und die

VII. Österreichische Volkskundetagung

in Wien 1952

Verein und Verlag legen dieses stattliche Doppelheft den Teilnehmern des IV. Internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie und der VII. Österreichischen Volkskundetagung, die gleichzeitig im Herbst 1952 in Wien stattfinden, als Tagungsgabe vor. Die Beiträge dieses Heftes, die nach den verschiedensten räumlichen und geistigen Richtungen weisen, sollen in ihrer Gesamtheit bezeugen, wie lebendig die österreichische Volkskunde auch heute ist, deren Bannerträger seit 55 Jahrgängen unsere Zeitschrift darstellt. Alle Beiträge dieses Heftes gehören dem Verein für Volkskunde, dem organischen Zentrum unserer Forschung im Lande an, zum Teil sogar als Ehren- und korrespondierende Mitglieder wie als Mitarbeiter im Vereinsausschuß. Möge das Beispiel ihrer Zusammenarbeit nach allen Seiten hin erweisen, wie lebendig und wirksam alle unsere Einrichtungen sind, die der Volkskunde dienen. Möge aber die Widmung an die beiden Kongresse auch bezeugen, welch hohen Anteil unsere Einrichtungen am Fortschritt aller dem Wissen vom Menschen dienenden Forschungsdisziplinen nehmen.

Das Zustandekommen dieses Kongreßheftes wurde in materieller Hinsicht durch die Subventionen folgender öffentlicher Stellen gefördert: Bundesministerium für Unterricht, und zwar sowohl die Hochschul- wie die Kunstabteilung; Magistrat der Stadt Wien, und zwar das Amt für Kultur und Volksbildung; Niederösterreichische Landesregierung. Der Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs hat in kollegialer Weise ver-

mittelt. Allen an dieser Subventionierung beteiligten Herren sei hiemit der geziemende Dank abgestattet. Auch ihr Eingreifen bezeugt, daß sie im Namen ihrer Ämter das weitere Wachstum unserer Volkskunde nicht nur anerkennen, sondern auch tatkräftig fördern. Die Schriftleitung hofft daher, dieses Kongreßheft auch in ihrem Sinn nach den Tendenzen des Vereines für Volkskunde und in treulicher Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Bundesverlag so gestaltet zu haben, daß es gleichzeitig Zustand und Fortschritt richtig zum Ausdruck bringt.

Leopold Schmidt.

Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus

(Mit 7 Abbildungen)

Von Robert Bleichsteiner

*Wer nicht von dreitausend Jahren
sich weiß Rechenschaft zu geben,
bleib' im Dunkeln unerfahren,
mag von Tag zu Tage leben.*

(Goethe)

Vorbemerkung

Brauchtum und volkstümlicher Glaube der kaukasischen Völker sind der westeuropäischen völker- und volkskundlichen Wissenschaft bisher nur in geringem Maße bekannt geworden. Es genügt, einen Blick auf die eingehende Behandlung des Kaukasusgebietes aus der Feder von A. Byhan im dritten Bande der Buschan'schen Völkerkunde zu werfen, um diesen Mangel klar zu erkennen. In H. A. Bernatziks Großer Völkerkunde aber war mir als Verfasser des Abschnitts Kaukasus ein so kleiner Raum zur Verfügung gestellt worden, daß ich genötigt war, mich auf die wichtigsten Züge zu beschränken. Die bedauerenswerte, noch immer nicht überwundene Unkenntnis auf dem Gebiete der Sprachen der Sowjetunion in der westeuropäischen Fachwelt ist noch immer das Haupthindernis, daß das reiche, von den Sowjetgelehrten gesammelte und wissenschaftlich bearbeitete Material in gebührender Weise zur Kenntnis genommen und ausgewertet wird. Und doch verdient gerade das volkskundliche Material aus dem Kaukasusgebiet in besonderem Maß die Aufmerksamkeit der Forschung, einerseits wegen der beinahe unübersehbaren Fülle der Aufzeichnungen, andererseits wegen der großen Altertümlichkeit der Bräuche und Kulthandlungen, vor allem in den schwer zugänglichen Hochgebirgsgegenden. Das Studium wird allerdings dadurch erschwert, daß viele Quellen nicht einmal in russischer Sprache vorliegen, sondern in einheimischen Sprachen — Georgisch, Armenisch, Swanisch — aufgezeichnet sind und somit nur vom engeren Spezialisten benützt werden können, vieles aber überhaupt bis jetzt unzugänglich geblieben ist. Wenn daher im

folgenden der Versuch gemacht wird, die kaukasischen Masken- und Fastnachtsbräuche zu behandeln und in einem weiteren Zusammenhang darzustellen, so muß immer damit gerechnet werden, daß derzeit unzugängliches, aber vielleicht höchst wichtiges Quellenmaterial unbenutzt geblieben ist und daß von der weiteren Forschung der Sowjetethnologen noch ungeahnte Aufschlüsse erwartet werden können. Masken sind bisher von den nordwestkaukasischen Völkern, den Abasineren, d. i. dem nördlichen Zweig der Abhasen, den Kjachern oder westlichen Tscherkessen und den Kabardinern, ferner von den iranischen Ossen, den Nachkommen der alten Alanen, und im nordöstlichen Kaukasus, im Gebiet der Autonomen Sowjetrepublik Dagestan, von den Awaren, den Lakern und endlich von dem Orte Kubatschi, seit alters berühmt als Sitz kunstfertiger Waffenschmiede, bekannt geworden. Über Kubatschi hat der Sowjetgelehrte E. M. Schilling auf Grund eigener Feldforschung eine wertvolle Monographie geschrieben, in der die Maskenbräuche der Kubatschiner Junggesellenverbände mit ihren einstigen sozialen Hintergründen in vorbildlicher Weise behandelt sind. Von den südkaukasischen Völkern bieten die Ostgeorgier und die Swanen ein reiches Material, das hier zum ersten Mal zusammengestellt ist. Von einigen der erwähnten Völkerschaften, so von den nordwestkaukasischen, werden zwar in verschiedenen Museen Masken aufbewahrt, über die zugehörigen Bräuche ist aber nichts bekannt, zum mindesten nicht an mir zugänglicher Stelle. Sie müssen daher hier unerörtert bleiben. Von anderen Völkern, z. B. den Ossen und Awaren, gibt es nur geringfügige Angaben. Um so ausgiebiger fließt der Stoff über die ostgeorgischen Stämme, über die Swanen und die kunstreichen Bewohner von Kubatschi. Dieser Stoff ist reich genug, um Ähnlichkeiten und Zusammenhänge oft bis in kleine Einzelheiten nicht nur mit entsprechenden Bräuchen in Iran und Mittelasien, sondern auch mit europäischen aufzudecken.

An dieser Stelle sei meinem lieben Kollegen, Herrn Univ.-Professor Leopold Schmidt, der dem Fortschreiten dieser Arbeit von Anfang an große Teilnahme bezeugte, für mannigfache Hinweise herzlicher Dank ausgesprochen.

A. Georgier

In Tbilisi, der Hauptstadt Georgiens, wurde im vorigen Jahrhundert zu Beginn der großen Fastenzeit ein Fastnachtsspiel, das sogenannte Qeenoba, abgehalten. Das Wort Qeenoba kommt von *qeeni*, womit im Georgischen der Schah von Persien bezeichnet wird. Das Spiel stellte die Eroberung und Unterdrückung Geor-

giens durch die Perser und die Befreiung durch einen Volksaufstand dar. Der georgische Dichter und Klassiker der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, Ak'ak'i Zereteli (1840—1915) schildert in seinem Gedicht Qeenoba den Verlauf dieses Festes im Fasching 1870 (55, S. 191 ff.):

„Zu Ende ging das Qeenoba, es war eine Mordsgeschichte!
Rauferei und Geschimpfe! Vielen ging es übel!

An diesem Fastenmontag strömte viel Volk zusammen! Laut
blies man die Trompete, drauf lenkte man den Blick,

wen man sollte erwählen zum Montags-Qeeni . . . , um Mahmad
Chans zu spotten, zur Lust dem Patrioten!

Sie fanden einen Lümmel, putzten ihn als Qeeni auf, eine
Eselin richteten sie her, gaben sie ihm als sein edles Roß!

Setzten drauf die Spottfigur, machten ihm die Steigbügel lang,
nahmen Schüssel und Weinkrug, ließen ihn als Herrn leben!

Sie tranken, klatschten Beifall, begannen Radau: „Wählen
wollen wir“ — sprachen sie — „lieber einen neuen Qeeni!“

Den alten Qeeni packten sie, nannten ihn Dreckfink, raubten
ihn aus und den Nackten beschimpften sie. Was sie ihm nicht alles
hießen!

Ein neues Qeenoba wünschten sich viele! Gerede entstand,
der Bruder vergoß das Blut des Bruders.

Sie lärmten auf den Straßen mit Paukenschlag und Flöten-
blasen, taten einander Gewalt an, Vielen ging es an den Kragen!

Gewaltiges Raufen erhob sich, sie teilten sich in „Parteien“,
raufen, wirbeln Staub auf, Schädelzerdreschen wurde belobt!

Von den Dächern die Frauen geben den Takt dazu. Die Hände
ermüdeten, sie konnten einander nicht beikommen . . .“

Der Dichter gibt nur einzelne Züge des Qeenoba wieder, da
es ihm, dem mutigen Vorkämpfer der Freiheit Georgiens, haupt-
sächlich darauf ankommt, seinen Landsleuten ihre Dummheit und
mangelnde politische Reife vorzuhalten und ihre Parteisucht zu
tadeln, die von dem zaristischen Kolonialregime zum eigenen
Vorteil geschürt und wachgehalten wird. „Alle diese Qeeni's sind
einander gleich, ob Ali oder Osman, beide sind Tataren!“ ruft
Ak'ak'i Zereteli und klagt, daß sich Georgier gegen Georgier
hetzen lassen und sich in Parteileidenschaft zerfleischen, ohne zu
verstehen, daß sie nur die Geschäfte ihrer Unterdrücker besorgen.
Immerhin tritt der Charakter des Fastnachtsbrauches am ersten
Montag der Großen Fasten, dem sogenannten Schwarzen Montag
(*šawi oršabati*), klar hervor: Die beiden kämpfenden Parteien
unter der Führung des Qeeni, der auf einem Esel reitet und zu-
letzt beschimpft und ausgeplündert wird, der typische Narren-
könig, wie er aus dem alten Sakäenfest bekannt ist. Bemerkens-

wert ist, daß das Qeenoba in Tbilisi historischen Hintergrund zeigt, nach Ak'ak'i Z'ereteli schildert es die Eroberung und Brandschatzung der georgischen Hauptstadt durch den Perser Agha Muhammed Chan im Jahre 1795.

Der Schriftsteller I. Grischaswili behandelt in seinem volkskundlich überaus aufschlußreichen Buch „Die literarische Bohème des alten Tbilisi“ (1927) ausführlich die Abhaltung des Qeenoba im vorigen Jahrhundert. Er beschreibt mehrere dieser Festlichkeiten, so daß durch den Vergleich ein ziemlich vollständiges Bild des Aufzugs zustandekommt. Das älteste der angeführten Spiele gehört noch der Zeit Jermolows (Statthalter Georgiens 1817—1827) an und wurde von dem Publizisten Giorgi Z'ereteli in der Zeitschrift K'wali („Die Spur“, 1893, Nr. 6) in einem Aufsatz behandelt:

„Es kamen die letzten Tage der Butterwoche (des Faschings der orthodoxen Kirche), ganz Tbilisi bereitete das Qeenoba-Spiel vor. Die Handwerker von Seidabad, Weber, Zimmerleute und Schmiede hatten viel Arbeit auf sich genommen. Sie verfertigten viele Holzsäbel und Kinschale (georgisch xanjali, der lange gerade kaukasische Dolch), Daumenringe und Schleudern. Die ganze Stadt war in zwei Hälften geteilt, die eine war Isani, die andere Nariqali. Auf der Seite von Nariqali standen die Bewohner von Weris-Mchare. Auch das neue Viertel Sololak'i war dabei. Die Partei vom Isani bildeten Awlabari, Tschughureti und Garet-Ubani oder K'uk'iis Mchare. Bewohner von Nariqali waren die (Fürsten) Muchran-Bat'oni, Orbeliani, Barataschwili und Eristawi. Auf der Seite von Isani standen die Feudalherren von Kachetien: Tsch'awtsch'awadze, Tscholoqaschwili, Wachwachischwile, Dschandieri, Dshordshadze und andere. Jermolow war bei der Partei der Nariqaler. Der Qeeni sollte von den Isanern kommen und in die Stadt eindringen; er hatte am Morgen die ganze Stadt erobert und an den Straßenkreuzungen seine Beamten und Befehlshaber aufgestellt, um von den Vorübergehenden Steuern einzuhoben. Unterdessen bereiteten auch die Anhänger von Nariqali heimlich ihre Truppen vor. Die Läden von Tbilisi wurden geschlossen, die Einwohner befanden sich zur Hälfte beim Qeeni, zur Hälfte waren sie in der Schlucht von Sololak'i versteckt. Der Qeeni errichtete seinen Thron auf der Anhöhe von Seidabad, wo heute die Festungsrüinen, beim Botanischen Garten stehen; seine Beamten hielten die Vorübergehenden auf und ließen sie dem Qeeni huldigen. So fuhr der Qeeni bis Mittag fort, über ganz Tbilisi zu regieren. Nachmittags wurde ihm gemeldet, daß das Land sich empört habe, das Volk von ihm abgefallen sei und die Georgier die Anhöhe von Sololak'i umzingelt hätten. Sofort rückte

der Qeeni zum Kampf aus, aber es war schon zu spät. Der Qeeni fiel als Gefangener den georgischen Truppen in die Hände.“ (17, S. 24 f.)

Es heißt weiter, daß die Darstellung des Aufstandes bei der Regierung Mißfallen erregte und daß das Qeenoba fortan in Form eines Umzugs mit Musik und Tanz abgehalten wurde. Jedes Viertel von Tbilisi hatte seinen eigenen Qeeni, der Witz, Humor und Schlagfertigkeit besitzen mußte. Wenn Qeenis verschiedener Stadtviertel zusammentrafen, gab es ein hitziges Gefecht zwischen beiden, doch war nunmehr durch den Zufall bedingt, was früher fester Brauch war. Wir werden später sehen, daß diese Kämpfe zwischen Stadtteilen ursprünglich nicht Aufführung historischer Begebenheiten waren, sondern auf alten gesellschaftlichen Gliederungen beruhten. Die Ausstattung des Qeeni war die eines Narrenkönigs.

„Man setzte ihm eine zuckerhutförmige Mütze aus Papier auf, in der einen Hand hielt er statt des Säbels einen Schaumlöffel (georg. *kapkiri*), in der anderen einen rostigen Bratspieß, auf dem ein Apfel oder eine Zwiebel stak. Um seinen Hals hingen falsche Perlen, er trug eine umgedrehte Lammfelljacke (*t'qap'uč'i*)¹⁾, um die er einen aus Gras gedrehten dicken Strick (*tulo*) gegürtet hatte; das Gesicht war mit Ruß geschwärzt usw. (Anm.: Einige Qeenis steckten zwei Knöchel in den Mund, um die Wangen aufzublähen und so die Stimme zu verändern und mißfällig zu machen). Der auf diese Art ausgestattete Qeeni ritt auf einem Kamel, und es folgte ihm fastnachtsmäßig (*berik'ulad*) angezogenes Volk, die Zunft (*amkari* = persisch *hamkār*) des Qeeni unter Flötenspiel und Tumult. Die Prozession zog, von einigen Stockträgern angeführt, durch die Straßen; wer aber einen großen Wanderstab (*qawarjeni*) hielt, das war der Oberste der Stockträger. Das Gefolge (*amala* von arab. *'amala*, Pl. von *'amil*, „Arbeiter, Beamter“) verlegte den Vorübergehenden den Weg und ließ sie zu Nutzen des Qeeni Steuer zahlen. Einige Stockträger umstellten den auf der Straße vorübergehenden Menschen und hielten ihm den Hirtenstab (*k'ombali*) vor. Sie ließen die Glöckchen erklingen und boten den „Salam“ des Qeeni; das bedeutete, daß sie zahlen sollten. Wenn der Schatzmeister (*xazinadari* pers.) das Geld in den Beutel steckte, rief er mit lauter Stimme „es soll aufbauen!“ (*aašenos, aašenos!*). Der Qeeni, der in der Hand das Kassabuch (*dawtari* von pers. *daftar*) hielt, notierte die Summe des

¹⁾ *T'qap'uči: cxvris t'qavisagan šek'erili mok'le žuba* „aus Schafsfell genähter, kurzer Pelzumhang“ (Grischaschwili S. 248). *T'qap'uči (t'qap'učji = cxvris t'qawi mokinili samosvlad* „Schafsfell als Kleidungsstück hergerichtet“ (Orbeliani S. 357: *T'qa* aus *t'qawi* „Fell“).

eingelaufenen Geldes. Der Anführer trat in die Läden, und jeder Kaufmann war verpflichtet, ihm den aufgeschriebenen Betrag auszuzahlen (häufig wurde die Steuer auch in Naturalien geleistet).“

Als Reittier des Qeeni wurde auch wohl ein Esel verwendet; man setzte ihn verkehrt darauf und gab ihm den Schwanz dieses „großohrigen Märchenrosses“ (*didqura raši*; *raši* aus pers. *Raxš* ist ursprünglich der Name des Rosses des iranischen Nationalhelden Rostam) in die Hand.

Manchmal saß der Qeeni mit untergeschlagenen Beinen auf einem Korb und rauchte, umgeben von den Wesiren und Nasiren, seine Wasserpfeife. Daneben stand ein Galgen, mit dem man säumige Zahler bedrohte. Oft gab man dem Qeeni eine Königin bei, einen als Frau verkleideten Burschen.

Am Nachmittag endete das Qeenoba; man bemächtigte sich des Qeeni und warf ihn in den Kura-Fluß, wo er sich sein mit Ruß geschwärztes Gesicht abwaschen konnte. Die Teilnehmer am Umzug kauften von dem erhaltenen Geld Lebensmittel und Getränke und hielten oft über eine Woche lang *Keipi* („Gelage“, von arab. *keif*) ab.

In der Folge wurde das Qeenoba in eine Karikatur des politischen Lebens umgewandelt, wobei maskierte oder mit Ruß geschwärzte Personen in russischen Offiziersuniformen auftraten, manchmal auch ausländische Staatsmänner, so wurden einmal General Boulanger und Fürst Bismarck auf einem mit Büffeln bespannten Wagen mitgeführt. Zuweilen beteiligte sich die Tbiliser Gesellschaft, Literaten und Künstler, an dem Volksschauspiel; das letzte Qeenoba fand unter unmittelbarer Teilnahme des bekannten Dichters Grischa Abaschidze statt (17, S. 27 f.).

Die georgischen Berichterstatter des 19. Jh. halten zumeist am historischen Ursprung des Qeenoba fest. Ganz unmöglich erscheint die Annahme Giorgi Zeretelis, der die Entstehung des Brauchs auf die Eroberung Georgiens durch die Araber unter Murwan Qru (736—38) zurückführen will. Andere verlegen den Ursprung in die Zeit der Eroberungszüge des Schah Abbas oder des ersten Qadscharen-Schahs Agha Muhammed Chan. Grischa-schwili bezeichnet das Qeenoba einfach als eine Volksunterhaltung in der Art des Karnevals, ohne auf die historischen Erklärungen näher einzugehen. Von diesen verdienen nur die Einfälle der Perser näher in Betracht gezogen zu werden, und von diesen in erster Linie die Brandschatzung von Tbilisi im Jahre 1795, die den Stadtbewohnern in der ersten Hälfte des 19. Jh. noch in frischer Erinnerung sein mußte, natürlich konnten auch Nachklänge der Feldzüge des Schah Abbas mitwirken. Wir werden

sehen, daß auch in dem gleichgerichteten Spiel von Kubatschi der persische Schah die Hauptrolle spielte. Weitere Aufschlüsse gibt vielleicht das Wort Qeeni, das im Georgischen den Schah bezeichnet. Es ist das türkisch-mongolische Wort Chagan und tritt in der Form *qa'an*, die die Aussprache des Wortes bei den Mongolen des 13. Jh. wiedergibt, auf den Münzen der Ilchane, der mongolischen Beherrscher Persiens, auf. Einen Chagan lernten die Georgier freilich schon im 7. Jh. kennen, als der byzantinische Kaiser Heraklios im Bündnis mit dem Chasarenchagan 627 das von den Georgiern und Persern verteidigte Tbilisi einnahm, aber die lautliche Gestalt von Qeeni deutet zweifellos auf Dschingis Chan und seine Nachfolger, im besonderen auf die persischen Ilchane, von denen zuerst Ghasan (1295—1304) den Titel *Qa'an* führte (44, S. 35, 270 f.). Die Einführung des Qeeni in das Fastnachtsspiel kann also nicht vor dem 13. Jh. stattgefunden haben, in Wirklichkeit wohl erheblich später, da von den Ilchanen an die Georgier den Beherrscher Persiens mit Qeeni bezeichneten. Die Tatsache, daß wir ausreichende Beschreibungen des Qeenoba erst für das 19. Jh. belegt finden, macht es wahrscheinlich, daß es sich in der überlieferten Gestalt auf die Tbiliser Katastrophe von 1795 bezieht.

Das Qeenoba war übrigens schon in der letzten Periode des georgischen Königreichs bekannt. Die verummte Menge ritt mit dem Qeeni, der als Eselsreiter mit umgekehrtem Schafspelz und berußtem Gesicht auftrat, zum königlichen Palast und brachte den Gruß des Schah (*qeenis salami*). Sie wurde vom König und in den Häusern des hohen Adels reich beschenkt. Es ist sehr bedeutsam, daß bei diesem Aufzug die Embleme der Zünfte erwähnt werden, diese mußten also beteiligt, vielleicht sogar die Veranstalter gewesen sein (6 a, S. 15 f.).

Doch die historische Beziehung ist von zweitrangiger Bedeutung für den Charakter des Spiels, wie uns die zahlreichen Türken- und Schwedenumzüge in unseren Gegenden lehren. Sie sind nur das äußere Gepräge viel älterer Kultbräuche. Dies hat schon der bedeutende georgische Literaturhistoriker Alexander Chachanaschwili richtig erkannt, der das Qeenoba einen Überrest aus heidnischer Vorzeit nennt. Aber erst die Sowjetgelehrten Iwane Dschawachischwili und Sergi Makalatia sind, ersterer im I. Band seiner „Geschichte des georgischen Volkes“, Tbilisi 1928, letzterer in seinem Aufsatz „Phalluskult in Georgien“ dem Problem des Qeenoba mit den Mitteln der modernen Wissenschaft an den Leib gerückt. Wir erfahren, daß das Qeenoba nicht auf die Hauptstadt beschränkt, sondern über die Provinzen Kartlien und Kachetien verbreitet war. Das Qeenoba ging auf

dem Lande da und dort in das ähnlich geartete Berik'oba über, das altertümlicher ist und keine Historisierung zeigt. Leider sind diese Fastnachtsbräuche noch nicht vollständig nach Gegenden und Ortschaften aufgezeichnet, sodaß man sich von der Verbreitung der einzelnen Typen keine Vorstellung machen kann. Sicher ist nur, daß mit der Entfernung von Tbilisi das Qeenoba sofort einen anderen Charakter annimmt und deutlich ursprünglichere Züge erkennen läßt.

Dies ist schon Kura aufwärts in der 22 km nordwestlich von Tbilisi gelegenen alten Hauptstadt Mzcheta der Fall. Nach der Erzählung des Mzchetaer Bauern Surab Wartanesaschwili teilte sich die Stadt zu Beginn des Frühlings in zwei Parteien, die ein Kampfspiel ausführten. Von einem hohen Turm aus schaute der Qeeni zu. Er war häßlich hergerichtet und hatte ein männliches Glied aus Holz umgehängt, das *k'onk'ila*²⁾ hieß. Nach dem Kampf stieg er herunter und suchte die Zuschauer durch Bewegungen des *k'onk'ila* geschlechtlich aufzuregen. Das Gerät war das Jahr über bei einer bestimmten Familie in Verwahrung und wurde nur zum Qeenoba herausgegeben. Beim Kampfspiel durften nur Holzsäbel und Schleuder (*šurduli*) verwendet werden, oder die Teilnehmer bekämpften sich im Ring- und Faustkampf (*č'idaoba* bzw. *k'riwi*), Waffen aus Metall waren verboten.

Der georgische Schriftsteller W a s i l B a r n o w (Barnoweli) berichtet, daß in den 60er Jahren des vorigen Jh. in der Umgebung der Hauptstadt, vor allem in dem Dorfe K'oda ein großes Qeenoba abgehalten wurde, wo man dem Qeeni statt des Holzglieds ein Schienbein (*k'anč'is dzwali*) umhängte, das er in Bewegung setzte. Am Schluß des Spiels wurde er wie in Tbilisi ins Wasser geworfen. In den Dörfern von Dschawacheti, einer Landschaft südlich von Tbilisi, feierte man nach dem Bericht W. Kop-tanaschwilis am ersten Tag der Großen Fasten das Qeenoba-Berik'oba. Hier erscheinen die beiden Bräuche schon verschmolzen. Die jungen Männer des Dorfes versammelten sich in einem großen Darbasi³⁾. Man wählte einen geschickten und schlagfertigen Mann als Qeeni, der in dieser Gegend Kadi (*qadi*) genannt wurde. Unter

²⁾ *K'onk'ila*, bei Orbeliani S. 174: *k'onk'ila* = *urnis tamis dasa-genebeli xe* „Stück Holz, das den Wagen bremst, Bremse, Hemmschuh“.

³⁾ *Darbasi* ist aus neupers. *darwāz(a)* „Tor, Stadtplatz, Forum“ entlehnt; in Kartlien und Kachetien heißt so der alte Typus des Bauernhauses, von dem nur mehr wenige Beispiele erhalten sind. Der georgische Kunsthistoriker Tschubinaschwili hat einigen dieser Wohnbauten Monographien gewidmet („Das georgische Haus“, Heft 1—5, Tbilisi 1926, 1927). Es sind halb in einen Hügel hineingebaute Häuser, die an der Vorderseite die für das georgische Haus typische, auf Pfosten gestützte Veranda (*derepani*) zeigen. Der Innenraum ist durch den mit reichem

den Klängen der Flöte (*zurna*, pers. *surnā*, *sūrñā*) kleidete man den Kadi an. Er bekam einen umgewendeten großen Pelz und anstatt eines Gürtels einen dicken aus Heu gedrehten Strick (*tulo*), auf das Haupt setzte man ihm eine gleichfalls aus Heu verfertigte Mütze „ähnlich dem Nest einer Bruthenne“ (*k'ruxis sabudari*). Sein Gesicht wurde mit im Wasser aufgelösten Herdruß geschwärzt. In den Mund steckte man ihm unter jede Wange einen Ziegenknöchel. Der Gegenspieler des Kadi war der Berik'a. Er bekam ebenfalls einen Pelz, aber einen kurzen. Er trug eine aus Filz genähte pyramidenförmige Mütze auf dem Kopf, in der Hand hatte er einen Holzsäbel; und so stolzierte er mit geschwungenem Säbel im Darbasi umher und trieb sein Spiel mit dem schwarzberußten Kadi, dem er auch wohl einige Fausthiebe versetzte. Mittags zogen Kadi und Berik'a unter Führung der Surna-Spieler aus, geleitet von den Buben und jungen Leuten des Dorfes (*bič'ibuč'i*). Der Kadi wurde auf einen Esel gesetzt und ein Heischegang von Haus zu Haus unternommen. Der Berik'a sammelte die Gaben ein (10, S. 62).

Andere Nachrichten aus den obgenannten Gebieten — z. B. aus Gori, der Geburtsstadt Stalins —, die aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts stammen, wissen von zwei feindlichen Gruppen zu erzählen, die eine vom König (*mepe*), die andere vom Qeeni oder Schahi angeführt, der letztere wird vom König besiegt und ins Wasser geworfen. Unter dem König ist natürlich der von Georgien gemeint. Nach dem Volksglauben soll die Ernte auf der Seite der siegreichen Partei gut ausfallen.

Bei den georgischen Bergstämmen im Hochkaukasus im nördlichen Kaketien und an der Grusinischen Heerstraße haben die Bräuche ein anderes Gepräge. Sie fallen in den Beginn des Frühlings und der landwirtschaftlichen Arbeiten und sind offenkundig Fruchtbarkeitsbräuche.

Ser gi M a k a l a t i a beschreibt die Fastnachtsbräuche bei dem Gebirgsstamm der P s c h a w e n: „Zu diesem Zwecke (der Hebung der Fruchtbarkeit) vollzieht der pschawische Bauer das

symbolischem Schnitzwerk versehenen „Mutterbalken“ (*dedabodzi*) gestützt. Einzige Lichtquelle ist die auch als Rauchabzug dienende Dachluke, die — oft sehr kunstvoll — aus sich verjüngenden Lagen von Holzbalken besteht (*gvirgvoini* „Kranz, Krone“). Solche „Laternendächer“, wie sie in der Fachliteratur heißen, hat der Forscher M. A. Stein an Bauernhäusern im Hindukusch angetroffen. Auch buddhistische Höhlentempel in Ostturkestan zeigen diese Dachform, bisweilen auch in Deckenmalerei nachgebildet (A. Le Coq, Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittelasiens, Berlin 1925, S. 51 f. und Figur 251—244). Auch an altertümlichen armenischen Bauernhäusern ist das Laternendach anzutreffen.

Berak' oder Berk'ani. In der Butterwoche (*qwelieri*) versammeln sich die Burschen des Dorfes und ziehen durch den Ort. Einer von ihnen hat einen Hasenkopf aufs Gesicht gesetzt, und wenn sie in ein Haus gehen, klopfen sie an die Tür und rufen: Berik'a ist an der Tür, ich blitz' (?) ⁴⁾ dir ins Auge, bring mir schnell etwas heraus, sonst breche ich dir die Tür! Der Hausherr öffnet die Tür, der Berk'ani geht hinein und der Bursch mit dem Hasenkopf klopft an den Trog (*warcli*). Der Hausherr zupft dreimal Wolle aus dem Hasenkopf, wirft sie in den Trog und sagt: Hier möge Segen (*baraka* von arab. *baraka*) sein! Darauf beschenkt man den Berak' mit Eiern, Chinkal ⁵⁾, Mehl und anderem. Der Berk'ani spricht beim Hinausgehen: Möge Gott Überfluß und Segen verleihen!

Der Berk'ani zieht aus dem Dorf, man breitet (im Freien) ein Tischtuch (*supra* von arab. *sufra*) aus und verbringt fröhlich die Zeit. Dann heben sie (das Tischtuch) wieder auf und richten einen Burschen als ‚Bettlerin‘ her. Die Bettlerin hat zerlumpte Kleider an. Sie geht voran, der Gatte folgt ihr und hinterdrein kommen die Übrigen, als ob es ihre Kinder wären. Sie gehen in ein Haus und die Mutter ruft: ‚Herren des Hauses, ich habe so viele Kinder, der Hunger bringt mich um, so gebt mir etwas!‘

Die Hausfrau erkundigt sich: ‚Warum hast du so viele Kinder?‘

Ach das ist die Schuld meines Mannes! sagt die Frau und läßt die Hand ihres Gatten fahren.

Der Gatte tut verliebt und will sie küssen. Die Frau schilt den Mann, droht ihm mit dem Stock und spricht: Was willst du, hast du noch nicht genug?

Die Kinder rufen: Wir haben Hunger, wir haben Hunger, wir haben Hunger!

Die Hausfrau beschenkt sie.“ (29, S. 164.)

Etwa hundert Jahre früher hat R. D. Eristow (Eristawi) das pschawische Berik'oba beschrieben: „Die Bewohner der unterhalb gelegenen Dörfer (Pschawiens) haben die Gewohnheit sich

⁴⁾ Georg. *gič'qrialeb* „ich blitze dir, blende dich, erleuchte dich“. Vgl. 56., S. 450: *č'qr'iali* = *axal gačalxulis ilek'tros elwareba* „Glanz von frisch geschmolzenem (?) Metall“; ebda. S. 448: *č'rf'iali* = *sicxe* „Hitze“; ebda. S. 29: *ač'qr'iala* = *analebda* — *sawit* „erleuchtete gleichsam“; *ač'rf'iala* = *gaanatla* „erleuchtete, machte hell“.

⁵⁾ Georg. *xink'ali*: In Meckeleins Georgisch-Deutschem Wörterbuch = „Nudelspeise“ (!); bei Tschubinow = „Getrocknetes oder geräuchertes fettes Fleisch“. 56, S. 456 = *dumis šašxi* „Schinken vom Fettschwanz“ (vom Fettschwanzschaf). Chinkal heißt heute bei den Kaukasusvölkern ein Teig mit gebratenem, getrockneten Hammelfleisch und Knoblauch.

in der Butterwoche zu vermummen. Eine Partei junger Bauern ist als Berik'as verkleidet, und einer von ihnen, der Ghori (= Schwein) darstellt, begibt sich in die umliegenden Dörfer, um von den Bewohnern einen freiwilligen Tribut für die Tänze und komischen Darbietungen einzusammeln.

Der Ghori, mit einem Schweinefell bedeckt und einem am Kostüm angebrachten Schweinekopf und großen Hauern, geht voran, hinter ihm folgen die Berik'as, gekleidet in nach außen gekehrte nackte Schafpelze und das Gesicht mit einer Filzmaske und daran befestigtem Bart verhüllt. Dieser ganze Maskenzug zieht tagsüber in den Dörfern herum, in Begleitung eines Dodelsackpfeifers und einer Schar von Buben; sie tanzen bei jedem Haus, schlagen den Ghori, der sich totstellt; sie treten zu ihm hin, als wollten sie ihm die Haut abziehen, aber der Ghori springt auf, und es beginnt eine allgemeine Prügelei, Geschrei und Tanz . . . Einer geht in den Marani (der georgische aus einem scheunenartigen Gebäude bestehende Weinkeller) um einen (dort in die Erde eingegrabenen) Krug zu öffnen und Wein zu entnehmen, der ihm nicht versagt wird. Die anderen begeben sich in den Hühnerstall, um Eier zu holen. Dabei bringt eine alte Frau dem Berik'a eine Schale Mehl und ein Ei und rupft ihm dafür den Bart (der Maske) aus, den man in die Steige geben soll, damit die Hühner mehr legen."

Schon in dem nahe gelegenen Tioneti begegnen wir in Eristawis Beschreibung wieder dem Qeenoba, das auch hier in der schon beschriebenen Weise vor sich geht. Beachtenswert ist der nach dem Mittagessen stattfindende Kampf. Der Qeeni begibt sich mit seinem Gefolge zum Fluß, wo ihm auf dem anderen Ufer sein Gegner, ein zweiter Schah, mit seinen Leuten erwartet. Sie schicken ihre Kämpfer mitten in den Fluß, der besiegte Schah wird in das Wasser getaucht (12, S. 142 f.).

Ähnliche Bräuche finden sich bei den benachbarten T u s c h e n (30, S. 148 f.). In der Butterwoche wird auch „Berik'a“ veranstaltet. An diesem Tage bäckt man ein bestimmtes Brot (*k'otori*), kocht Grütze und ißt sie. Um Mittag ziehen die Berik'i im Dorf herum. Das Berik'oba besteht aus drei Personen. Eine ist als Mann und zwei sind weiblich gekleidet. Das Gesicht haben sie mit Ruß geschwärzt. Manchmal verhüllen sie das Gesicht mit einer Filzmaske und fertigen einen langen Schnurr- und Backenbart aus gezupfter Wolle an. Von den Frauen ist eine die Gattin, die andere die Mutter des Berik'a. In der Hand hält der Berik'a einen Säbel (*Xmalik'a*) aus Holz und bewegt sich tanzend. Wer nicht mit ihm spielt, den verfolgt er mit dem Säbel und schlägt ihn. Wer sich ihm zur Begrüßung nähert, dem streicht er mit dem Kohlenwasser

über das Gesicht. Vorher entführt die Jugend die Frau des Berik'a und versteckt sie. Darauf betrügt man den Berik'a mit den Worten: Deine Frau ist gestorben. Der Berik'a beginnt zu weinen und sucht seine Frau. Dann ruft einer: Berik'a, deine Frau lebt! Der Berik'a stürzt auf die Frau los: Liebe, du bist am Leben! Umarmt sie und küßt sie. Jetzt verfolgt der Berik'a den Betrüger mit dem Säbel, und wenn er ihn erwischt, muß er das Kesselopfer (*kwab-sak'lawi*) bringen. Die Dorfbewohner versammeln sich in einem Haus, und hier beginnt ein kleines Festessen auf gemeinsame Kosten.“

In Mtiuleti wird das Berik'oba folgendermaßen gefeiert (28, S. 135 f.): „In der Butterwoche bereitet die Jugend des Dorfes das Berik'oba vor. Sie richten einen als König und einen zweiten als Königin her. Vor ihnen geht ein geschwärzter Junge (*arabi*, bei den Türken ebenso wie bei den transkaukasischen Völkern erscheint der Araber in den Märchen als Schwarzer), hinterdrein folgt ein mit einem Schafpelz verummter Wächter. Alle sind mit Stöcken bewaffnet. Unter den Klängen des Tschonguri (der georgischen Zither) ziehen sie durchs Dorf. Wo sie hinkommen, wird Tschonguri gespielt, König und Königin tanzen und führen eine Liebesszene auf. Der Araber begleitet die beiden in das Haus, führt sie zum Backtrog, nimmt Brot heraus, bricht es und reicht den ersten Bissen der Königin. Dabei versucht er sie zu küssen, aber der König und der Wächter hindern den Araber daran und lassen ihm keine Möglichkeit dazu. Auch die anwesenden jungen Burschen zeigen der Königin gegenüber erotische Empfänglichkeit und versuchen irgendwie der Königin einen Kuß zu geben, weil nach dem Volksglauben der, welchem der Kuß gelingt, reich und glücklich wird. Aber der König und der Wächter wehren sie mit den Säbeln ab. Der Araber schneidet Grimassen (*imanč'eba*) und macht Späße, während er die Gaben sammelt, die aus Brot, Käse, Eier, Butter und so weiter bestehen.“ Sergi Makalatia erwähnt noch ein vom Berik'oba getrenntes Qeenoba, das ebenfalls am ersten Montag der Großen Fasten abgehalten wird. Der Qeeni bekommt einen umgedrehten Schafspelz, eine pyramidenförmige Strohmütze, man setzt ihn auf ein Wagenrad (*urmis twali*). Wo kein Wagen für den Qeeni zur Verfügung steht, setzt man ihn auf einen Esel und führt ihn so herum. Der Qeeni macht Späße und bandelt mit den vorübergehenden Frauen an. Sein Gefolge vollzieht seine Befehle, und wer ihm auf dem Wege begegnet, muß zu Nutzen des Qeeni einen Geldbetrag bezahlen.

Nach Vollziehung dieses Rituals geht der Bauer an die Vorbereitung der Feldarbeit.“

Unter den verschiedenen Formen und Varianten des Wortes Berik'a ist nur diese letztere als richtig zu bezeichnen: *Beri* heißt „Alter“; die Koseform Berik'a bedeutet „Alterchen“ (vgl. oben *xmalik'a* „Säbelchen“ zu *xmali* „Säbel“); Berik'a ist wohl ursprünglich als Vertreter der verstorbenen Sippenmitglieder oder als Ahnherr der Sippe aufzufassen, der Fruchtbarkeit und Segenspenden soll. Er ist also eine ähnliche Gestalt wie der heilige Basilius, der uns später begegnen wird. Von Berik'a wird der altgeorgische Plural *berik'ani* gebildet, ferner das Abstraktum *Berik'oba* oder *Berik'aoba*, das nicht bloß den Festbrauch, sondern auch als Kollektiv die daran beteiligten Personen bezeichnet. In dem großen georgischen Lexikon, von dem kürzlich, der erste Band mit den Buchstaben A und B erschienen ist, wird das *Berik'oba* auf den Sonntag der Butterwoche verlegt, dort werden auch ausdrücklich Tiervermummungen und Tiermasken (*nig'abi* = Maske) erwähnt, und zwar Böcke, Schweine und Bären, die auch unserem Brauchtum nicht fremd sind⁶⁾.

Dieses *Berik'oba* mit Tiermasken beschreibt S. J. A m i r a n a s c h w i l i leider ohne genauere örtliche Angabe: „... einer der Teilnehmer zieht ein Frauenkleid an und nimmt eine Tiermaske — Bär oder Esel (vgl. 39, S. 77 ff.) — vor; der andere ahmt ein Tier

⁶⁾ In dem großen erklärenden Wörterbuch der georgischen Sprache, von dem 1950 unter der Redaktion von A. Tschikobawa der 1. Band mit den Buchstaben A und B erschienen ist (Literaturverzeichnis Nr. 26), ist *berik'a*, *berik'aoba*, *berik'oba* folgendermaßen erklärt (Sp. 1054 f.):

Berik'a = *berik'obis monac'ile, romelic ama tu im arsebas (adamians, cxowels) asaxierebs. Berik'asac gamobrunebulsawe, magram mok'le, t'qavs acmewen (Iw. Dshavach).* „*Ag'ebis g'ame iqo, berik'ebi gamowidnen st'wirrit, pandurit, lxinit'* (Washa). „Berik'a ist Teilnehmer am Berik'oba, der dieses oder jenes Wesen (Mensch oder Tier) verkörpert. Man zieht dem Berik'a auch einen umgewendeten, aber kurzen Pelz an“ (Iwane Dhawachschwili). „Es war Fastnacht, die Berik'as zogen aus mit Sackpfeife, Pandura und Späßen“ (Washa Pschawela).

Ebda, *Berik'aoba* = *C'armartuli droidan momdinare dzweli xalxuri tamašoba-c'armodgena. Imarteboda qvelieris k'wiraši; sxwa da sxwa cxowelis (txis, g'oris, datwis ...) t'qavgadacmuli k'acebi cxowelta taxis nig'abs aiparebdnen, k'ardak'ar dadiodnen da sxwadasxwa gasartob scenebs c'armoadgendnen. Xalxi berik'aobis monac'ilet asacukrebda (k'nercxit, p'urit...).* „*Berik'aoba* = aus heidnischer Zeit stammende alte Volksbelustigung und Vorführung. Sie fand am Sonntag der Butterwoche statt: Männer, in verschiedene Tierfelle (Ziege, Schwein, Bär...) gekleidet, vermummten sich mit Masken (*nig'abi*), gingen von Tür zu Tür und führten verschiedene heitere Szenen auf. Das Volk beschenkte die Teilnehmer am *Berik'aoba* (mit Eiern Brot...).“

Ebda.: *Berik'oba ix. berik'aoba!* „*Ra aris, ra ambawia? Berik'obaa tu aripanase dadixart?*“ (Washa) usw. *Berik'oba* siehe *Berik'aoba!* „Was gibt's, was ist los? Ist *Berik'oba* oder geht ihr zum Schmaus?“ (Washa Pschawela.)

nach, indem er dessen Fell über die Schultern wirft. Beide führen Possen auf und schreiten einer hinter dem anderen. Der dritte Spieler bringt an seinem Kopf Bockshörner an, der vierte, ohne Maske und mit einem hölzernen Säbel oder Kinshal in der Hand, verfolgt die übrigen. Es erschallen die Töne des Sasandari (*sazandari*, einheimisches Orchester, bestehend aus einer Art Geige und Mandoline sowie einer Trommel), ein Musikant spielt auf der Rohrflöte (*st'wiri*), man klappert mit den hölzernen Kinshalen; „Bräutigam“ und „Braut“ tanzen. Die Bocksmaske hüpf und stolziert herum zum Gaudium der Zuschauer.“ (2, S. 56.)

Andere Nachrichten erwähnen, daß die Masken aus Filz verfertigt sind, daß Kämpfe mit der Jugend anderer Dörfer stattfinden und daß neben dem Berik'oba das Schaukeln eine Hauptbelustigung der Fastnachtszeit bildet. (Sbornik Materialow . . . Kawkaza, Bd. V/2, S. 261 f.)

Ob auch der georgische Gebirgsstamm der Mochewer das Berik'oba kennt, kann ich leider nicht angeben, da mir die ihn behandelnde Arbeit von S. Makalatia bisher nicht zugänglich war und ich während meines kurzen Aufenthalts in Georgien im Mai 1950 keine Zeit fand, in Tbilisi Fachstudien zu treiben. Es ist aber anzunehmen, daß auch die Mochewer ein entsprechendes Fastnachtsspiel besitzen. Dagegen scheint es bei dem völkerkundlich besonders interessanten georgischen Gebirgsstamm der Chewsuren, nach den bisherigen Aufzeichnungen zu beurteilen, nicht vorhanden zu sein. Die Chewsuren kennen dafür einen anderen Brauch, der nicht zu Fastnacht, sondern am 2. Jänner ausgeführt wird, aber zweifellos in den gleichen Komplex gehört.

Die georgischen Bergstämme, vorab die Chewsuren, zeigten bis vor kurzem in ihren Lebensformen und Anschauungen ein überaus altertümliches Gepräge. Niemals vollständig erfaßt von dem Feudalsystem des georgischen Königreichs haben sie eine freie Gemeindeordnung bewahrt, die unverkennbare Spuren der ehemaligen Sippenorganisation bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Das erweisen nicht nur die wenigen Familiennamen, die innerhalb ein und derselben Siedlung auftreten, ferner die Sippenbegräbnishäuser, sondern auch die enge Zugehörigkeit des Chewsuren zu seinem Stammesheiligtum, die erst in unserer Zeit aufgehörende Blutrache u. a. ⁷⁾ Die altertümliche Religion dieser Stämme ist nur an der Oberfläche als christlich zu bezeichnen. Bei den Pschawen und Chewsuren gilt als höchste Gottheit Morige, die verkörperte Weltordnung, der im siebenten Himmel thront

⁷⁾ Zum heutigen Umbruch des chewsurischen Lebens vgl. den Jugendroman von Helene Bobinska „Die Rache des Kabunauri“, ins Deutsche übersetzt, Wien 1947.

(*mešwide caši supews*) und der Welt Ordnung und Gesetz gibt. Er ist der Gott der Lebendigen (*cocxlebis g'merti*), während Christus nur Totengott ist. Nach Morige scheint K'wiria (aus griechisch *χρῖστος*) den höchsten Rang einzunehmen, er ist der Verwalter des Festlands (*xmelt mourawi*) und hat sein Zelt nahe bei Morige aufgeschlagen (*Morigis axlo k'arawi udgia*), weshalb er in den Gebeten als *K'wiria k'arawiani* „K'wiria mit dem Zelt“ angerufen wird. Er ist der Gott des Rechts, ohne ihn können die Engel nichts vollbringen, seine „Kanzlei (*samc'erlo*) steht nahe bei Morige. Dieser repräsentiert die Macht, jener das Gesetz: „Möge euch die Macht Gottes und das Gesetz K'wirias gnädig sein!“ heißt es im Gebet (*dzali g'wtisa gi'qalobdetaw da samartali K'wiriaesa*). An beide Gottheiten wenden sich die Chewsuren um Gesundheit, gute Ernte und Fruchtbarkeit des Viehs. Besonders K'wiria ist der Gott der Fruchtbarkeit, der Kindersegen und zahlreiche Nachkommenschaft verleiht und das Vieh vermehrt. Morige hat geflügelte Diener, die Chafis. Chafi heißt eigentlich „Bild“, „Ikon“, die Bergstämme nennen ihre aus rohen Steinen errichteten und mit Hirschgeweihen und Turhörnern geschmückten Stammesheiligtümer Chafi, sie sind die Wohnsitze der wirkenden Kräfte Moriges. Sie enthalten keine Bilder, sondern nur die Droscha (*droša* aus altiran. *draoša*, neupers. *dirafs* „Fahne“), das heilige Banner der Gemeinde, die geweihten Trinkgefäße aus Silber und den großen Kessel zum Brauen des Biers (*ludi*).

Das Chafi wird von einer eigenen Hierarchie verwaltet. An der Spitze stehen der Chewisberi „der Alte der Schlucht“, der ursprünglich kein geistliches Amt bekleidete, sondern der Leiter und kriegerische Anführer des Bergtals (*xewi*) war, und die Chuzesi oder Priester, unter denen ursprünglich die Sippenältesten, die auch den Kult zu besorgen hatten⁸⁾, zu verstehen sind, ferner die Dek'anosi, die Dasfuri⁹⁾ und verschiedene Klassen von Wahrsagern und „Schamanen“¹⁰⁾. Die Inhaber dieser geistlichen Würden werden entweder von der Gemeinde (*temi* aus griechisch *θεμια*)

⁸⁾ Georg. *xucesi* „Ältester, Priester“. Der Sippenälteste hatte auch die priesterliche Funktion innerhalb der Gens. Für den christlichen Priester wurde das Wort *mg'wdeli* von *g'merti* „Gott“ gen. *g'wtisa*, also „Gottesmann“ verwendet; *xuc-e-si* ist eine alte Komparativform von der Wurzel *-c-* „alt“ (der Komparativ wird in späterer Zeit mit dem Präfix *u* < *xu-* und dem Suffix *-es* gebildet). Vgl. mingrel. *učaši*, *unčaši*, „älter“, swan. *xoša* der „Ältere“.

⁹⁾ *Dasfuri* aus neupers. *dastūr* „supremus minister, antistes ignicolarum“, mittelpers. *dastwar* „Minister, Vertrauter“ aus altiran. **dastabara*.

¹⁰⁾ Zum Schamanismus bei den Georgischen Bergstämmen vgl. 6, S. 470—72, wo die Kadagi „Seher“, die Mk'itchawi „Befrager“ und besonders die Mesultani oder Mesulete, die die Verbindung mit der Welt der Verstorbenen herstellen, behandelt sind.

gewählt oder auch wegen angeblicher okkulten Fähigkeiten berufen. Das Chafi übte eine theokratische Gewalt aus, die Gemeindemitglieder waren seine Hörigen oder Sklaven (*qma; mona*). Das Heiligtum besaß den besten Anteil des in diesen wilden Gebirgsgegenden ohnehin spärlichen Acker- und Weidebodens, manche Chafis hatten sogar Weinberge in Kadetien. — Diese religionsgeschichtliche Abschweifung war notwendig, um die Hintergründe des chewsurischen *k'umeti* zu verstehen.

„*K'umet'i*“ (d. i. der Dunkle, der Schwarze, vgl. den Schwarzen Montag!) ¹¹⁾ heißt der zweite Tage des Jahres, d. i. der 2. Jänner. Am *K'umet* schickt der Chuzesi, wenn es Nacht wird, seine Dasfurs ins Dorf, damit sie in die Häuser aller Einwohner einbrechen. Sie heißen Diebe (*kurdi*). Diese Diebe ziehen durch das ganze Dorf und stehlen dem einen eine Flasche Arrak, dem anderen irgendeine andere Kleinigkeit, dem dritten ein Stück Fleisch, was sie eben erwischen. Aber sie dürfen nicht viel wegtragen, denn das wäre eine Schande. In einigen Häusern steht der Arrak in Kesseln, und wenn sie das Ganze stehlen würden und ins Chafi brächten, würde der Chuzesi sagen: Was heißt das, brauchen wir etwa Arrak? Es ist so Sitte, wir sollen das Dorf erfreuen, warum habt ihr so viel gestohlen? Sie gehen dann in das Haus eines anderen. Mancher, der einen leichten Schlaf hat, wacht auf und fängt die Diebe, gibt ihnen aber noch hübsch zu essen und zu trinken, dann bindet er sie, hängt ihnen eine Last auf den Rücken und so schickt er sie zum Chafi. Wenn niemand im Dorf imstande ist, diese Diebe festzunehmen, lassen sie sich in der Frühe selbst fangen oder sie schreien laut, sobald sie das Haus betreten, sodaß der Hausherr erwacht und sie gefangen nimmt. Das tun die Diebe deshalb, weil es, falls man sie nicht fangen würde, am nächsten Tag keinen besonderen Spaß gäbe. Wenn der Tag anbricht, stellt sich das ganze Dorf gegen die Diebe, bindet ihnen Holz- oder Eisstücke auf den Rücken und schlägt sie zum Spaß: In wessen Haus bist du eingebrochen, Diebskerl? Sie nehmen Flinten und Waffen und schicken sich an, mit den Chafileuten zu kämpfen; wenn sie die Diebe in die Nähe des Dshwari (*ɟwari* „Kreuz“ = Chafi) geführt haben, erheben die Dorfbewohner ein Geschrei, einige schlagen die Diebe zum Spaß,

¹¹⁾ *K'umet'i* im Wörterverzeichnis zu den von Schanidze herausgegebenen Texten (Lit. Verz. Nr. 37) = *axali c'lis meore dg'e, 2 ianvari* „zweiter Tag des Neuen Jahres, 2. Jänner“. Der Dichter Washa Pschawela verwendet das Wort *k'umet'i* in der Bedeutung „schwarz“ (georg. *šavi*), z. B. von den Augen: *K'umet' tvalebši čac'erili akros locva k'urtxewa mag'alis g'rotisa* „In den schwarzen Augen hat sie eingeschrieben Gebet und Segen des höchsten Gottes.“ (Werke Bd. III, Poeme S. 154. Vgl. den „Schwarzen Montag“ der Georgier und Swanen!

und einige gehen mit den Flinten los, um die Chafileute zu packen. Kommt heraus, was ist das für ein Benehmen, in die Häuser einzubrechen? Dann rufen die Chafileute, daß sie mit Flinte und Waffen herauskommen würden, um die Gegner zu bekämpfen. Das Dorf wieder ruft: Uns soll keine Sünde treffen, Sünde und Schuld des Volkes möge auf euch fallen! Wie benehmt ihr euch gegen uns? Sagt! Jetzt rufen Dasture und Handlanger (*kexelosnebi*), nämlich die Chafileute: Wie wir uns gegen euch benehmen, wie? Mit dem Säbel benehmen wir uns gegen euch, außer dem Säbel haben wir euch nichts zu geben, nur den Säbel! Darauf erhebt sich ein Flintenknallen, man richtet aber die Flinten hinauf in die Luft, und wie viele Schüsse fallen, so viele Leute werfen sich nieder, als ob sie getroffen wären. Sodann nehmen sie den Säbel in die Hand, werden handgemein und beginnen dreinzuhauen. Wenn alles Volk umgefallen ist, kommt der Chuzesi heraus (der Chuzesi nimmt an dem Streit nicht teil), bringt Arrak und gibt jedem einzelnen Umgefallenen ein Horn voll (*qanč'i* „Trinkhorn“) zu trinken, dann beginnt er sie wie ein Doktor zu untersuchen: Wo tut dir die Wunde weh? Wenn sie den Arrak getrunken haben, stehen alle Verwundeten auf: Wir sind gesund! Wenn sie alle heil sind und weggehen, versöhnen sie sich. Der Chuzesi macht den Vermittler, man versöhnt sich und beginnt brüderlich zu trinken und zu singen. Auf diese Weise gibt es bis zum 6. Jänner Vergnügen und Festlichkeiten (*lxini da dg'eobai-as*) (37, S. 145 f.). Fast gleichlautend beschreibt das K'umefi Giorgi Tedoradze (47, S. 41 f.)¹²⁾.

Zur Erklärung dieses merkwürdigen Brauches sind folgende Gesichtspunkte hervorzuheben:

1. Die offensichtliche Feindschaft zwischen Gemeinde und Chafi läßt sich am besten mit der Einstellung mancher Naturvölker gegenüber den Geheimbünden vergleichen. Es ist eine Mischung von Ehrfurcht und Gereiztheit, deren Spannung durch Bräuche wie der oben beschriebene ausgeglichen zu werden pflegt. Ein Beispiel hierfür ist die sogenannte Magierschlacht bei den alten Persern. Die Stellung des Chafi innerhalb der Berggemeinden hat wohl ständig zu solchen Stimmungen und Spannungen Anlaß geboten, wenn auch bei den Chafi-Leuten sich der Terror

¹²⁾ Bei Tedoradze lautet der Wortstreit zwischen Dorfbewohnern und Chafi-Leuten folgendermaßen:

- D. Möge Sünde und Schuld des Volkes euch auf dem Hals sein!
- Ch. Wir haben keine Schuld und werden keine haben!
- D. Was brecht ihr dann in unsere Häuser ein?
- Ch. Wir wollen sehen, wie ihr uns darauf antwortet.
- D. Wie? Mit dem Säbel und mit den Waffen!
- Ch. So beegnet uns, wenn ihr wackere Burschen seid!

nicht in solchem Maße gezeigt haben wird, wie in der Einrichtung des Tschine in der Gemeinde Kubatschi, wovon im zweiten Teil dieser Arbeit die Rede sein wird. Die Chafi-Leute spielen in unserem Brauch die Rolle, die an anderen Orten die Junggesellenverbände auszuüben pflegen.

2. Einbruch und Diebstahl bei den Ortsbewohnern ist uns aus anderem, auch dem europäischen Brauchtum als sog. Stehrecht der Geheimbünde bzw. Junggesellenverbände vertraut. Otto Höfler sagt in seinem oft zitierten Buch „Kultische Geheimbünde der Germanen“, S. 259: „Ein Stehrecht, an gewisse — zum Teil „heilige“ — Zeiten gebunden oder auch sonst streng gesetzlich umschränkt, gehört zu den allercharakteristischsten Kennzeichen kultischer Männerbünde.“ Ohne an diesem Ort auf das Stehrecht der Jugendverbände in Sparta, auf die *latrones Romuli* oder die parthischen Kardakes oder Jungkrieger, die nach Strabo vom Raub lebten, näher einzugehen, will ich bloß an die Lötchentaler Schurtdiebe erinnern, die noch zu unserer Zeit am Sonntag vor Fastnacht maskiert durch die Straßen toben, indes Frauen und Kinder sich vor ihnen in die Häuser einsperren. Diese Schurtdiebe, auch Roichtschegete, d. i. „mit Ruß Beschmierte“ genannt, werden schon in Schweizer Quellen des XV. Jh. erwähnt, sie brachen, mit Holzmasken ver mummt, nachts in die Dörfer ein und stahlen Korn und andere Dinge (ebda 25 ff.).

3. Sehr beachtenswert und vielleicht der Kernpunkt des ganzen Brauches ist der Ausruf der Bevölkerung: „Uns soll keine Sünde treffen, Sünde und Schuld des Volkes möge auf euch fallen!“ Darin erblicke ich eine Andeutung, daß es sich um ähnliche Vorstellungen handelt wie beim Austreiben des Sündenbocks.

4. Über Scheintötung und Wiederbelebung ist wiederum Höfler zu vergleichen, der sie sicherlich richtig mit Initiationsriten in Verbindung bringt, wobei auch Fruchtbarkeitsbräuche „irgendwie damit verschmolzen zu sein scheinen“ (20, S. 54). Ähnlich urteilt Robert Stumpf, „Kultspiele der Germanen“ S. 255 ff, der Tod und Auferstehung im Rahmen des Jahresdramas behandelt. Zu diesem Motiv gehört auch wohl die oben erwähnte Tod- und Wiederbelebungs meldung der Frau des Berik'a im Fastnachtsbrauch der Tuschen.

5. Der rituelle Kampf, hier zwischen Chafi-Leuten und Gemeinde, ist uns schon aus dem Qeenoba bekannt und wird sich im weiteren Verlauf in seiner Bedeutung noch klarer herausstellen. Wenn der Chuzesi in seiner Schamaneneigenschaft den scheinbar Gefallenen ein Horn mit Arrak zu trinken gibt, um sie wieder zu beleben, so ist dieses Motiv ebenfalls aus dem deutschen

Volksbrauch bekannt, wo im ähnlichen Zusammenhang der Arzt z. B. „Doktor Eisenbart“ den rituell Getöteten wiederbelebt (45, S. 255 ff).

Der Vollständigkeit halber mögen noch zwei weitere georgische Bräuche angeführt werden, obwohl sie nicht in den engeren Kreis des behandelten Gegenstandes gehören. Der eine ist das sog. *K'ič'ebia*, das im Dorfe *Gundae ti* abgehalten wird. Die Lage des Ortes ist mir nicht bekannt, doch dürfte es zu Kartlien gehören. Um Maria Verkündigung — also wieder im Frühling — herrscht in dem genannten Ort der Brauch, sich zum Fest zu beglückwünschen. Die Gratulanten sind erwachsene Burschen, die in Gruppen zu zwei und drei mit einem Korb für Geschenke durch das Dorf ziehen. Ein Bursche hat eine Maske aus einem besonderen Kürbis auf mit Öffnungen für Mund und Auge. An Stelle der Brauen, des Schnurr- und Backenbartes sind Borsten eingesetzt. Im Munde sind weiße Bohnen als Zähne angebracht, wovon der Umzug seinen Namen hat (*k'ič'i*, Pl. *k'ič'ebi* = Zahn). Der Träger der Maske hält diese vor die Brust und setzt sie erst auf, wenn er zur Beglückwünschung in ein Haus tritt. Dann wünscht er dem Besitzer Glück und Wohlergehen mit folgendem Vers:

K'ič'ebia, k'ič'ebial!
Saxli aašenos g'mertma!
Xareba da xarxareba,
Ojaxši mqops gaxareba!

„*K'ič'ebia, k'ič'ebial!* Gott möge das Haus aufbauen! Freude und Überfreude, Freude den Leuten des Hauses!“ (32, S. 279.)

In einen ganz anderen Zusammenhang gehört der Brauch *Gonja* in der Landschaft *Ratsch'a*. Ein Knabe von 10 bis 15 Jahren zieht sich bis auf die Hosen nackt aus, bestreicht Gesicht und Leib mit Kohle und nimmt einen langen Dornzweig in die Hand. Dieser Knabe heißt *Gonja*, d. i. „Mißgeburt“. Er geht in Begleitung einiger anderer Knaben durch das ganze Dorf; sie tragen in beiden Händen lange, schmale, einen Werschok ($4\frac{1}{2}$ cm) breite Latten. Der Brauch dient dazu, um in Zeiten der Dürre Regen hervorzurufen. In jedem Haus, in das sie kommen, beginnt der *Gonja* zu tanzen und spricht mit lauter Stimme:

Gonja mogda k'arebsa,
abrialebs twalebsa,
rilasa rilasa
g'merti mogcems c'wimasa!

„*Gonja* ist an die Tür gekommen, läßt die Augen erglänzen, *rilasa, rilasa(?)*, Gott wird dir Regen geben!“ Sodann übergießt

man ihn mit Wasser und schenkt ihm einige Eier und eine Henne, gibt man ihm keine, so fängt er sich selbst eine mit dem Dornstock.

Wenn ein Gonja einem anderen begegnet, so gibt es Streit zwischen beiden; die Sieger nehmen den Besiegten alles ab, was sie an Geschenken bekommen haben. (9, S. 141.)

Nach G. F. Tschursin gibt es in Kachetien einen Brauch Gonjaoba, um Regen hervorzurufen. Gonjaoba kommt von Gonja (Mißgeburt). Hier spielt aber kein Knabe den Gonja, sondern Mädchen oder Frauen verfertigen eine gleichnamige Puppe, ziehen mit ihr durchs Dorf und singen den bekannten Regenzauber Lasare. Sie sammeln Gaben und benetzen die Puppe zuletzt mit Wasser (52, S. 19). Im Jahrbuch des Linden-Museums, Heidelberg, 1951, erschien kürzlich ein Aufsatz von Georg Eckert „Das Regenmädchen. Eine mazedonisch-kaukasische Parallele.“ Der kaukasische Stoff beschränkt sich auf die Beschreibung eines Regenbrauches bei den Awaren in Dagestan nach dem Buch von Halil Beg „Die letzten Ritter“. Der umfangreiche Stoff über Regenzauber bei den kaukasischen Völkern, der eine zusammenfassende Bearbeitung verdienen würde, ist dem Verfasser unbekannt geblieben.

B. Swanen

Das kleine Volk der Swanen, das heute etwa 13.000 zählt, bewohnt die Hochgebirgstäler nördlich von Mingrelien und Imerien. Man unterscheidet Oberswanien im Quellgebiet des Flusses Ingur und Niederswanien am Oberlauf des Zchenis Zkali (*Cxenisc'qali*). Sprachlich gehören sie gleich den Georgiern, Mingreliern und Lasen zur südkaukasischen Sprachgruppe. In den ersten Jahrhunderten n. Zw. bildeten sie einen mächtigen Verband, der nach dem Bericht Strabos 200.000 Krieger stellen konnte. In der altgeorgischen Literatursprache sind swanische Einflüsse deutlich wahrnehmbar, ebenso wie sich ihre Spuren in den Ortsnamen weit über ihr heutiges Gebiet hinaus verfolgen lassen. Noch im Mittelalter bewohnten sie den nördlichen Teil der Ratsch'a, von wo sie durch die imerischen Feudalherren vertrieben wurden. Die swanischen Gebirgsbauern haben in ihren Sitten und religiösen Vorstellungen zahlreiche altertümliche Züge bis auf den heutigen Tag erhalten. Dazu gehören die Fastnachtsbräuche, von denen wir mehrere ausführliche Beschreibungen besitzen und die einen hohen Grad von Ursprünglichkeit zeigen.

Der swanische Priester Arsen Onian beschreibt in seinen auf Swanisch niedergeschriebenen *Lušnu Ambvar* die Fastnachtsbräuche in der Gemeinde Laschd:

„Der zweite Tag nach der Butterwoche heißt ‚Dunkler Montag‘ (*ut'k'un došdiš*). An diesem Tag beginnt die Fastenzeit. Jenen Tag nennen die Laschcher *Limūrqvamāl* (georg. *k'ošk'oba* ‚Turmfest‘), das ist ein großer Festtag in Laschch. An diesem Tag versammelt sich die Gemeinde vollzählig auf dem Dorfplatz von Dshachunder. Es kommen zuerst die Unter-Laschcher mit Trompete und Fahne und bauen aus Schnee einen großen Turm (*mūrqvam*), dort stecken sie die Fahne auf. Darauf beginnt der Kampf zwischen den gegnerischen Parteien — Ober- und Unter-Laschch. Jede Partei hat einen K'esar, d. i. Kaiser genannten Anführer. Wohin der besiegte K'esar flüchtet, an diesem Ort wird die Schneefestung zerstört, und danach beurteilt man die künftige Ernte.“ (53, S. 20 ff.; 10, S. 58 ff.)

Hier tritt anstatt des Qeeni ein K'esar auf, womit nur der byzantinische Kaiser gemeint sein kann, ein Hinweis auf die Altertümlichkeit des Brauchs. Zu beachten ist, daß hier wiederum zwei feindliche Hälften einer Gemeinde einander im Kampf gegenüberstehen, worüber noch ausführlich zu sprechen sein wird, ferner die Voraussagung der künftigen Ernte in der Richtung der siegreichen Partei, was wiederum an den deutschen Volksglauben erinnert, daß die Felder, auf denen die Wilde Jagd oder die Perchten „toben“, besonders üppig gedeihen.

Arsen Onian kennt am Tage des *mūrqvamāl* acht verschiedene Bräuche, die er übrigens nicht vollständig beschreibt. Für unseren Gegenstand kommen in Betracht:

1. *Adrek'ilaj*¹³⁾. Dieses folgt offenbar auf den Kampf um die Festung und ist doch wohl nichts anderes als ein Rügelied auf die unterlegene Partei. Es stellen sich acht Tänzer auf der einen, acht auf der anderen Seite auf und singen ein Lied in der Weise, daß die eine Reihe immer einen Vers auf Swanisch bringt, die zweite ihn dann auf Georgisch wiederholt:

¹³⁾ Zu georg. *adrek'ilaj* vgl. *drek'a* „biegen“, *drk'oma* „sich beugen“, sich neigen“, *drk'u* „krumm“. In 26, Sp. 125 findet sich die Form *adrek'inebs* (Kaus. von *drek'a*) = *aidzulebs modrik'os, axrevinebs; muxls adrek'inebs, imorčlebs, tavis nebaze al'arebs* „zwingt sich vor ihm zu neigen (*modrek'a* „sich biegen, krümmen, neigen“; *modrk'oma* „sich krümmen, sich neigen“), zwingt zu beugen; zwingt in die Knie, macht sich untertan, lenkt nach seinem Willen.“ Danach hätte *adrek'ilaj* die Bedeutung „was zum Gehorsam gezwungen hat, was vor sich verbeugen ließ, was unterjocht hat“ (Partiz. Pf. auf *-ili* + Kopula *a* und die Form durch Anhängung der altgeorg. Nom.-Endung *-j* in ein Substantiv verwandelt). Ist diese Erläuterung zutreffend, so würde sich das Wort auf die Gottheit beziehen, der das Fest ursprünglich galt, sei es ein Fruchtbarkeitsgott oder der göttlich verehrte Sippenvater.

- Sw. *Adrek'ilaj ogčida-j ogkxida.*
 G. *Adrek'ila c'evida da mewida.*
Adrek'ilaj ist uns gekommen und gegangen.
- Sw. *Ā isgveštan g'važars txumvar ka žeg'iš k'olils xocvenid i xocvenid!*
 G. *Tkwenistana k'acebsa tawze dzag'lis dzg'neri asxia da asxia!*
 Burschen wie euch sollten wir Hundedreck auf die Köpfe schütten, ja schütten!
- Sw. *Ā isgveštan g'važarsa matus k'olid xacomax xacomax!*
 G. *Tkwenistana k'acebs-matus dzag'lis dzg'neri acxia da acxia!*
 Burschen wie euch sollte man Dreck auf . . (?) . . schmieren, ja schmieren!
- Sw. *Ā isgveštan nigba ka i nigba ka t'iuš k'olil xacoma i xacoma!*
 G. *Tkwenistana bičebta šublebze da šublebze tias dzg'neri acxia da acxia!*
 Burschen wie euch sollte man auf die, ja auf die Stirn . . (?) ¹⁴⁾ Dreck schmieren, ja schmieren!

In den folgenden Versen werden die übrigen Körperteile der Gegner in gleicher Weise beschimpft: Braue (*nikč'a*), Wange (*aqba*), Haare (*patvar*), Schultern (*barjal*) und Brust (*gu*). (53, S. 21, 10, S. 59.)

2. *Meliaj T'ulepia*. Die Beschreibung bei Onian ist ungenügend, da der Autor als Priester begreiflicherweise für den sexuellen Teil der Bräuche wenig übrig hatte. Er besteht darin, daß die Burschen einem Mann Hemd und Hose ausziehen, sodaß die Geschlechtsteile nackt sind. Diesen nackten Mann faßt von rückwärts ein anderer mit der Hand, ein dritter den zweiten usf., bis sie eine Kette bilden. Der Vordermann hält sein Glied in der Hand, die rückwärtigen stoßen und rufen: *Meliaj T'ulepia., job, job*. Der Nackte hat eine Gerte bei sich und schlägt damit (die Unachtsamen?), die nicht festhalten.

3. *K'viriaj* ist ein Lied oder Gebet, das offenbar an den Gott der Fruchtbarkeit gerichtet ist (vgl. oben). Leider ist über den Inhalt nichts bekannt, da schon zur Zeit, als Onians Buch erschien, nur mehr wenig Leute in Lashch den Text kannten, der vielleicht auch nur aus unartikulierten Silben bestand.

Eine ausführlichere Beschreibung der phallischen Fastnachtsriten im Dorfe Dschachunder der niederswanischen Gemeinde

¹⁴⁾ Zwei Wörter des Rügeliedes sind mir unbekannt: *matu* muß einen Körperteil bezeichnen, *t'ia* ein Tier. *Matu* kann ich mit den mir zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln nicht festlegen, *t'ia* könnte georg. *t'ili*, mingrel.-las, *t'i* „Laus“ entsprechen, das aber eigentlich swan. *t'oš* lautet.

Laschch gab R. Kowalewskij und auf ihn fußend A. A. Zakharow. Auch der Dichter G. Robakidze verwendete die Angaben Kowalewskijs in seinem Roman „Der Ruf der Göttin“, nicht ohne den Stoff mit der bei ihm üblichen Blut- und Bodenmystik zu würzen. Am ersten Tag der Großen Fasten, der hier wieder Schwarzer Montag (*mešxa došdiš*) heißt, wird zunächst ein Ringkampf veranstaltet. Der Sieger bekommt den Titel Kesar und führt die oben beschriebene Schlacht um die Schneeberg durch. Darauf folgt der Hauptteil des Festes: „Die Menge umringt zwölf Männer, die einander bei den Gürtelschließen halten und einen sehr einfachen, aber sehr energischen und lebhaften Tanz ausführen. Wenn die Männer ein Bein etwas beugen und das andere nach vorn werfen, springen zwölf andere Männer auf ihre Schultern und stellen eine zweite Tanzreihe vor, wobei sie einen Fuß auf die Schulter des einen Mannes setzen, den anderen auf die Schulter seines Nachbarn. Auf den Schultern der Leute der zweiten Reihe wird ein dritter Kreis gebildet, und dieser ungewöhnliche dreifache Reigen dreht sich im Kreise, die Tänzer singen und eine Reihe streitet mit der anderen... bis die untere Reihe den Augenblick für gegeben erachtet, um die oberen zum großen Vergnügen und zur Erheiterung der Zuschauer zur Erde zu werfen...“ Es folgt der Tanz Meliaj: „Eine Reihe von Männern geht hintereinander, jeder legt die Hände an die Hüften des Vordermannes. Die ganze Reihe bewegt sich in rhythmischem Marsch vorwärts, wobei die Teilnehmer einander stoßen... Unter wiederholten joh-joh-Rufen steigert sich die Bewegung des Tanzes, entsteht Erregung. Plötzlich wirft der Tänzer an der Spitze die Hosen ab und entfernt sich, indem er in einer Hand einen Stock schwingt, mit der anderen sein Glied hält. Wenn die Erregung den Höhepunkt erreicht hat und die ganze Menge mit flammenden Augen rhythmisch den Boden stampft und aufgereizt durch die joh-joh-Rufe bereit scheint, sich in eine bacchische Orgie zu stürzen, fallen plötzlich alle in die Knie und stimmen mit den Gesichtern gegen Osten einen Hymnus an zu Ehren K'virias, des Gottes der Wollust. Diese sehr strenge Melodie läßt bei einer sehr eindrucksvollen Weise keine Worte zu, sie benützt nur gewisse Schreie wilder Tiere... Neuer Lärm, Ausbrüche von Lachen, unverständliche Ausrufe: *jopopu, hopopu*... Dann ändert sich die Szene zum drittenmal und wird grotesk-komisch. Auf den Platz stürzt Berol (swan. Koseform von *beri* = georg. *berik'a* „Alterchen“), ein Mann gekleidet in ganz unmögliche Lumpen. Auf dem Kopf trägt er einen Korb aus dünnen, mit Hanffasern verbundenen Zweigen; sein Gesicht ist mit einer dicken Rußschicht bedeckt, in der Hand hält er ein Schwert aus geschwärztem Holz, er

hat sich einen hölzernen Phallus umgehängt. Die Menge folgt dem Berol mit lautem Gelächter und lebhaften Ausrufen, er selbst bewegt sich springend fort, wobei er die sinnlosen Worte *hopopu, jopopu, hopopu* wiederholt und dabei beständig die beiden Holzgeräte aneinanderschlägt. Der Berol zieht mit seinem ungestümen und ausgelassenen Gefolge zu jedem Haus und bekommt überall eine bedeutende Gabe an Eiern, Äpfeln, Käse und anderen Festvorräten . . .“ Der Berol hält sodann mit seinen Gefährten unter der heiligen Linde ein Festgelage ab. „Man erzählt“ — fügt der Verfasser hinzu — „daß in Laschch die Kinder im Dezember, neun Monate nach dieser Feier, geboren werden.“ (53, S. 21—24, 54, S. 267 f.) Die entsprechenden Bräuche in Oberswanien wurden von R. Eristawi, Egnati Gabliani und S. Makalatia nach eigener Anschauung beschrieben. Sie wurden früher in ganz Oberswanien, heute nur mehr in der Gemeinde Mulach von den Dörfern Tschwabian, Zalda und Shabesch (*Žabeš*) vollzogen. Nach Gabliani wird am Sonntag vor dem letzten Tag der Butterwoche das Fest der Muttergottes von Shabesch gefeiert: „Am Donnerstag der Butterwoche baut man . . . im Dorf Shabesch eine Festung aus Schnee. In ihre Mitte stellt man einen hohen Baum. Auf dem Wipfel des Baumes befestigt man in Shabesch einen alten Korb, zwei Holzsäbel und ein aus Holz geschnitztes männliches Glied.

Am Samstag versammeln sich die Burschen von Mushal-Shabesch und wählen die Ordner für das obige Fest. Diese wieder erwählen unter sich zwei Anführer, den Qaini und den Sakmisaj. Dem Sakmisaj gibt man sechs Leute als Gefolge (*moaxar* = georg. *moaxleebi* „Bedienstete“) bei, dem Qaini zwei Frauen (*dedpalar* = georg. *dedoplebi* „Königinnen“). Sonntag morgens versammeln sich alle diese Leute im Hause des Sakmisaj. Von dort gehen sie zu allen Einwohnern, sofern sie wollen, um sich „segnen“ zu lassen. Man bewirtet sie mit Schnaps (*araqi*) und gibt ihnen alte Besen aus Birkenzweigen (*langwar*). Sodann gehen sie in ein bestimmtes Haus. Hier ziehen sie dem Sakmisaj schäbige Bettlerkleider an, schwärzen und besudeln ihm das Gesicht mit Kohle, setzen ihm statt einer Mütze einen Beutel aus Ziegenfell auf und hängen ihm über den Rücken Lumpen oder anderes altes Zeug. Seinen Gürtel beschwert ein hölzernes männliches Glied. Auf diese Weise richtet man auch den Qaini her, den Begleitern aber gibt man eichene Speere in die Hand. Er schlägt sie mit den Ruten, seine Begleiter zerreißen mit Ahlen die Kleider derer, die ihnen in die Hände fallen. Unterdessen breitet man für den Qaini in der Nähe der Schneefestung Filzteppiche aus. Er legt sich mit den Königinnen hin, macht verliebte Gesten, scherzt mit ihnen, küßt sie und setzt sich auf sie. Zur selben Zeit reicht man dem Sakmisaj einen großen

Topfenkuchen und Käse. Er wendet das Gesicht gegen die Kirche der Muttergottes, nimmt den Käse in den Mund und ruft: Pflug Maria! (*puj lamarja*) und dabei spuckt er aus. Am Fuß der Festung ist der Qaini von der Liebe erschöpft eingeschlafen. Der Sakmisaj schleicht sich zu ihm hin und raubt die Königinnen. Wenn der Qaini erwacht, sucht er voller Wut die Frauen. Er schöpft wegen des Raubes Verdacht gegen den Sakmisaj und greift ihn an. Es entspinnt sich ein Kampf zwischen beiden, und wenn sie müde geworden sind, gehen sie auseinander. Dann werden Tänze, Spiele und Reigenlieder aufgeführt. Bei Sonnenuntergang wird die Festung zerstört und das Volk raubt die an dem Baum befestigten Sachen. In welcher Richtung sich bei der Zerstörung der Festung der Baum neigt, dort wird dem Glauben nach eine gute Ernte sein.“ (14, S. 126 f.)

Einige Ergänzungen zu dieser Darstellung verdanken wir S. Makalatia. Nach seinen Angaben wird der hölzerne Phallus des Sakmisaj seit Urväterzeiten im Hause des Iwane K'achiani in Shabesch aufbewahrt. In der Butterwoche wallfahrtet man aus allen Teilen Swaniens nach Shabesch. Am Donnerstag wird der Schneeturm errichtet und auf seiner Spitze eine hohe Tanne eingepflanzt. An dem Baum befestigt man ein altes Körbchen (*para*) als Symbol der Fruchtbarkeit, zwei Holzsäbel (*dašnar*), einen hölzernen Penis und in früherer Zeit auch eine bekleidete Strohpuppe. Auf der Schneefestung beginnen die Bewohner der oben genannten drei Dörfer einen Tanz. Es folgt der Kampf der beiden Parteien; wo der Turm genommen wird, fällt die Ernte gut aus. Der Sakmisaj bekommt einen Buckel aus Stroh, Ruß ins Gesicht, breite, zerrissene Hosen, einen Penis und einen alten Besen. Die Handlung ist wie oben beschrieben. Der Sakmisaj führt mit seinen Begleitern erotische Bewegungen aus. Er verfolgt die Frauen, stellt sich verliebt und sticht sie mit einem spitzigen Stäbchen. Er entführt dem Qeeni eine seiner Königinnen und umarmt sie. Es bedarf nach dem früher Gesagten kaum der Bemerkung, daß die Frauen des Qeeni verkleidete Burschen sind. Die Zuschauer lärmten und lachen, Trunk und Tanz beenden die Festlichkeit. (31, S. 133 f.)

Über ein halbes Jahrhundert zurück führt die Beschreibung R. Eristawis: „Am Sonntag, dem letzten Tag der Butterwoche, versammeln sich die Einwohner beiderlei Geschlechts und jedes Alters im Dorfe, wo vorher eine ausgedehnte Festung in der Form eines Turmes aus Schnee errichtet wurde; die Freunde und Freundinnen des Tanzes steigen auf die Schneefestung und führen einen Reigen auf. Während des Reigens wird auf der Festung eine hohe Stange eingepflanzt, und an ihrer Spitze eine menschliche Figur

aus Stroh aufgezogen. Nach Lust auf der improvisierten Festung tanzend, steigt man sodann herab und zerstört sie . . . (Als Sakmisaj) sucht man einen Mann von ganz kleinem Wuchs aus, der von der Natur und auch in anderer Beziehung vernachlässigt ist, zieht ihm weite, leinene Hosen an, stopft sie mit Spreu aus, macht ihm einen Höcker aus Stroh und hängt ihm das Symbol der Männlichkeit um; man beschmiert sein Gesicht mit Ruß und gibt ihm einen Birkenbesen in die Hand . . . Der Sakmisaj verstellt seine Stimme, beginnt mit dem Besen herumzufuchteln, als wollte er raufen. Wenn er dabei mit dem Besen einen der Zuschauer trifft, darf dieser nicht darüber böse sein. Der Sakmisaj kommt in Stimmung, läuft bald zu der einen, bald zu der anderen von den anwesenden Frauen und schäkert mit ihnen, wobei er unanständige Bewegungen ausführt. Unterdessen legt sich der Qaini zwischen seinen beiden Frauen nieder und stellt sich schlafend. Darauf verführt der Sakmisaj die Frauen des Qaini, und sodann zeigen Qaini wie Sakmisaj ihre Kunst in der Darstellung von Proben der Schamlosigkeit, denen ähnlich, welche die Griechen und Römer in den Mysterien des Bacchus und Priapus, der Ceres und Venus aufführten.“ (13, S. 106 f.)

Die Swanen haben, wie wir sehen, eine ganze Reihe von Bezeichnungen für die Hauptpersonen dieses Schauspiels. Über Kesar, den byzantinischen Kaiser, wurde schon gesprochen. Es ist möglich, daß bisweilen auch der König von Georgien so genannt wurde. Der Qaini verdankt seine Einführung in die swanischen Fastnachtsbräuche sicherlich georgischem Einfluß, doch bleibt es merkwürdig, daß er gerade in dem von Georgien weiter entfernten Oberswanien auftritt, während er in Niederswanien, in Lasdch, keine Rolle spielt. Berol, der bettelhafte bucklige Alte, entspricht dem georgischen Berik'a und scheint eine Karikatur des fruchtbarkeitspendenden Ahnherrn zu sein, darum auch der Name „Alterchen“. Der Ausdruck Sakmisaj endlich kommt von georg. *sakme* „Ding, Sache“, dieses wiederum vom Zeitwort *kmna* „machen, tun“. Makalatia erinnert an die georgische Redensart *sakme akwso* „er hat ein Verhältnis“, aber die richtige Erklärung des Wortes Sakmisaj, das einen mit dem Nominativ-*i* des Altgeorgischen versehenen Genitiv (*sakm-isai-i*) darstellt, ist „der mit dem Ding“, was zu den Gebräuchen sehr gut paßt.

Der Vergleich zwischen dem ober- und niederswanischen Fastnachtsspiel zeigt deutlich eine Scheidung in einen ernsten und einen heiteren Teil. Der erstere, der Kampf der feindlichen Gemeindehälften um die Schneefestung, das Erntevorzeichen, die ekstatisch-phallischen Tänze, die Anrufung des Gottes K'wiriai, den I. Dshawachischwili mit Recht zum chewsurischen K'wiria

stellt, ist ernster Kult, Überrest heidnischer Vorzeit; die Episode mit Berol, bzw. Qaini und Sakmisaj ist eine Farce, die auf den ernstesten Teil folgt, wie im alten Griechenland auf die Tragödie der Komos. Daneben macht sich eine Überschichtung geltend, die die alten phallischen Bräuche durch Symbole zu ersetzen trachtet. Es ist aller Beachtung wert, in welcher Weise sich im swanischen Hochgebirge ein alter orgiastischer Kult für die Mächte der Fruchtbarkeit mit ausgelassenem Possenspiel, der Kampf der zwei feindlichen Gemeindegliedern um die Erlangung einer guten Ernte mit der Rauferei der beiden Fastnachtsnarren Sakmisaj und Qeeni, der ungebändigten Natur mit der Attrappe zu einem eindrucksvollen Schauspiel vereinigt und vermischt hat.

Der Kampf um die Schneefestung erinnert an die Erstürmung der Hölle im Nürnberger Schembartlaufen (auf einem Bild von 1539, vgl. 42, S. 32). Die Symbole, die am Festbaum, der Tanne, befestigt sind, führt sämtlich auch der Sakmisaj. Dieser selbst ist durch die vor einem halben Jahrhundert noch verwendete Strofigur versinnbildlicht, auch der Sakmisaj trägt als Kleidung mit Stroh ausgestopfte Lumpen. Der Holzphallus gehört sowohl zur Ausstattung des Baumes wie auch des Sakmisaj oder Berol. Der Berol trägt ein hölzernes Schwert, wozu die zwei am Baum befestigten Holzsäbel zu vergleichen sind. Sie deuten vielleicht die beiden kämpfenden Parteien an. Endlich gehört auch der Korb, den die Swanen selbst als Fruchtbarkeitssymbol erklären, zur Ausrüstung des Baumes wie des Sakmisaj und Berol. Auch Höfler denkt bei den Korbträgern in deutschen Schiffswagenumfahrten und anderen Fastnachtszügen an Fruchtbarkeitsmagie. Die Korbträger (*κανηφόροι*) treten schon auf antiken Vasenbildern mit Darstellungen von Umzügen im Dionysoskult auf (20, S. 102 f.). Vielleicht ist auch die Tanne selbst ein Symbol für den die Fruchtbarkeit spendenden Sippenalten, den Berol, der gleich ihm ausgestattet ist. So wird auch der Festbaum oder der Ast mit den abgesplißten Spänen, die einen weißen Bart darstellen sollen, im georgischen Neujahrsritual als *basili* (Basilios), aber auch als Babua „Großväterchen“ bezeichnet. Der Heilige Basilios, der in der orthodoxen Kirche sein Fest am letzten Tag vor Neujahr hat, ist, wie bereits erwähnt, an die Stelle des kultisch verehrten Verstorbenen getreten. Hier sind auch die weiter unten beschriebenen ossischen Neujahrsbräuche zu vergleichen. Mit den Heisegängern tritt dort auch der zeremonielle glückbringende erste Neujahrsbesucher auf, der einen „glücklichen Fuß“ besitzen muß. Der Besucherkomplex, dem A. Slawik, auf Höfler fußend, für Japan eine eingehende Untersuchung gewidmet hat (43, S. 676 ff.), würde auch bei den Kaukasusvölkern eine solche verdienen. Das

geschwärzte Gesicht des Queeni in Kartlien wie auch des swanischen Sakmisaj und Berol und des „Arabers“ bei den Mtiulern ist aus dem verwandtem Brauchtum zur Genüge bekannt. Es deutet darauf hin, daß die auf diese Weise Vermummten ursprünglich als Verstorbene, als Totengeister, galten (20, S. 45). Das Schwärzen des Gesichts mit Ruß und Eintauchen ins Wasser erwähnt schon Lukian in seinen Kronien (Saturnalien). Der Buckel des Sakmisaj ist ebenfalls keine seltene Erscheinung, der „*black-faced man*“ oder „*sweep*“ (Rauchfangkehrer) im englischen Mummer's Play tritt häufig mit einem Buckel auf (45, S. 277). Das Schlagen mit der Lebensrute braucht nicht näher erklärt zu werden; wenn der Possenreißer die Frauen mit spitzen Stäbchen stechen will, so ist die Bedeutung ohne weiteres erkennbar. Weniger leicht verständlich ist in Gabliani's Bericht der Zusammenhang des Fastnachtspiels mit dem Fest der Muttergottes von Shabesch und das Puj Lamarja und Ausspucken des Sakmisaj. Es kann hier keine bloße Lästerung gemeint sein, eher eine feindliche Geste gegen das weibliche Geschlecht überhaupt, ausgeführt von einem Nachfahren der früheren Männerbünde.

Es bleibt noch übrig zu erklären was *Meliaj T'ulepiaj* bedeutet. Das erstere Wort muß mit georg. *mela* „Fuchs“ zusammenhängen. *T'ulepiaj* (nicht *t'elepaj*, wie Onian fälschlich schreibt) gehört zu georg. *t'ulaoba*, was in Orbeliani's Wörterbuch erklärt ist mit 1. *mat'lt p'wili dzwra* „das Wimmeln der Würmer“ und 2. *tewzt p'ep'lwā* „das Paaren der Fische“. letzteres würde zu dem phallischen Brauch passen, wie schon I. Dshawachischwili bemerkt hat, der zu der Form *T'ulepia* meint, daß sie ihrer Lautgebung nach aus dem Mingrelischen übertragen sein könnte. Hängt *meliaj* tatsächlich mit *mela* „Fuchs“ zusammen, so ergibt sich ein überraschender Zusammenhang mit einem der Prachtstücke aus Prof. Kuftins erfolgreichen und ungemein bedeutungsvollen Ausgrabungen in Trialeti. Es ist dies der in der archäologischen Wissenschaft berühmte geworden Silberbecher mit figuralen Darstellungen, den ich durch die Güte des genannten Forschers im Schatzgewölbe des Georgischen Historischen Museums in Tbilisi in die Hand nehmen und genau prüfen konnte (Abbildung 1). Er wird auf 1500 v. Zw. datiert. Der Becher zeigt zwei Friese, der untere stellt eine Hirsch-Prozession dar, wobei immer Männchen und Weibchen abwechselnd aufeinander folgen, der obere Fries enthält als Zentralfigur eine sitzende Gottheit; vor ihr steht ein Altar in Form eines Gefäßes, zu dessen Seiten je ein Tier liegt. Hinter dem Gott erhebt sich ein Lebensbaum, an dessen Fuß zwei Flüsse entspringen. Es ist dies ein bekanntes Motiv bei Babyloniern und Hettitern. Auf die Gottheit zu bewegt sich ein Zug von

22 männlichen Figuren, die ebenso wie diese Fuchsmasken und Fuchsschwänze tragen. Der Kunsthistoriker *A m i r a n a s c h w i l i* weist (3, S. 156) auf die hettitische Fruchtbarkeitsgottheit *Telibinusch* und den etruskischen *Telepas* hin. Wenn auch diese Gleichsetzung etwas dadurch beeinträchtigt wird, daß die Form *Telepiaj* bei *Onian* nicht authentisch sein soll, so bleibt sie doch in anderer Hinsicht sehr beachtenswert. Der Mythos von *Telebinusch* ist uns in den Keilschrifttafeln von *Boghazköi* erhalten, doch ist von einer Fuchsverkleidung des Gottes dort nichts gesagt. Es ist wichtig, daß auch die Kleidung der Figuren des Frieses hettitische Tracht darstellt (3, S. 154).

Angesichts dieser Zusammenhänge mit der Kultur der alten Hettiter, die sich aus dem Volksglauben und den archäologischen Funden des Kaukasusgebietes noch weiter abrunden ließen, ist es nicht erstaunlich, daß in einem nach *Ehelolf* um 1200 v. Zw. niedergeschriebenen hettitischen Text auch ein ritueller Scheinkampf geschildert ist. Die Stelle lautet in Übersetzung:

Bo 614 9 Darauf teilt man die wehrbare Mannschaft ab in Hälften und diese benennt man:

- 10 ihre (eine) (ab)geteilte Hälfte heißt man „Männer von der Stadt *Chatti*“,
- 11 ihre (andere) (ab)geteilte Hälfte aber heißt man „Männer von der Stadt *Māša*“.
- 12 Und es haben die Männer der Stadt *Chatti* Waffen aus Bronze, die Männer der Stadt *Māša* aber
- 13 haben Waffen aus Rohr. Nunmehr kämpfen sie miteinander,
- 14 und die Männer von *Chatti* siegen; sie ergreifen einen Gefangenen
- 15 und überantworten ihn der Gottheit.

Albin Lesky, der diesem für die Volkskunde so bedeutsamen Text eine Abhandlung im „Archiv für Religionsforschung“ Bd. XXIV gewidmet hat, vergleicht diesen hettitischen Ritus, den *Ehelolf* fälschlich für eine geschichtliche Erinnerung an Kämpfe zwischen den Städten *Chatti* und *Māša* hält und der mit einem wirklichen oder scheinbaren Menschenopfer endet, mit einer ganzen Reihe ähnlicher kultischer Kämpfe in der antiken Welt, besonders in Italien, und im heutigen Volksbrauch. Er erklärt ihn nach *Mannhardt* als Vegetationsritus, wofür wohl besser Fruchtbarkeitsritus einzusetzen wäre. Jedenfalls wirft der hettitische Scheinkampf ein bedeutsames Licht auf das hohe Alter des georgischen *Qeenoba* oder des swanischen Kampfes um die Schneefestung (25, S. 73 ff.).

Was die Fuchsmasken und Fuchsschwänze der Gestalten des Silberbeckers von Trialeti betrifft, ist zu bemerken, daß der Fuchs auch dem deutschen Volksglauben als Wachstum und Fruchtbarkeit förderndes Tier nicht fremd ist. Begegnung mit ihm bringt Glück. Er gehört zu den Dämonen der Getreideäcker und erscheint als Maske oder auch nur durch den Schwanz symbolisiert bei Fastnachts- und Frühlingsumzügen. Die Possenreißer des Ulmer Fischerstechens führen den Fuchsschwanz, ebenso der Narr bei den englischen Schwerttänzen (42, S. 125, Anm. 47; 20, S. 60). In der Antike führte Dionysos den Beinamen Bassareus oder Bassaros von *bassara*, dem thrakischen Wort für „Fuchs“, die Mänaden warfen bei den Bacchanalien ein Fuchsfell über. Auch bei den Georgiern (übrigens auch bei den Armeniern!) gilt die Begegnung mit einem Fuchs als glückliches Vorzeichen. Man hängte auch in den Verkaufsläden ein Fuchsfell auf, sodaß es dem Besitzer beim Betreten des Geschäftes ins Auge fiel. In Tbilisi pflegten die Geschäftsleute beim Eintritt in den Laden das Fuchsfell mit der Hand zu berühren (52, S. 39).

Phalluskult und phallische Riten können in Georgien und den angrenzenden Ländern bis in die vor- und frühgeschichtliche Zeit zurückverfolgt werden. Hierher gehören die Gottheiten mit dem Hammer und die anderen ithyphallischen Bronzefiguren des Schatzes von Stepan-Zminda, gewöhnlich als Schatz von Kasbek bezeichnet. Die Objekte des Kasbekschatzes zeigen nach A. M. Tallgren starke Beziehungen zur hettitischen Kultur Kleinasiens (46, S. 178). Ähnliche Figuren, die der Blüte der Eisenzeit, 7.—6. Jh. v. Zw., angehören mögen, sind nicht nur in Georgien, sondern auch in Armenien und in Dagestan in größerer Zahl aufgedeckt worden. Da sie durch Guß in verlorener Form hergestellt sind, haben sie trotz der vielen gleichartigen Typen ihre individuellen Verschiedenheiten. Es gibt Figuren in tanzender Stellung, darunter ein Tänzerpaar, daß sich bei der Hand hält, phallische Figuren mit hohen spitzen Mützen, wie sie aus der Tracht des Qeeni bekannt sind, andere tragen einen Kopfputz mit langen Hörnern und haben eine vorspringende tierartige Schnauze. Manche Bronzefiguren zeigen eine Fortsetzung des Phallus auf der Rückseite, was den Gedanken nahelegt, daß es sich um eine Attrappe handelt, die zwischen den Beinen durchgesteckt ist (vgl. Abb. 2). Alle diese Statuetten stehen, wie Amiranaschwili mit Recht behauptet, in engstem Zusammenhang mit den oben geschilderten Bräuchen des Sakmisaj, Berik'oba und Qeenoba, sie stellen Teilnehmer dieser Spiele dar und sind verknüpft mit dem Kult des Gottes der Fruchtbarkeit (2, S. 53 ff.).

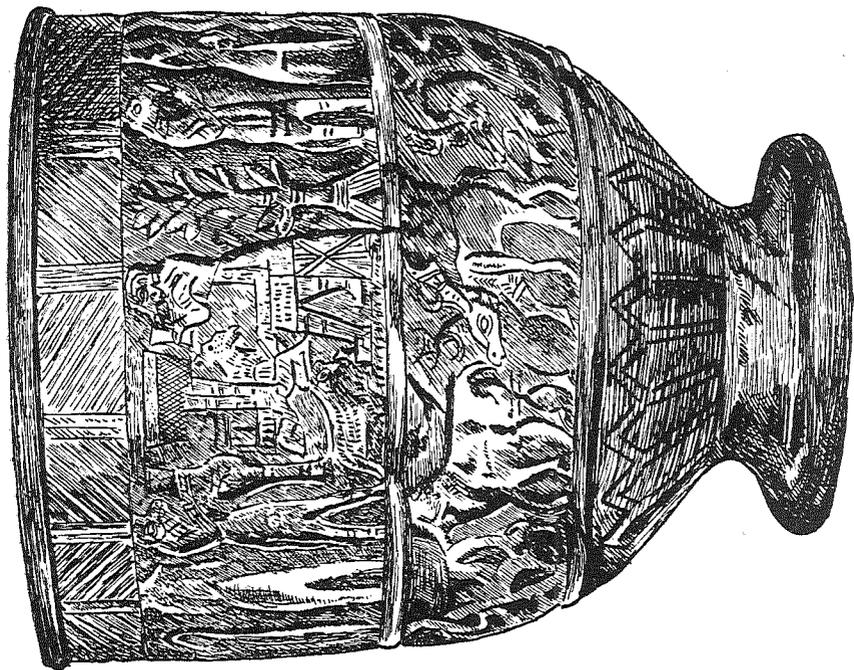


Abb. 1. Silberbecher von Trialeti, Georgien. Links Vorderansicht, rechts Rückansicht.

Auch phallische Steinsäulen werden kultisch verehrt. Im georgischen Bezirk Achalkalaki, im Dorf Murdschacheti steht ein 5 m hoher Steinobelisk mit einem Phallus in Basrelief. Er wird von den dortigen Frauen verehrt und mit Fett bestrichen. Die Bewohner des Ortes nennen ihn „Busenstein“, da sie ihm die Kraft zuschreiben, die Milch im Busen der Mütter schwellen zu machen. Ein Steinprisma, 2.50 m hoch, wird im Tbiliser kirchlichen Museum aufbewahrt; es stammt seiner Inschrift nach aus dem 11. Jh. und hatte ebenfalls phallische Bedeutung. Ähnliche Steine in Kachetien, Kalkwa „Frauensteine“ genannt, mögen weiblich zu deuten sein. (54, S. 265 f.; 31, S. 127; 52, S. 46 f.)

Der Kult des Gottes der Fruchtbarkeit ist nach S. Makalatia bei den Georgiern auf den hl. Georg übertragen worden. Es gibt fast in allen Gegenden Georgiens sogenannte Nischi und Kapellen (*salocwelo*) des hl. Georg, wo Kinderlose um Nachkommenschaft bitten. In Oberswanien wallfahrten jährlich viele kinderlose Swanen zur Kapelle des hl. Georg von Tschanisch (*ĵġarag čanišiš*)¹⁵⁾ im Dorfe Hadisch und opfern dort dem Heiligen, um Kindersegen zu erlangen. Die phallischen Riten in den volkstümlichen Hochzeitsbräuchen sind noch unerforscht. Auch die eigenartige Sitte des pschawischen *čac'loba*, einer freien, wenigstens ursprünglich geschwisterlich aufgefaßten Verbindung zwischen jungen Leuten beiderlei Geschlechts, ist mit den Nishi's des hl. Georg von Lascha und Ziche-Gori verbunden, wo beim *Chat'oba*, dem Fest des Heiligtums, das etwa unserer Kirchweih zu vergleichen ist, ein allgemeines Beilager veranstaltet wird (*sazogado c'olac k'i imarteba*). In Mingrelien vollzieht die Hausmutter einmal im Jahr ein eigenes Gebet für die Geschlechtsteile der männlichen und weiblichen Hausgenossen. In Samursagan, in dem an Abchasien grenzenden Teil von Mingrelien, stand dieses Gebet in Verbindung mit einem sexuellen Ritual, das öffentlich abgehalten wurde (31, S. 130 f.). Auch bei den oben erwähnten Regenzeremonien hat die von den Mädchen herumgetragene Puppe oft einen langen Phallus.

C. Armenier

Auf der Abbildung 2 ist die Figur rechts in der zweiten Reihe armenischen Ursprungs. Ähnliche Statuetten sind in großer Zahl aufgefunden worden, sie stammen aus der Umgebung des

¹⁵⁾ Swan. *ĵġarag* gehört nicht etymologisch zum Namen des hl. Georg. Der ossische Forscher und Iranist W. T. Abajew (Ossetische Sprache und Folklore, Bd. I, S. 596) vergleicht mingrel. *ĵġara Gege* „Guter Georg“ und hält die swanische Form für verstümmelt aus dem mingrelischen Ausdruck.

Dorfes Arziwanik in Sangesur und aus Sarykamysch im Gebiet von Kars. In vielen Fällen ist an solchen Figuren Kleidung angedeutet, so daß der Phallus eine Attrappe sein muß (vgl. oben!). Prof. Georg Gojan behandelt in seinem demnächst erscheinenden zweibändigen Werke „2000 Jahre armenisches Theater“ das Problem der phallischen Statuetten in allen Einzelheiten. Er hält sie für die Darstellungen von Mimen, wie sie aus der grie-



Abb. 2. Bronzestatuetten, z. T. phallisch, Eisenzeit. Georgien und Armenien.

chisch-römischen Welt genugsam bekannt sind. Das hellenistische Theater, mit dem die Armenier vielleicht schon in der Zeit der Seleukiden bekannt wurden, fand im 1. Jh. v. Zw. unter den mächtigen Artaxiaden in Armenien eine bleibende Stätte. Plutarch berichtet in der Biographie des Lucullus, daß die römischen Truppen bei der Einnahme von Tigranokerta (69 v. Zw.) daselbst eine Menge Schauspieler antrafen, die der König Tigranes zur Einweihung des von ihm gegründeten Theaters eingeladen hatte. Die Ruinen dieses Theaters von antikem Typus zeigen, daß es

nicht bloß für den Hof und die Aristokratie, sondern für die ganze Bevölkerung der Hauptstadt bestimmt war. Tigrans Sohn Artawasd (69—53 v. Zw.) gründete das zweite armenische Theater in der anderen nördlich gelegenen Hauptstadt Artaxata. Dort spielte eine Schauspielertruppe unter Jason aus Tralles. Nach der Niederlage und dem Tode des Crassus bei Carrhae spielte sich in Artaxata während der Hochzeitsfeierlichkeiten anlässlich der Vermählung von Artawasds Schwester mit dem Sohne des Partherkönigs Orodes die bekannte von Plutarch, Crassus Cap. 32, berichtete Episode ab (53 v. Zw.). Während vor den Hochzeitsgästen die Bacchen des Euripides aufgeführt wurden, und der Schauspieler Jason die Rolle der Agave mit dem Kopf des Pentheus in der Hand darstellte, wurde das abgehaute Haupt des römischen Feldherrn auf die Bühne gebracht und das Schauspiel in einen Triumph über die besiegten Römer verwandelt. Leicht möglich, daß Gojan richtig sieht, wenn er die Regie dieser politisch bedeutsamen Szene dem König Artawasd selbst zuschreibt, der sich ja auch als Schriftsteller und Theaterdichter betätigte (15, S. 178 ff.).

Die phallischen Bronzefiguren werden also armenische Mimen darstellen, die auch auf Miniaturen alter armenischer Handschriften begegnen. Es ist bemerkenswert, daß eine Reihe der erwähnten Bronzestatuetten in der rechten Hand eine Maske tragen, die einen Windhund mit zurückgeschlagenen Ohren darstellen. Das erinnert an die armenischen Arales-Gottheiten mit Hundeköpfen, von denen man glaubte, daß sie durch ihr Lecken die im Kampf Gefallenen wieder ins Leben zurückrufen könnten. Auf solche Art versucht bei Moses von Chorene die Königin Schamiram den getöteten Ara wiederzubeleben¹⁶⁾. Arales wird daher volksetymologisch als Ara-Lecker (armen. *lez* „lecken“) aufgefaßt. Die armenischen Mimen, die Gusan oder Dzajnarku, traten wohl in dieser Ausstattung bei Leichenbegängnissen auf. Wir wissen durch den Historiker Faustus von Byzanz, daß z. B. beim Begräbnis des ermordeten Gnel Szenen aus dem Leben des Toten dargestellt wurden. Auch bei den vornehmen römischen Begräbnissen traten im Leichenzug, von Mimen dargestellt, der Verstorbene und seine Vorfahren auf. Das hellenistische Theater fand daher in Armenien einen durch einheimische, mimische Vorführungen vorbereiteten Boden. Es ist bezeichnend, daß die armenische Sprache nicht gleich anderen das Wort für Tragödie aus dem Griechischen übernahm, sondern dafür eigene Ausdrücke besitzt: *woxbergutjun* (von *woxb* „Weinen, Klage“ und *erg* „Lied“, was auf die heidni-

¹⁶⁾ Auch die Abhasen haben Legenden von Hunden, die Getötete wieder beleben (Etnografija 1926, Heft 1/2, S. 308).

schen Leichenfeiern mit Vorführungen von Mimen deutet) und *noxawergutjun*, dieses die wörtliche Übersetzung von griech. *τραγῳδία*. Auch das griechische Wort für Komödie wurde durch armenisch *katakergutjun* wiedergegeben (15, S. 178 ff.). Wenn auf armenischem Boden das hellenistische Schauspiel sich mit einheimischen Elementen zu einer eigenartigen Synthese verband, so dürfen wir für das benachbarte, mit Armenien stets eng verbundene Königreich Iberien, das in den ersten Jahrhunderten in freundschaftlichen Beziehungen zum römischen Kaiserreich stand, getrost dasselbe vermuten. Der Einfluß der antiken Welt auf Georgien ist durch die jüngsten Ausgrabungen in Mzcheta, der alten Hauptstadt des iberischen Königreiches, ebenso deutlich geworden wie die bei allem hervortretende Selbständigkeit und Eigenart der altgeorgischen Kultur. Es wird bei der großzügigen Entwicklung der georgischen (und armenischen!) Volkskunde eine der wichtigsten und reizvollsten Aufgaben sein, antike Einflüsse und alteinheimischen Kult im Brauchtum zu scheiden, ein Problem, das bekanntlich auch in unserer Volkskunde eine beherrschende Stellung einnimmt.

Im Dorfe Arzewanik des Bezirks Sangesur, also gerade an einem der Fundplätze der besprochenen Statuetten, besitzen wir aus dem Jahre 1898 einen Bericht über ein dem georgischen Qeenoba verwandtes Volksschauspiel, das „der Chan“ genannt wird. Es fällt auf den Vorabend der Butterwoche. Einer von den jungen Leuten zieht einen umgewendeten Mantel und ebensolche Hosen an, setzt eine Uniformmütze verkehrt auf den Kopf, gürtet sich mit einem bunten Gürtel und hängt einen Holzsäbel ohne Scheide daran. Er klebt sich einen Schnurrbart aus Ziegenwolle an, als Backenbart verwendet er das Ende eines Kuhschwanzes und setzt sich auf einen Korb, der als Thron dient. Ein zweiter Bursch spielt den Wesir, ein dritter, der Kesa heißt, zieht einen Schafpelz verkehrt an und setzt eine Filzmaske mit langen nach oben ragenden Filzhörnern, angeklebtem Bart und schmalen Öffnungen für Augen und Mund auf. Auch er trägt einen Holzsäbel am Gürtel und hat in den Händen einen kurzen Stock und einen hölzernen Kinshal. Sein Amt ist es, die Abgaben für den Chan zu sammeln. In der Nähe wird ein Galgen errichtet, den zwei Ferrasche bewachen. Trommler und Surnaspieler rufen das Volk zusammen.

Die „umgekehrte“ Ausrüstung des Chans legt den Gedanken nahe, daß hier ein Nachklang des einstigen Totencharakters des Spielers vorliegt; das Jenseits ist im Glauben vieler Völker die verkehrte Welt, wo alles anders ist, als im Leben. Der Holzsäbel ist eine Milderung des Phallus, das Fruchtbarkeitssymbol des

Korbes fehlt auch hier nicht. Ob in Kesa ein Kesar zu vermuten ist, wage ich nicht zu entscheiden, seine Hörnermaske ist aber ein lebendiges Gegenstück zu dem erwähnten Kopfschmuck der erwähnten Figur in Abb. 2.

Hierauf wird eine wirkungsvolle Szene mit Rede und Gegerede aufgeführt, von der ich, so weit die Quelle reicht, ein Stück als Probe eines armenischen Volksschauspiels wiedergeben will:

Chan (neigt sich zum Wesir und flüstert ihm etwas ins Ohr)

Wesir (streng zum Kesa) Schleif mir gleich den N. N. her!

Kesa. (Packt N. N. beim Rockschoß und führt ihn vor den Chan)

Wesir Wie kannst du es wagen, dich unserem großen Chan nicht vorzustellen?

N. N. Ich bekenne vor dem gnädigen Chan, daß ich hundertfach schuldig bin; so etwas soll nicht wieder vorkommen. Sei gnädig, großer Chan, hab Mitleid mit meinen Kindern! Hier liege ich zu deinen Füßen, verfare mit mir nach Belieben!

Wesir Zahle gefälligst sofort dem Chan deine Steuer, sonst zieh ich dir die Haut ab und laß deinen Leib den Raben und Hunden vorwerfen!

N. N. Unterbreite dem großmächtigen Chan, daß ich augenblicklich keinen Groschen Geld bei mir habe, morgen werde ich mir bei wem etwas ausleihen und herbringen.

Wesir So! Wieviel wirst du also dem Chan geben?

N. N. Ein halbes Kela Weizen.

Chan (schaut mürrisch auf den Wesir)

Wesir Der große Chan spricht: Du bist reich, das ist zuwenig!

N. N. Obwohl ich nicht so reich bin, wie der Chan sich auszudrücken geruht, will ich doch noch ein halbes Kela hinzulegen. Müßte ich mich selbst dem Chan opfern, so würde ich nicht klagen, wenn nur er zufrieden ist. (Geht ab)

Wesir Mirza, schreib für den da ein Kela Weizen auf!

Chan (läßt durch den Kesa einen zweiten vorführen. Wenn er nicht willig mitgeht, schlagen sie ihn mit dem Säbel)

Wesir Zahl' augenblicklich dem Chan die Steuer!

N. N. 2. (zieht ein Zweikopekenstück aus der Tasche)

Wesir (streng) Treibst du Spott mit dem Chan? An den Galgen mit ihm!

Ferrasche (führen ihn zum Galgen und legen ihm die Schlinge um den Hals. Er gibt noch drei Kopeken dazu und bekommt beim Abgang noch einige Stockhiebe auf den Rücken)

Schließlich setzt man den Chan verkehrt auf einen Esel, er bekommt den Schwanz als Zügel in die Hand und wird mit Musik

nach Hause begleitet, wobei der Kesa vor ihm tanzt und verschiedene Spässe ausführt. Aus dem Ertrag der Steuern wird ein Gastmahl veranstaltet (33, S. 46 ff.).

Am selben Tag geben zwölf- bis vierzehnjährige Knaben ein Schauspiel, das an das Berik'oba erinnert. Es heißt Kars, d. i. Braut. Einer von den Knaben ist merkwürdig, halb männlich und halb weiblich, gekleidet, doch verrät die Männermütze sein Geschlecht. Ein zweiter Bursch ist als Braut angezogen, beide gehen, von Flötenspielern begleitet, in die Häuser und tanzen. Der Tanz endet mit dem Tod des Mannes oder auch der Frau. Er erfolgt durch einen Hieb mit dem hölzernen Säbel, der also auch hier verwendet wird. Die Hausfrau bringt Weizen, Mehl, Eier und Butter, was den Toten wieder ins Leben zurückruft. Wir haben also wieder Tod und Wiedererweckung wie im K'umeti-Brauch der Chewsuren (siehe oben S 19).

In den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts war das Chan-Spiel zu Ende der Fastnachtszeit auch in den Dörfern des Bezirkes Nachitschewan verbreitet. Der Chan fuhr im Narrenkostüm auf einer Arba, d. i. einem zweirädrigen Karren, durch die Gassen und hob Hühner, Küchlein, verschiedene Speisen und Getränke als Tribut ein. Vor dem Chan schritten Leute mit Gerten in den Händen und riefen auf Tatarisch: „Der Chan kommt, der Chan kommt!“ Alle Begegnenden mußten sich niederwerfen oder wurden dazu mit Gewalt gezwungen. Der Chan durfte Widerpenstige mit Ruten hauen oder einsperren lassen oder Geldstrafen verhängen. Nach der Meinung des Berichterstatters sollte dieser Brauch aus Persien stammen (Sbornik Materialow . . . Kawkaza, Bd. II/2, S. 21 f.).

Ein Chan-Spiel kennt auch der kleine Volkssplitter der Uden in den Dörfern Wartaschen und Nidsh im Bezirke Nucha der Sowjetrepublik Aserbejdshan. Es ist aber sicher, daß die Uden, ein der Sprache nach zu den Dagestan-Stämmen gehörendes Völkchen, Nachkommen des einst mächtigen Volkes der kaukasischen Albaner, diesen Brauch von den Armeniern übernommen haben, unter deren kulturellem Einfluß sie viele Jahrhunderte standen (5, S. 232). Übrigens ist ein großer Teil der Uden nach der Gründung der transkaukasischen Republiken nach Kachetien übersiedelt.

Die Fastnachtszeit heißt auf Armenisch Barekendan oder Arradshaworaz-Bahkh. Es ist eine Zeit vollkommener Anarchie. In Dschawach beginnt sie nach dem Fasten (bahkh) zu Ehren des Surb Sergis, des hl. Sergius, und dauert zwei Wochen lang. Die Schuljugend prügelt ihren Lehrer durch und läßt erst von ihm ab,

wenn er ihnen Geld gibt und verspricht, sie nicht mehr zu schlagen. In dieser Zeit ist alles gemeinsam, Tänze und Gelage werden abgehalten, und die Hochzeiten finden zumeist zu Fastnacht statt. In Dschawach, Sisakan und Sangesur wird ein Gerichtsspiel aufgeführt, das ja auch der wichtigste Teil des Chan-Spiels zu sein scheint. Man hält über den Dorfschulzen oder eine andere Person von Rang Gericht, urteilt sie ab und bestraft sie. In der mittelalterlichen Literatur und im Volksmund heißen die Fastnachtstage Abeghathogh „Freilassung der Pfaffen“ (*abegha* heißen niedere Kleriker und Mönche). In Tokat und Dschawach bezeichnet man mit diesem Wort eine Art saturnischer Zeit, in der alle Menschen vollständige Freiheit besitzen und auch gegen die guten Sitten verstoßen dürfen. An manchen Orten pflügen die Frauen vor dem versammelten Dorf den Boden, ein Brauch, der sonst in Armenien und Georgien zum Regenzauber gehört. Am letzten Tag vor den Großen Fasten ißt man Eier und treibt mit Flintenschüssen den Fasching aus (Frdl. Mitteilung von Herrn Alfred Karamanlian).

Das Gerichtsspiel ist der interessanteste Zug der armenischen Fastnacht. Die Saturnalienzeit des Abeghathogh ähnelt in gewisser Hinsicht der anarchischen Periode, wie sie etwa in westafrikanischen Despoten nach dem Tode des Herrschers eintritt. Die Ordnung erscheint auf den Kopf gestellt, die Schüler prügeln ihren Lehrer, die Ortsbewohner schleppen ihre Obrigkeit vors Gericht. Einen ähnlichen saturnalischen Brauch gab es im früheren feudalen Georgien. Am letzten Sonntagabend der Butterwoche kamen die Diener zu ihrem Herrn mit dem Palachi, d. i. ein Stück Holz, dessen Enden mit einem schlaff gespannten Strick verbunden waren. Es diente dazu, um die Füße der zur Bastonnade auf die Fußsohlen verdammt Delinquenten in die Höhe zu heben, wie es in Persien Sitte war. Zu georg. *palagi* vgl. arab. *falaq* „Stock oder Klotz für den Verbrecher, der die Bastonnade erhält“ (Wahr-
mund), pers. *falaq* „the stocks in which offenders are placed“ (Steingass), osman. türk. *falaq* „a kind of stock for the feet of culprits“, *falaqa* „a stout staff with a loop of rope let the ough two holes, by which the feet of a culprit are held up for the punishment of the bastmado or beating on the bare soles of the feet“ (Redhouse); gleiche Bedeutung hat aserbejdshanisch *falagga*. Das georgische Wort ist wohl dem Persischen entlehnt.

Bei den Armeniern des Dorfes Gadrut im Bezirk Dshebrail des früheren Gouvernements Jelisawetpol gaben die Kinder am letzten Abend der Butterwoche ihrem Vater ein Tablett mit Früchten, eine Peitsche und einen Strick, wodurch sie eine verdeckte Drohung andeuteten, im Falle der Vater ihrem Wunsche

nach einer Geldspende nicht entgegenkommen sollte (Sbornik Materialow ... Kawkaza, Bd. VI/1, S. 191 f.).

So haben auch die Kurden ein Fest im Frühling, an dem die Frauen die Herrschaft über ihre Männer ausüben. Man kann es mit der sog. Frauenfastnacht im alemannischen Stammgebiet vergleichen. Die kurdischen Frauen wählen die Tüchtigste und Energischste unter ihnen zum „Schah“. Diese hat einen ganzen Tag unumschränkte Gewalt über die Ortschaft und kann durch ihre gewählten Würdenträgerinnen jeden Mann, über den sich die Gattin beklagt, vorladen, bestrafen und sogar züchtigen. Das Spiel ist von Gesang und Tanz begleitet. Wie die Hauptperson im oben geschilderten Chan-Spiel bleibt die Schahin die ganze Zeit stumm und gibt ihren Willen nur durch die Würdenträgerinnen kund. Um Mitternacht endet das Fest mit einer Prozession der Frauen zum nächsten Fluß (19, S. 48 nach einer Mitteilung von Prof. Alekperow, Baku).

Das Gerichtsspiel ist auch in Mitteleuropa weit verbreitet, doch erscheint es hier als eine Angelegenheit der Burschenverbände, so beim Charivari-Bund im schweizerischen Waadtland, bei der Knabenzunft von Rapperswyl, die das sogenannte Saugericht abhält, oder den bayrischen Haberern. Hier wendet es sich fast überall gegen sexuelle Verfehlungen, eheliche Untreue und Weiberregiment und ist Nachklang der früheren Männer- und Geheimbünde, die ursprünglich u. a. den Zweck hatten, die Frauenverbände matriarchaler Ordnung zu bekämpfen, überhaupt die Frauen unter Druck zu halten.

Wie in Georgien gibt es auch in Armenien Phallussteine, denen ein Kult gewidmet wird. Am Abhang des Tales von Ardamet steht über einer Quelle ein 2 m hoher Stein, auf dem ein Phallus eingemeißelt ist. Ein ähnliches Denkmal steht, in der Mitte abgebrochen, in den Weinbergen. Im Dorfe Schahbas in der Nähe von Wan gibt es in den Äckern ebenfalls einen Stein mit Phallussymbol. Unfruchtbare Frauen wallfahrten dort hin, umwandeln den Stein siebenmal und pressen ihre Lenden gegen den Phallus, um Kinder zu bekommen. Im Dorfe Schuschane ragt ein solcher Stein bei der St. Georgs Kapelle empor, die der Legende nach von Schuschan, der Tochter des Königs Senekerim gegründet wurde. Auch dieser Ort wird von vielen Andächtigen besucht und es ist anzunehmen, daß der Kult ursprünglich dem Phallusstein galt (Lalajanz in 4, S. 31. Vgl. auch Lit.-Verz. Nr. 34!).

D. O s s e n

Die O s s e n, die sich selbst *Iron läg* d. i. Iranier, nennen, bewohnen in der Zahl von über 354.000 (Volkszählung 1939) die zur

Russischen Sowjetrepublik gehörige Autonome Republik der Nordosseten und das Autonome Gebiet der Südosseten innerhalb der Georgischen Sowjetrepublik. Sie sind die mit einheimischen Kaukasiern vermischten Nachkommen der Alanen, eines zur sarmatischen Gruppe gehörigen nordiranischen Steppenvolkes, dessen politische Macht einst von der Krim bis Mittelasien reichte. Nach ihrer Niederlage durch die Hunnen (375 n. Zw.) geriet ein Hauptteil des Volkes in den Strom der Völkerwanderung, durchzog mit germanischen Stämmen große Teile Europas und gelangte nach einer mißglückten Reichsgründung auf der Iberischen Halbinsel mit den Vandalen nach Nordafrika. Der Anteil der sarmatischen Stämme und besonders der Alanen, an der Ethnogenese germanischer Völkerschaften (Baiwaren) und an der germanischen Kultur der Völkerwanderungszeit (Tierstil, Einlegetechnik) ist noch nicht abzusehen. Der in der Heimat zurückgebliebene Teil der Alanen wurde durch die dauernden Völkerbewegungen in der eurasiatischen Steppenzonen immer weiter ins kaukasische Hochgebirge gedrängt und bildete das Volk der Ossen, das sich von Steppennomaden zu Bergbauern mit stark entwickelter Viehzucht- und Almwirtschaft oder zu Forstarbeitern umwandelte.

Zu unserem Gegenstande gehören die Neujahrsbräuche der Ossen: am Vorabend vor Neujahr (ostossisch *näväg bon*, *nuog bon* „Neuer Tag“, im digorischen Dialekt der ossischen Sprache *anzisär* „Jahresbeginn“) ziehen nach dem Abendessen alle Knaben und jungen Leute des Aul in kleinen Rotten von Haus zu Haus, um zu gratulieren. Sie singen dabei ein Lied, das im digorischen Dialekt folgendermaßen lautet:

O Basiltä, Basiltä!
 Chuarz Basiltä, üoi, üoi!
 Üo! üä 'fsini laqüän fäüa!
 Üo! üä *chicau sag ramara!*
Machän nä basilag radtaitä;
 Üä üäsängä ütö zäg'ui:
 c'äch awgidzag, c'äch araq,
 Fusi k'ach, fusi k'ach.
 O... fä üämä cäüän.

„O Ihr Basile, Basile! Gute Basile, uoi, uoi! Uo! Eure Hausfrau bekomme einen Knaben! Euer Hausherr erlege einen Hirsch! Gebt uns unseren Basil-Anteil! Euer Hahn spricht so: Eine grüne Flasche grünen Arrak, einen Hammelfuß, einen Hammelfuß. O N. N. zu Euch gehen wir.“

Darauf sammeln sie im Holzschuppen Späne und gehen mit den Spänen in den Händen ins Haus. Sie werfen sie zu Boden und

sprechen: „Gott gebe Euch so viel Glück“ (*aûal chuarzi ûin chucau radtäd!*). Darauf wendet sich jeder der Gratulanten an den Hausherrn oder die Hausfrau, wenn sie bejahrt ist, mit Glück- und Segenswünschen: „Mögen Euch die Basile jedes Jahr in bestem Wohlsein antreffen!“ (*O Basiltä ûäbäl ali anz chuarzdäräi cäuäntä!*) Wenn unter den Gratulanten Erwachsene sind, so bewirbt man sie im Hause, den Knaben gibt man kleine Fladen, Hammelfüße, gießt ihnen Arrak in die mitgebrachten Schläuche und bittet sie, eins zu tanzen. Einige von den Ankömmlingen setzen Masken auf, die aus einem Filzmantel geschnitten sind, und schrecken die Kinder. Sodann bekommen die Gratulanten ein Geschenk, sie gehen in ein anderes Haus, vermeiden aber die Häuser, in denen im Laufe des Jahres irgend ein Unglück geschehen ist.

Es kommen weitere Rotten ins Haus, das geht so bis zum Morgen. Bei Tagesanbruch verteilt der Hausherr im Hofe einige Büschel Heu gemäß der Zahl der verstorbenen Sippenmitglieder und verbrennt sie mit den Worten: *Rochsag üodtä nä märdtä! Uä žingi chai ma käd nichchussäd!* „Seid lichtvoll, unsere Toten! Möge Euer Anteil am Feuer nicht auslöschen!“ Mit diesem Brauch sollen die Toten wieder für ein Jahr mit Feuer versorgt werden.

Am Jahrestag besucht man sich gegenseitig; der erste Gast bringt für das nächste Jahr entweder Glück oder Unglück. Die Gäste üben dieselben Bräuche und Wünsche wie die nächtlichen Heischegänger. Die Besuche dauern oft mehrere Tage an. Man achtet darauf, ob der erste Besuch Glück oder Unglück gebracht hat (35, S. 266 ff.).

Die Mehrzahl *basil-tä* zeigt die bei den Ossen nicht seltene Umwandlung von Eigennamen in Gattungsbegriffe und deutet darauf hin, daß sich offenbar jede Sippe oder Großfamilie einen eigenen hl. Basilios, bzw. kultlich verehrten Ahnherrn zuschrieb. Auf die Ahnenverehrung, die mit dem Neujahrsbrauch verbunden ist, weist auch Feueropfer und Anrufung der verstorbenen Sippenmitglieder hin. Heischegänge beim Neujahrsfest sind weitverbreitet und reichen im Osten über den Kaukasus hinaus bis Mittelasien, wo sie am Aralsee im Unterlauf der Ströme Sir- und Amudarja, d. i. im Gebiete des alten Chwaresmien, aus dem Mittelalter überliefert sind. In der Chronologie (*Athār-ul-bāqiye*) des großen chwaresmischen Gelehrten Abu Raihān al-Bīrūni (973—1048) wird das Neujahrsfest der chwaresmischen Christen folgendermaßen beschrieben: „Qānūn II. Sein Erster ist Gedächtnistag des hl. Basilios; dies ist das Fest *al-qālandās*. Die Bedeutung von *qalandās* ist „Es möge Segen sein!“ (Volksetymologie.) An diesem Tage versammeln sich die Knaben der Christen, gehen in

den Häusern herum und schreien mit lauter Stimme nach einer bestimmten Melodie: *qālandās! qālandās!* Dafür bekommen sie in jedem Gehöft irgendetwas an Speise und einen Becher Wein.“

S. P. Tolstow, der bekannte Erschließer der alten chwaresmischen Kultur, hat darauf hingewiesen, daß die Heischegänge am Basilios-Abend, der in der orthodoxen Kirche unserem Sylvester entspricht, besonders in der slavischen Welt, vor allem bei den Ukrainern und Bulgaren verbreitet sind. Das Fest führt den Namen Koljada aus lat. *Calendae*; die neugriechische Form *κόλαντζα* deutet ebenso wie die rumänische *Colinda* auf Entlehnung aus dem Slavischen. Es handelt sich um christianisierte heidnische Bräuche, nahe verwandt mit dem Brumalien-Fest zu Ehren des thrakischen Dionysos. Bei den Kaukasusvölkern feiern die Abhasen *K'alanda* oder *K'alinda*, ebenso die Gurier in Westgeorgien ihr *K'alandoba*. Die Ossen bilden das Bindeglied nach Chwaresmien, wo noch 2½ Jahrhunderte nach Bīrūni der europäische Reisende Piano Carpini berichtet, daß sich die dortigen Christen aus Chasaren, Russen und Alanen zusammensetzen (50, S. 87 ff.). Die neuentdeckten chwaresmischen Sprachdenkmäler stehen dem Ossischen nahe. Die alte Bevölkerung von Chwaresmien war mindestens seit dem 3. Jhdt. v. Zw. einer ständigen Infiltration von Seiten der sarmatischen Stämme ausgesetzt.

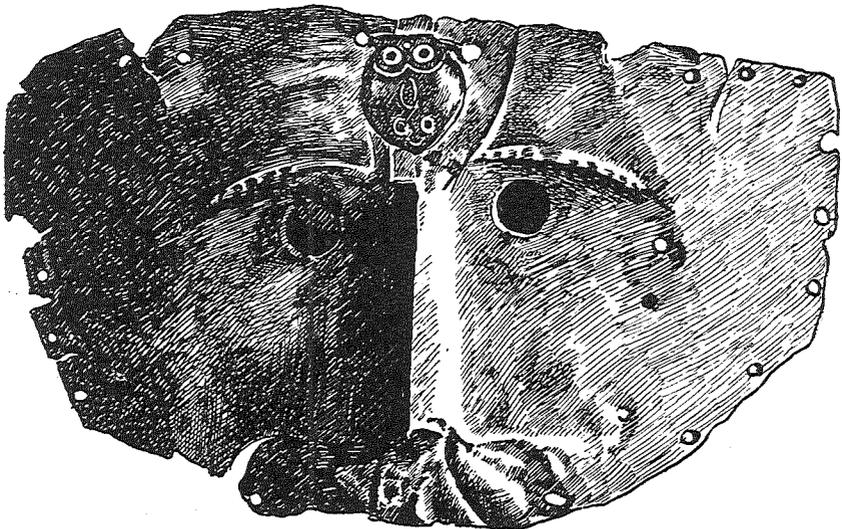


Abb. 5. Maske der Göttin Tuscholi, Inguschen, Nordkaukasien.

E. Inguschen

Die Inguschen, an Zahl etwa 92.000, bilden mit den nahe verwandten, zahlenmäßig bedeutenderen Tschetschenen eine besondere Gruppe der nordostkaukasischen Völker. Sie bewohnen die Nordhänge des Kaukasus am rechten Ufer des oberen Terek und die Ebene von Nasran. Obwohl sie heute Mohammedaner sind, haben sich bei ihnen wie bei anderen nordkaukasischen Völkern Spuren älteren Christentums erhalten, die wohl auf den Einfluß des georgischen Königreiches im Hochmittelalter zurückgehen. Es finden sich in ihrem Volksglauben auch zahlreiche Überreste aus heidnischer Zeit.

Zu diesen gehört das kleine Heiligtum der Göttin Tuscholi beim Dorf Qokk in der Gemeinde Kamcharinskaja, ein 4,09 m langes, 3,40 breites und 2,48 hohes Gebäude mit einem Dach „à deux pentes“, das nach A. A. Sacharow an das von Lukian beschriebene Heiligtum der Dea Syria erinnern soll. In einer der Nischen des Inneren hat der Sowjetforscher Schilling eine Maske aus weißem Eisen gefunden. Die Nase wird durch eine Metallfalte gebildet, statt der Augen sind zwei runde Löcher angebracht. Die Augenbrauen sind vergoldet, ebenso eine ovale Figur auf der Stirn, die in Relief einen stark stilisierten Raubtierkopf, wahrscheinlich eines Löwen, darstellt. An den Rändern der Maske sind 17 Löcher durchgebohrt, sie dienten offenbar zur Befestigung (Abb. 3). Nach den Angaben der Einheimischen ist es die Maske der Göttin Tuschol oder Tuscholi, der Schutzherrin der Zeugungskräfte und der Fruchtbarkeit. Solche aus Stein erbaute Tempelchen der Tuscholi finden sich an vielen Orten des Inguschenlandes, es scheint, daß jede Gemeinde ihr eigenes Tuscholi-Heiligtum besessen hat. Nach Dalgat (bei Dirr. 8, S. 106f., der aber Tuscholi irrtümlich für einen Gott hält) war die heiligste Stelle des Tempels der östliche Teil, wo die Weihgeschenke an die Göttin — Wachskerzen, Kuchen und Biergefäße — hingestellt wurden. Tuscholi wurde in allen Gebeten und Eiden angerufen, der Monat April war nach ihr Tuscholi-butt genannt. Am letzten Sonntag dieses Monats, dem Tuscholi-kiride, feierten die Frauen das Fest der Göttin, von der sie vor allem Kinderseggen erflchten. Beim Opfer beteten die Frauen: „Wir mästen das Magere und wenn es fett geworden ist, schlachten wir es für Dich, göttliches Antlitz Tuschol. Gib uns deine göttliche Gnade! Wir ehren deinen heiligen Tag und gehen zu Dir, gewähre uns das Glück, daß wir immer zu Dir kommen dürfen! Gib, daß Kinder geboren werden und daß die Neugeborenen am Leben bleiben! Gib uns reiche Ernten; gib uns einen Regen von Öl und die heilende Sonne!“ Es scheint,

daß der Kult der Tuschol ursprünglich den Frauen allein vorbehalten war. Möglich, daß die Verehrung der Fruchtbarkeitsgöttin wie im alten Kleinasien mit dem einer männlichen Gottheit verbunden war. Darauf deutet, daß vor dem Heiligtum, in dem die Maske gefunden wurde, ein 1,65 m hoher Steinphallus stand, wo unfruchtbare Frauen ihr Gebet verrichteten. Sie rieben ihre Brust an dem Stein, kratzten Teilchen ab und nahmen sie mit Wasser zu sich, um Kinder zu bekommen. Hierher gehört auch die Verehrung nicht sehr hoher, aber breiter, viereckiger, aus Steinen zusammengelegter Säulen, die auf einem riesigen Stein oder Hügel aufgesetzt sind. Man nennt sie Mady-Majrä́m, was zu der Annahme führt, daß die Göttin Tuscholi durch die Muttergottes ersetzt wurde. Majrä́m wird ebenfalls um Kinderseggen angefleht. Bei der Hochzeitsfeier führt man die junge Frau zu der Säule. Die Knaben werfen Steine und Kugeln auf das Heiligtum und rufen: „So viele Knaben und ein blauäugiges Mädchen gib, o Majrä́m, unserer guten Schwägerin!“ Ein ähnliches Gebet spricht der Brautführer. Ein solches Denkmal steht gegenüber dem Aul Dziwgis am rechten Ufer des Fiag-Don (Materialien zur Archäologie des Kaukasus, Bd. 1, S. 52, Russisch). Der Löwenkopf auf der Stirn der Tuscholi-Maske erinnert nach Sacharow an das heilige Tier der Kybele oder der Syrischen Göttin Lukians. Im Elgyts („Opferstelle“) zwischen Obin und Laschi gab es ein silbernes Frauenidol, ein Bild der Tuscholi, das Tränen in den Augen hatte. Der Legende nach soll die Göttin durch einen heiligen Stein (den Phallus?) verletzt worden sein. Obwohl weitere Angaben fehlen, ist es doch glaubhaft, daß es Erzählungen von feindlichen Beziehungen zwischen Tuscholi und einer männlichen Gottheit gegeben hat, die im Kult ihren Ausdruck gefunden hätten. Es ist bemerkenswert, daß Tuscholi auch „Wiedehopf“ bedeutet. Dies könnte vielleicht den sonderbaren Ausruf Jopopu, hopopu beim ekstatischen Tanz im swanischen *T'ulepiaj meliaj* erklären, denn der Wiedehopf heißt bei Georgiern und Swanen *opopi*. Jedenfalls ist es sehr bedauerlich, daß außer diesen wenigen Angaben über die inguschische Göttin keine eingehende Beschreibung der Kultbräuche an ihrem Fest auf uns gekommen sind (54, S. 259/63).

F. A w a r e n

Die A w a r e n, die sich selbst Ma'arulal, „Bergbewohner“, nennen, sind eine der bedeutendsten Völkerschaften des sprachlich so zerklüfteten Dagestangebiets, wo Sprache und Mundart sich von Siedlung zu Siedlung ändert und in manchen Fällen eine Sprache auf einen einzigen Aul beschränkt ist. Da das Gebiet der

Awaren von einem im Dagestan mächtigen Monarchen, dem Chan von Chunsach, beherrscht wurde, hat sich das Awarische weit über seine ursprünglichen Grenzen verbreitet. Der islamische Fanatismus in der Zeit der Freiheitskämpfe Schamyls hat bei den Stämmen des Dagestan die Überreste heidnischen Volksglaubens weitgehend vernichtet, was dem Christentum nicht gelungen war. Auch bei den Awaren hatte sich dieses von Georgien her Eingang verschafft, und auch hier gibt es noch Volksbräuche ähnlich den behandelten, wenn auch mit islamischem Gepräge.

In dem Buch „Das Land der letzten Ritter“ von Halil Beg Laporte beschreibt ein gebürtiger Awar die Bräuche beim Beginn der Feldarbeiten, der Zeit, in der bei den georgischen Bergstämmen das Berik'oba gefeiert wird. Das Fest fällt in den Zeitpunkt, wenn die Sonne in das Sternbild des Stiers tritt. Es heißt Ozbai oder Stierfeier. Zuerst besucht man die Gräber der verstorbenen Familienmitglieder, es tritt also wie zu Neujahr und Fastnacht der Ahnenkult in Verbindung mit Fruchtbarkeitsriten hervor. Der Kadi oder Dibir des Ortes führt, in umgewendetem Pelzmantel und Pelzmütze ver mummt, den mit zwei jungen, blumenbekränzten Ochsen bespannten Pflug über den Acker, während ein Sämann Samen in die Furchen streut. Er schreiet den Acker zweimal ab. Sodann veranstalten die jungen Leute Wettkämpfe: Wettlauf, Pferderennen, Fechten und Steinwerfen. Im Hause des Hauptsiegers wird ein Gastmahl veranstaltet, bei dem der Gigutsch, ein Kuchen in Ringform, so groß wie ein Wagenrad, mit aufgelegten Eiern und Verzierungen aus glasiertem Honig das Hauptstück ist. Am nächsten Morgen beginnen die allgemeinen Feldarbeiten. Trotz des etwas verwischten Charakters dieses Festes ist es klar, daß es in den gleichen Zusammenhang gehört wie die früher beschriebenen Fastnachtsbräuche (18, S. 38 f.). Auch bei der dagestanischen Völkerschaft der Laken oder Kasikumyken wird der erste Tag der Feldbestellung feierlich begangen. Der Mulla liest Gebete und bittet um gute Ernte. Dann findet ein Festessen statt, worauf ein Einwohner des Dorfes, — Vermummung wird hiebei nicht berichtet — die Ochsen vor den Pflug spannt und, von der Volksmenge begleitet, einige Furchen auf dem nächsten Acker zieht. Kurze Zeit vorher feiern die Laken den Frühlingsbeginn. Man bereitet ein besonderes Gebäck mit Nüssen und Weinbeeren in Form einer Lyra. Am Vorabend zündet man auf den Dächern Scheiterhaufen an und springt darüber. Die Jugend schießt aus Schleudern brennende Stäbchen in die Luft. Flintenschüsse werden abgefeuert. Am Festtag bekämpfen sich die Knaben des Aul, in zwei Parteien geteilt, mit Steinen. Manchmal mischen sich auch Erwachsene ein und es

kommt bis zu Dolchstichen (A. T. Wasiljew, Die Kasikumyken, Etnogr. Obozrenije, Moskau 1899/3, S. 89 f., russisch)

II.

G. Kubatschiner

Während in den bisher behandelten Masken- und Fastnachtbräuchen das kultische Element, mehr oder weniger stark hervortretender Totenkult und Verehrung fruchtbarkeitsspendender Mächte den ersten Platz einnahmen und die gesellschaftlichen Züge, Jungmännerbünde, traditionelle Feindschaft zwischen zwei Ortshälften und klassenmäßig bedingte Gegnerschaft (vgl. das chewsurische K'umefil!) sich nur im Hintergrund des Bildes in undeutlichen Umrissen erkennen ließen, betreten wir in dem dagestanischen Aul Kubatschi einen Boden, auf dem, sofern man Brauchtum und Legende zusammenhält, vor allem die gesellschaftlichen Züge den Vorrang haben und bisweilen in unerwarteter Ursprünglichkeit greifbar werden. Das eingangs genannte Buch von E. M. Schilling bietet einen durch Umfang und Inhalt überraschenden Stoff, der hoffen läßt, daß auch an anderen Orten des Dagestan künftige Forschung eine weitere Ergänzung und Abrundung des vorderhand auf Kubatschi beschränkten Überlieferungsgutes wird liefern können. Der folgende Überblick stützt sich auf Schillings Darstellung im dritten Kapitel seines Buches, versucht aber gleichzeitig das Material in den dazugehörigen territorialen und historischen Rahmen zu stellen.

Der Aul Kubatschi liegt 1500 m über dem Meeresspiegel im Rayon Dachada der Autonomen Sowjetrepublik Dagestan, 58 km westlich von Derbent, und ist gegenwärtig durch eine Autostraße, die über die Rayonzentren Urkarach und Madshalis führt, mit der Umwelt in Verbindung. Kubatschi zählt 500 Höfe (1869: 860) und etwa 2500 Einwohner, die sich selbst als Urbug bezeichnen. Ihre Sprache gehört zur nordostkaukasischen oder dagestanischen Sprachgruppe und bildet mit dem Darginischen und Kaitakischen eine engere Gemeinschaft, etwas entfernter steht die Sprache der Laken oder Kasikumuken. Die Kubatschiner betreiben Ackerbau und Viehzucht, doch entwickelten sie bei der Dürftigkeit des Ackerbodens, so wie andere dagestanische Gemeinden, frühzeitig ein hochstehendes Handwerk. In der Metallbearbeitung, in der Anfertigung von geschmackvoll verzierten Waffen, Gefäßen und Schmuck erreichten die Kubatschiner Handwerker schon im Mittelalter eine kaum zu überbietende Kunstfertigkeit, die auch zu einer eifrigen Sammlertätigkeit führte, die manche Häuser des Auls zu wahren Museen von Erzeugnissen altertümlichen und

neueren Kunsthandwerks machen. In den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts fanden geschäftstüchtige Händler aus Kubatschi sogar den Weg nach Paris und anderen europäischen Hauptstädten. Heute ist das Kubatschiner Kunsthandwerk nach einem kurzen Niedergang in der Zeit der Revolution und des Bürgerkriegs in eine neue glänzende Epoche seiner Entwicklung getreten.

Der Name Kubatschi, der seit dem 16. Jh. in Gebrauch steht, ist türkisch und bedeutet „Panzerschmied“. Unter dem selben Namen, aber in der persischen Form Sirihgerān (von *zirih* „Panzer“), waren Ort und Bewohner schon dem arabischen Geographen Mas'ūdī (10. Jh.) und anderen arabischen Schriftstellern bekannt. Abu Hāmid Andalūzī und nach ihm Muhammad Rāfī, der Historiker von Schirwan, wissen von einer merkwürdigen Begräbnissitte der Sirihgeran zu erzählen, die vielleicht zarathustrischen Ursprungs ist (6, S. 483 f.). Später fand das Christentum Eingang, das seit dem 14. und 15. Jh. durch den sunnitischen Islam verdrängt wurde. Die Kubatschiner hatten früher ein umfangreicheres Gebiet und wohnten weiter westlich bis an die Grenze des Kasikumuchischen Rayons. Nach siegreichem Kampfe mit den Gemeinden Kalakoreisch und Sulewkent, in dem der Legende nach 40 kubatschinische Krieger — die Zahl 40 ist für unseren Gegenstand von großer Wichtigkeit — fielen, erhielt Kubatschi beim Friedensschluß sein heutiges Gebiet zugesprochen. Die Kubatschiner, von deren angeblich europäischen Ursprung im vorigen Jahrhundert viel gefabelt wurde, haben sich ziemlich ungemischt erhalten, da sie streng endogam heirateten. Nach neueren Forschungen waren sie ursprünglich Bewohner des alten Albanien (Aserbejdshan) und wurden im 11. Jh. durch ungünstige Verhältnisse, Verlegung der alten Handelsstraße von Dwin nach Partaw (Berda'a), genötigt, in ihre heutigen Wohnsitze zu übersiedeln, wo sie wohl schon eine einheimische Bevölkerung vorfanden.

Die arabischen Schriftsteller wissen von dem Reichtum und der Unabhängigkeit der Sirihgerān zu erzählen. Nach Andalūzī zwangen sie die bei ihnen einfallenden Araber zu einer panischen Flucht, indem sie angeblich durch Zauberei Schnee und Frost erzeugten. In späteren Jahrhunderten wußten sie den Ansprüchen der benachbarten Feudalherren von Chunsach, Kaitak und Tarku mehr durch diplomatische Künste als durch Waffengewalt auf ein erträgliches Mindestmaß zu beschränken und fremden Eroberern wie den Arabern, Timur dem Lahmen und den Persern durch scheinbare Unterwerfung zu begegnen. Es gab in der Gemeinde Kubatschi Freie und Sklaven, die letzteren waren zumeist persische Kriegsgefangene.

Über die Regierungsform von Kubatschi geben die früheren europäischen Reisenden und Forscher widersprechende Angaben; der Grund ist der, daß es sich, wie J a c o b R e i n e g g s im 18. Jh. schreibt, „um ein Geheimnis handelt, von dem die Einwohner des Ortes nicht zu sprechen lieben.“ Er erwähnt Älteste, die auf Lebenszeit eingesetzt sind. Andere sprechen von einem bald aristokratischen, bald demokratischen Regime (F r ä h n), von einem Rat der Alten (P o t o c k y), ja sogar von einem Monarchen (G a m b a), wieder andere heben die demokratische Note hervor, wonach jeder Familienvater seinen Platz im Rate habe (G r a b s c h) oder daß die Ältesten wechseln, sodaß mit der Zeit alle Hausbesitzer an die Reihe kämen (B r o n e w s k i j). Reineggs weiß zu berichten, daß die aus der Fremde heimkehrenden jungen Leute von da ab im Lande blieben und an den öffentlichen Geschäften teilnahmen (38, S. 145 und 195). Auch über die Wahl und die Zahl der Ältesten gehen die Berichte auseinander, was wohl damit zu erklären ist, daß die innenpolitischen Verhältnisse labil waren und zwischen den demokratischen Elementen, die häufige Wahlen mit möglichstem Wechsel der Personen wünschen mußten, und den reichen Familien, die die dauernde Besetzung der wichtigsten Ämter für sich beanspruchten, ein beständiger Widerstreit herrschte. Es scheint, daß in dem durch sein blühendes Handwerk weitberühmten Kubatschi ähnliche Verhältnisse herrschten wie etwa in reichsfreien Städten des deutschen Mittelalters. Die reichen Patrizierfamilien halten die Gewalt in den Händen und beherrschen die Wahlen. Die Handwerker und das Volk suchen Einfluß und Teilnahme an den Geschäften zu erkämpfen, die Patrizier halten gute Verbindung mit den umliegenden Fürsten und kommen ihnen — auch durch Unterwürfigkeit — entgegen, das Volk liebt Freiheit und Unabhängigkeit und ist auch wohl zur Verteidigung mit den Waffen bereit, was die Aristokratie im Interesse ihrer Geschäfte gerne vermeidet. In Kubatschi scheinen alle diese Tendenzen vorhanden gewesen zu sein. Hiezu passen aufs beste Schillings Forschungsergebnisse, die auf den Erzählungen alter Leute beruhen. Sie haben einigermaßen das Dunkel gelichtet, das auf der gesellschaftlichen Ordnung von Kubatschi lag und die Altertümlichkeit einer Reihe von Einrichtungen erwiesen.

Zum Hochzeitsritual der Kubatschiner gehörten scherzhafte Maskenspiele, die sich als Teile eines Spielzyklus, des Gulalaku-bukon oder der „Versammlung der Gruppe der Unverheirateten“, also eines Junggesellenverbandes, herausstellten, der früher jährlich, später alle drei Jahre und zum letzten Mal 1927 aufgeführt wurde. Im 19. Jh. fand es auch in Sulewkent, dessen

Bewohner von den Kubatschinern abstammen sollen, und in einigen darginischen Aulen statt. Das Spiel wurde zwischen April und August, dem Beginn der Heumahd, abgehalten und dauerte gewöhnlich ein bis zwei Monate. Kubatschi zerfällt in zwei Hälften, eine „Obere (*bašala kuat*) und eine „Untere“ (*xašala kuat*), die sogar mundartlich geschieden waren. Wenn diese das Gulala-aku-bukon zu gleicher Zeit abhielten, kam es zu Eifersucht und Feindseligkeiten, da sich nach den Worten der Alten „die Oberen und Unteren nicht liebten.“ Es gab also auch in Kubatschi die überlieferungsgemäße Feindschaft zweier Ortsteile, von denen der obere unruhig, der untere arm gewesen sein soll. Die Feindschaft lebt auch im Kinderspiel „Oben und unten“ zwischen zwei Parteien kämpfender Knaben weiter.

Die Teilnehmer am Gulala-aku-bukon waren Junggesellen, Burschen und Knaben nicht unter 10—12 Jahren, auch alte Männer konnten eintreten, wenn sie ledig waren. Die Mitgliedschaft war Pflicht, eine Weigerung wurde bestraft. Trotzdem das Ganze ein Spiel war, zeigt doch das Ansehen des Gulala-aku-bukon, die strenge Disziplin, der die jungen Leute unterworfen waren und viele andere Züge, daß es sich um letzte Überreste früherer gesellschaftlicher Einrichtungen, kurz gesagt um Nachklänge kriegerischer Männerbünde und Initiationsriten handelt. Das zeigt schon das Vorhandensein des Junggesellenhauses (*gulala-kal*), in welchem die Mitglieder während der Spielperiode wohnten. Nur die Jüngsten durften nachts nach Hause gehen. Das Haus wurde bewacht, Angehörige konnten es nicht ohne Erlaubnis, Frauen überhaupt nicht betreten. Außerhalb des Hauses durften die Mitglieder miteinander nicht sprechen. Ein ungeschriebenes Statut regelte Arbeit, Spiel, Tänze und Benehmen der Teilnehmer. Höflichkeit und Ehrerbietung gegenüber den Älteren war Gebot, Trunkenheit, Streit, Kartenspiel und alle Disziplinwidrigkeiten waren streng verboten. Der Bund leitete bei Brand, Hauseinsturz und anderen Unglücksfällen die Hilfsaktion und übernahm auch öffentliche Arbeiten wie die Ausbesserung von Wegen, Bauten, Brunnen oder Transporte für die Moschee. Beim Eintritt in den Bund erlegte man einen Geldbetrag und überreichte ein Pfand, zumeist eine Waffe — Säbel, Kinshal oder Flinte; damit war man vollberechtigtes Mitglied (*dixala-gule*), „ein Junggeselle, der das Pfand gegeben hat.“ Reichte das auf diese Weise eingelangte Geld für die Ausgaben des Festes nicht aus, so wurde der Beitrag erhöht, oder die Reichen spendeten eine Summe, was ihre Wahl zu den höheren Ämtern des Bundes förderte. Ähnlich kaufen sich noch in vielen Geheimbünden bei den Naturvölkern vermögende Leute in höhere Ränge ein.

Die Ämter waren: 1. Das „große Haupt“ (*bik' xalel*) mit zwei bis drei Stellvertretern.

2. Die „Ältesten über das Geld“ (*tumana xalel*), drei bis vier Personen mit ebensovielen Stellvertretern. Sie leiteten als Älteste den gesamten Betrieb des Junggesellenhauses. Alle Anderen waren die „Jungen“ (*bikel-te*), aus ihrer Mitte wurde von den Mitgliedern ein „Ältester der Jungen“ (*bikala xalel*) gewählt, der die Interessen der Jungen vor den Ältesten zu vertreten hatte und sie bei Straffällen verteidigte. Ein weiteres Amt war das des Buska oder Wächters, der das Schloß zum Junggesellenhaus und die große Gesellschaftstrommel (*wowdixla tam* „Trommel des Lärms, Alarmtrommel“), die ohne Erlaubnis der Ältesten niemand berühren durfte, in Verwahrung hatte. Der Mangusch, der Herold und Zeremonienmeister, hatte als Würdeabzeichen einen geschnitzten Stab (*gassa*), ähnlich dem Kubatschiner Spinnrocken, vierkantig, mit apfelförmigem Griff und überall mit eingeschnitzten Ornamenten verziert. Der Stab war gleichzeitig eine Chronik des Spielzyklus, da auf ihm Namen und Daten eingeschrieben wurden.

Die Tätigkeit der Junggesellen in der Zeit des Spiels bestand außer den erwähnten Arbeiten und den notwendigen Verrichtungen im Junggesellenhause, in Umzügen und Tänzen unter Begleitung von Musikanten, die aber nicht Mitglieder, sondern nur gemietet waren. Die Ordnung des Umzugs war genau festgesetzt. An der Spitze schritt der Wächter mit Schloß und Trommel, dann kam die Musik — Surnaspieler und Trommler —, sodann die Ältesten nach Rang und Würde und die Jungen nach ihrem Alter, die Kleinsten und Jüngsten zuletzt; den Abschluß bildete der Mangusch mit dem Stab, der die Aufsicht führte, daß alles überlieferungsgemäß vonstatten ging. Der Tag war genau eingeteilt, Tanz, Arbeit, Gebet wechselten ab. Die Tänze fanden auf einem eigenen Tanzplatz statt.

Die Strafen (*xikā*) für Vergehen bestanden in kleinen Geldbußen (5—20 Kopeken) oder in der Erlegung von ein oder mehreren Hufeisen bei Verspätung, Reden während des Sprachtabus, unzeremoniellem Verhalten und dgl. Größere Vergehen erforderten eine Beratung, bei der der Bikala chalel als Verteidiger, der Mangusch als Unparteiischer auftrat. Verhängt wurden höhere Geldstrafen, zeremonielles „Zerbrechen des Pfandes“, wonach der Übeltäter ein neues einsetzen mußte, widrigenfalls die Strafe ein zweites Mal erhoben wurde. Die nächsthöhere Strafe war die Übergabe einer Kuh, die zur Bewirtung verwendet wurde, die höchste Strafe war die Ausstoßung. Auch bei der letzteren wurde eine Kuh genommen, geschlachtet und über dem Körper

eine Flintensalve abgefeuert. Freiwilliger Austritt aus dem Verband war nicht erlaubt. Ein solches Verlangen wurde mit Zerschneiden des Pfandes, Kuhstrafe, Verbrennen oder Wegnehmen des Holzvorrats des Schuldigen bestraft. Man zog mit feierlichen Gepränge zum Haus des Schuldigen, einige der Exekutoren

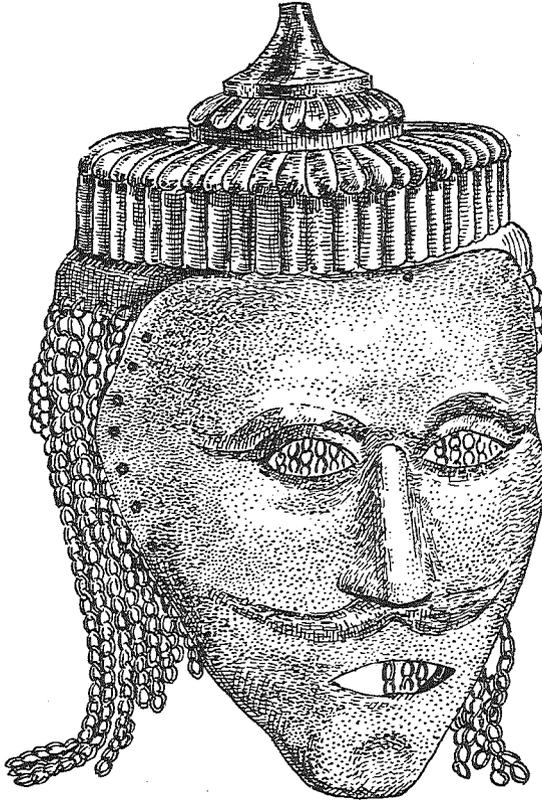


Abb. 4. Maske des Schah, Kubatschi, Dagestan.

stiegen aufs Dach und schossen die Flinten ab. Der Mangusch trommelte, man schrie *tuukwakaj* („verloren“), und ein Tanz schloß den Strafvollzug ab.

Wer erinnert sich angesichts dieser Strafen nicht an das traditionelle Brennrecht dämonischer Männerbünde, an das Abdecken des Daches und die Wegnahme von Kühen, womit im Baseler Gebiet und im Aargau noch im 19. Jh. die Heischegänger die ihnen die Gaben verweigernden Hausherren bedrohten (20, S. 107,

126)? Haben wir nicht im Gulala-aku-bukon eine Art Initiation der Jugendlichen vor uns, wofür schon die Fernhaltung der Frauen spricht? Auch Züge einstiger Altersklassen lassen sich nicht verkennen. Vieles an den Bräuchen erinnert an das Geheimbundwesen: Tanzplätze und rituelle Tänze, Tanzstab und Gemeinschaftstrommel, das erwähnte Sicheinkaufen in einen höheren Rang sind da wie dort in Gebrauch. Man fragt nur noch nach den Masken, und auch die sind vorhanden.

Den Abschluß der — nennen wir sie ruhig — Initiationsperiode bildet das *Gulala-abilkil* „die drei letzten Tage der Jungesellen“. Die Vorbereitungen dazu erfordern eine Woche, um eine genügende Menge von Speisen und Getränken (Busa, Arusch) vorzubereiten. Man zieht in die Berge um Holz und nimmt von jedem Eigentümer drei Bündel. Am Tage vor dem Fest begibt man sich feierlich mit Krügen zur Quelle und schöpft Wasser, wobei wie im deutschen Zunftbrauch Neulinge angespritzt und eingetaucht werden (42, S. 57, 67). In die Krüge werden Blumen gesetzt.

Am ersten Tage bewegt sich der mit Blumen geschmückte Zug auf den Tanzplatz. Es wird der Tiwidikan, der „Vorausgehende“ gewählt, ein Amt, das sehr viel Kosten verursacht, die dem Vater des Erwählten zur Last fallen, der sich aber der Zahlung bei sonst drohender Kuhstrafe nicht entziehen darf. Es werden drei buntgeschmückte Festbäume vorbereitet, an deren Zweige man gefärbte Eier steckt, wovon sie Eierbäume (*duknaIa tutta*) heißen. Auf dem Wipfel sind die Preise für die Wettkämpfe angebracht, ferner die Schießscheibe, ein waagrechtes Brett mit fünf Vogelfiguren aus Kupfer oder Teig. Es gab Bäume in der Höhe eines zweistöckigen Kubatschiner Hauses mit dreihundert Eiern¹⁷). Sie werden im Hintergrund des Platzes eingepflanzt, den restlichen Teil des Tages füllen Tänze und Bewirtung, und ähnlich verläuft der zweite Tag. Am dritten Tag folgt das Maskenspiel, bei dem wie im georgischen Qeenoba der Schah die Hauptrolle spielt

Seine Maske ist aus Kupfer und besteht aus einer Gesichtslarve aus rotem verzinktem Kupfer mit Öffnungen für Augen und

¹⁷) Sollte der *duknaIa tutta* nicht mit 360 Eiern ausgestattet gewesen sein und das Jahr bedeutet haben? Im Volkrätsel verschiedener Völker symbolisiert ein Baum mit seinen Ästen und Blättern das Jahr mit seinen Monaten und Tagen. Vgl. Karl Spieß, „Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum“ (Wiener Ztschr. f. Volkskunde, 28. Bd., 1922, S. 17 ff.). — Zu den Eierbäumen in Europa vgl. jetzt Leopold Schmidt, Die Schneckenmaskierung. Ein Beitrag zur Methode der volkskundlichen Maskenforschung (Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 2, Bonn 1951, bes. S. 146 ff.).

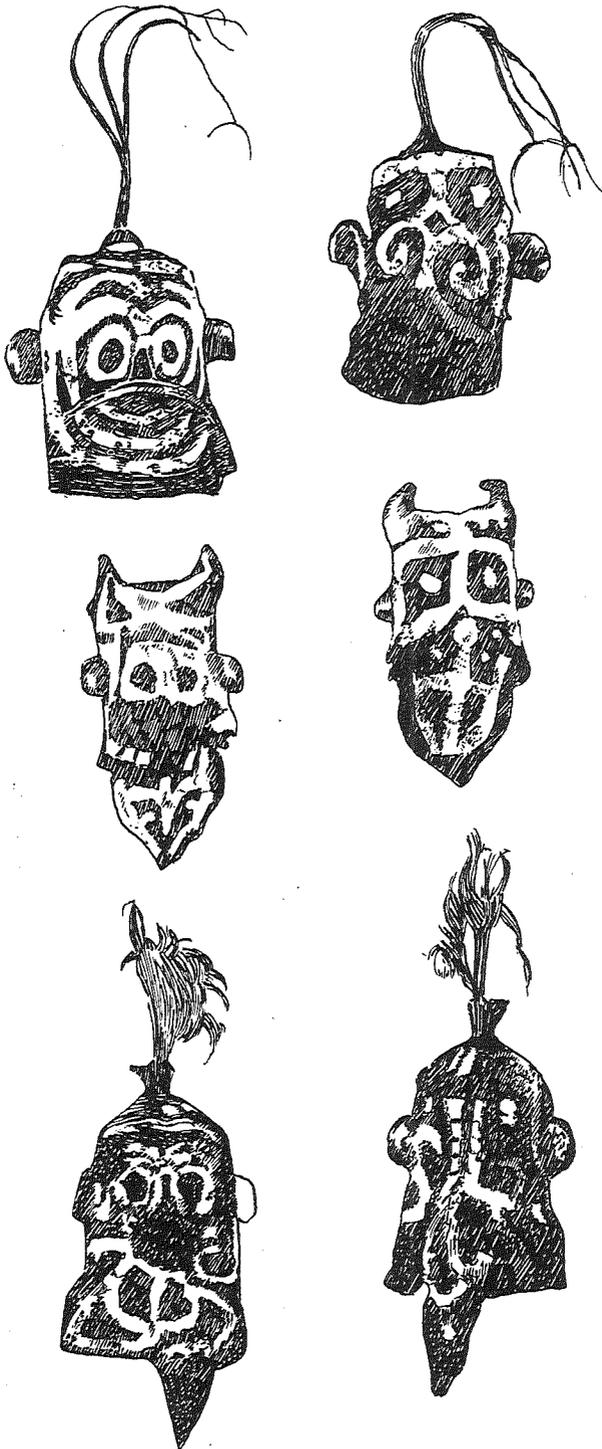


Abb. 5. Masken aus Filz, Kubatschi, Dagestan.

Mund und schwarzem Schnurr- und Kinnbart, einem niedrigen, kegelförmigen Helm, der mit drei Nägeln an der Maske befestigt ist, die also eine Art Visier vorstellt, und ein am Helm rückwärts herabhängendes Ringnetz, das als Nackenschutz dient (Abb. 4). Der Schah trägt einen roten Chalot, ist mit Pfeil und Bogen, Streitaxt und Schild bewaffnet und trägt eine lange Tabakspfeife bei sich. Er hat ein zahlreiches Gefolge von Männern und Frauen, letztere sind wie überall verkleidete Burschen. Die weiteren Rollen sind: 1. Die Frau des Schah (*šahla bika*), in ein kostbares Kubatschiner Frauenkostüm gekleidet; 2. Vier bis sechs Höflinge (*koučmi*), gerüstet und von Waffenträgern begleitet, sämtlich geübte Tänzer. 3. Die Frauen der Koutschmi. 4. Der Leibwächter des Schah (*učila mutta* „Reiter“), er reitet auf einem Stock oder einer Maske mit Pferdekopf aus Tuch und ist die komische Figur des Stücks. Hier haben wir also die Pferdeatrappe des in Deutschland, im westlichen Europa und im Baskenland bei ähnlichen Aufzügen seit dem Mittelalter bekannten „*hobby horse*“. 5. Die Frau des Leibwächters (*izdak*), sie ist die Vertraute der Schahin und trägt einen Kupferkrug (*kunne*). Bisweilen wurden diese Rollen von Würdenträgern des Bundes in kostbarer Kostümierung gespielt, häufig aber mietete man dafür arme Leute, wie wir es auch vom Nürnberger Schembartlauf wissen. Besonders die Rollen der Koutschmi waren nicht sehr begehrt, weil diese den Mißhandlungen und Wechselfällen des Kampfes ausgesetzt waren.

Dem Schah-Ensemble standen als Gegenpartei die Paalturi (von arab. *fa'al* „machen, tun“) gegenüber, 20–30 Personen, mit Panzern, Steinschloßflinten, Pistolen und Kinshalen bewaffnet. Einige trugen Fahnen, Seidentücher, die auf hohen Stangen befestigt waren. Alle hatten Masken auf. Die letzteren waren aus dunkelbraunem, dunkelgrauem und schwarzem, seltener aus weißem Filz verfertigt. Sie verhüllten den ganzen Kopf, die Ränder hingen auf Brust und Rücken herab. Im unteren Gesichtsteil zeigen die Masken einen bartartigen Vorsprung, der Schnurrbart besteht aus Wolle oder Roßhaar. Rückwärts ist häufig als Schopf ein Kuhschwanz oder Roßhaarbüschel angebracht. Die Masken sind mit weißen Ornamenten und mit ebensolchen konzentrischen Kreisen um die Augen verziert, die an eine Tatauierung erinnern. Frauentatauierung stellte Dirr in Dagestan noch 1904 bei den Darginern, Zachuren und Laken fest. Manche Masken haben Hörner und andere tierische Züge (Abbildung 5 und 6).

Der Zug des Schah wird von Hobby Horse angeführt, es folgen Schah und Schahin und dann die übrigen; unter Flintenschüssen und Musik vollziehen sie ihren Umzug auf dem Spielplatz und machen nach einem Tanze halt. Der Schah setzt sich

auf ein Taburett, der Leibwächter, der auf seinem Steckenpferd Spässe macht, reicht ihm die Pfeife, die Isdag stellt den Krug vor die Königin. Die Koutschmi stecken die Fahnen in die Erde. Unter Scherz und Possen spielt sich zwischen dem königlichen Ehepaar eine Familienszene ab. Plötzlich erscheinen die maskierten Paalturi, es entspinnt sich ein Kampf, bei dem bald der eine, bald der andere Teil das Übergewicht hat, und die Frauen aus einer Hand in die andere gehen. Auch der Schah beteiligt sich am Kampf, der sich in den Gassen und Häusern und auf den Dächern der letzteren fortsetzt. Der terrassenförmigen Anlage des Auls entsprechend steigt man von einem Dach aufs andere. Der Schah befreit die Frauen, es erfolgt ein neuer Überfall der Paalturi usf. Zwischen den einzelnen Episoden des Spiels führen die Jungesellen Tänze auf.

E. M. Schilling ergänzt diese Schilderung durch eine Beschreibung gleichartiger Bräuche bei einer Kubatschiner Hochzeit im Jahre 1924. Viele Masken trugen Besen und am Arm Schellen, wie sie auch bei uns wohlbekannt sind. Sie holten den Hammel, der dem Bräutigam von seinen Kameraden verehrt wurde. Die Musik spielte im lebhaften Tempo und fiel, während der Hammel geschlachtet wurde, in eine traurige Melodie. Dann brachten die Maskierten Fesseln herbei und legten sie den zwei Kubatschinern an, die im vorigen Jahr geheiratet hatten und sich nun freikaufen mußten.

Es erschien ein Barbier in einem Panzer mit Epauletten und versuchte einen Mann in Kostüm mit langem Bart einzuseifen und zu rasieren, wobei er ihm den Fuß auf die Schulter setzte. Der Mann lief davon und ließ den Bart in den Händen des Barbiers. Das Rasieren war Brauch bei der Aufnahme in deutsche Zünfte (42, S. 65 f.). Auch bei den Sternsängern im Nebelberger Rauh-
nachtsspiel (Oberösterreich) tritt ein Barbier auf (45, S. 362).

Dann erschien der Schah mit seinem Gefolge, und es wurde ein Spiel ganz gleich dem oben beschriebenen aufgeführt. Frauenraub und Wiedergewinnung nach lebhaftem Kampf, Flucht und Verfolgung über die Dächer ergaben aufregende Episoden. Die Räuber versteckten die Leiter, die vom Dach ins Innere des Hauses führt, bevor man sie findet, sind sie längst auf dem nächsten Dach angelangt. Endlich ist die Königin befreit, die Ordnung wiederhergestellt und das idyllische Hofleben beginnt aufs neue. Man stellt eine Wiege vor die Fürstin und legt den ersten besten Knaben hinein, der reißt sich los und läuft unter dem Gelächter der Zuschauer davon. Die letztere Szene soll offenbar den Wunsch nach Kindersegen für die Neuvermählten ausdrücken. Schah und

Schahin stellen das Brautpaar dar, das bei manchen Kaukasusvölkern als „König“ und „Königin“ bezeichnet wird.

Auf das Maskenspiel folgte beim Fest des Junggesellenverbandes ein Wettlauf auf etwa 2 km mit drei Preisen, die den „Eierbäumen“ entsprachen. Es liefen nur Junggesellen. Hernach wurden die Eier auf den Festbäumen von den Masken geplündert. Die Paalturi schossen auf die Bäume und aßen die herabfallenden Eier. Eigentlich hätten die Vogelfiguren abgeschossen werden müssen, aber darüber ist nichts berichtet. Nach dem Maskenspiel endet die Disziplin des Junggesellenverbandes, es gibt keine Etikette mehr und der Spielzyklus schließt mit der sogenannten „Spatzenversammlung“ (*kalči sürbat*). Nach einem letzten Tanz stellt die Jugend in die Mitte des Platzes ein großes Kupferbecken mit den Bierresten und setzt ihren Leiter, den Bikala chalel hinein.

Der Spielzyklus des Gulala-aku-bukon scheint, da er zwischen April und August fallen kann, der Bindung an eine bestimmte Festzeit zu entbehren, es zeigt aber das Auftreten des Schahs und der Masken im Hochzeitsritual, daß zum mindesten der letzte Festtag in nahen Beziehungen zu den Fruchtbarkeitsriten der Fastnachtsbräuche steht. Eierbaum, Wettspiele, Untertauchen u. a. deuten in die gleiche Richtung. Das Gulala-aku-bukon ist aber ein sehr verwickeltes Gebilde. Man findet darin Elemente der Knabenweihe, der Einteilung in Altersklassen, Nachklänge kriegerischer Männerbünde, des Geheimbundwesens und vielleicht einer Dualorganisation, worauf die Erinnerung an die feindlichen Ortshälften und möglicherweise die in diesem Gebiet so merkwürdige Endogamie hinweist.

Die in Kubatschi von alten Leuten gesammelten historischen Legenden über die Körperschaften der Batirte und des Tschine geben erst einen Begriff von der ursprünglichen großen politischen Bedeutung der kriegerischen Jugendbünde in der Vergangenheit. L. Shirkow hat zuerst in Kubatschi eine Sage von den Batirte aufgezeichnet, die in einem Turm des Ortes lebten, am Tage schliefen und nur nachts ausgingen. Er erwähnt auch die Organisation Tschine, die vor 100 bis 150 Jahren in Kubatschi wirkte und eine Art Geheimgericht darstellte (41, S. 269). Die von Schilling gesammelten Berichte erweisen, daß die Batirte (Pl. von *batir* „Held“) nichts anderes waren als eine kriegerische Jungmännerorganisation und daß das Gulala-aku-bukon nur den letzten Nachhall ihrer einstigen politischen Stellung vorstellt. In den Erzählungen treten die jungen Männer in Verbänden zu 40 auf. Ein furchtbares Geheimnis ruht auf ihnen. Niemand darf sie sehen oder besuchen, nur ver mummt dürfen sie die Häuser betreten, und als einst eine Mutter ihren Sohn an der zufällig entblößten

Hand erkannte, wurde ihr am nächsten Tag diese Hand abgehauen übersandt. Das nächtliche Treiben der Batirte erinnert in jeder Hinsicht an die von Höfler behandelten dämonischen Männerbünde der Germanen. Die Batirte bildeten die Kriegs-

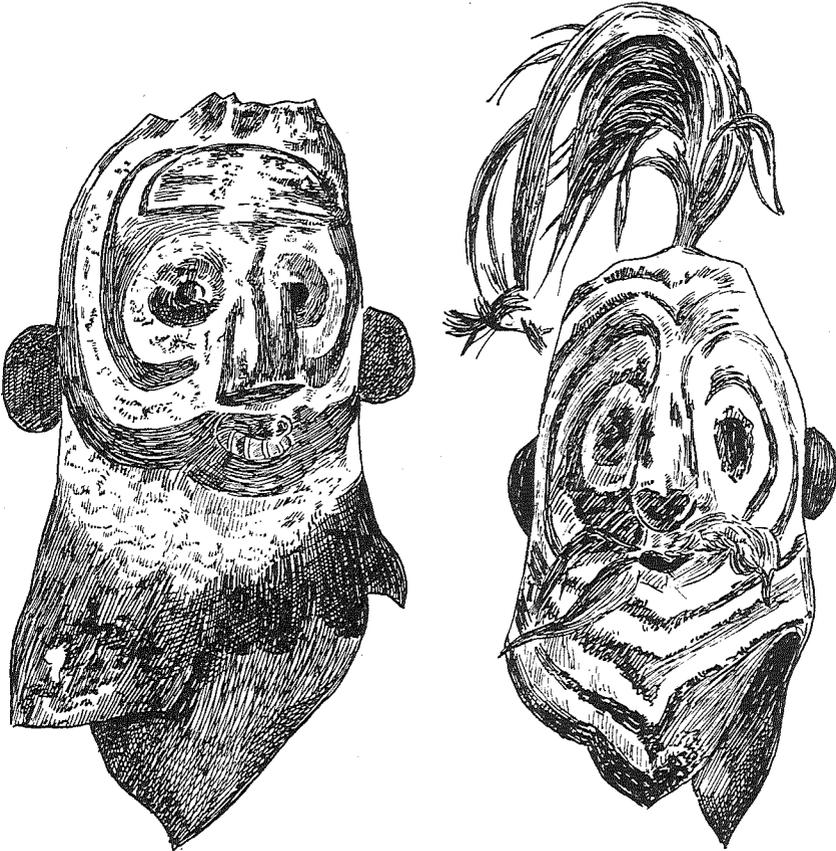


Abb. 6. Masken aus Filz, Kubatschi, Dagestan.

macht von Kubatschi. Eine Sage erzählt, daß bei der Belagerung des Aul durch Nadirschah die Batirte den Ort bis aufs äußerste verteidigten, gegen den Willen der Einwohner, die die Übergabe wünschten und zuletzt den Turm der Batirte in Brand steckten, um sich von der Belagerung zu befreien. Die Batirte machten aus dem brennenden Haus einen Ausfall gegen die Perser und wurden sämtlich getötet.

Außer den Batirte werden in den Sagen als kriegerischer Verband die Tschabkun Bachante (*čabkun* = „Angriff“, *čabkun-baxante* „die Angriff Führenden“) genannt, die, nach den gleichartigen Berichten zu schließen, mit den Batirte eng zusammengehören, wenn sie nicht überhaupt mit ihnen identisch sind. Die Tschabkun-Bachante werden als Verband der unverheirateten Leute von 15—25 Jahren geschildert. Wie bei den Batirte schieden die Mitglieder nach ihrer Verheiratung aus dem Verband und wurden durch Neueintretende ersetzt. Nach der Verehelichung wurden die Waffenfähigen nur mehr als Landwehr, nicht mehr zum Angriff verwendet. Die Zahl eines solchen Verbandes oder eine Abteilung desselben betrug stets 40. Die Organisation glich der des Gulalaku-bukon. Oberhäupter der Tschabkun-Leute waren drei Bikchalel aus den älteren Mitgliedern, drei Tumana-chalel als deren Vertreter und ein Bikala-chalel als Anwalt der Jungen. Es scheint, daß diese Chargen in die Zahl 40 nicht eingerechnet waren. Die Hauptbeschäftigung der Tschabkun-Bachante war ebenso wie die der Batirte der Kriegsdienst. Es gab in Kubatschi sieben Türme mit je 40 Mann. Ein Teil der Jungmänner hatte dauernd Bereitschaft, sieben gesattelte Pferde standen zu ihrer Verfügung. Die Standorte waren an strategisch wichtigen Punkten angelegt, von wo aus man eine weite Aussicht über das Land hatte. Bei Gefahr wurde auf dem Turm mit einer Fackel das Alarmzeichen gegeben. In der Nacht streiften Scharwachen umher. Die jungen Krieger wurden unter strengster Disziplin gehalten, sie mußten außerhalb ihrer Wohnungen leben, ihre Verwandten brachten ihnen nur das Essen. Nach einigen Berichten traten schon die Knaben mit 7—8 Jahren ein und wurden zum Waffendienst erzogen. Alle Tage mit Ausnahme von Freitag, dem Ruhetag der Mohammedaner, rief die Trommel zur Übung, die aus Kampfspielen, Steinschleudern usw. bestand, wer zu spät kam, wurde bestraft, in schweren Fällen mit der Kuhstrafe. Am Freitag war nur Bogenschießen erlaubt.

Über den kriegerischen Jungmännerverbänden waltete eine geheimnisvolle Macht, deren Befehle sie ausführten, das Tschine. Es scheint, daß die Batirte schon da waren, bevor die Institution des Tschine geschaffen wurde. Sie waren wohl die waffenfähige Jugend einer freien Gemeinde mit starkem Nachleben der Sippenorganisation, deren zahlreiche Überreste fast bei allen Kaukasusvölkern zu finden sind. In diesem Falle waren die Batirte der Machtausdruck einer kriegerischen Demokratie. Mit der zunehmenden Entwicklung des Kunstschmiedehandwerks und des damit verbundenen Handels mit der näheren und der entfernteren Umwelt, gelangten einzelne unternehmungslustige Familien allmählich zu größerem Reichtum und Macht und erlangten das Über-

gewicht über die ärmere Schicht der Einwohner. Sie besetzten mit der Zeit die wichtigsten Ämter, beeinflussten die Wahlen und schufen endlich die Institution des Tschine, deren geheimnisvolle, an das alte Venedig erinnernde Tätigkeit die Kubatschiner mit Ehrfurcht und Schauer erfüllte. Die Batirte und Tschabkun-Leute wurden zu Vollzugsorganen ihres Machtwillens. Das Tschine bestand aus sieben (nach Varianten aus 10—12) Personen, den *činala-adame* oder Tschinleuten. Es gab ein Oberhaupt (*činala bik*) und drei Tschinala-Chalelte mit drei Vertretern. Zur Ausführung ihrer Befehle standen ihnen die Chawante „Vollzieher“ zur Verfügung, an deren Spitze der Chala-Kaka („Großer Knochen“) stand. Ferner war noch ein Mangusch und dessen Gehilfen vorhanden, alles in allem bestand das Kollektiv aus 40 Männern. Die Tschine wurde aus den einflußreichsten Leuten für ein Jahr gewählt, tatsächlich blieben stets die gleichen Menschen an der Macht. Wahlberechtigt war die ganze Gemeinde. Nach anderen Berichten wählten nur die Batirte, aber es ist anzunehmen, daß die Widersprüche, in den Erzählungen verschiedenen Stadien der politischen Entwicklung entsprechen, die zwischen dem Übergewicht der reichen Familien und den Unabhängigkeitsbestrebungen der Masse der Bevölkerung schwankte, was stets zu einer Angleichung des Regimes an die augenblicklichen Machtverhältnisse führen mußte.

Die Wahl fand auf dem Dach eines Hauses statt, die Trommel gab dazu das Zeichen. Die Gewählten mußten wie die jungen Leute beim Gulala-aku-bukon ein Pfand abgeben, das bei Unbotmäßigkeit „zerbrochen“ wurde. Die Gewalt des Tschine erstreckte sich auf alle äußeren und inneren Angelegenheiten der Gemeinde, zu deren Gebiet auch einige Orte der Umgebung wie Kalakoreisch, Sulewkent, Urkarach u. a. gehörten, auf das Kriegs- und Gerichtswesen, letzteres wurde nach dem Gewohnheitsrecht (*Adat*) gehandhabt. Die Tschine besaßen ein Gemeinschaftshaus (*činala kal*), das sich im Unteren Bezirk, in der Mitte des Ortes befand, wo heute noch die bedeutendsten historischen Gebäude stehen. Niemand durfte das Tschinala-kal betreten, es bestand aus Wohnzimmern für die dort wohnenden Mitglieder, Pferdeställen, einer kleinen Moschee mit Wasserbassin für die Waschungen, dem Sitzungssaal und dem Gerichtsraum, der so eingerichtet war, daß die Richter im Dunkeln saßen und nur ein kleiner Streifen Licht auf den Stein fiel, auf dem der Angeklagte Platz nehmen mußte.

Oberhaupt der Tschine wurde derjenige von den Sieben, der zuerst einen Übeltäter festnahm. Er mußte am Tage seiner Ernennung eine Bewirtung veranstalten. Das Amtszeichen war eine Kette von Schafswirbelknochen, sie hing gewöhnlich an der Wand

des Amtszimmers, bei Bestrafung eines Schuldigen trug sie der Chala Kaka oder Schamchal. Das Tschine trat einmal wöchentlich zusammen, um die Geschäfte zu erledigen und Recht zu sprechen, sonst gingen sie ihrer eigenen Arbeit nach; andere Nachrichten besagen, daß sie im Gemeinschaftshaus auf Kosten der Gemeinde lebten, die auch für ihre Pferde zu sorgen hatte. Es ist merkwürdig, daß das Kubatschiner Gewohnheitsrecht im Gegensatz zu fast allen kaukasischen Bergvölkern Blutrachemorde streng ahndete und mit Verbannung des Schuldigen bestrafte. Diebstahl galt als ein ebenso schweres Verbrechen wie Mord.

Die Strafen, die das Tschine verhängte, waren: Lieferung von Lebensmitteln, Zahlung einer Kuh, Verbannung aus Kubatschi und Verbrennung des Hauses des Schuldigen, der entweder verbannt oder getötet wurde. Wenn ein Schuldiger der Vorladung nicht folgte oder sich um das Urteil nicht kümmerte, wurde bis zu siebenmal (var. viermal) eine Abteilung Chawante mit dem Schamchal an der Spitze und unter immer stärkeren Drohungen zu ihm geschickt. Dabei spielten gewisse Symbole, vor allem die Schafswirbelkette, eine Rolle. Bei der letzten Vorladung treten Tschine und Vollzugsorgane gemeinsam auf, der Tschinala bik steigt auf das Dach des Verurteilten und wirft einen Stein, auf dieses Zeichen stürzt die ganze Schar auf das Haus, reißt es nieder, setzt es in Brand und tötet den Übeltäter (38, S. 177 ff.). Statt der Wirbelkette trägt der Schamchal manchmal einen Pferdeschädel. Auf einem alten Relief im Unteren Bezirk, das zu der sogenannten „albanischen“ Gruppe der Kubatschiner Plastiken (12.—13. Jh.) gehört, sind zwei Maskenträger abgebildet, der eine hat eine Stiermaske und Vogelbeine und trägt einen Pferdeschädel auf einer Stange. Der zweite stellt wahrscheinlich eine Pferdemaske dar, vor den beiden läuft ein Tierrudel bestehend aus Hund, Pferd, zwei Wölfen, Hase, Hirsch und zwei Hindinnen(?). Man möchte das Relief (Abb. 7), das wegen der „Neidstange“ des einen Maskierten in Zusammenhang mit dem Tschine-Wesen stehen muß, die „Wilde Jagd“ von Kubatschi nennen.

Die Herrschaft des Tschine muß mit der Zeit durch ihre Terrorakte und die wachsende Bedrückung der Einwohner durch Vermehrung der Lasten für die Bevölkerung unerträglich geworden sein. Es gab Widerstand, und im 19. Jh. kam die Institution immer mehr herunter. Ein Teilnehmer am Gulala-aku-bukon wurde einmal eines Vergehens wegen angezeigt und bestraft. Als das Spiel zu Ende war, schlugen seine Kameraden die Lärmtrommel und stürmten das Tschinala-Kal. Die Tschineleute versperrten zwar das Tor, aber die Angreifer kamen über das Dach durch den Rauchfang und prügelten sie durch (38, S. 185).

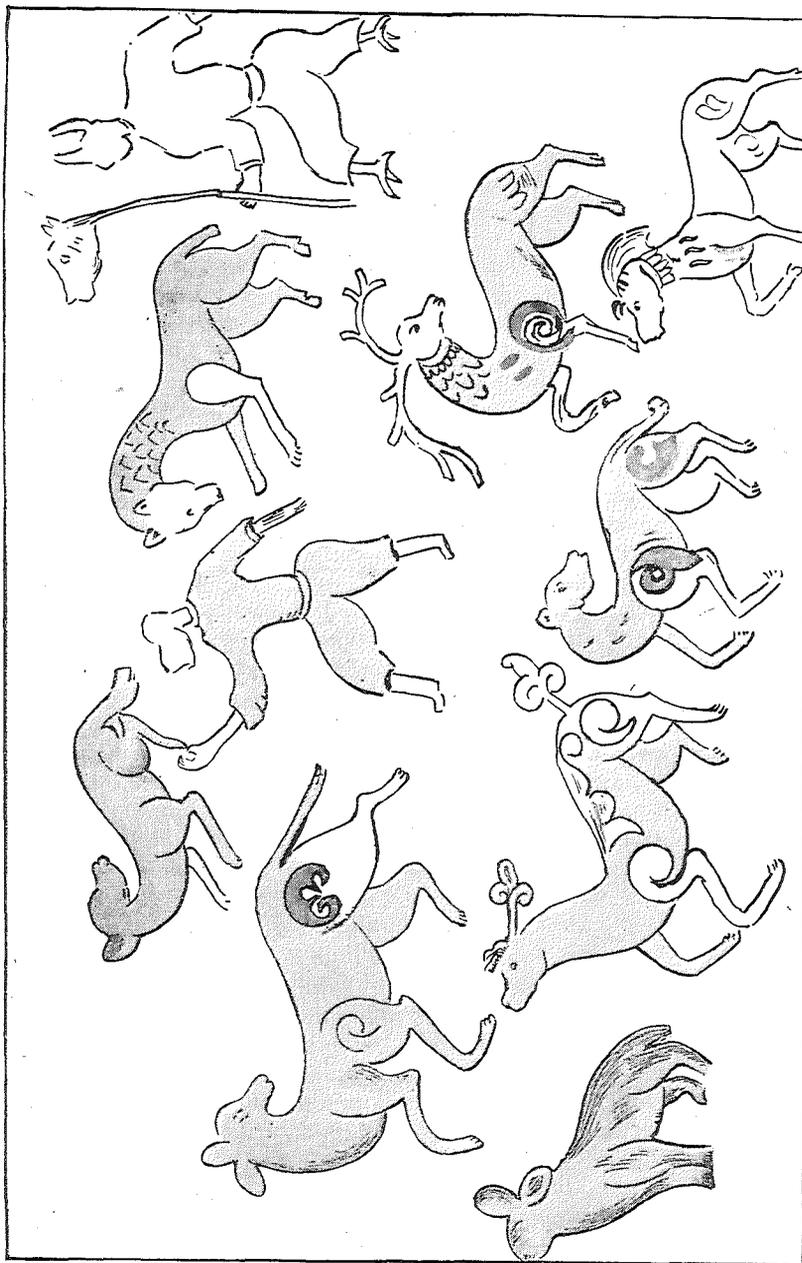


Abb. 7. „Die Wilde Jagd von Kubatschi“. Relief von einem Haus in Kubatschi, 12.—13. Jahrhundert.

Die Männerbünde haben unter anderem den Zweck, die Frauen unter Druck zu halten. In Kubatschi scheinen die Frauen wie im ganzen Dagestan der strengen Ordnung des Islam unterworfen zu sein. Bei näherem Zusehen aber werden Einzelheiten bemerkbar, die mit der Rechtlosigkeit der Frau im islamischen Glauben nicht zusammenpassen, sondern Überreste früherer Epochen sein müssen. Hiezu gehört der von Reineggs berichtete Heterismus der Witwen, die von den Junggesellen besucht zu werden pflegten. Hier hat der Islam oder vielleicht schon das Christentum auf die Witwen beschränkt, was den krieglerischen Jungmännerverbänden mit den Mädchen im allgemeinen erlaubt war. Es gab fast keine Vielweiberei, die Mädchen sind noch heute kühn und spottsüchtig, wie aus den von ihnen gedichteten Liedern hervorgeht, die Frauen nahmen an der Unterhaltung der Männer teil. Nach Andalūzī verstanden auch die Frauen das Schmiedehandwerk auszuüben, was ihnen klarerweise wirtschaftliche Gleichberechtigung verschaffen mußte. Andererseits durfte keine Einwohnerin Kubatschi verlassen, wo strenge Endogamie herrschte. Bis zur Revolution gab es in Kubatschi wie auch in anderen Orten des Dagestan eine Frauenmoschee mit geistlicher Schule und Lehrerinnen für die weibliche Bevölkerung. Wichtiger ist die Nachricht, daß sich die Kubatschiner Familien nach der Mutter benennen (Klaproth), angeblich, weil die Mutter bekannter ist als der Vater. Dieser Zug allein ist ein deutlicher Beweis von einstigem Mutterrecht. Dazu kommt die Existenz von weiblichen Verbänden, z. B. von jungen Mädchen, die in Gruppen von 10—20 sich in einem besonderen Mädchenhaus (*jusbala-kal*) versammeln, wo sie singen, tanzen und weibliche Arbeiten verrichten, wenn sie nicht gemeinsame Ausflüge in die Berge unternehmen. Auch die Ehefrauen bilden solche Gruppen, ebenso die alten Matronen. Bei letzteren wird von Totengedächtnisfeiern gesprochen, am Versammlungsplatz wird ein Stab in Form eines Spinnrockens in die Erde gesteckt¹⁸⁾. Hier sind deutlich weibliche Altersklassen zu erkennen (38, S. 186 ff.).

Im Dorf Aschti, das nach den Erzählungen einst von Kubatschinern bewohnt war, ebenso in anderen Dörfern der Umgebung (Itsari, Sutbuk, Dzilebki, Urtsachi, Urkarach) herrschte bis vor kurzem der Brauch, daß Frauen bei der Feldarbeit fremde Männer, die zufällig des Weges kamen, gefangennahmen und erst gegen ein Lösegeld freigaben (38, S. 190). In den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts berichtet Pjetuchow von einem Ort in Berg-

¹⁸⁾ Vgl. oben S. 52 den geschnitzten Amtsstab des Mangusch, der die Form des Kubatschiner Spinnrockens hat.

Kaitak: „Eine Mannsperson, die unglücklicherweise mit einer Schar Frauen und Mädchen zusammentrifft, fällt ihnen zum Opfer: Sie entwaffnen ihn, zwingen ihn zu tanzen und zu hüpfen, kurz alle ihre Launen auszuführen; haben sie ihn genug belästigt, so entlassen sie ihn mit lautem Gelächter und Spässen. Dies geschieht besonders dann, wenn die Frauen aus dem Aul zum Sammeln von Moos und einem besonderen Kraut zur Füllung von Brautkissen und Matratzen für ein neuvermähltes Paar ausgezogen sind.“ A. Dirr (7, S. 23) hörte an der Andischen Koissu durch einen einheimischen Greis von einem ähnlichen Brauch: „Sahen die Frauen von Godoberi einen Fremden allein des Weges kommen, so versammelten sie sich, fingen ihn ein, zogen ihn nackt aus, reizten ihn bis zur Erektion und peitschten ihm dann den Penis mit Nesseln aus.“ Alles das erinnert an gewisse Bräuche der Kärntner Mädchen bei der Flachsernte (16, S. 9 f.): „Gerät ein unbekannter Knecht oder Bauernsohn in die Nähe der Brechlerinnen, so wird er sogleich von ihnen umringt und trotz heftigem Sträuben mit Werg umwickelt, dann an Händen und Füßen gepackt und an einem daliegenden Baumstumpf unsanft gehobelt (Oberkärnten). Oder man legt über zwei parallel gestellte Baumrollen ein Brett und rollt den Gefangenen auf einen Abhang, wo ihn die Brechelweiber samt seiner Unterlage mit starkem Schwung auslassen, daß er den Rain hinunterkollert...“ Oder man schwärzt dem Unglücklichen das Gesicht mit den rußigen geräucherten Flachsstengeln, legt ihn auf den Rücken und schreitet in Prozession über ihn hinweg oder stopft ihm wenigstens die Hosen mit den spitzen Flachsabfällen voll. Die Kärntner Bräuche gehören umso mehr in unserem Zusammenhang, als dabei Fastnachtsfiguren, ein Schimmelreiter mit Hobby Horse, ein Schmiedehepaar und der sogenannte Schinder mit großem künstlichen Phallus auftreten. — Ob die erwähnten Züge genügen, um für Kubatschi in alter Zeit Mutterrecht zu postulieren, bleibe dahingestellt, die Familienbenennung nach der Mutter ist aber ein schwerwiegendes Argument dafür. Außerdem sind auch bei den meisten anderen Kaukasusvölkern Spuren von Mutterrecht festgestellt worden. Vielleicht war die Verdrängung des Matriarchats Anlaß zur Gründung der Männerbünde, die dann in späteren Jahrhunderten von den Trägern der politischen Macht für ihre Zwecke ausgenützt wurden.

Schließlich wäre noch die Frage zu stellen, inwieweit etwa bei den besprochenen Institutionen und Bräuchen Zunftorganisation hereinspielt. Kubatschi ist seit mindestens 1000 Jahren eine Siedlung, in der das Metallhandwerk die wichtigste Existenzquelle darstellt. Zünfte (georg. *amkari*, armen. *amkar* aus Persisch

hamkār) gibt es im ganzen Vorderen Orient. Ihre Organisation, zum mindesten die der georgischen Zünfte, scheint von der europäischen Zunftordnung des Mittelalters nicht allzusehr verschieden gewesen zu sein (11, S. 1—390), über ihr Brauchtum ist aber bisher so gut wie nichts bekannt geworden. Hier wäre eine Lücke der Orientforschung auszufüllen. Ferner könnte eine eingehende Durchforschung auch anderer Gebiete des Dagestan für unser Thema noch reiche Ergebnisse bringen.

H. Mittelasien und Iran

Bei der Darstellung der Masken- und Fastnachtsbräuche der Kaukasusvölker traten als wichtiges Motiv immer wieder Feindschaft und rituelle Kämpfe zwischen zwei Siedlungs- oder Gemeindegeländen in Erscheinung. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob dieser im europäischen Brauchtum, vor allem im antiken Italien, so häufig vorkommende Zug auf eine alte Dualorganisation zurückgeht, wie sie uns bei den Naturvölkern aller Erdteile begegnet, aber es gehört zu unserer Aufgabe, das Motiv über den Kaukasus hinaus nach Mittelasien und Iran zu verfolgen, wo sich eine Anzahl Entsprechungen findet, die S. P. Tolstow in seinem Standardwerk „Das alte Chwaresm“ ausführlich bespricht. Nach der „Geschichte der Tangdynastie“ bilden in Ferghana (Tairan) der König und die Großen zu Beginn jedes Jahres zwei Parteien, von denen wählt jede einen Mann aus, der sich in Rüstung kleidet und mit dem anderen kämpft. Jedem hilft seine Schar mit Ziegeln und Steinen. Wenn einer von ihnen getötet wird, halten sie ein und bestimmen danach, ob das Jahr gut oder schlecht sein wird. Hier ist besonders bemerkenswert, daß der Ausgang des Kampfes wie bei den Swänen als Vorzeichen für die Ernte des anbrechenden Jahres gewertet wird. Der arabische Geograph al-Maḡdīsī (Ende des 10. Jh.) schildert einen rituellen Kampf in Gurgan (Dshurdshan) am Kurban-Bairam-Fest. „Du siehst sie, wie sie am Tage des Opfers in zwei Gruppen um den Kopf eines Kamels kämpfen — verwundet, zerschlagen und verwirrt.“ Und weiter: „In Dshurdshān entsteht der Sitte nach innere Fehde zwischen ihnen (den Schahristanern) und den Bewohnern von Bekrābād, und sie kämpfen um den Tod eines Kamels am Tage des Festes“¹⁹⁾. Die beiden Stadtteile Schahristān und Bekrābād waren durch einen Fluß getrennt. Feindschaft zwi-

¹⁹⁾ Einen ähnlichen Kampf vollführten im alten Rom die Bewohner der Stadtteile Via Sacra und Suburra um den Kopf des geopfertem Oktoberrosses.

schen zwei Stadtteilen berichtet al-Maqdisī auch von Merw, Nesa und Abiwerd. Ebenso aus Balch und Samarkand. In Nischāpūr herrschte der Sitte nach Feindschaft zwischen den Stadtteilen Manischaku und Chire, die später, ins Religiöse umgestaltet, zum Streit zwischen Schiiten und Kerramiten wurde. Und wieder weiß das Tang-schu von dem Ort Kutscha in Ostturkestan zu erzählen: „Sie feiern zu Neujahr sieben Tage mit Kämpfen der Schafe, Pferde und Kamele, um nach ihrer Schlägerei zu weissagen, ob das Jahr gute oder schlechte Ernte bringen wird.“ Im Kutscha der Tang-Epoche fanden also statt eines Kampfes zwischen feindlichen Parteien Tierhetzen statt. Hier wäre an die jährlichen Tierkämpfe bei den Basken und Armeniern, im Böhmerwald und in der Schweiz, vor allem aber in unserem Zillertal zu erinnern, über die Leopold Schmidt jüngst eine kleine Studie geschrieben hat (40, S. 134 ff.). Die feindlichen Siedlungshälften waren ursprünglich wohl durch eine Gasse, einen Platz oder einen Fluß getrennt. Solche Anlagen sind bei verschiedenen Naturvölkern bekannt. S. P. Tolstow fand ähnliche Planungen bei der archäologischen Durchforschung chwaresmischer Ruinenstätten der kuschanisch-hellenistischen Periode. Ruinenstätten dieser Art sind Kunja-*jas*, Gjaurkala, Dshambas-kala (4.—1. Jh. v. Zw.) und Toprak-kala (1.—5. Jh. n. Zw.). Toprak-kala war eine bedeutende Stadt, die durch eine Hauptstraße in zwei Hälften geteilt wurde, von denen jede aus vier bis fünf riesigen Sippenhäusern bestand. In Kunja-*jas* waren die beiden Hälften durch eine Mauer getrennt. Tolstow vermutet wahrscheinlich mit Recht, daß die Ortsteile in traditioneller Feindschaft lebten, und erblickt darin Überreste einer alten Dualorganisation. Auch in anderen Teilen Mittelasiens, z. B. in der Umgebung von Taschkent, sind solche zweigeteilte Siedlungen aufgedeckt worden (48, S. 282 ff.; 49, S. 115 f.).

Auch Spuren des Maskenwesens sind für Mittel- und Zentralasien festzustellen. Der deutsche Forscher Le Coq sah in Kutscha (Chin. Ostturkestan) am sog. „Kleinen Fest“, wie von jungen Männern „Kuh“ (*kala*) und „Reiter“ (*atlyq ar*) dargestellt wurden. Erstere wurde von zwei jungen Männern gespielt, die in gebückter Haltung hintereinander gingen. Auf ihrem Rücken bildeten einige Pelzmäntel den Körper der Kuh. Der Kopf war aus Tüchern zusammengebunden und gehörnt. Das „Tier“ brüllte, machte groteske Bewegungen und suchte eine der anwesenden jungen Frauen zu küssen. Der „Reiter“ wird entweder von drei Männern wie der Schimmelreiter der Kärntner Brechelbräuche oder auch nur von einem Mann dargestellt. Bei den Bergtadschiken hat der Reiter ein „*hobby horse*“, ein Holzgestell mit geschnitztem Pferdekopf (23, S. 92 f.; 23 a, S. 7 f. und 24, Bild bei S. 288). Nach

Arved Schultz bindet sich der Reiter einen Stock vor den Leib und bedeckt ihn mit einem Tuch, das, vorn zusammengeknotet, den Kopf des Pferdes vorstellt. Daneben treten auch die geschnitzten Gestelle auf. „Der Pferdereiter hüpfet und springt zur Musik und die Hauptsache ist, daß der Gaul viel Prügel erhält. Aber auch gefüttert wird er. Schließlich stirbt der Gaul vor Ermattung und sein Besitzer läßt sich durch ein kleines Geschenk trösten.“ Ähnlich ist die Maske des Kamelreiters, die von zwei Männern dargestellt wird. Prügel, Fütterung und Tod wie bei der Pferdemaske. Schade, daß der Verfasser nur den Anfang des vom Reiter gesungenen Liedes anführt: „Das ist mein Kamel, seine Füße sind golden, seine Ohren sind silbern ...“ (40 a, S. 83 f. und Tafel 14, Fig. 2; Tafel 15, Fig. 1). Wolfgang Lenz beschreibt ferner einen Tanz der Bergtadschiken, bei dem ein „alter struppiger Kerl mit der Maske eines Waldschrats, langem weißem Bart und Lumpen als Gewand, eine hübsche Jungfrau zu entführen sucht (24, S. 287 f., Bild bei S. 288). Die Maske erinnert an die „Wilden Männer“ z. B. beim Nürnberger Schembartlauf. Besonders deutlich zeigt dies die Abbildung bei Schultz, Tafel 15, Fig. 2, die diese Gestalt, in Schaffselle gekleidet und mit dicht mit Wolle beklebtem Gesicht wiedergibt. Statt einer merkwürdig geformten Mütze trägt sie oft Hörner aus Zweigen und hält einen derben Prügel in der Hand (vgl. Knüttel oder Keule der „Wilden Männer“!). Die Maske heißt bei den Bergtadschiken Diwāna; Schultz hält sie für eine Darstellung des Teufels und nennt daher den Tanz einen „Teufelstanz“. Aber Diwāna heißt auf Persisch „von Dämonen besessen, verrückt“. Der Diwāna tanzt wie ein Hahn mit steif nach hinten gestreckten Armen. Er wirbt um eine Frau, deren Mann ein hinfälliger Greis ist. Diwāna und Frau sterben gewöhnlich am Schluß des Tanzes (40 a, S. 84 f. Zum Tod und der natürlich dazugehörigen Wiederauferstehung bei Pferd, Kamel, wilden Mann und Frau vgl. oben S. 19, 39!)²⁰⁾.

Ein ähnlicher Tanz wird von Sarubin (Materialien und Bemerkungen zur Ethnographie der Bergtadschiken des Wartang-

²⁰⁾ Der bergtadschikische Aufzug alter Mann mit junger Frau und Dämon oder Wilder Mann erinnert an das west- und mitteleuropäische Volksspiel von dem alten, bzw. impotenten Arzt, seiner jungen Frau und dem dämonischen Knecht Rubin oder Ruprecht, z. B. im Innsbrucker Osterspiel, worin auch die Entführung der Frau durch Rubin vorkommt (45, S. 294 ff.). Vielleicht gehören in diesen Zusammenhang auch die obszönen Verse und Geschichten der Türken Chinesisch-Turkestans, die Le Coq, Osttürkische Gedichte und Erzählungen, Keleti Szemle, Bd. 18, Budapest 1919, S. 78 ff., in Text und Übersetzung anführt und die ebenfalls von einem ungleichen Paar, alter Mann—junge Frau, handeln.

tales Sbornik Muzeja Antrop. i Etnogr. V/1, S. 144 f., Russisch) beschrieben. Es ist ein komischer Tanz, der *bāpīrak* heißt und von zwei Männern ausgeführt wird, von denen der eine die Frau spielt. Der Mann, in eine umgedrehte Pelzjacke gekleidet und mit einem Buckel auf dem Rücken, hat die Wintermütze ins Gesicht gedrückt, er stützt sich auf einen Stab und gibt sich das Aussehen eines gebrechlichen Greises, der trotz seines Alters nach Frauen lüstern ist. Seine Leidenschaft steigt bei den koketten Bewegungen der Frau, die zurückweicht, wenn er zudringlich wird, und sich ihm nähert, wenn er Müdigkeit zeigt. Der Tanz endet, sobald der Alte durch einen ungeschickten Stoß der Frau unter allgemeinem Gelächter auf den Rücken fällt.

Hier wären noch einige Bemerkungen über das bergtadschikische Neujahrsfest (*norūz*) am Platze, das wie bei den Persern in den Frühlingsbeginn fällt. Man verbrennt — zur Reinigung des Hauses von bösen Einflüssen — die Zweige verschiedener Pflanzen, ferner wird ein Esel oder ein Hammel ins Haus geführt. Der Esel trägt einen Reiter, der die Bewohner des Hauses beglückwünscht²¹⁾. Die Hausbewohner überschütten ihn mit Mehl, dem Esel setzen sie Gerste, dem Hammel eine Schale Brühe vor. Wenn die Tiere wieder hinausgeführt worden sind, setzt man sich zum Essen. Zu Neujahr weißt man das Haus mit Mehl und feiert das Fest mit Ballspiel (*gūjbōzi*), Schaukeln und Tanz. Eine Variante besagt, daß der Esel von einem Mann ins Haus getrieben wird, der dabei ein Lied singt: „Ich führe euch das neue Jahr herbei...“ Der Esel wird mit Mehl beworfen. In einem Winkel des Hauses wird Stroh, in einem anderen Gerste ausgestreut. Geht der Esel zur Gerste, wird das Jahr gut, geht er zum Stroh, so gibt es ein schlechtes Jahr. In Ermangelung eines Esels verwendet man wohl auch eine Kuh oder einen Hammel zu dieser Zeremonie. Nach einer weiteren Variante führt ein Mann Esel, Kuh oder Hammel in das Haus, die Hausleute gehen ihm entgegen und fragen: „Wer kommt?“ Der Begleiter antwortet: „Ich bin der Kleinkrämer.“ — „Was bringst du?“ — „Kanaus, Zucker, Kandis, Weizen, Salz, Reis, Eisen, Stahl, Alatscha, Tschit, Seide und überdies Glück.“ Kanaus, Alatscha und Tschit sind Stoffarten, die beiden ersteren Seiden-

²¹⁾ Zum Eselreiter vgl. 59, S. 77 ff. Der Esel ist im Volksglauben ein dämonisches Tier und Verkörperung des Bösen, andererseits ein Repräsentant der Fruchtbarkeit. Der Narrenkönig im Fastnachtsspiel, so der georgische *Qeeni*, reitet auf einem Esel, ebenso der *Kūsa* beim persischen Neujahrsfest, dessen Aufzug schon im 10. Jh. von dem arabischen Geographen *Mas'ūdī* beschrieben wird (W. Ljungman, Traditions-wanderungen Euphrat—Rhein, Helsinki 1957, Bd. 1, S. 352 ff.).

zeug, die letztere bunte Leinwand. Der Besucher tritt sodann ins Haus, man beglückwünscht sich gegenseitig und setzt sich zum Essen. Es folgt das Orakel mit Stroh und Gerste, die den Tieren vorgesetzt werden. In diesen Neujahrsbräuchen erscheint der Komplex des ersten glückbringenden Besuchers ganz ähnlich wie beim georgischen Neujahrsfest, wo z. B. in der Landschaft Gurien der Hausvater, gefolgt von den männlichen Familienmitgliedern und den geschmückten Festbaum in der Hand tragend, an die verschlossene Tür des Hauses klopft, in dem sich zu dieser Zeit nur die Frauen aufhalten. Erst nach längerem rituellem Zwiegespräch „Was bringst du?“ usw. darf er eintreten.

Wie die Perser färben auch die Pamirtadschiken zu Neujahr Eier mit roter, blauer und gelber Farbe, und auch das Eierpecken ist im Schwange (A. A. Bobrinskij, Die Bergbewohner des oberen Pändsch [Wachaner und Ischkaschimer], Moskau 1908, S. 97, Russisch).

Zu den Nachklängen des einstigen Geheimbundwesens gehören die Vorstellungen der Tadschiken, Usbeken, Kassachen, Kirgisen und Ostturkestaner von den Tschiltan, die durch M. S. Andrejew behandelt wurden. Tschiltan ist persisch *čibil tan* „40 Körper“. Bei den Kasaken und Tataren lautet das Wort *Schiltan*, und man fügt noch den Beinamen Ghäibirān (= pers. *gāib yārān* „geheime Freunde“) hinzu. Es sind 40 Heilige oder „heimliche Leute“, die schon in literarischen Quellen des 14. Jh. vorkommen und mit religiösen Zügen der Sufis und Ismaeliten ausgestattet wurden. Die islamische Überarbeitung ist aber rein äußerlich. Die Tschiltan sind 40 Männer, die sich bei Tage nicht von gewöhnlichen Menschen unterscheiden, nachts versammeln sie sich in einer Höhle in den Bergen. Sie rauben den Menschen Vieh und führen es in ihre Schlupfwinkel im Gebirge, wo sie es schlachten (östliches Buchara). Davon heißen sie Tschiltan-karaktschi „Tschiltan-Diebe“, trotzdem hält man sie für „heilig“. Im Rayon Turkestan wird erzählt, daß das gemeinsame Mahl der Tschiltan aus Fischen besteht. Die Tschiltan sollen den Menschen vor bösen Mächten beschützen, Verirrten den Weg weisen und in Gefahren helfen, trotzdem muß man sich vor ihnen hüten und darf sich nicht etwa an einen Ort begeben, wo einer der 40 sich gerade aufhält. Um dies zu vermeiden, zieht man eigene handschriftliche Tabellen zu Rate, die angeben, in welcher Himmelsrichtung sich an einem bestimmten Monatstag ein Tschiltan befindet. Nach einer nordafghanischen Legende dringen die Tschiltan nachts nackt in die Stadt ein und rauben den Einwohnern Früchte und andere Nahrungsmittel; wenn man sie fortweist, entfernen sie

sich, aber der Ort wird von der Pest befallen, weil ihn die Tschiltan nicht mehr beschützen. Andererseits berichtet man von ihnen nächtliche Orgien mit Frauen oder mit ritueller Homosexualität. Die Teilnehmer an solchen Veranstaltungen sind wieder 40! Tolstow vergleicht die antiken Korybanten und die Karapane des Awesta. An der Spitze der Tschiltan steht der „Eine“ (*yak tan* „ein Körper“), ihm unterstehen die vier Qutb, die Beherrscher der Himmelsrichtungen (arab. *qutb* „Pol, Polarstern, Weltachse, Führer, Oberhaupt“ stammt aus der islamischen Terminologie). Auch *Hafttan* („sieben Körper“) werden erwähnt.

A. A. Bobrinskij (S. 110) erzählt eine Sage von der Geburt der Tschiltan. Danach hatte eine Königstochter 40 Mädchen als Dienerinnen. Einst erwiesen sich alle als schwanger. Als der König davon erfuhr, setzte er sie in einen Turm, wo sie nach einiger Zeit gebären. Nach der Geburt ließ man die Mütter heraus, und sie zerstreuten sich nach allen Windrichtungen. Die Knaben blieben allein, man weiß nicht, wer sie nährte. Als die Kinder heranwuchsen, verfertigten sie sich aus den Stoff-Fetzen, die die Mütter zurückgelassen hatten, eine Bedeckung für die Hüften. Sie zogen in die Städte, um Almosen zu sammeln. Von ihnen gingen alle Derwische aus, und deshalb heißen diese Tschiltan und zuweilen auch „die beim Holzstoß stehen“. Die Sage zeigt schon islamisches Gepräge, aber bemerkenswert ist die Verbindung der Tschiltan mit dem Mädchenturm und einer Schar von 40 Mädchen, die in mittelasiatischen Überlieferungen nicht selten vorkommen.

Wenn ein Tschiltan stirbt, wählen seine Kameraden einen passenden Menschen aus und entführen ihn. Meist sind es junge Leute oder Knaben, daher suchen die Mütter ihre Kinder durch Opfer und magische Mittel vor einem solchen Los zu bewahren. In vielen Gebieten Mittelasiens gilt der Tod eines Kindes für eine Entführung durch die Tschiltan (48, S. 311 f.). In den mittelasiatischen Erzählungen von den Tschiltan, die, wie die persischen Wörter beweisen, sicherlich von den Tadschiken, also von der iranischen Welt, ausgegangen sind, sind zweifellos einstige Geheimbünde, bzw. kriegerische Jungmännerverbände zu übernatürlichen Gestalten geworden. Es ist die gleiche Umformung, die Höfler in seinem klassisch gewordenem Buche für die germanischen Männerbünde nachweist. Trotz der spärlichen Nachrichten über die Tschiltan sind die dämonischen Züge, die der Wilden Jagd anhaften, auch an ihnen zu erkennen. Das nächtliche Treiben der Tschiltan, ihr Stehrecht, das Eindringen ekstatischer nackter Männer in die Siedlungen, die von der Pest befallen werden,

wenn man sie abweist, die erotischen Orgien kennzeichnen hinlänglich die Gleichartigkeit beider Vorstellungskomplexe.

Für das achämenidische Persien hat F. W. König die Teilung in Altersklassen einwandfrei nachgewiesen. Xenophon, Kyropädie I/2 berichtet, daß sie die Kinder (παῖδες) bis zum 16. oder 17. Lebensjahre, die Jünglinge (ἐφήβοι) von 17—26, die Männer (ἄνδρες τέλει) von 27—52 Jahren und die Greise (γέροντες) vom 52. Lebensjahre ab umfaßten. Bis zum 52. Jahre übten die Männer das Kriegshandwerk, von da an waren sie als Richter tätig. Die altpersische Bezeichnung für die Jünglinge scheint auf Grund des Awesta *aprnāyu* („nicht volles Leben habend“) gewesen zu sein, die reifen Männer hießen *parna*, die Greise *hwōwō*. Die persischen Altersklassen versammelten sich auf einem freien Platz, auf dem der Palast des Königs und die Gerichtsstätte standen. Dort befand sich auch der heilige Wagen mit dem Kessel und die Rennbahn. Auf dem Platze wurden mimische Spiele (Jagd auf die Braut) abgehalten. Dieser Versammlungsplatz hieß babylonisch *allūkā* (von *alāku* „gehen“), in den aramäischen Papyri von Elephantine *āgūrā* (von *gr* „sich versammeln“), und entsprach altpersisch *hagmatāna* „Zusammenkunftsort“, d. i. Agbatana. Ähnliche Einrichtungen kannten die alten Thessalier (22, S. 114—130). Der Sowjetforscher K. W. Trewer hat die Ergebnisse Königs weitergeführt und auf die mittelasiatischen Turkvölker ausgedehnt, bei denen die Turkmenen noch heute eine Altersklassenteilung in Verheiratete und Ledige kennen. Die ersteren leben mit ihren Familien in den Siedlungen, während die letzteren in besonderen Junggesellenlagern wohnen. Von dem heutigen turkmenischen Gebiet aus haben einst die Parther Persien erobert. Ihr Anführer Arsakes war Oberhaupt der kriegerischen Jungmannen des Volkes der Daher, die Parner hießen, was man später fälschlich als Volksnamen auffaßte. Trewer hält wohl mit Recht auch den Namen Türk (uigur. = „Macht, Kraft“, osman. = „tapfer, streng“) für einen gesellschaftlichen Ausdruck, der ursprünglich nur die Jungkrieger, später die Stammesaristokratie ohne Rücksicht auf die völkische Zugehörigkeit bezeichnete und endlich auf ganze Völkerschaften überging. In der Tat wird in den alttürkischen Inschriften zwischen *türk budun*, der kriegerischen Adelsklasse, und *kara budun* („schwarzes Volk“), dem gewöhnlichen Volk unterschieden. Erst in der zweiten Epoche des türkischen Chaganats, als nach dem Sturz der chinesischen Oberhoheit der neue Chagan das Volk als Stütze gegen den z. T. chinesisch orientierten Adel nötig hatte, und einen nationalen Geist zu erwecken suchte, wurde der Ausdruck *türk budun* im erweiterten Sinn auf das Gesamtvolk ausgedehnt.

Ob auch der Name Pārsa, wie Trewer meint, ebenfalls gesellschaftliche Bedeutung hatte, bleibe dahingestellt (51, S. 73—84)²²⁾.

Endlich hat sich auch Andreas Alföldi in einer jüngst erschienenen Veröffentlichung mit dem Gegenstande beschäftigt, ohne die grundlegende Arbeit von König und die Ausführungen von Trewer zu kennen. Er bespricht die Jugendgeschichte Kyros' des Großen, der als Anführer der persischen Hirtenjugend (des Jungmännerverbandes) in den Bergen lebte, und bringt die achämenidische Königsweihe, wie sie Plutarch im Leben des Artaxerxes beschreibt, mit der Initiation der persischen Jünglinge in Verbindung. Das ist umso glaublicher, als Züge der Jünglingsweihe, wie sie uns aus den Bräuchen der Naturvölker bekannt sind, bei mehreren sibirischen Völkern, z. B. den Jakuten, auf die Initiation der Schamanen übertragen wurden. Die Zusammenhänge zwischen Schamanentum und Stellung des Fürsten sind zu zahlreich, um hier näher besprochen zu werden. Es ist Alföldi entgangen, daß auch das von Kyros mit seinen Gespielen aufgeführte Gerichtsspiel, das zu seiner Anerkennung durch den Großvater Astyages führt, in den gleichen Komplex gehört (siehe oben S 37 ff.). Strabon berichtet von der parthischen Jungmannschaft und schreibt ihr ausdrücklich ein „Stehlrecht“ zu, wovon sie *κάρδακες* „Diebe“ hießen (1, S. 11—16). Gehört vielleicht zu diesem Wort der aus dem östlichen Buchara überlieferte Beiname der Tschiltan-*karaktschi*? Strabon sagt von den Jungverbänden der Perser-Parther, daß sie in Abteilungen von an die 50 Mann gegliedert waren. Es ist naheliegend, daß die wirkliche Zahl 40 betrug, wie auch bei den Kubatschinern in den Vierzigerschaften die Chargen nicht mitgezählt sind und mit ihnen zusammen wohl „an die 50 Mann“ zählen mochten. Jedenfalls verdient die in Kubatschi ebenso wie in Mittelasien in gleichem Zusammenhänge so häufig auftretende Zahl 40 eine gründliche Untersuchung.

Zusammenfassung

1. Bei den Georgiern, Swanen, Armeniern und Ossen werden zu Fastnacht, bei Beginn der Feldarbeiten oder zu Neujahr Spiele aufgeführt, die in allen Einzelheiten mit dem volkstümlichen Brauchtum Europas übereinstimmen.

²²⁾ S. P. Tolstow entdeckte bei den Turkmenen bewaffnete Jugendverbände — *ak öülü* —, denen der Schutz der Grenzen des Stammes oblag. Eine ähnliche Einrichtung hatten die Usbeken. Auch das Manas-epos der Kirgisen enthält Hinweise auf den Grenzschutz der Jungmannen (Die Sippen-gemeinschaft. Materialien und Forschungen, Trudy Inst. Etnogr. XIV, 1951, S. 144. Über die Altersklassen vgl. ebda.: „Überreste der Altersklassen bei den Völkern Mittelasiens“ von K. L. Zadychina, S. 157—179. Russisch).

2. Mitspieler sind offensichtlich die jungen Burschen, wenn dies auch nicht immer ausdrücklich erwähnt wird. Sie sind zumeist maskiert oder wenigstens ver mummt. Die Einzelheiten der Spiele deuten auf Fruchtbarkeitsriten, Beziehung der Vermummtten zum Ahnenkult ist noch deutlich erkennbar. Besondere Beachtung verdienen die rituellen Scheinkämpfe und die besonders bei den Swanen hervortretende Erotik. Die erotischen Züge berechtigen zu Rückschlüssen auf das wesensgleiche Brauchtum im europäischen Mittelalter, das fast nur durch kirchliche und staatliche Verbote überliefert ist.

3. Belege aus vor- und frühgeschichtlicher Zeit bekräftigen das Alter der Bräuche, die durch das Eindringen antiken Kulturguts wohl beeinflusst (Armenien und z. T. Georgien!), aber nicht entstanden sein können, was übrigens in Hinblick auf die französisch-spanischen Höhlenmalereien und die nordischen Hällristingar auch für Europa anzunehmen ist. Dies umsomehr, als in den geschilderten Bräuchen eine ältere Vorstellungswelt — Jugendinitiation, Geheimbundwesen, Dualorganisation — wie sie bei vielen Naturvölkern anzutreffen ist, mehr oder weniger deutlich durchschimmert.

4. Die Junggesellen- und Jungkriegerverbände von Kubatschi und die Tschiltan Mittelasiens erweisen das Vorhandensein dämonischer Männerbünde, wie sie Höfler im germanischen Bereich herausgearbeitet hat, für weite Gebiete Asiens bis an die Grenzen Chinas.

5. Hiedurch verringert sich der ungeheure territoriale Abstand zwischen Höflers germanischen Männerbünden und dem durch Slawik erschlossenen gleichartigen Brauchtum Japans um ein gewaltiges Stück, was seiner Arbeit, deren Inhalt auf den ersten Blick überraschend, ja unglaublich erscheint, das angemessene Relief und kulturgeschichtliche Bedeutung verleiht.

Literaturverzeichnis

1. Alföldi Andreas, Königsweihe und Männerbünde bei den Achämeniden. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 47, Festschrift für Karl Meuli, Basel 1951, S. 11—16.)
2. Amiranaschwili Sch. J., Geschichte der georgischen Kunst. Moskau 1950. (Russisch.)
3. Amiranaschwili Sch. J., Der Silberbecher der Ausgrabungen von Trialeti. (*Westnik drevnej istorii* 1947, 2, S. 150—157.) (Russisch.)
4. Azgagrakan Handes, „Ethnographische Zeitschrift“ (Tiflis), Bd. XXV (Armenisch).
5. Beshanow M., Kurze Nachrichten über das Dorf Wartaschen und seine Bewohner. (*Sbornik Materialow ... Kawkaza*, Bd. XIV/1, S. 215 bis 262.) (Russisch.)
6. Bleichsteiner R., Roßweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. IV. Salzburg-Leipzig 1956, S. 415—495.)

- 6a. Chachanow A. S., Skizzen zur Geschichte der georgischen Literatur, Bd. I, Moskau 1895 (Russisch).
7. Dirr A., Aus dem Gewohnheitsrecht der kaukasischen Bergvölker. (Zs. f. vgl. Rechtswissenschaft, Bd. XXI, Heft 1/2.)
8. Dirr A., Die alte Religion der Tschetschenen. (Anthropos, Bd. III, 1908.)
9. Dshaparidze G., Volksfeste, Bräuche und Glaubensvorstellungen der Ratschiner. (Sbornik Materialow ... Kawkaza. Bd. XXI/2, (Tiflis 1896.) (Russisch.)
10. Dshawachischwili Jw., Geschichte des georgischen Volkes. Bd. I, Tbilisi 1928. (Georgisch.)
11. Egiazarow S. A., Die städtischen Zünfte, Organisation und innere Verwaltung der transkaukasischen Amkarschaften. (*Zapiski Karakazsk. Otdel. Russk. Geogr. Obsč. XIV/2, Kasan 1891.*) (Russisch.)
12. Eristow R. D., Vom Tuschisch-Pschawisch-Chewsurischen Kreis. (Zap. Kawkazsk. Otdel. Russk. Geogr. Obsč. II.) (Russisch.)
15. Eristow R., Bemerkungen über Swanien. (Zap. Kawkazsk. Otdel. Russk. Geogr. Obsč. XIX, Tiflis 1897.) (Russisch.)
14. Gabliani Egn., Altes und neues Swanien. Tbilisi 1925. (Georgisch.)
15. Gojan G., Züge der Eigenart des armenischen hellenistischen Theaters. (Westnik drevnej istorii 1950, 3, S. 178—192.) (Russisch.)
16. Graber Georg, Alte Bräuche bei der Flachsernte in Kärnten und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund. (Z. f. öst. Volksk., Bd. XVII, Wien 1912.)
17. Grischaschwili J., Die literarische Bohème des alten Tbilisi. Tbilisi 1927. (Georgisch.)
18. Halil-Beg-Laporte, Das Land der letzten Ritter. München 1956.
19. Halle F., Die Frau des Ostens. Vom Matriarchat bis zu den Fliegerinnen von Baku, Zürich 1958.
20. Höfler Otto, Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. I. Frankfurt am Main 1954.
21. Junod Louis, Le charivari au pays de Vaud dans le premier tiers du XIX^e siècle. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 47, Festschrift für Karl Meuli, Basel 1951, S. 114—129.)
22. König F. W., Der falsche Bardija, Dareios und die Lügenkönige. Wien 1958.
25. Le Coq Albert, Von Land und Leuten in Ostturkestan. Leipzig 1928.
- 25a. Le Coq Albert, Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin 1916.
24. Lentz Wolfgang, Auf dem Dach der Welt. Berlin 1951.
25. Lesky Albin, Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern. (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 24, S. 75—82.)
26. Lexikon, Erläuterndes der Georgischen Sprache. Red. Arn. Tschikobawa. Bd. I. Tbilisi 1950. (Georgisch.)
27. Makalatia S. J., Chewsureti. Historisch-ethnographische Skizze des vorrevolutionären Lebens der Chewsuren. Tbilisi 1940. (Russisch.)
28. Makalatia S. Mtiuleti. Tbilisi 1950. (Georgisch.)
29. Makalatia Sergi, Pschawi. Tbilisi 1954. (Georgisch.)
50. Makalatia Sergi, Tuscheti. Tbilisi 1953. (Georgisch.)
51. Makalatia Sergi, Phalluskult in Georgien. (*Mimomxilveli*, Bd. I. Tbilisi 1926, S. 122—156.) (Georgisch.)
52. Maschurko M., Aus dem Gebiete der Volksphantasie und des Volkslebens der Gubernien Tiflis und Kutais. (*Sbornik Materialow ... Karokaza*. Bd. XVIII/5. Tiflis 1894.) (Russisch.)

53. Melik-Schahnasarow E., Das Dorf Arzewanik des Bezirks Sangesur des Gouv. Jelisawetpol. (*Sbornik Materialow ... Kawkaza*. Bd. XXV/2, Tiflis 1898, S. 1—58) (Russisch).
54. Melikset-Begi L., *Timataš*. (In *Chramhesis Damk'oreli* Nr. 35, 1955.)
55. Miller Wsewolod, Ossidische Studien Bd. II, Moskau 1882 (Russisch).
56. Orbeliani Sulchan Saba, Georgisches Lexikon (*Kartuli leksik'oni*) Tbilisi 1928, (Georgisch).
57. Schanidze A., Chewsurische Sprachproben. (Jahrbuch der Georgischen Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft, Tbilisi, 1925—1924.) (Georgisch).
58. Schilling E. M., Die Kubatschier und ihre Kultur. Historisch-ethnographische Studien, Moskau-Leningrad 1949. (Russisch).
59. Schmidt Leopold, Der Eselreiter von Moschendorf. (Öst. Z. f. Volkskunde, N. S. Bd. III, 1949, S. 77 ff.)
40. Schmidt Leopold, Zu den Tierkämpfen beim Zilltaler Gauderfest. (Tiroler Heimatblätter 1951, 9/10, S. 154 ff.)
- 40a. Schultz, Arved, Die Pamirtadschik. Gießen 1914.
41. Shirkow L., Die Sprache des Aul Kubatschi. *Učennyye Zapiski I*. Moskva 1950. (Russisch).
42. Siemens Rudolf, Germanengut im Zunftbrauch. Berlin-Dahlem 1942.
43. Slawik Alexander, Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Bd. IV, 1956, S. 675 ff.)
44. Spuler Bertold, Die Mongolen in Iran. Leipzig 1959.
45. Stumpfl Robert, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin 1956.
46. Tallgren A. M., Caucasian Monuments. The Kazbek Treasure. (*Eurasia Septentrionalis Antiqua* V.)
47. Tedoradze Giorgi, Fünf Jahre in Pshaw-Chewsurien. Tbilisi 1950. (Georgisch).
48. Tolstow S. P., Das alte Choresm. Versuch einer historisch-archäologischen Untersuchung. Moskau 1948. (Russisch).
49. Tolstow S. P., Auf den Spuren der altchwaresmischen Zivilisation. Moskau 1948. (Russisch).
50. Tolstow S. P., „Kalandas“ bei den chwaresmischen Christen zu Beginn des XI. Jahrh. (*Sov. Etnografija*, 1946, 2, S. 87—108) (Russisch).
51. Trewer K. W., Der altiranische Terminus „Parna“. (Zur Frage von den sozialen Altersklassen. (*Izwestija Akademii Nauk SSSR. Ser. Istorii i Filosofii*, T. IV/1 Moskwa 1947.) (Russisch).
52. Tschursin G. F., Volksbräuche und Glaubensvorstellungen von Kachetien. (*Zapiski Kawkazsk. Otdel. Russk. Ceogr. Obsč.* XXV. Tiflis 1905.) (Russisch).
53. Vonjan Arsen, Swanische Texte im Laschcher Dialekt. (*Materialy po jafetič. jazykoznaniju* IX. Petrograd 1917.) (Swanisch).
54. Zakharrow Alexis A., Études sur l'archéologie de l'Asie Mineure et du Caucase. (*Revue Hittite Asiatique* I. Paris 1930—1932.)
55. Zereteli Akaki, Sämtliche Werke, Bd. I, Gedichte 1856—1879, Tbilisi 1950. (Georgisch).
56. Zipperer Falk W., Das Haberfeldtreiben, seine Geschichte und seine Deutung. Weimar 1958.

Wandel im tirolischen Volkskörper seit 1900

Von Anton Dörrer

Einen ersten Einblick in den Wandel tirolischer Verhältnisse dürfte Ihnen das Spielen der Patscher Musik und das Tanzen der Dorfjugend heute nacht geboten haben, ohne daß dieser Punkt etwa im Tagungsprogramm vorgesehen gewesen wäre. Tracht als Paradestück und städtische Bekleidung der Dorfjugend, moderner Tanz und Trunk bis in die Morgenstunden, das mag manche Ihrer Vorstellungen von Tirol beirrt haben. Wir tagen ^{a)} zwar auf altem Bauernboden, der in die Geschichte eingegangen ist. Da drunten vorne sehen Sie gegen den Berg Isel zu, auf dem vor 140 Jahren schwere Kämpfe zwischen altem Bergvolkstum und neuer Welt- und Militärmacht geführt wurden. Einige Schritte vor uns verläuft die Grenze der Stadt Innsbruck. Der Berg östlich von uns, der Patscherkofel, ist nun gleichfalls in den Stadtbereich einbezogen. Und wenn Sie auf die im Norden sich erhebende, geschlossene Kette der Alpen blicken, sehen Sie noch nicht die nördlichsten Grenzen der Stadt; sie liegen erst darüber hinaus in den Niederungen des Karwendelgebirges und stoßen an jene der Tiroler Grenzgemeinde Scharnitz an. Die ehemaligen Ortschaften rund um das alte Innsbruck, die früheren Dörfer Wilten, Amras, Pradl, Hötting, Mühlau und Arzl, ja selbst Vill und Igls am Hang des Patscherkofels, wurden innerhalb der letzten 50 Jahre Innsbruck einverleibt und fast restlos verstädtert. Das Innsbrucker Stadtgebiet dehnte sich in dieser Zeitspanne auf das Dreieinhalbfache aus. Es nimmt die Talsohle ein und dominiert auf den Mittelgebirgsstufen und Höhenstationen. Es ist nun auch insoferne ein Beispiel für das Bergland Tirol, als es gleich mancher Landgemeinde vom Talboden bis zum und über den obersten Berggipfel reicht und unproduktiver Felsengrund ein Viertel seiner Flächen einnimmt. Seine Wiesen und Wälder fallen mehr und mehr Siedlungsnotwendigkeiten anheim.

Die Tiroler Landeshauptstadt umfaßte im Jahre 1500 ungefähr 5000 Einwohner; drei Jahrhunderte später noch nicht einmal die doppelte Zahl, nämlich rund 9000; ein Jahrhundert weiter (1900) jedoch schon mehr als das Fünffache, gegen 27.000; und nach weiteren 50 Jahren (1949) ungefähr das Zwanzigfache: rund

100.000 Einwohner¹⁾. Somit erhöhte sich seine Volkszahl sprunghaft und sprunghaft griff diese auch räumlich und geistig aus.

Das Bild wandelte sich zugleich in der Zusammensetzung der Bevölkerung wesentlich. Von ihren Bewohnern waren 1900 die meisten Ansässige, bodenständige Tiroler oder zum mindesten sonstige Österreicher, des Geburtsortes oder der Abkunft nach. An Nichtdeutschen zählte Innsbruck damals 1083 Italiener und 169 Anderssprachige. Zu den Italienern rechneten die staatlichen Statistiker noch die Ladiner. Beide stammten zum größten Teil

¹⁾ Statistisches Material über die tirolische Bevölkerung enthält vor allem J. J. Staffler, Tirol und Vorarlberg statistisch, Innsbruck 1858—1847 (a. d. J. 1856). Amtliche Zählungen wurden verlautbart: Bevölkerung und Viehstand von Tirol und Vorarlberg (Zählung 1857), Wien 1859; dass. (Zählung 1869), Wien 1871; Ortsrepertorium der gefürst. Grafschaft Tirol und Vorarlberg (nach Zählung 1869), Innsbruck 1875; Spezial-Ortsrepertorium (Zählung 1890), Wien 1895; Gemeindelexikon (Zählung 1900), Wien 1907; C. Battisti, La Popolazione del Trentino (Zählung 1900), Trento 1902; Spezialortsrepertorium (Zählung 1910), Wien 1917; Ergebnisse der außerord. Volkszählung vom 31. Jänner 1920 (= Beiträge zur Statistik der Republik Österreich, 5—12), Wien 1921—25; Ortsverzeichnis von Österreich (Zählung 1925), Wien 1950; Censimento della Popolazione 1921 (= Statistica del Regno d'Italia. A Censimento 1921/1 + 2), Roma 1925; Ergebnisse der österr. Volkszählung vom 22. März 1954 (= Statistik des Bundesstaates Österreich, 9), Wien 1955; Statist. Handbuch f. d. Bundesstaat Österreich, Jg. 17 (Zählung 1956), Wien 1957; Gemeindeverzeichnis für die Gaue der Ostmark (Volkszählung 1959), Wien 1940; Die Wohnbevölkerungsdichte Tirols und benachbarter Gebiete 1959 (= Veröffentlichungen der Tiroler Landesstelle für Statistik und Landeskunde, 4), Innsbruck 1948; Die Bevölkerung Tirols von 1910 bis 1948 (= Veröffentlichungen der Tirol. Landesstelle für Statistik und L., 5), Innsbruck, Nov. 1948. Angaben über ältere Zählungen gibt Alb. Jäger, Geschichte der landständischen Verfassung, Innsbruck 1881—85. Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts wurden kirchlicherseits die ersten direkten und vollständigen Seelenzählungen in den Pfarreien vorgenommen und in der Folge solche in den Schematismen der Diözese Brixen veröffentlicht. Bald darauf setzten die ersten staatlichen Volks- und Viehzählungen in Tirol ein. Eine wichtige Grundlage stellt der Grundsteuerkataster, angelegt um 1770, dar. Vgl. R. Tauber, Statistische Betrachtungen über die Bevölkerung Nordtirols, Budweis 1911; Frz. Huter, Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte Bozens im 16. — 18. Jahrh. (= Bozner Jahrbuch für Geschichte Bd. 1948), Bozen 1948; O. Stolz, Landesbeschreibung von Südtirol (= Schlern-Schriften 40), Innsbruck 1956 S. 56; ders., Rechtsgeschichte des Bauernstandes und der Landwirtschaft in Tirol und Vorarlberg, Bozen 1949, S. 467 f.; F. Ulmer, Höhenflucht (= Schlern-Schriften 27), Innsbruck 1955; Schon H. Wopfner hatte wiederholt auf die Notwendigkeit bevölkerungsbiologischer Aufnahmen verwiesen; solche unternahm vornehmlich nach F. Ulmer H. Kinzl (s. Schlern-Schriften 55, Innsbruck 1948, S. 191 ff.) und dessen Innsbrucker geographisches Institut, so Frz. Fliri, Bevölkerungsgeograph. Untersuchungen im Unterinntal (= Schlern-Schriften 55), Innsbruck 1948; Kinzl kündigt weitere Arbeiten dieser Art aus den Reihen seiner Schüler an.

aus dem Süden Alttirols. Mit den kaiserlichen Statthaltern wurden etliche tschechische oder polnische Schneider und Schuster, mit den Offizieren noch andere Angehörige des Vielvölkerreiches seßhaft²⁾. Der Zug der Sudetendeutschen in die Alpenstädte machte sich im Beamtentum und in der Politik bemerkbar. Sie alle trugen sich als gute Österreicher ein. Heute ist die Zahl der „Zugereisten“, wie das konservative Tirol die Eingewanderten nennt, viermal so groß, so daß fast jeder fünfte Einwohner von Innsbruck, nicht aus dieser Stadt, nicht aus Tirol oder gar nicht einmal aus dem Bereich der Republik Österreich stammt³⁾. Unter diesen gut 17% Fremdstaatlichen und Staatenlosen, die gegenwärtig in Innsbruck gemeldet sind, befinden sich freilich über 9000 umgesiedelte Südtiroler, über 1700 Reichsdeutsche und 800 Sudetendeutsche der Nachkriegszeit; dazu eine noch stark fluktuierende Masse von Ausländern aus dem Osten, jedenfalls über 5000. In Wirklichkeit mag die Zahl der seit 12 Jahren Zugezogenen, einschließlich der hier zurückgelassenen Kinder, zeitweilig noch größer gewesen sein. Einzelne Fremde erlangten die Einbürgerung. Andere fanden in der Umgebung Unterschlupf, betätigen sich jedoch in Innsbruck. Endlich spielen die Besatzungsmächte und deren Verwaltungskörper eine noch nicht absehbare Rolle im Wandel des Volkskörpers und im Lebensgefühl der Stadt.

Die Eingemeindungen und Zuwanderungen einerseits und die Dreiteilung Alttirols von 1918 andererseits verschoben das Verhältnis von Landeshauptstadt zum Land beträchtlich. Heute erfaßt Innsbruck allein ein Sechstel der Bevölkerung des Bundeslandes Tirol. Im Jahre 1900 war das Verhältnis zwischen Hauptstadt und Kronland 1:33,5. Heute nimmt Innsbruck allein ein 124stel der Gesamtfläche des Berglandes ein. Das Tirol von 1900 war 870mal größer als Innsbruck. Fassen Sie noch ins Auge, daß von Innsbruck aus das Land politisch, wirtschaftlich, sozial und zum größten Teil auch kirchlich verwaltet, die Schulen, der Rundfunk, die Lichtspielhäuser und die Presse geleitet werden, dann können Sie schon einigermaßen abmessen, welches Übergewicht Innsbruck innerhalb der letzten 50 Jahre in entscheidenden Sektoren des Tiroler Volkslebens errang und welche Ansprüche die Stadt nun an eine neue Tiroler Volks- und Landeskunde stellen darf und sich stellen soll.

²⁾ Über die Bevölkerungsvermischung in Wilten um 1910 vgl. z. B. J. Leitgeb, Das unversehrte Jahr, Salzburg 1948, S. 55 f., 67 f.

³⁾ Dabei bleibt hier außeracht, wie viele eingesessene Innsbrucker in den letzten Jahrzehnten abgewandert oder Opfer politischer Gewalten und der Kriege geworden sind. Die zeitweilige oder vollständige Abwanderung stieg nach dem 2. Weltkrieg neuerdings an.

Schwieriger als die bisherige Berechnung ist Innsbrucks berufliche Umschichtung aus den letzten 50 Jahren festzulegen.

Der Eindruck der behaglich-bescheidenen Beamten-, Militär- und Studentenstadt in den Bergen hielt schon um 1900 in den Sommerfrischmonaten vor den Fremden nicht mehr stand. Heute sind noch zu viele Gaststätten zerbombt oder belegt und der Rucksackgast ferngehalten, als daß solche Fremde das Straßenbild für längere Jahreszeiten beherrschen könnten. Dafür fallen noch immer Fremdsprachige durch ihr Gehaben auf, die mehr oder minder ungeladen Gastrechte in Anspruch nehmen, ohne sich in das städtische Arbeitsleben einschalten zu wollen. In hohem Maße ersetzen Arbeiter und Angestellte das alte Bürgertum, daß der Beamte, wenngleich die Zahl der Kanzleien und ihres Personals sich seit der Hitlerzeit außerordentlich vermehrt hat und viele berufliche, soziale, kirchliche und karitative Körperschaften erst neu entstanden sind, in seiner gedrückten wirtschaftlichen und politischen Stellung gesellschaftlich und numerisch zurückstehen muß. Mit dem alten Bürgertum starben viele Innsbrucker Eigenheiten, wie sie z. B. noch J. Leitgeb aus seiner Wiltener Jugendzeit erzählt, aus. Vor allem büßte Innsbruck seine alte Landverbundenheit und damit einen wertvollen Ausgleich ein. Ich greife zwei Beispiele heraus, die Beziehungen zu den Marktbeschickern und zu den Sommerfrischengemeinden.

Vor 50 Jahren umfriedeten Bauernsiedlungen und Einzelgehöfte, Wiesen und Äcker das Stadtgebiet. Der zunehmende Absatz von Landprodukten unmittelbar an die städtischen Hausfrauen auf den Märkten führte zu nachbarlichem Kleinunternehmertum. Jeden Werktag zogen Bäuerinnen und Bauerntöchter aus Mühlau, Arzl, Rum und vor allem aus Thaur mit ihren Handwagen in die Stadt oder fuhren auf dem Kutschersitz eines pferdebespannten offenen Milchwagens auf den Markt der Hausfrauen: denn Schrebergärten kannten die damaligen Innsbrucker noch fast gar nicht. Da saßen nun die Verkäuferinnen vor ihren Körben oder Ständen und boten Frischgemüse, Zwiebel, Kartoffel, Eier, Butter, junge Hähne oder ausgediente Leghennen feil. Zu bestimmten Jahreszeiten tauchten noch Blumen, Moos, Kränze, Apfel, Birnen, Zwetschgen und Sauerkraut auf. Eine solche Verkäuferin mußte wetterfest, zungengewandt und geistesgegenwärtig sein. Man erzählte manche Anekdote in der Stadt, wie sich das oder jenes Marktweib bei Hoch oder Gnädig durchgesetzt oder gar mit einem Bürger eine „gute Partie“ gemacht habe. Adolf Pichler, der urige Universitätsprofessor und klassizistische Dichter, erhob solche Gestalten als Volkstypen in seine Schilderungen und Geschichten. Manche genoß den Ruf urderben Mutterwitzes, um dessentwillen soust die Mitbürger jenseits des Inns, die „Kotlackler“, berühmt waren. Der Volksmund wußte von einem „Scharfen Eck“ oder gar einer „Anschlagtafel“, an denen aller Stadtklatsch hängenblieb. Benehmen und Reden dieser homines oeconomici gingen in lebendige Münzen um, natürlich nicht beim gesitteten Familientisch, aber dafür bei Dämmerchoppen und in Weinabenden. Und die vorstädtischen, sommersonntäglichen Ritter- und Räuberspiele, Jäger- und

Legendenspiele erlebten ganze Lachsalven, wenn eine solche Episode nachgemimt wurde. Heute halten nur mehr alte Faschingsblätter gefüllte Worte aus Alt-Innsbruck fest.

Für ähnlich rustikalen Einschlag sorgten auch Milchlieferantinnen aus den Nachbardörfern, die ihren Stammkunden von Zeit zu Zeit auch frische, mit christlichen Sinnzeichen gemodelte Butterwecken vom Hof oder gar von der Alm zutrug. Vor 50, 60 Jahren waren Zentrifugen noch kostspielige und umständliche Maschinen. Seit dem ersten Weltkrieg und der ersten großen Lebensmittelbewirtschaftung gibt es kaum einen Tiroler Bauernhof mehr, der sich wie vordem mit Aufstellen der frischen Milch in Zinnschüsseln und mit hölzernem Rahmmesser behilft. Schlagobers, hier Maibutter genannt, gehörte zu den lukullischen Genüssen bestimmter Ausflüge. Gewiß gab es auch Bäuerinnen, die, um zu „sparen“, ihre gute Butter und Schafwolle feilboten und billiges Kochfett und Warenhauszeug heimtrugen. Selbst diese Abhängigkeit vom Stadtmarkt hatte in Krisenzeiten ihre gefährliche Seite.

Der Innsbrucker Bürger gab um 1900 seine große Wäsche einem Bauern ins Sellraintal. Da wurde das Leinenzeug in Holzasche ausgekocht und auf den Wiesen gebleicht. Ein Oberinntaler Bauer lieferte einmal fürs ganze Jahr den Kartoffelvorrat in die Keller seiner Städte. Auch das Winterobst bezog der Innsbrucker meist von einem bestimmten Bauernhof, desgleichen das Brennholz für Herd und Ofen. Wars ein gutes Jahr, bezog er ein Faß roten Weines aus Südtirol im späten Herbst und kaufte sich eine halbe oder Viertels-Sau auf dem Thomasmarkt zum Einsuren und Speckkräuchern. So standen viele Innsbrucker Familien, gleichviel ob eines Geschäftsmannes, Beamten oder Professors, mit einer Reihe von Landfamilien in regelmäßiger und unmittelbarer Beziehung und in einem gewissen Vertrauensverhältnis. Sie suchten gelegentlich ihre Lieferanten auf deren Höfen auf, beschenkten deren Kinder mit Kleidungsstücken oder Schulsachen, gewährten wohl auch einem Bauernbühl, das zum Studium in die Stadt zog, einen Kostplatz einmal in der Woche, und erleichterten dadurch den Einsatz von Begabten in der Stadt, oder nahmen eine Tochter als „Mädchen für alles“, d. h. für jede Hausarbeit auf. Auch einfache und kleine Stadtfamilien hielten sich solche Hausgehilfinnen. Diese Dienstmädchen legten jahrelang ihren bescheidenen Jahres- oder Monatslohn in die Innsbrucker Sparkasse ein, die als Kreditinstitut größtes Vertrauen genoß, sodaß sie manchen Betrag für kulturelle Zwecke der Landeshauptstadt auswerfen konnte. Langsam suchte nun auch der Bauernstand sich um solche Stützen und um Schutz um. Im letzten Halbjahrhundert vollzog sich die Stellung der einzelnen Bauern vom Selbstversorger und Kleinunternehmer zu einer Gesamtheit, zum ersten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Machtfaktor im Lande.

Der patriarchalischeren Zeit entsprachen ein starkes Ständegefühl und sittliche wie religiöse Strenge der Bürgerschaft. Um 1900 gehörte es selbst für den „Liberalen“ zum guten Ton, des Sonntags in der Elfermesse zu erscheinen. Bei den Sakramenten ließen sich dagegen viele nicht gerne sehen, um nicht in den Verdacht scheinheiliger Bigotterie zu geraten. Heute nimmt nur mehr eine Minderheit in der Stadt regelmäßig am kirchlichen Leben teil, dafür freilich umso aufrechter, gleichviel ob Arbeiter oder Professor. Der Gesellschaftston war gewählter und geschraubter. Umso ungezwungener und ehrlicher klingt heute die Umgangsrede. Die Jugend zeigt sich um Jahre voraus und früh selbstständig. Anstandsbücher, die vor 50 Jahren urentbehrlich für „höhere Töchter“ schienen, hält man in den meisten Familien für überholt. Das

jetzige gesellschaftliche, sittliche und religiöse Denken und Tun unterscheidet sich in Innsbruck wenig mehr von dem kosmopolitischen anderer Landeshauptstädte. Der Weltgeist ist hier in ähnlichem Ausmaße heimisch geworden wie außerhalb der Berge. Der junge Innsbrucker sucht das „Kleinstädtische“ und „Altväterliche“ ganz abzutun. Sport erleichtert ihm manche Loslösung aus ursprünglichen Bindungen.

Die früheren Übergänge von Stadt zu Land hielten gegenseitig noch manchen Brauch und Sinn fest. So steuerten die Thaurer für den Palmsonntag große Palmstangen der städtischen Jugend bei, für den Nikolaustag Ruten und Körbe, für Weihnachtskrippen Moos, Berge und Figuren. Mancher Dörfner wurde damit zum Basteln und Schnitzen angeleitet. Auch sonst gewann die Dorfkultur. Keine Ortschaft in der Umgebung von Innsbruck zeichnet sich heute noch durch einen Palmsonntagsumzug, durch Weihnachts-, Fasten- und Jahreskrippen aus wie das geschäftstüchtige Gemüsedorf Thaur. Es macht noch immer einen gutbäuerlichen Gesamteindruck in scheinbar unentwegter Sicherheit. Es zeigt in seiner Volkszusammensetzung und in der Zahl seiner Bauerschaften seit Jahrhunderten keine größere Veränderung. Etliche weiche Söhne fanden bei Klerus und bürgerlicher Intelligenz gehobene Stellen. Erst die Innsbrucker Wohnungsnot und die Zuwanderung aus dem Osten steigerten im letzten Jahrzehnt die Zahl der Thaurer Bevölkerung merklich.

Mögen hier besondere Vorteile aus der Zeit der Saline, des kirchlichen und gerichtlichen Mittelpunktes mitgespielt haben, so besagt doch das Beispiel Thaur — und bei diesem müssen wir es bewenden lassen —, daß beim Verhältnis zwischen Stadt und Dorf der Lebenskern der in Betracht kommenden Ortschaften, die Art der wirtschaftlichen Beziehungen zueinander und die jeweils herrschenden Kultur- und Geistesströmungen entscheidend mitsprechen.

Nach dem ersten Weltkrieg siedelten sich Bulgaren als Gemüsepflanzer am Rand von Innsbruck an. Jedoch setzte sich bald die Groß-einfuhr von Frischgemüse, Obst und Südfrüchten von der neuen Brennergrenze durch. Importfirmen erstarkten in Innsbruck. Zwischenhändler mischten sich selbst in das alte Marktgetriebe. Die Stadt schenkte der Hygiene, der Steuer und der Preiskennzeichnung dieser Marktstände mehr Augenmerk. Die Angebote wuchsen in friedlichen Zeiten, die Preise der bäuerlichen Unternehmer hingen nicht mehr von diesen ab. Volksgestalten, Käuze und Witzvögel wurden selten. Unmittelbare Blutadern zwischen Stadt und Land starben ab. Auch der bisherige Lebens-einklang zwischen Bauer und Arbeiter, der sich z. B. in Thaur bewährt hatte, tönt jetzt etwas anders.

Doch treten wir aus dem Einzelnen und Engeren heraus. Ich will nicht ausführen, wie Innsbruck die zunächstliegenden Ortschaften allmählich aufsaugte und an Stelle von Bauernwirtschaften städtische Eigenheimsiedlungen begünstigt wurden, wie neben alten Ausflugsstätten Fabriken entstanden, kurz, wie aus der Hauptstadt des sprichwörtlich gewesenen Bauernlandes Tirol ein Mittelpunkt eines erstarkenden Industrie- und Energielandes wurde. Im Jahre 1838 betrug der Anteil der ländlichen Bevölkerung Tirols, d. h. der Gemeinden unter 2000 Einwohnern, 88%; im Jahre 1946 nur mehr gegen 43%. Im Jahre 1940 entfielen noch

im damaligen Gau Tirol, d. h. Nordtirol (ohne Vorarlberg!), auf 100 Bewohner 32,1 auf die Land- und Forstwirtschaft, 28 auf Industrie und Handwerk, 15,1 auf Handel und Verkehr, 10 auf öffentlichen und privaten Dienst, 2,1 auf häusliche Dienste und 12,7 auf selbständige Berufe. Dabei wurde Innsbruck infolge kriegsmäßiger Dezentralisation der Industrie zumeist ausgelassen. Großwirtschaftlicher Eifer drängte Tirol während der letzten Jahrzehnte in immer rascherem Tempo den Verhältnissen der übrigen österreichischen und der schweizerischen Alpenländer nach.

In seinem Ausdehnungsbedürfnis hatte Innsbruck sich allmählich an jene Dorfgemeinden herangemacht, die noch vor 50 Jahren unabhängige Sommerfrischdörfer gewesen waren, nämlich Natters und Mutters, Lans, Sistrans und Aldrans. Nur kurz ein Wort über ihr Geschick. Tiroler Geistliche, Adelige und Patrizier kannten seit Jahrhunderten Sommerfrischen. Zunächst begründeten wohl die Herren des Deutschen Ritterordens* sie mit ihren Hospizen im Etschland. Schon im 15. Jahrhundert gehörte es zur Regel, daß die Bozner Amtspersonen um Peter und Paul der Stadt wegen der versumpften Talsohle entflohen, ihre Stammsitze auf dem Ritten aufsuchten und sich dorthin die dringendsten Aktenstücke und Zeitungen bringen ließen. Noch heute hält der Bozner Bürger darauf, daß er einen Sommersitz auf dem Ritten oder auf einer anderen Höhe rund um die Stadt zu eigen hat und dort übersommt. Vogelfang, Scheibenschießen, Theaterspiel, eigene Patriziermäntel belebten diese Frische. Eine aristokratisch-ländliche Übergangskultur erstand in den Sommerorten. In bescheidenem Ausmaße hielten auch Innsbrucker Aristokraten, Beamte und Geschäftsleute sich an dieser Einrichtung. Allmählich wurden über die südlichen Mittelgebirgsdörfer hinaus Stubai, Sellrain, das Mieminger Mittelgebirge hiezu miteinbezogen. Welch großen Einfluß diese Sitte auf die Vorstellungswelt und das Gesellschaftsleben auf dem Lande ausübte, mögen Sie den Natterer Sommerfrischliedern H. v. Gilms oder den Schilderungen Ad. Pichlers, Ant. Renks, H. v. Hoffensthal's oder J. Leitgeb's entnehmen.

Bis in die Zeit der Kaiserin Maria Theresia war die Zahl der städtischen Baulichkeiten und die Erwerbung von Bauerngütern durch Städter im Bereich von Lans bis Igls, von Natters bis Aldrans im Vergleich zu denen auf dem Ritten noch vereinzelt. Seit 100 Jahren stieg sie hier an. Heute ist mehr als die Hälfte der Güter von Lans auf Städter übergegangen. In Natters und Mutters blieb nicht einmal jeder 5. Einwohner im Bauernstand. In Igls starb dieser innerhalb der letzten 50 Jahre restlos aus. Ist der Ritten von Adelsitzen beherrscht, so bestimmen die Welt von Igls — Altinnsbrucker nannten es Igeles — Hotels und Pensionen, Cafes und Bars.

Mit diesen Sommerfrischgemeinden ist eine Kulturwelt niedergegangen, die noch vor hundert Jahren auch unseren Tagungsort Patsch erfüllt und sich im nachbarlichen Ellbögen mit der Knappenkultur verschmolzen hatte. Sie dürfte in der Volkskunde Tirols noch wiederholt heraufbeschworen werden. Ich meine zunächst jenen geistlich-ländlich-kulturellen Ring, den das Prämonstratenserstift Wilten, das am Fuße des Berg Isel liegt und als die älteste Kulturstätte des mittleren Inn-tals angesehen wird, als seelsorglicher Betreuer dieser Dorfgemeinden rund um die jüngere Landeshauptstadt gezogen hatte. Dank seiner Grundbesitzungen und der wirtschaftlichen Abhängigkeit einer stattlichen An-

zahl von Bauernschaften entfaltet die Seelsorgsgeistlichen dieses Stiftes in ihren Gemeinden nach ihrem Stil und Geschmack Kult und Kultur in mehr patriarchalischer Art. Bei ihrer Verbindung mit der Landwirtschaft und ihrer eigenen Herkunft aus dem Bauernstand lag es vielen nahe, daß sie gegenüber den adeligen Schulen und Erziehungshäusern der Jesuiten in Innsbruck und Hall mehr das ländliche Wesen berücksichtigten. Mit der Abbröckelung dieser landwirtschaftlichen Besitze und Eigenbetriebe und der schließlichen Einengung des Stiftsbereiches auf das Kloster selbst vermochten die Wiltener ihre im Spätbarock zum letzten Mal stark ausgeprägte Stifts- und Dorfkultur gegen das Vordringen der Sommerfrischen und Hotels nicht aufrechtzuerhalten. Sie hatte auch auf entferntere Landgemeinden anregend gewirkt und bei ähnlichen geistlichen Herrschaften, wie den Tegnenseern ein Thierseetal, den Frauenthiemseerinnen in Axams oder den Zisterziensern in Stams, Wettbewerber gefunden. Wenn auch kein anderes Tiroler Kloster in die Lage kam, seinen Grundbesitz ähnlich abzurunden und einen ebenso geschlossenen Lebenskreis zu bilden, so haben doch die Augustiner Chorherren von Neustift und die Benediktiner von Marienberg in ihren mehr zerstreuten Seelsorgsgemeinden verwandte Verhältnisse begründet. Ob sie in der Aufklärungszeit aufgehoben oder wirtschaftlich zu sehr geschwächt wurden, diese altväterlichen Zustände ließen sich im 19. Jahrhundert nicht wiederaufrichten. Die kulturelle Tätigkeit mehrerer Klöster verlagerte sich auf das Schulwesen. Das Benediktinerstift Fiecht bei Schwaz mußte nach dem Zusammenbruch des 1. Weltkrieges seinen Achenseebesitz der Energiewirtschaft überlassen. Damit gingen Sommerfrischidyllen der Pertisau, der Buchau usw. ein, die in Scholastika ein etwas weltlicheres Gegenstück durch die Runde um die Literaten und Gelehrten Johannes Schuler, Alois Flir, Sebastian Ruf, Ad. Pichler, das erste College in Tirol gefunden hatte.

Einen ähnlichen Kulturring hatten auch einzelne Gemeinden im Ausgleich von Stadt und Land geschaffen, so z. B. Bozen mit seinen Zwölfmalgreien und den Stammsitzen seiner Weingutbesitzer. Gewiß herrschten Wein- und Obstkultur darin vor. Aber doch hatten diese Weinherren und ihre Bauleute über 500 Jahre Bozens großartigsten Volksbrauch, ihr Fronleichnamsspiel mit anschließendem Drachenstechen, hochgehalten. Heute sitzt unterhalb Bozen die Großindustrie fest, die sich auch in den einzigartigen Obstgärten zwischen Bozen und Meran eingemischt hat.

Die Tiroler Sommerfrischler beschränkten sich vornehmlich auf die Umgebung der Städte. Sie waren keine unmittelbaren Schrittmacher des Fremdenverkehrs und der Alpinistik, wengleich schon die vor- und nachmärzlichen „Entdecker“ der Sommerfrischfreuden und Landparadiese Tirols zum Besuche einluden. Fremdenverkehr und Alpinisten drangen seit 80 Jahren in die Täler und Dörfer und setzten sich oft an den obersten Stellen fest. Ihr Einfluß auf das Denken und Tun der einheimischen Bevölkerung läßt sich nicht auf einen einzigen Nenner bringen. Mancher Bauer und Unternehmer zieht Nutzen aus dem außerordentlichen Absatz von Landesprodukten und aus der Benützung örtlicher Einrichtungen durch Fremde. Mancher Bursche nimmt seinen beruflichen Vorteil als Hüttenwart, Bergführer oder Träger, manches Mädel als Angestellte wahr. Nicht wenige werden dadurch der Jahresarbeit, dem bäuerlichen Dasein entfremdet und entfremden weitere. Was die Gemeinde Natters Ende des 18. Jahrhunderts im Einzelfall gegen die Bestellung eines eigenen Pächters und Vogelstellers für patrizische Vogeltennen einwandte, daß damit eine neue Stelle geschaf-

fen werde, die das manuelle Arbeiten verlerne⁴⁾, trifft heute in vielen Orten des Sports und Fremdenverkehrs für Berufe wie z. B. Skilehrer zu. Mit Hotelbauten, Bergbahnen und Lifts brach das Kapital seinem Lebensgefühl und seiner Anschauungswelt auch gesellschaftlich und kulturell in obersten Tälern und auf den höchsten Bergen freie Bahn. Fremdenverkehr, Alpinistik und Sport gelten für Tirols Steuerertrag und für die Erhaltung seiner Überbevölkerung ebenso als Bestandsnotwendigkeiten wie heute die Ausnützung seiner Wasserkräfte und Holzbestände und um 1500 die Ausbeutung des Bergsegens. Es werden damit freilich wieder neue Menschen ins Land gezogen. Große Investitionen sind notwendig. Auf vielfaches Risiko muß eingegangen werden. Die Technisierung und Mechanisierung schreitet im großen vorwärts. Ganze Dörfer fielen ihnen schon zum Opfer. Andere Siedlungen stehen in Frage. Dadurch werden die Anziehungskräfte der Landschaften und der Volkskultur beeinträchtigt, weitere Anbau- und Waldflächen verkürzt, nicht gerade immer zugunsten einheimischer Menschen und Interessen. Wenngleich der Bauernstand nicht mehr als der biologische und wirtschaftliche Nährboden der Bevölkerung schlechthin angesehen wird⁵⁾, wäre es doch schädlich, wenn man, geblendet von der Entwicklung der Industrie und des Handels, den Wechsel in den Grundlagen und in der Zusammensetzung des Tirolervolkes als unbedingten Fortschritt und Vorteil ansehen wollte oder ähnlichen Raubbau wie im Bergbauwesen betreiben ließe. Das haben die Kriegszeiten bewiesen, daß die Bewirtschaftung des Bodens für die Ernährung der Bevölkerung entscheidend sein kann. Gar viel wird auf eine Produktivität und Prosperität gesetzt, deren sich die eigene Bevölkerung jedoch nicht vergewissern kann, weil schon ihre Ankurbelung nicht im eigenen Vermögen liegt.

Den verantwortlichen Stellen der Alpinistik, des Fremdenverkehrs, des Sports, allen Kulturfaktoren des Landes und Staates sollte daran gelegen sein, ein gesundes, bodenständiges Volkstum möglichst zu erhalten, wieder zu stärken, den Daseinsmöglichkeiten und natürlichen Ansprüchen der Bebauer des Landes gerecht zu werden und der gegenseitigen Förderung der Berufs- und Lebenskreise zu dienen. Schon lebt der größere Teil der Arbeiter auf dem Lande. Bei dem Auf und Ab des Bedarfes an Arbeitern und Produkten vermögen jene, welche sich an Bauernschaften anlehnen, eher den Ausgleich zu finden und die sozialen Spannungen zu mildern, als die in der Stadt. Aus den Landgemeinden und bäuerlichen Familien gewinnen Industrie und Technik gute Kräfte. Es besteht die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß diese Zusammenhänge der zukünftigen Volkskultur Tirols neue Klammern, neue Antriebe und neue Fortbildungsmöglichkeiten bieten. Wenn gerade aus einem Dorfe wie Axams, dem die Gefahr der Verproletarisierung am Leibe brennt, und

⁴⁾ S. Sterner-Rainer, Siedlungs-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte der drei Gemeinden Natters, Mutters und Kreitz, in: Tiroler Heimat NF. Bd. 9/10 (Innsbruck 1958) S. 57 f.

⁵⁾ Vgl. die Veröffentlichungen Ulmers und Kinzls.

von einem bäuerlichen Besitzer, dem dortigen Bürgermeister, die Schaffung von Wohnungen im Dorfe als vordringlichste Aufgabe verlangt wird, ersieht man den entscheidenden Wandel im tirolischen Volkskörper, aber auch in der ländlichen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Bauer und Arbeiter, vom Anspruch auf Familiengründung, Eigenheim und von neuer Siedlungsart.

Tirols Bevölkerung hat in den letzten 40 Jahren allein im Bereich des jetzigen Bundeslandes einen Zuwachs von 70.000 Menschen erreicht. In den ersten 12 Jahren, von 1910 bis 1922, nahm die Bevölkerung um mehr als 4% zu, in den nächsten 11 Jahren von 1923 bis 1934 um fast 12%, in weiteren 5 Jahren, bis 1939, um mehr als 5% und in den letzten 8½ Jahren, bis 1948, um fast 17%. Dabei hat Tirol in den beiden Weltkriegen gegen 70.000 junge Menschenleben eingebüßt. Südtirol ist durch die Umsiedlung um 75.000 eingeseessene Deutsch- und Ladinischsprachige ärmer geworden. Hievon sind erst ungefähr 15.000, viele heimlich, zurückgekehrt. 1910 zählte Südtirol 224.000 Deutsche, 18.500 Ladiner und 6500 Italiener, heute 190.000—195.000 Deutsche und Ladiner und 105.000—110.000 Italiener.

Infolge der Kriegsverluste und der Abwanderung vieler junger Leute, der Verminderung der Geburten und des Sinkens der Sterbeziffer, welsch letzteres vornehmlich hygienischen Fortschritten und ärztlichen Vorsorgen zuzuschreiben ist, da die Mehrzahl der Landgemeinden schon einen eigenen Arzt besitzt, hat sich der Altersaufbau der Tiroler Bevölkerung zugunsten der höheren Jahrgänge wie in anderen Alpenländern merklich verschoben. Dieser Anteil fällt freilich zunächst im Stand der Angestellten und der Politiker auf. Dagegen ist das Alter der Heiratenden und Gebärenden vornehmlich nach den beiden Weltkriegen gesunken. Es läßt sich daraus auch eine Abneigung der Jugend vor öffentlicher Verantwortung und Mitwirkung herauslesen.

Zwei bedrohliche Erscheinungen, die in der benachbarten Schweiz viel früher zu Besorgnissen führten, sind nun auch in den österreichischen Alpenländern einschließlich Tirol bedrohlich hervorgetreten. Einerseits die Höhen- und die Landflucht der Bauernbevölkerung und damit Preisgabe der obersten Kultivierungen und die Flucht aus bäuerlichen Berufen, andererseits die Verindustrialisierung, Technisierung und Verstädterung unseres Landlebens von den Höhen herab bis in die Talschaften und damit eine Beeinträchtigung der ländlichen Lebensform und Volkskultur, eine bedenkliche Verminderung ihrer seelischen Energien und ihrer schöpferischen Kräfte und die fortschreitende Durchsetzung der alpinen Welt, ihrer bäuerlichen und bürgerlichen Lebenskreise, mit auflösenden Allerwelterscheinungen.

Das Bergland Tirol konnte nie und kann auch heute aus eigenem nicht den ganzen natürlichen Zuwachs seiner Bevölkerung ernähren und beschäftigen, geschweige den gesteigerten Zuzug. Frühere Tiroler wanderten ab oder aus, als Zeitwanderer nach Schwaben, in die Schweiz usw., als Siedler in auswärtige Landschaften⁶⁾, als städtische Berufe seit drei Jahrhunderten vornehmlich ins alte Österreich. Tiroler konnte man in diesem von Bregenz bis Czernowitz als Geistliche und Militär, als Beamte und Professoren, als Ärzte und Juristen antreffen. Wien beherbergt seit Jahrhunderten eine stattliche Tiroler Gemeinde, angefangen von den namenlosen Hebammen und Milchwirtschaftern bis zu berühmten Künstlern und Gelehrten⁷⁾. Zahlreich sind die Missionäre und Klosterschwester, die Tirol zur Christianisierung selbst den fernsten Erdteilen gestellt hat. Manche auswärtige Tiroler Siedlung zeugt noch heute für die kulturschöpferische Tatkraft seiner Bevölkerung. Das Volkstheater von Kiefersfelden am Inn wird gern als das älteste Deutschlands hervorgehoben⁸⁾. Tiroler Bergleute und Schmiede haben es begründet und gestützt. Iseltaler und Oberinntaler wanderten in den durch die Austreibung der Protestanten etwas entvölkerten salzburgischen Pongau aus. Die „Comedi“ vom Letzten Gericht in Altenmarkt, die als das großartigste barocke Volksschauspiel bezeichnet wurde, hat ein Silzer Webermeister dorthin verpflanzt⁹⁾. Die Krimmler Stubenkomödien stammen aus dem Ahrntal¹⁰⁾. Inntaler haben im 17. Jahrhundert zum Wiederaufstieg Oberammergaus, seiner Passionsspiele und seiner Bildschnitzerei, wesentlich beigetragen¹¹⁾. Einige Schweizer Schaubräuche weisen noch heute Tiroler Figuren und Tiroler Masken auf¹²⁾. Noch viele andere Leistungen wären hier anzuführen, die selbst draußen am Rhein oder drunten in Ungarn von Erfolg begleitet waren¹³⁾. Manchmal nimmt es den Anschein, daß ein schöpferisches Talent aus den Bergen sich erst in der Fremde, in der Gegensatzlichkeit zu heimatlichen Verhältnissen und im Schwung großer Kulturbewegungen voll entfalten konnte. Der Barock zeitigte nochmals viele Fälle. Andererseits hat eine maßvolle Durchsetzung seiner Bevölkerung durch Zuzüge und Einheiraten Tirol in seinen großen Epochen augenscheinlich gefördert und etliche Täler wie das der Ziller herausgehoben. Den tirolischen Buchdruck und Buchhandel haben vor allem Schwaben begründet und gefestigt usw.

⁶⁾ Vgl. z. B. K. Hasel, Herrenwies und Hundsbuch. Mit einer Einführung von Fr. Metz, Leipzig 1941, S. IX ff., 97ff.

⁷⁾ A. Dörrer, Die „Tyroler Nation“ in Wien. Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich und Wien 29 (1944/48) S. 280 ff.

⁸⁾ H. Moser, Das Volksschauspiel zu Kiefersfelden, ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altbayerns (Oberbayr. Archiv 66 [1928], S. 117 ff.).

⁹⁾ W. Stammers Verfasserslexikon Die deutsche Literatur des Mittelalters 5 (Berlin 1957), Sp. 152 ff.

¹⁰⁾ Schlern-Schriften 55 (1948), S. 53 ff.

¹¹⁾ Vgl. die Pfarrmatriken Oberammergaus des 17. Jahrhunderts.

¹²⁾ R. Weiß, Volkskunde der Schweiz, Zürich 1946.

¹³⁾ Frz. Günther, Der 50jähr. Krieg und das deutsche Volk (= Arbeiten zur Landes- und Volksforschung, 6) Jena 1940, Index, unter: Tiroler; A. Dörrer, Tiroler Volksgut auf dem Heideboden (= Burgenländische Forschungen 17), Eisenstadt 1951; weitere Literaturangaben in: Schlern-Schriften 69 (Innsbruck 1951), S. 35–46.

In den letzten Jahrzehnten steigerte sich jedoch dieser Zuwachs mit vielen heterogenen Elementen. In den Jahren 1910 bis 1922 blieb das Ausmaß jährlich auf 3—4 Menschen beschränkt. Er steigerte sich in der Zeit von 1939 bis 1948 auf je 20 Menschen. Diese Zunahme geht auf verschiedene Ursachen, vor allem auf die Industrialisierung zurück, die einzelnen Ortschaften, wie Landeck, Kematen und Jenbach, von außen her erfuhren. Andere Dörfer wie Haiming, Seefeld und Absam dienten Auswärtigen und Ausländern als bevorzugte Zufluchtsorte. Die Umgebungen der Städte, besonders von Innsbruck, mußten viele Obdachlose aufnehmen, die in den Städten einen Unterhalt suchten, aber keinen Unterschlupf fanden. Die Anzahl der Staatsfremden hatte sich im Bundesland Tirol seit 1934 um 35.000 Menschen, d. s. 255%, erhöht. Es waren am 1. Jänner 1948 rund 49.000 Köpfe. Darunter stellten freilich ausgewanderte Südtiroler über 25%. Sie füllten jedoch nicht, wie gehofft, die unter den Landarbeitern entstandenen Lücken. Im Vergleich zu den übrigen österreichischen Bundesländern steht Tirol in der Bevölkerungszunahme an dritter Stelle. Vor ihm rangiert Salzburg mit über 33%, Oberösterreich mit fast 25%. Nach Tirol reihen sich Kärnten, Vorarlberg und Steiermark (17—6,5%). Die Bundesländer Niederösterreich, Burgenland und Wien wiesen bis 1948 starke Bevölkerungsabnahmen auf (—17 bis —10,4%). Sie werden teils auf die kriegsbedingte Verländerung der Industrie, teils auf Kriegseinwirkungen, teils auf zeitweiligen Mangel an Lebens- und Heizmitteln zurückgeführt.

Die Verteilung der Bevölkerungszunahme ist aufschlußreich. In der Zeit von 1910 bis Ende 1922 stand der Bezirk Innsbruck-Land, d. h. die Umgebung von Innsbruck, mit 12½% an der Spitze. Ihm folgten die Verwaltungsbezirke Kufstein, Landeck, Schwaz und Kitzbühel mit fast 4½—3%. Dagegen wiesen die Land- und Randbezirke Reutte eine Abnahme von 3,2% und Lienz (= Osttirol) von 0,2% auf. Diese beiden Bezirke vermochten auch damals die Landflucht etlicher ihrer Orte nicht ganz auszugleichen.

Die Bevölkerungszahl Tirols wuchs in den Jahren 1923—1934 in allen Bezirken. Es war die Beruhigungsfrist der 1. Republik Österreichs. In den nächsten 5 Jahren des schweren Druckes auf Österreich sank Tirols Bevölkerungszahl besonders stark. Der ausgesprochen bäuerliche Bezirk Lienz erwies sich als der von der wirtschaftlichen und politischen Krise am wenigsten beirrte Landbezirk, der Bezirk Reutte dagegen als der empfindlichste infolge seiner ungünstigen, klimatisch bedingten Landwirtschaftsverhältnisse und seiner abwegigen und erschwerten Verkehrslage. In den letzten 8½ Jahren bis Ende 1948 nahm Tirols Bevölkerung wie nie zuvor zu, im Bezirk Lienz am schwächsten, über

11%, in den Bezirken Innsbruck-Land, Kufstein und Kitzbühel am stärksten. Die Zuwanderung aus Südtirol und aus dem Osten gab schließlich den Ausschlag. Die Osthälfte Tirols bot den Flüchtlingen mehr Möglichkeiten des Untertauchens und Unterhaltes als die Westhälfte.

Gegenüber dieser Zuwanderung besteht trotzdem die Abwanderung aus etlichen Ortschaften. In der Zeit von 1910 bis Ende 1922 wiesen 65 Gemeinden, d. h. fast ein Viertel der Gemeinden des Bundeslandes, eine Bevölkerungsabnahme von 0 bis 5%, 37 eine solche von 5 bis 10%, 8 Gemeinden eine Abnahme von 10 bis 20%, kurz 115 von 276 Gemeinden eine Abnahme ihrer Bevölkerung aus. Diese Abnahme sank in den nächsten 11 Jahren bis 1934 auf 48 Gemeinden, d. s. 17,4% aller nord- und osttirolischen Gemeinden, stieg wieder bis 1938 auf 109 Gemeinden und fiel zwischen 1939 bis 1948 auf 32 Gemeinden.

Der Bevölkerungsrückgang dieser Gemeinden bedeutete größtenteils eine Abwanderung in anscheinlichere Ortschaften. Der weit überwiegende Teil dieser Abnahme-Gemeinden erstreckt sich auf rein bäuerliche Gebiete. So wiesen das Ziller-, Lech- und oberste Inntal mit dem Kاونertal, Sellrain und Nebentäler der Sill, die Täler von Brandenberg, Thiersee, Alpbach und der Wildschönau, also vornehmlich abgelegene Hochtäler des östlichen Nordtirol, Rückgänge auf. Im Bezirk Kitzbühel nahmen 60% der Landgemeinden ab. Auch das obere Drau- und das Lavanttal in Osttirol erlitten Einbußen. Dabei zeigte sich kein Anwachsen von Industrieorten wie Jenbach oder Wattens, sondern offenkundige Höhenflucht in günstiger gelegene Landgemeinden, besonders in Fremdenverkehrsorte wie Mayrhofen, Seefeld und Achensee. Etliche Achenseeorte wurden freilich zeitweilig durch den Bau der Straße und der Energieanlagen aufgefüllt. Über 60% aller Gemeinden mit Bevölkerungszunahme liegen auf der Sohle der verkehrs- und gewerbereicheren Haupttäler, besonders des Inntals. Die Landflucht offenbart sich somit zu einem nicht geringen Teile als allgemeine Höhenflucht. Diese fällt im Zeitalter der Ostflüchtlinge umso stärker auf, als gerade mancher aus Gründen der Ernährung und größeren Sicherheit Bergdörfer aufsuchte.

Diese Höhen- und Landflucht ist keineswegs eine Erscheinung des 20. Jahrhunderts. Sie verteilt sich auch nicht gleichmäßig über dieselben Höhenlagen des Bundesgebietes. Es gibt darin noch heute Landgemeinden, deren Volkszahl ungefähr gleich groß geblieben ist, wie sie zwischen 1650 bis 1900 gewesen war, wie auch die Zahl ihrer Höfe und Wohnhäuser sich nur wenig geändert hat. Das bezeugen die Kirchenbücher, die Kataster, eine Getreidezuweisung von 1613 und Statistiken, die gegen Mitte des 18. Jahr-

hundreds an von kirchlicher und staatlicher Seite, so auch zur Neuordnung von Dekanaten und Seelsorgeorten unter Kaiser Josef II., zusammengestellt wurden. Auf die älteren Brixner Schematismen wurde schon oben aufmerksam gemacht. Die letztgenannten Zählungen wurden bisher in der Volksgeschichte und Volkskunde nicht beachtet, obgleich sie manchen tieferen Einblick in Volksbewegungen und in religiöse und kirchliche Zusammenhänge ermöglichen¹⁴⁾.

Um Ihnen ein Beispiel von der Stetigkeit solcher Dorfgemeinden bis ins 20. Jahrhundert zu geben, führe ich etliche Ortschaften des Nordtiroler Unterlandes von ungefähr gleicher Meereshöhe an. Die Gemeinde Aurach bei Kitzbühel wies im Jahre 1785: 762 Einwohner aus, 1900: 740, 1910: 782, 1925: 822, 1934: 878, 1939: 750 und 1948: 856; sie hat erst im Zeitalter des Kitzbüheler Fremdenverkehrs, dann der Zuwanderung aus dem Osten nennenswerte Vermehrung sonach durch Fremde erfahren. Reith bei Kitzbühel besaß 1785: 546 Bewohner, 1900: 517, 1910: 526, 1925: 515, 1934: 528, 1939: 485, 1948: 699 Bewohner, erlebte damit eine ähnliche Bewegung wie Aurach. Etwas stärker nahm die Zahl in Going zu, von 659 im Jahre 1785 auf 758 im Jahre 1900, 664 im Jahre 1910, 752 im Jahre 1925, 851 im Jahre 1934, 876 im Jahre 1939 und 910 im Jahre 1948. Ähnlich verhält es sich mit Hochfilzen (vor dem Bahnbau), Waidring und Söll, desgleichen z. B. Hart im Zillertal. Die für die Viehzucht günstigeren Bodenverhältnisse des Unterlandes, das seit dem 16. und 17. Jahrhundert sich durchsetzende Anerbenrecht und andere regionale Sonderverhältnisse hatten dazu geführt, daß fast jeder Bauernhof einer einzigen Familie erhalten blieb und die jüngeren Kinder von Haus und Hof weichen mußten. Daß früher jedoch andere Erbrechte vorherrschten, deuten schon Benennungen wie Halbpoint an.

Man kann an mancher Dorfgemeinde feststellen, daß sie zwischen 1748 und 1848 noch mehr „verbauerte“, d. h. die ländlichen Gewerbe und Handwerke zurückwichen und die Angehörigen der aufgelassenen Berufe, zwar schon Sölleute geworden, zu Tagewerkern, Hilfsarbeitern und Auswanderern abglitten, die vornehmlich von nachbarlichen Fabriken und Baufirmen aufgefangen wurden. Als Beispiel führe ich das Grenzdorf Erl nördlich von Kufstein an. Dort entfaltete sich dank seiner Insellage im 17. Jahrhundert eine Mühle mit 8 Mahlsteinen, eine Säge, Ölstampfe und Bierbrauerei. Mehrere Hammerschmiede fanden Beschäftigung. Die Mehrzahl dieser Betriebe und alle Hammerschmiede gingen im Verlaufe des 19. Jahrhunderts infolge Unrentabilität ein. Ans den Hammerschmieden, Innschiffern und anderen erübrigten Berufen wurden Kleinhäusler, die sich mit etwas Acker- und Wiesengrund, den sie nicht zuletzt durch Kultivierung der Erlenauen zu erwerben suchten, mit einer Kuh oder Geiß als Saisonarbeiter

¹⁴⁾ Fridolin Dörrer bezieht solche in seine Innsbrucker Dissertation über die Geschichte der sogen. Pfarr-, Dekanats- und Diözesanregulierung Josefs II. in Tirol (1950) ein.

weiterfreteten oder abwanderten. Zwischen 1835 und 1870 oder gar bis 1900 sank die Bevölkerungszahl manches Dorfes durch Abwanderung. Geburtenrückgang usw. Ländliches Handwerk und Hausgewerbe vermochten sich des Unterangebotes billiger Industrieprodukte nicht zu erwehren. Das Selbsterzeugen von Rohstoffen, der Flachs- und Hanfbau, wurden aufgegeben. Die Schafzucht ging zurück. Spinnräder wurden unter Dach gestellt, Webstühle abgeschlagen, um von Seidenstickerei, Brokatnäherei und ähnlichen ländlichen Leistungen der Männer und Frauen aus dem Barock und Rokoko gar nicht zu reden. Damit gingen freilich auch wichtige und kostbare Grundlagen der ländlichen Kultur darnieder. Noch um 1810 waren Hammerschmiede imstande gewesen, das durch Krieg und Brand obdachlos gewordene Erler Passionspiel einvernehmlich mit etlichen Bauern wiederaufzurichten. Um 1910 entschieden darüber die größten Hofbesitzer. Um 1933 erlag es einem Verbrechen; eine führende Persönlichkeit und tragfähige Schicht fehlte, die den bedrohlichen Problemen gewachsen gewesen wären und die Dinge nicht bis zur Katastrophe hätten treiben lassen.

Welch hohen Stand die ländliche Kultur auf dem Axamer Mittelgebirgsboden erreichte und in Krippen, Umgangfiguren, Schauspielen und anderen Schaustücken entfaltete, ist in der Schrift über Axams, die Heimat Karl Schönherr's, angeführt. Das war ein mustergültiger Selbstversorgungskreis dank des Hausfleißes und der Geschicklichkeit seiner Bewohner, über deren Leistungen noch heute jeder Besucher staunt. Ein Bauer, namens Alois Zorn, suchte zäh und geschickt diese alte Dorfkultur an die jetzigen Verhältnisse anzupassen und die Freude und Lust daran im Dorfe einem friedensbeglückteren Geschlecht zu überantworten.

In noch früherem Zeitabschnitt und reichem Ausmaße hat die Welt der Bergknappen der ländlichen und landstädtischen Kultur Tirols gedient, in Kitzbühel-Kirchberg-Jochberg ebenso wie in Kramsach-Rattenberg-Brixlegg, in Schwaz, Hall-Thaur, Fulpmes, Ellbögen-Arztal, Gossensass-Sterzing, Pretttau usf. Zu einem beträchtlichen Teil dankt Tirol die stärksten Antriebe seiner Volkskultur Handwerkern, Knappen und anderen, beweglicheren Berufen, aber auch die Ausbreitung außer Landes, die bis tief in die Karpathen reichte. Ein Miteinander ländlicher Berufe kam ihr fast durchwegs zugute. Der Bauer hielt mit Innigkeit und Zähigkeit fest und verländlichte ganz, was solche Unternehmer in seinem Lebenskreis angetrieben hatten.

Die günstigeren Boden- und Erbverhältnisse des Nordtiroler Unterlandes und die Einrichtung der Einzelhöfe vermochten doch

nicht zu verhindern, daß auch hier Höhen- und Landflucht seit den letzten 170 Jahren zunahm und daß nicht bloß viele der weichenden Söhne und Töchter in die Talsohle abwanderten und in nichtbäuerliche Berufe übergingen, weil sie sonst nicht zu einer eigenen Familiengründung und zu einem dauernden Hauswesen gekommen wären. Das zeigt schon der erwähnte zeitweilige Rückgang von Siedlungen wie Aurach, Reith, Kössen, St. Ulrich am Pillerseel, Ried, Distelberg, Brandberg im Zillertal und das Anwachsen von Kitzbühel, Kirchnorf usw. Jedoch stieg z. B. die Kopffahl der ehemaligen Großpfarren des Tiroler Anteils des Bistums Chiemsee innerhalb des 17. und 18. Jahrhunderts nicht in dem Maße, daß die Selbstversorgung dort gefährdet gewesen wäre. Der starken Bodenverwurzelung des Erbbauerntums entsprechen die großen bäuerlichen Hochzeiten und Kirchweihfeste, aber auch die Krapfenabgabe an Arme des Ortes zur Allerseele- und Berchtenzeit u. dgl. m.

Entgegengesetzt das Bild in den westlichen Bezirken Nordtirols, nämlich von Reutte und Landeck. Hier ist der Fruchtboden sehr karg. Güterteilung herrscht vor. Hausgewerbe setzte schon im 18. Jahrhundert zur Nebenbeschäftigung der Einwohner ein. In anderen Gemeinden wurde die Zeitauswanderung vieler Männer und selbst von Kindern, vornehmlich über den Sommer, üblich, um Arbeit und Brot außer Landes zu finden. Diese Zustände haben verschiedene Beobachter geschildert. Daß sie sich auch auf Weltanschauung, Dorfleben und Dorfkultur auswirkten, ist im Tiroler Fasnachtsbuch, in der Kennzeichnung der fahrenden Vintschgauer Komödianten u. a. O. berührt.

Somit hat der tirolische Volkskörper innerhalb unseres Halbjahrhunderts einen noch nie erreichten Grad der Veränderung erfahren. Damit haben sich sein Lebensgefühl, seine Wünsche, seine Anschauungen, Sitten und Bräuche, kurz seine Lebensform wesentlich gewandelt, ja vielfach zur Ablehnung des ländlichen Eigenlebens in der gestörten Harmonie zwischen Umwelt und Außenwelt geführt. Aus manchem kleinen oder mittleren Bauerndorf ist ein Industrierevier oder ein Energieplatz geworden. Tirol gleicht sich damit immer mehr den Verhältnissen der übrigen Alpenländer, deren Mittelstück es darstellt, an. Mit dem Bevölkerungswandel nimmt der Zivilisations- und Wirtschaftsprozess, die europäischen und Allerwelts-Ausgleiche auf Kosten der hergebrachten volkseigenen Kultur im Denken und Empfinden, im Arbeiten und in den Lebensformen zu. Die herkömmliche, historisch verklärte Zweigliederung der Tiroler Volkswelt in eine bergdörfliche und städtisch-bürgerliche besteht schon lange nicht mehr zurecht. Stadt- und Weltkultur haben der dörflichen weit mehr

zugesetzt, als diese beim städtischen Geschmack und Sinn schon erreicht hat. Immerhin sind weite städtische und gebildete Kreise am Werk, die wirtschaftlichen Fragen des Berglandes zu lösen, wie auch das ländliche Leben, das geistige und materielle, wieder nach ländlichen Gesichtspunkten auszurichten und vor jeder nachteiligen Abhängigkeit von der Stadt zu befreien. Es gilt nicht nur, die letzten Beweisstücke einer unwiederbringlich versinkenden Zeit und Zeitkultur in Museen und Schriften zu verurkunden, sondern die ländliche wie die städtische Kultur, gemäß ihren Lebensbedingungen, Aufgaben und Kräften aufzurichten; denn der Wille des Menschen formt sein Schicksal, das ihm mit dem Milieu und dem Blute gegeben erscheint, mit ¹⁵⁾.

Der alpine Milieubereich umfaßt die Erlebnisbeziehungen zwischen Bergen und Menschen. Der Bergbewohner wuchs darin auf, indem er sein Dasein der Herrschaft der Berge abrang. Der Bergbesucher dringt in alpinistischer Bezwingung eigentlich in diesen Bereich ein. Trotz dieser grundlegenden Unterschiede begegnen sich Bergbewohner und Bergfreund an manchem Punkte. So bedeuten für den einen heute Ski ein erwünschtes Verkehrsmittel, für den anderen eine notwendige Sportausrüstung. Beide erleben damit den Winter in mehr aktiver, befreiender Weise. Der Mensch tritt immer stärker in den Vordergrund der Hochgebirgslandschaft, statt von ihr gedrückt und bedrückt zu bleiben. Es dürfte eine Zeit kommen, in der der Bauernbursch und der Alpinist in ihrem Bergverhältnis sich auch geistig und beruflich nähern und zueinander gesellen. Auf solche Weise könnte sich die Bedeutung des alpinen Milieus vorteilhaft ausweiten und das alpenländische Wesen, jener geistige und seelische Boden, woraus eine neue Landeskultur als unbewußte und bewußte Gestaltung des Lebens wachsen müßte, sich mit seinen sittlichen, religiösen und kunstsöpferischen Kräften als eine Sommerfrischgewalt durchsetzen. Zunächst hatte die Erschließung der Alpen freilich viele Störungen für die Bewohner mit sich gebracht.

Der bäuerliche Lebenskreis ergab sich aus der Bearbeitung des Bodens, aus der Viehzucht und Selbstversorgung im Hof- und Dorfleben. Seine Lebensform fand die ersten und endgültigen religiösen und sittlichen Grundfesten in der Abhängigkeit von den Erscheinungen und Ereignissen der umgebenden Natur. Die primitiven Vorstellungen von den Zusammenhängen zwischen Natur und Übernatur hat der Bauer aufgegeben. An Stelle seiner magisch-kultischen Handlungen müssen höhere religiöse Seelen-

¹⁵⁾ Penck, Hettner und Sölch betonen, daß bei weitaus den meisten Wirkungen der Natur auf den Menschen der Geist desselben eine entscheidende Rolle spielt.

vorgänge treten, wenn er nicht der religiösen Gleichgültigkeit und Haltlosigkeit verfallen will. Wie sehr das alpine Milieu auf die bäuerliche Lebensform einwirken konnte, den materiellen und kulturellen Versorgungskreis abhob und zu schöpferischer und technischer Gestaltung des Lebens und der Dinge anzuregen vermochte, sagt schon ein Vergleich zwischen dem Bauern der Berg- hänge und dem der Ebene an. Fast jedes noch so gebirgige Hoch- tal prägte einen Mundartunterschied aus, gab der Tracht eine eigene Färbung und Zier, formten sich besondere Anschauungen, Arbeits- und Festbräuche, Spiele, Sprüche und Namen zurecht. Unter dem Schicksal eines solchen Tales zog sich dessen Bevölke- rung zu einer Großsippe, Kirchen-, Rechts- und Wirtschafts- gemeinschaft zusammen, deren Grenzen nur selten stark von einander abwichen. Sie sprach dies gelegentlich auch in Übernamen und Spottreden auf die Nachbarn und deren „Eigenbröteleien“ aus. Eine in Not und Gefahr gemeinsam erlebte Geschichte und die daraus entsprungene Idee der Landsgenossenschaft und der bäuerlichen Rechte schmiedete die verschiedenen Gruppen der Talsippen in Abwehr fremder Gewalt und fremden Wesens zu- sammen. Der Bauer, das war die ländliche Bevölkerung, trat als solcher in den Befreiungskämpfen von 1703, 1796/97 und 1809 wie kein anderer Stand hervor. Er besiegelte das Landes- und Volks- bewußtsein der Tiroler vor den Augen der Nachbarn, jenes Idol, das schon die barocken Historiker des Landes mit einem Kranze unwunden hatten. Während z. B. die meisten Bauern der Schweiz erst in Auswirkung französischer Revolutionsideen in den Frei- besitz ihrer Güter gelangten, beriefen sich die meisten Tiroler Bauern schon unter Herzog Friedrich mit der leeren Tasche, Kai- ser Maximilian I. und Ferdinand I. auf ihre Hof- und politischen Rechte.

Wenn das Jahr 1848 an Stelle der restlichen Grundlasten Grundsteuern setzte, so vollführten damit die Geldwirtschaft, die Technik und die Staatsraison ihren letzten Schachzug, um den Bauern, das Landdasein, für sich matt zu setzen. Auch der Land- wirt soll Unternehmer im Geiste der Rentabilität, Abnehmer der Industrieprodukte und technischen Leistungen sein, im Konkur- renzkampf der Staats- und Weltwirtschaft bestehen oder ver- gehen. Nicht jeder Bauer vermochte und vermag dem wirtschaft- lich und geistig zu begegnen. Daher fällt die Zahl der Bauern seit hundert Jahren aus der Vorherrschaft in die Minderheit. Je mehr das Land in den Strudel internationaler Kräfte und Ideen ge- zogen wird, desto größeren Beunruhigungen und Bedrohungen sind der Lebenskreis und die Lebensform der Bauern ausgesetzt. Es kommt auf die Antwort an, die er ihnen zu geben und aus

innerer Kraft zu halten vermag. Letzten Endes werden nicht wirtschaftliche Organisation und politische Macht über Sein oder Nichtsein des Bauern entscheiden, sondern vor allem sein sittlicher Wert und Gehalt.

Das alpine und das bäuerliche Milieu ziehen heute, freilich noch vielfach rein äußerlich und einer mehr oberflächlichen Geschmacksrichtung wegen, andere Lebenskreise mächtig an, zunächst zur Erholung für etliche Wochen. In Kleidung und Einrichtung, in Bild und Plastik, in Spiel und Tanz sind bergländische Motive in der Stadtwohnung, bei der Jugend und im Grandhotel anzutreffen. Die Bauernstube hat das alteutsche Bürgerzimmer von 1900 verdrängt. Holz- und Zinnteller, Hausleinen und Lederhose sind vielfach von der Stadt her ins Bauernhaus zurückgekehrt.

Der bürgerliche Lebenskreis des 3. Standes hatte seinen Kern in Städten und Märkten. Je gehobener sich der Bürger vor dem Bauer fühlte, desto stärker zog jener diesen in seinen Kreis. Mit Beamten und Lehrern, Krämern und Handwerkern gingen bürgerlicher Geist und Sinn aufs Land über. Der wirtschaftliche und der geistige Bürgerliberalismus setzten der Eigenständigkeit des Bauern schwer zu. Der 4. Stand, der unmittelbar in diese Schule ging, nahm dem Bürger Ansehen und Macht ab.

Die Hotelbetriebe, Fabriken und Energieanlagen brachten Genossenschaften, Gewerkschaften und Krankenkassen ins und aufs Land. Freizeit, Wochenend, Urlaub gestalteten den Arbeits- und Lebensrhythmus neu. Lichtspiel und Rundfunk paßten die Vorstellungen denen der großen Städte und der weiten Welt an. Damit wurde auch das Bergland immer empfindlicher und abhängiger gegenüber den Stimmungen und Bewegungen des ganzen Kontinents.

Das kirchlich-religiöse Milieu ist das älteste und zähste weltanschauliche im Bergland; es ist das traditionell katholische, das die geistige Haltung auf dem Lande bis 1848 wesentlich bestimmte, wengleich die Aufklärung früh und lange Schule machte. Die kirchlich-religiöse Weltanschauung kam hier in vielen und charakteristischen Sinnzeichen zum Ausdruck, die noch heute auffallen, obgleich schon manche eingegangen sind oder vernachlässigt werden: Wegkreuze und Bildstöcke, Marterln und Motivtafeln, Kapellen und Kirchen, das häufige Glockenläuten, die festlichen figurenreichen Umzüge u. dgl. mehr. Mit der Sinnentleerung ihrer Kulte, mit der Veräußerlichung alter Bräuche, angesichts des Verhaltens vieler Städter, Fremder, vor allem Gebildeter und Höherstehender, machte sich auch auf dem Lande ein Liberalismus geltend. Heute bannt der Blitzableiter die Sorge vor dem Gewitter.

Heute verhütet die Brandschadenversicherung eine gänzliche Verarmung. Die Entchristlichung vollzieht sich nicht mehr allein auf dem Wege von der Stadt aufs Land, sondern setzt mit dem Autoverkehr, Sport usw. auch von den obersten Siedlungen aus ein und rollt gleichsam in jedem Tale, Dorfe und Hause die Frage des religiösen Fortbestandes auf. Während viele Landgemeinden darin wetteifern, neue Glocken zu stiften, ihre Kirchen zu renovieren und Bergkreuze zur Erinnerung an ihre Gefallenen zu errichten, ist die Zahl der geistlichen Berufe stark zurückgegangen und entstammt z. B. die größere Hälfte der heutigen Theologen Nordtirols nicht mehr dem Bauernstand. Frei der früheren staatskirchlichen und parteipolitischen Bindungen, entfalten die jetzigen kirchlich-religiösen Einrichtungen bewegtes Leben von der Jugend und der Stadt her und schufen schon manche Ansätze zur Wiederbelebung, die auch vor den schwersten Problemen des Landes nicht zurücksteht. In sinnfälligem Ausdruck der Heimatreligion erstarkt Tiroler Art z. B. bei der Fronleichnamsprozession in Innsbruck und auf dem Lande sichtbar wieder, wogegen der sinnvolle Schein und das zeitreale Sein anderer überlieferter Kundgebungen, wie des Brixentaler Antlaßrittes, noch nicht die harmonische Erneuerung und überzeugende heutige Talgemeinschaft gefunden haben. Das trifft auch beim traditionellen geistlichen Volksschauspiel zu, das z. B. mit seinem Kreuz an der Erler Grenze von 1613 fast bis 1933 vornehmlich auf verwandte Volkskreise, weit über Tirol hinaus, derart wirkte, daß seine Wiederaufrichtung nicht bloß eines dankschuldigen Kulturroschen des Landes und der christlichen Welt würdig wäre¹⁶⁾.

Die höchste Steigerung des tirolischen Volks- und Landesbewußtseins erzielte das Zusammenwirken patriotischer mit kirchlich-religiösen Ideen im Zeitalter des Barock. Davon zehrte der Lokalpatriotismus, gesteigert durch die Erinnerungen an die eigenen Freiheitskämpfe, auch in den Epochen des Liberalismus und Nationalismus, in denen die kirchliche Vertiefung mehr in ihren Äußerlichkeiten mit in den Kauf genommen wurde. Unter der materialistischen Lebensauffassung büßten diese Werte weiter von ihrer Geltung für den tatsächlichen Lebensbereich des Einzelnen und des Volkes ein. Das weltstädtisch-modische Milieu schob sich zwischen dem bäuerlichen und bürgerlichen inmitten der Alpenwelt in dem Maße vor, daß heute kein Einschichthof und keine Alm davon ganz unberührt bleibt. Hier hält auch keine humane Bildung vor Katastrophen zurück.

¹⁶⁾ A. Dörrer, Der Judas von Erl, Erinnerungen des Tiroler Passionsspielleiters, Innsbruck 1948.

Die volklichen und sprachlichen Besitztümer, der altbajuwarische und alemannische Bereich und die ladinischen Streusiedlungen wurden infolge ideologischer Weltspannungen, die das alte Tirol innerhalb der letzten hundert Jahre oft in Mitleidenschaft rissen, stark ins Kampffeld und vor schwere Entscheidungen der tirolischen Bevölkerung gerückt. Dagegen machten sich rassische Unterschiede im Volksbewußtsein kaum mehr geltend. In der Revolutionierung des Volkskörpers verursachten die biologischen Verschiebungen im Altersbau und Geschlechterverhältnis neue Lagen, die noch gründlicher Erforschung harren. Über diese Umstellungen hinaus leidet Tirol, das über sechs Jahrhunderte ein in sich fest geschlossenes Kraftfeld darstellte, am stärksten unter der Dreiteilung, die aus machtpolitischen und kapitalistischen Beweggründen von 30 Jahren an ihm durchgeführt wurde. Und da diese drei Teile in andere Verhältnisse zu ihren Nachbargebieten gerückt wurden, werden auch diese mitbetroffen.

Zur Zeit der Jahrhundertwende konnte man noch kaum von einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Problemen sprechen, welche die großen Umwandlungen im tirolischen Volkskörper anbahnten. Heute brennen die Fragen, die nun offenkundig geworden sind und sich ja nicht auf Tirol allein beschränken, vielen auf den Fingern. Wir stehen vor allgemein alpen- und bergländischen und europäischen Erscheinungen, die schon mit der Aufsplitterung des alten Kontinents zusammenhängen. Einzelne Erforscher und Freunde des Landes und Volkes von Tirol sind freilich in ihren Bemühungen und Darstellungen vorausgegangen, bevor gewisse Schlagworte ihren Lauf durch die Welt nahmen. Der Selbsterhaltungs- und Selbstgestaltungstrieb hat manchen Menschen davor abgehalten, durch eine einseitige Maschinen- und Energiezivilisation den Hochstand von Sitte und Recht, Geschmack und Genuß preiszugeben. Ermunternde Fälle, wie selbst Heimkehrer und Bauernburschen aus landwirtschaftlichen Schulen sich den neuen großen Aufgaben in Beruf und Gemeinde zuwenden, lassen hoffen, daß das Gefühl der Ohnmacht gegenüber den schwierigen Verhältnissen und den niederdrückenden Ideologien großer Massen nicht zur Vorherrschaft gelange. Mancher Bauer findet in seiner Arbeit wie der Wissenschaftler wieder eine Befriedigung seiner Neigungen und eine Befreiung seiner Spannungen, auch wenn ihm seine Arbeit keinen großen Gewinn einträgt. Er strebt einem wahrhaft bäuerlichen und bergländischen Leben zu, um seinen Anteil an den allgemeinen geistigen und materiellen Gütern unserer Zeit zu leisten und durch eigene Haltung und schöpferische Leistungen das zu mehren, was seinem Wesen und Wunsch gemäß ist. Das gilt im

ländwirtschaftlichen Bauwesen und Hausrat, in der Erneuerung von Tracht und Schmuck, einschließlich einer angemessenen Alltags- und Arbeitskleidung, das gilt für Gesang und Tanz, auch für Kirchenmusik und Volksgesang beim Gottesdienst, das gilt für festlichen Brauch und Stubenspiel, das gilt endlich für den Stil und Geist. Aber solche Bauern und Bauernberater stehen noch vereinzelt und am Anfang ihres Wirkens.

Noch geringer sind die Fälle, daß Landarbeiter im weitesten Sinne des Wortes, Arbeiter, die auf dem Lande wohnen und arbeiten, im Lebensbereich der Landschaft als mitgestaltende Kulturfaktoren wirken und in eine neue, dauerhafte Schicksalsgemeinschaft mit dem Bauern treten. Von der Maschine her entstehen nicht so leicht über den Alltag hinaus erhebende Lebensformen und Sinnzeichen. Sie kommen unmittelbarer aus dem Naturerleben, wie es das Gebirgsmilieu auch dem Arbeiter nahe bringt, und vom sozialen, das der Umbruch auferlegt. Im Rahmen ortsstolzer Bräuche, wie der Tiroler Fasnachtsfeste, im Volksschauspiel, in Tanz- und Singgruppen, im Zusammenhang mit dem Sport vermag der Arbeiter nicht weniger als der Bauer schöpferische und ausgleichende Kräfte zu entfalten. Ein solches Zusammenwirken könnte eine Erneuerung der Dorf- und Volkskultur herbeiführen, die jener der Spätgotik und des Barock nicht nachstehen müßte.

Damit berühren wir nochmals ein Zeitproblem der alpenländischen Volkskultur, das die Volkskunde mehr denn je verhält, sich um die ersten Ansätze jeder neuen Epoche näher zu bekümmern. Der beste und unwiderleglichste Beweis, daß eine Lebensgemeinschaft und ein Weltgefühl sich in einem Ort und in einer Landschaft verankern, in Fleisch und Blut seiner Bewohner übergegangen sind, ist dann gegeben, wenn sie Brauchtum bilden und ausformen. Dazu ist ein Mittelpunkt vonnöten. Diese Einsicht kam schon den armen Bauern der Lechtaler Höchstsiedlungen vor 170 Jahren, in Pfafflar, Namlos, Kulmen, Boden, Bsclabs, Grameis, Madau und Kaisers. Etliche dieser Ortsnamen finden Sie heute nicht einmal auf großen Karten oder in Reiseführern mehr verzeichnet vor. Ihre Siedlungen sind nämlich aufgelassen worden oder zugrunde gegangen. Sie bestanden aus Zwerggütern, die allein ihre Besitzerfamilien nicht zu ernähren vermochten. Die unbekannteste heißt Madau oder, wie man früher schrieb, Madaun. Im Jahre 1782 hausten dort oben noch 60 Seelen über Sommer. Zur Winterszeit waren schon die meisten Häuser verlassen. Damals suchten die Madauner bei Kaiser Josef II. an, daß ihnen eine Kaplanei bewilligt und erbaut werde, dann würde sich die Zahl der Bewohner leicht verdoppeln. Die kaiserliche Kanzlei lehnte

jedoch das Ansuchen mit der Vertröstung ab, wenn sich die Volkszahl vermehre, werde die Regierung den Antrag wieder vornehmen. Sie hatte somit den Sinn der Eingabe gar nicht erfaßt, daß erst mit der Errichtung eines geistlichen Mittelpunktes die Siedlung befestigt und der Höhenflucht und der Bauernmüdigkeit gesteuert werden könnte. Mögen bei solchen Eingaben auch noch andere Beweggründe mitgespielt haben, die Erkenntnis der Madauner verdient festgehalten zu werden. Errichtung einer Kaplanei bedeutete damals zugleich Einführung eines Elementarunterrichtes durch den Geistlichen. Ohne religiöse und sittliche Festigung, ohne kulturelle Mittel bildet sich keine tiefere Gemeinschaft. Sie zieht auch weitere Berufe an, die der Gemeinschaft dienen. Sie gibt den Ansässigen Halt und Anreiz, bei den damit gegebenen Zusammenkünften die geistigen und gemütsmäßigen Kräfte und darstellerischen Fähigkeiten zu gebrauchen, über das Ausnützen des Bodens eine menschliche Kultur zu betreiben. Ein bescheidenes Maß kultureller Selbstversorgung haben sonach schon die Zwergbauern von 1782 als Bestandsnotwendigkeit erkannt. Das wurde in verschiedenen Eingaben um eigene Seelsorgestationen von Nordwesttirolern festgelegt, von Amtspersonen des gesegneten Überetsch ausgesprochen und von der gesamten Landesbevölkerung durch zahlreiche Stiftungen und Zuwendungen bestätigt, sodaß die Zahl solcher Exposituren der Kirche im Bergland Tirol außerordentlich groß war und ist, wie ja auch sein Schulwesen außerordentliche Opfer erheischt. So forderte der Richter von Kaltern, einer der wenigen Doktoren dieses Standes in jener Zeit, namens Dr. Philipp Kaspar Einstejn, Kuratie und Religionsunterricht für den nachbarlichen Gerichtsort Altenburg mit dem Hinweis, daß kein Insasse von Altenburg seinen Namen eigenhändig zu schreiben vermöge, sondern mit Handschlag eingegangene Verpflichtungen bestätigen müsse. Dagegen vermochten die meisten Hofbesitzer von Landl und Hinterthiersee bei Kufstein, die von Bildungsstätten entfernter hausten, nicht bloß ihre Unterschrift zu geben, sondern auch Eingaben zu schreiben. Nicht von der Größe des Besitzes oder vom Ertrag des Bodens, sondern von solchen Bildungsmöglichkeiten, einer gehaltvollen Mitte, war und bleibt der Bestand der Bauern und Stand des Volkslebens abhängig. Die Höhen- und Landflucht hat gewichtige wirtschaftliche Ursachen, aber auch seelische, geistige und moralische. Niemand wird um jeden Preis Siedlungen aufrechterhalten wollen, die nicht mehr tragbar sind. Aber dadurch, daß man dem Volk auf dem Lande seine kirchlichen Bräuche, seine Umzüge und Spiele, seine geliebte Mitte, zu nehmen suchte, alles Bäuerische bespöttelte und den Blick und Sinn aus dem zuständigen Lebens-

kreis auf den städtischen lenkte, schnitt man lebenswichtige Wurzeln ab. Da lernte der Bauer die Einsicht: „Je näher die Welt, desto stärker zieht's Geld!“

Tirol stand lange unter der Sperrwirkung der Alpen, sodaß in seinem Volkskörper besondere Beharrungs- und Bewahrungskräfte wirksam und idealisiert werden konnten. Umso größer sind die Folgen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Erschütterungen, der Dreiteilung und der Volksvermischung und der allgemeinen Lebensbeunruhigung, welche unser Halbjahrhundert über das vielgerühmte und vielgefeierte Bergland gebracht hat. Trotz dieser besonders schweren Schicksalsschläge will es seiner Schwierigkeiten Herr und der neuen Epoche gerecht werden, falls keine weiteren äußeren Bedrohungen es in eine allgemeine Katastrophe mithineinreißen.

a) Vierte österreichische Volkskundetagung in Patsch bei Innsbruck, 5. September 1949. — Der Vortrag fußt auf statistischen Unterlagen von 1948, die sich inzwischen in mancher Hinsicht geändert haben.

Die alpenländischen Kampfspiele und ihre kultische Bedeutung

Von Gustav G u g i t z

Die Kampfspiele der bäuerlichen Bevölkerung in den Alpen, die die Volkskunde allerdings mehr in der Technik ihrer Ausübungen oft und oft beschäftigt haben, sind, seit sie zum Teil sportlich berufsmäßig ausgeführt werden, als urwüchsiger Volksbrauch immer mehr verschwunden, und sie werden als wahre Volksfeste mit einst zahlreichem Zulauf bald gänzlich ihren Untergang gefunden haben. Wenn man sie gelegentlich „olympische Spiele“ ländlich sittlich ihrem Wesen nach, wenn also auch in bäuerlichen Kreisen, genannt hat¹⁾, so ist man mit diesem, vielleicht scherzhaft gemeinten Vergleich ihrem Grundzug näher gekommen, als man wußte, obschon dies freilich nur der Kunst und Geschicklichkeit dieser Kraftäußerungen und nicht ihrer Wurzel oder ihrem Herkommen wie dem der olympischen Spiele galt, deren ursprüngliche kultische Bedeutung nicht zu leugnen ist. Kult ist aber stets gewesen, was später Brauch geworden ist, und diesem merkt man, vorausgesetzt, daß er sich als unverfälscht erweist, noch immer etwas von der früheren kultischen Innerlichkeit an. Man ist indessen stets bei dem Wie der Äußerlichkeiten dieser bäuerlichen Kraft- und Kampfspiele stehengeblieben und hat nicht nach dem Warum gefragt, da doch keine Wirkung ohne Ursache ist. Und dieser Brauch, der sicher noch weitverbreiteter war, als seine letzten Spuren bezeugen, sollte keine gehabt haben? Geben selbst äußere Umstände dieser Kampfspiele wie Örtlichkeit, Jahrestermine, Einbezug in christlichem Kult, auffallende Verbundenheit mit Wallfahrtsorten, wie zu sehen sein wird, nebst sonstigen, fürs erste vielleicht unscheinbaren Begleiterscheinungen ein anderes Gesicht als das eines Ausdruckes einer nur körperlichen Ertüchtigung und Kraftbezeugung im Rahmen einer unbändigen Festfreude.

Durchgehen wir einmal die Stellen und Überbleibsel aller dieser bäuerlichen Kraftspiele zum mindesten der österreichi-

¹⁾ O. A. Erich u. R. Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Leipzig 1956, S. 567.

schen Alpenländer allein im Ringkampf und beginnen wir mit Tirol, das mit Salzburg wohl an der Spitze dieses Brauchtums steht. Da wird angeführt Hainzenberg bei Zell am Ziller, ein hochgelegener Wallfahrtsort mit ehemals gotischer Kapelle, die als sehr alt galt. Der Legende nach stand dort ein Baum, aus dem, als man ihn umhackte, die Stimme Marias erscholl, man sollte ihr hier eine Wallfahrt — an Stelle von was? — errichten. Auch befand sich dort ein Brunnen, aus dem man die kleinen Kinder holte, jedenfalls sehr urtümliche Motive, denn Baum und Brunnen können schon vor der Wallfahrt in brauchtümlichen und somit kultischen Beziehungen zur Bevölkerung gestanden sein. Wir wissen, daß unter solchen Bäumen, die späterem Kult im Wege standen, oft alte Thingstätten mit der Stimme ihres Brauches und Rechtes sich erfüllten, und erst als man sie umhackte, erscholl die der hl. Maria daraus. Man behalte dies in Erinnerung. Hier in Hainzenberg fanden früher im Sommer große Kampfspiele statt, es war sogar eine ungemene „Gedingstelle“ der Robbler²⁾. Ebenso „zu gewissen Zeiten im Sommer“ rang³⁾ man bei der berühmten Gnadenstätte zur hl. Notburga in Eben. Die sehr alte Ruprechtskirche dort wurde erst 1434 auf Notburga umgeweiht. Die Reliquien der hl. Notburga, die vielleicht auf eine ältere Glaubensgestalt (Demeter, Ceres, Isis) ihrer ganzen Anlage nach zurückgeht, wenn sie nicht auf dem Wunsch und der Wahl bäuerlicher kultischer Art nach einem Ideal wie den Griechen in ihren Heroengräbern nach dem ihren beruht, sind äußerst zweifelhaft. Nach Steub wären sie die eines Mannes, was übrigens gar nichts ausmacht, ein Ideal braucht weder diese noch jene Gebeine. Behalten wir das im Gedächtnis. Die Ursprungslegende (Gespannsage) in Eben ist ebenfalls altertümlich.

Die Wallfahrtskapelle Bärnstatt⁴⁾ ist nicht alt (1693 nach dem Bestand eines alten Bildstockes errichtet). Auch dort fanden bis vor nicht langer Zeit „im Sommer“ Kraftspiele statt. Ob schon vor dem Kapellenbau ist leider noch fraglich. Eine weitaus ältere Wallfahrt ist Ehrenburg⁵⁾ bei Bruneck, und zwar zu einer Ährenmuttergottes aus dem 15. Jahrhundert, einem Gemälde auf

²⁾ Ludw. Steub, Drei Sommer in Tirol. München 1846, S. 567
Tiroler Heimatblätter, 1929, S. 79 ff.; J. J. Staffler, Tirol usw. Innsbr. 1842, I, 2. Tl., S. 730, 731; Am Urquell, 4. Jg. (1893), S. 224; Beda Weber, Das Land Tirol. Innsbr. 1858, III, S. 527.

³⁾ Ludw. Steub, a. a. O., S. 567.

⁴⁾ Heimatblätter, Kufstein 1922, Nr. 4; 1924, 1. Heft, S. 6 f.; 3. Heft, S. 17 ff.; 6. Heft, S. 8 f.

⁵⁾ Tiroler Heimatblätter 1927, S. 7 f., 9; 1949, S. 21; Jos. Weingartner, Die Kunstdenkmäler Südtirols, Wien 1923, I, S. 251.

Goldgrund und durch frommen Glauben für ein thaumaturgisches Heilmittel ganz abgeschabt. Die Kirche wurde 1370 errichtet, aber die eigentliche Gnadenstätte, die sogenannte Gruftkapelle, auch Heidengruft genannt, führt man auf das Jahr 472 zurück, was jedenfalls ihr hohes Alter andeuten soll. Zweck der Wallfahrt ist Fruchtbarkeit, wofür Getreide geopfert wird. Die Ährenmutter ist dafür natürlich bestimmend. Dort hat an „Hauptwallfahrtstagen“ (welche?, jedenfalls aber Mariä Himmelfahrt, Frauendreißigst = Erntekult) das Rangeln stattgefunden. Bei der Wallfahrt Fieberbrunn⁶⁾, 1214 Kapelle bei altem Heilbrunnen erbaut, wurden einst Kampfspiele abgehalten, darunter besonders im September das merkwürdige „Weiberleutrangeln“. Die Höllkapelle zu Leutasch⁷⁾, eine Wallfahrtskirche zu dem hl. Jakob d. Ä., angeblich seit Ende des 17. Jahrhunderts, was ich aber sehr bezweifle (Jakobskultstätten sind meist älter, außerdem eine Tradition an eine Jakobsbruderschaft erhalten, die sich schon zur Zeit der Gegenreformation auflöste; die jetzige Kirche mag ja jünger sein), war Schauplatz von eigenartigen Kampfspielen, die von Österreichern und Bayern aus Mittenwald ausgetragen wurden und wobei die beiden hölzernen „Jakoberln“, der sogenannte bayrische und österreichische Jakoberl, also Ortsheroen, als Zankapfel des Jungvolkes, da jeder von ihnen den schöneren haben wollte, eine Rolle spielten. Gewöhnlich entschieden sich die Gegner für eine der Statuen als Schutzpatron ihrer Kämpfe. Bei der Kleinholzkapelle⁸⁾ bei Kufstein (seit 1605 errichtet) wurden verschiedene Kraftspiele, darunter auch Rangeln, unternommen, von denen Adolf Pichler in seiner Erzählung „Der Riesensohn“ eine anschauliche Schilderung entwirft. Indessen bemerkt Pichler, daß diese Kampfspiele im Juni (Sonnwendtag?) vor sich gegangen sind, was Mayer auf einen Gedächtnisfehler zurückführt und meint, es wäre zu Leonhardi gewesen, der aber gar nicht Patron des Kirchleins war, sondern Maria. Ich kann da Mayer nicht ganz beipflichten, denn erstens wäre Leonhard hier ganz ausnahmsweise mit Kampfspielen verbunden und zweitens war tatsächlich Ende Juni (Sonnwend, Johannes d. T.) der Termin dieser Kampfspiele. So spät mit Leonhardi in den Herbst hineingestellt, waren nur zwei derselben mit 12. Oktober in Niederwölz und mit

⁶⁾ Wiener Allgemeine Zeitung 14. Sept. 1894: Das Weiberleut-Rangeln in Fieberbrunn am 10. Sept. 1894; Tiroler Heimatblätter, 1950, S. 9 ff.

⁷⁾ Heimatblätter, Kufstein 1922, 4. H., S. 3; Tiroler Heimatblätter 1950, S. 9 ff.; 1951, S. 414 f.

⁸⁾ Matth. Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbist. Salzburg. Going 1950, 8. Bd., S. 244 ff., 285 ff.

Martini, 11. November, in Wald. Der letztere Termin (s. sp.) übrigens vielleicht bedeutsam.

Sehr belebt war der Schauplatz solcher Kämpfe besonders zu Bartholomäus bei der Johannistabtwallfahrt auf der Hohen Salve⁹⁾, wo die Kampfspiele sich oft zu schweren und blutigen Raufszenen gestalteten und schließlich unterdrückt wurden. Die sehr hoch gelegene Gnadenstätte wurde 1589 gegründet. Nach der Legende hätte eine Frau dort die Köpfe von drei hingerichteten Räubern, darunter den ihres Sohnes, begraben und zur Sühne dieses Kirchlein errichtet. Es scheint, als ob die Legende damit einen Begräbnisplatz andeuten wollte. Wohl von dort beeinflusst, weil in nächster Nähe, ist Schlaberstatt¹⁰⁾, ein Rasenplatz im Brixental mit seinen Kampfspielen am berüchtigten Schlaberstatt'schen Kirchtag. Schlaberstatt ist wohl identisch mit der „Schlägerstätte“ im Brixental, wo nach Augustin, „etliche 14 Tage vor Michaeli“ die Ringkämpfe vor sich gingen. In Mölten¹¹⁾ war bei der Filial- und Wallfahrtskirche St. Jakob (1309 schon erwähnt), die der Legende nach über einem „Heidentempel“ erbaut worden sein soll, ein großer Jahrmarkt. Bei diesem trafen die kampf lustigen Burschen aus weiter Ferne ein, wobei es auch zu manchem blutigen Auftritt kam. Diese Raufereien hatten sich sicher aus der zu Jakobi stattfindenden Kirchfahrt mit den obligaten Ringkämpfen entwickelt. Bei der Wallfahrt des Tauererkreuzes (Schloßkapelle in Taufers, 13. Jahrh.)¹²⁾ fand nach der Kreuzandacht am Palmsonntag ein großes Wettrangeln und Auskämpfen um die Meisterschaft statt, wer Hagmaier des Tales sein sollte. Genannt wird weiter Dux¹³⁾, wo in der Nacht vor dem Schutzengelfest (2. Oktober), dem Kirchweihtag, Ringkämpfe vor sich gingen. Das Feld, wo dies geschah, hieß die Zetter. Die allerdings sehr spät (1745) ins Leben getretene Wallfahrt zu Hochfilzen¹⁴⁾ hatte sich auch zu Laurenzi mit Ringkämpfen verbunden, vorausgesetzt, daß diese nicht, wie dies sehr wahrscheinlich

⁹⁾ Ludw. Steub, a. a. O., S. 567; R. Andree, Votive u. Weihgaben. 1904, S. 146; Fr. M. Vierthaler, Meine Wanderungen durch Salzburg . . . Wien 1816, II, S. 167 f.

¹⁰⁾ F. Freih. v. Augustin, Der Pinzgau. Pest 1844, S. 126; Karl Adrian, Von Salzburger Sitte und Brauch, S. 298; Vaterländische Blätter, Wien 1817, S. 400.

¹¹⁾ Staffler a. a. O., II, 2. H., S. 945.

¹²⁾ Schlern 1951, S. 101 ff.

¹³⁾ J. v. Zingerle, Sitten, Bräuche . . . des Tiroler Volkes. Innsbr. 1871, S. 172.

¹⁴⁾ Tiroler Heimatblätter 1949, S. 156; Vaterländische Blätter, Wien 1817, S. 400.

ist, längst vor der Wallfahrt bestanden, denn Hochfilzen ist ja in nächster Nähe von Fieberbrunn gelegen, wo sie ebenfalls zu Hause waren. Das Patrozinium war übrigens Maria-Schnee und nicht Laurenz, aber Laurenz fällt nur um 5 Tage später. Zu den berühmtesten Ringkampfstätten gehörte schließlich der Wallfahrtsort Jochbergwald (Kirche um 1671) an der Grenze von Salzburg, wo Pinzgauer und Tiroler am Patroziniumsfest (2. Juli) nach beendigtem Gottesdienst zum „Hosenrecken“ zusammenstießen¹⁵⁾. Ausgerechnet um Maria-Heimsuchung damit zu verherrlichen? Wir glauben, daß das Kirchlein mit einer frömmern Milch der Denkungsart sich erst später zu einem altgewohnten Kampfplatz in dieser hohen Einsamkeit gestellt hat. An bekannten Stellen, wo die Tiroler Rangler sich erprobten, die aber kaum mit einer christlich kultischen Örtlichkeit zusammenhängen, sei noch angeführt Angererberg¹⁶⁾ und die Schnapshütte bei Walchen (römisch?) im inneren Wattental¹⁷⁾. Daß es aber einst außer diesen 16 mit ihrem einst ansehnlichen Ruf noch übriggebliebenen Tiroler Kampfspielplätzen in diesem Lande von zahllosen „Spieltennen“, deren älteste schon 1273 namhaft gemacht wird, gewimmelt hat, die wahrscheinlich alle derartige Arenen waren, hat nun Dörrer^{17a)} gründlichst erwiesen.

Mit Tirol fast Schritt gehalten, namentlich wenn man die Kleinheit des Landes bedenkt, hat Salzburg in der Zahl (14) der Örtlichkeiten zur Austragung der Kampfspiele. Da ist vor allem die Höhe des Hundssteines¹⁸⁾ seit alters genannt — eine dafür geholte Urkunde von 1518 soll allerdings gefälscht sein —, wo Scharen von Salzburger Bauernburschen in der Nähe eines kleinen, nun mit Mythen umwobenen Sees zu Jakobi zum Ringen antraten. Von dort als „Hagmoar“ auszugehen, galt als besondere Auszeichnung. Hier wurde auch das „Klinglerspiel“ abgehalten, von dem man allerdings sonst nichts weiß, aber doch darunter eine Art Schwerttanz, also ein kultisches Kampfspiel vermutet. Längst abgekommen ist der Schauplatz solcher Kraftübungen am Bartholomäustag bei der hochgelegenen einsamen, einst so volks-

¹⁵⁾ Ign. v. Kürsinger, Ober-Pinzgau 1841, S. 164 f.; K. Adrian a. a. O., S. 295 f.

¹⁶⁾ L. Hörmann, Tiroler Volksleben, S. 452; in den Tiroler Volkstypen 1877, S. 15 führt ihn Hörmann als „Angerberg“ im Unterinntal an.

¹⁷⁾ L. Hörmann, Tiroler Volkstypen, S. 15.

^{17a)} Ant. Dörrer, Tiroler Fasnacht. Wien 1949, S. 108 f.

¹⁸⁾ Lor. Hübner, Salzburg, 1796, II, S. 691; Ed. Silesius, Spaziergang durch die Alpen, Wien 1844, I, S. 105; Vernaleken, Mythen . . . S. 361 f.; Mich. Haberlandt, Österreich, sein Land u. Volk. Wien u. Weimar 1927, S. 308 f.; Adrian, a. a. O., S. 296.

tümlichen Wallfahrt der Drei Waller¹⁹⁾ am Eingang in das Gasteinertal. Nach Kürsinger strömte dort eine große Volksmenge aus dem Gasteinertale, aus der Rauris, aus Groß- und Klein-Arl zusammen. Das Hosenrecken endete selten ohne blutige Raufereien. 1841 war es schon nicht mehr geübt, nur die ältesten Greise wußten davon zu erzählen. Wenn Kürsinger von dem Schauplatz der Drei Waller „als einem dazu ganz geeigneten amphitheatralischen Talkessel“ spricht, so hat er diese Gegend, ein hochalpin gelegenes kleineres Plateau, nie gesehen. Der Legende nach sollen dort die drei Waller begraben liegen, die mit der Besiedlung des Tales in Zusammenhang gebracht werden. 1621 fand eine Kommission noch drei Hüttchen mit 3 verfaulten(?) Gräbern vor, doch grub man ergebnislos nach den Gebeinen, wie man das wahrscheinlich auch bei den Heroengräbern Griechenlands festgestellt hätte. Idealen nach dem Herzen der Bevölkerung genügt die Legende. Haaropfer und Holzköpfe bei Kopfleiden wurden dort einst dargebracht. Die Kultstelle geht jedenfalls sehr weit zurück.

Ein sehr alter und daher auch mit sehr sonderbaren Vorzeichen versehener Kampfplatz dürfte der zu Wald im Oberpinzgau gewesen sein und wie andere war er zugleich eine ebenso merkwürdige Wallfahrt^{19a)} zu dem hl. Sixtus, dessen Holzstatue man natürlich ursprünglich auf einem Baum, einer „faulen Esche“ fand. Dann tauchte sie aber bei dem „hohlen Stein“, der von der Bevölkerung sicher Jahrhunderte lang als Durchkriechstein (schon die Visitatio von 1673 besagt: „saxum, durch welchen die Leuth schluessen für den Rückwehe“) benützt wurde, bis ihn Erzbischof Colloredo 1792 dieses „Aberglaubens“ wegen sprengen ließ. Um 1579 gesellt sich aber die Wallfahrtskapelle zum hl. Sixtus dazu, der es wieder den Mädchen antat, die scharenweise wegen ihrer Heiratsanliegen dorthin eilten. Der hl. Sixtus konnte nämlich dazu mit dem Kopf schütteln. Dieser Glaube ist noch heute nicht erloschen. Aber ebenso wunderlich vollzog sich der Auszug der Burschenschaft aus vier Gemeinden, und zwar aus Bramberg, Neukirchen, Krimml und Wald am Vorabend vor Martini zum Rangeln auf der Wirtswiese in Wald. Aus Büllhörnern wurden, wie

¹⁹⁾ J. Thadd. Zauner u. C. Gärtner, Neue Chronik von Salzburg, Salzb. 1821, IV, S. 546; J. E. Koch-Sternfeld, Die Tauern . . . Münch. 1820, S. 204; Kürsinger, Ober-Pinzgau 1841; Adrian a. a. O., S. 295.

^{19a)} Kürsinger, Ober-Pinzgau, 154 ff.; Österr. Kunsttopographie, 25. Bd., S. 74, 76 f.; F. A. Reisigl, Beschreibung des Oberpinzgaus. Salzburg 1786, S. 12 f.

Adrian ^{19b)} berichtet, ganz unheimlich geisterhafte Signale zum Sammeln der Burschenschaft für den Aufbruch gegeben und dann erschienen die Burschen in Hirtenkleidern mit Schellen behangen, mit Viehlocken in den Händen, mit Zaunlatten klopfend und schlagend und dazu johlend. Mit diesem Lärmumzug, der anderswo „Martinsgestämpfe“ hieß, begab man sich auf den Kampfplatz, wo der nächste Tag den Hagmaier entschied. Man nannte dieses Vorspiel „den Alperertreiben“. Es kann kein Zweifel sein, daß dieser Umzug ein Geisterheer vorstellt und in den Rahmen eines Totenkultes fällt. Daß diese Gegend, denn noch heute ist Wald halbwegs Ultima Thule, in weit früheren Zeiten ein treffliches Rückzugsgebiet für alte Kultformen abgab, läßt sich denken.

Auch bei Brandstatt ²⁰⁾ im Gasteinertal wurde einst gerangelt. Zu St. Johann im Pongau wurden die Ringkämpfe entweder auf der Höhe des Sonntagkogels ²¹⁾ (noch 1845) zu Johannes d. T. und auf der Schinderau ²²⁾ an eben diesem Tage und dem Pfingstmontag durchgeführt. Eine weitere dafür aufgesuchte Örtlichkeit war Fürstenschachen ²³⁾ gegenüber Grief bei St. Georgen. In Tachsau ²⁴⁾ nahe bei Saalfelden wurde am Pfingstmontag gerungen, auf der Schmittenhöhe ²⁵⁾ bei Zell am See erst in neuerer Zeit am großen Frauentag, auf der Höhe Paß Griessen ²⁶⁾, zwischen den Wallfahrtsorten Hochfilzen und Leogang gelegen, desgleichen und weiters in Furth ²⁷⁾ bei Kaprun. Bei der sehr alten Laurentiuswallfahrtskirche (gegründet 754, jetzt durch einen neuen Bau ersetzt) in Althofen ²⁸⁾, einer Wallfahrt zum hl. Laurenz, sollen auch die

^{19b)} Mitteil. d. Anthropolog. Gesellsch. in Wien, 56. Bd. (1926), S. 284. Wohl aus christlich pastoraler Absicht stammen dann Sagen, die strafend diese urtümlichen Rangler nach ihrem Ableben zu bösen Geistern gestalten, wie dies die „Vaterländ. Blätter“, Wien 1817, S. 400, mit folgenden Worten überliefert: „Noch erzählt man sich Schreckgeschichten, Märchen von ‚eisernen Buben‘, die da stürzten [beim Rangeln] und als Spukgeister [nun] Hirten und Wanderer schrecken.“

²⁰⁾ Österr.-Ungar. Monarchie (Bd. Oberösterr. u. Salzburg) 1889. S. 447.

²¹⁾ Adrian, a. a. O., S. 299.

²²⁾ Austria . . . Kalender auf 1847, S. 126; Hörmann, Tiroler Volksleben, S. 449.

²³⁾ Adrian, a. a. O., S. 299.

²⁴⁾ Ebda.

²⁵⁾ Ebda., S. 502.

²⁶⁾ Österr.-Ungar. Monarchie a. a. O., S. 447.

²⁷⁾ Adrian, a. a. O., S. 299.

²⁸⁾ Ign. v. Kürsinger, Lungau. Salzbg. 1853, S. 554 ff. Ob dort wirklich Kampfspiele stattgefunden haben, beruht auf zweifelhafter mündlicher Behauptung. Das Patronat würde allerdings dafür sprechen.

Burschen an Festtagen, also dann auch zu Laurenzi, ihre Kraft in Ringkämpfen erprobt haben, ebenso in Hollersbach²⁹⁾, wo ein tödlicher Ausgang ein Verbot hervorrief, und schließlich bei der Filzenkapelle^{29a)} im Hintertal (um 1700 errichtet) „zu Wallfahrtszeiten“. Es kann kein Zweifel sein, daß überdies noch zahlreiche Ortsbezeichnungen^{29b)} in Salzburg an die Kampfspiele und ihre Schauplätze erinnern, wie Spieledalpe (westlich von Saalbach), Spielberg (übrigens in der nächsten Nähe von Hochfilzen und dem Paß Griessen), Spielbichl bei Mittersill, Spielberg im Großarlthal, Spielkogel, Spieljoch und andere, alle bei den noch jetzt nachweisbaren Vorkommen der Kampfspiele gelegen.

In Steiermark, wo man diese bäuerlichen Kampfspiele auch nicht als gänzlich erloschen betrachten kann, sind ihre letzten Rückzugsgebiete hauptsächlich in der Gegend des oberen Murtales zu verzeichnen, besonders um Murau und Nieder- und Oberwölz herum. Bei Murau war es die Stolzalpe, auf deren Höhe einst am Sonnwendtag die Männer zum Ringkampf antraten³⁰⁾. Dies wird auch von St. Lorenzen ob Murau³¹⁾, einer im Kern romanischen Kirche, und von dem ebenfalls nicht weit von Murau gelegenen gotischen Bergkirchlein St. Lorenzen im Katschtal³²⁾, wo auf einem Wiesenplan an „Festtagen“, also wohl hauptsächlich zu Laurenzi, diese Spiele vor sich gingen, noch berichtet. In nächster Nähe von Murau im Murtal liegt auch Saurau, ein Wallfahrtsort, wo noch vor dem ersten Weltkrieg besonders der Florianitag mit Kraftspielen, wie Hakelziehen usw. hoch gefeiert wurde³³⁾. Weiters ist die Gegend von Oberwölz für diese bäuerlichen Kampfspiele bekannt. Hier galt als Schauplatz eine merkwürdige Kultstätte in der „Lugtratten“ bei einem großen Felsblock und einer Quelle, Pfingst- oder Heiligengeistbründl genannt. Das Volk nennt den Stein auch den Opferstein. Der Sage nach soll der Teufel einen Menschen, der mit ihm einen

²⁹⁾ B. Pillwein, Geschichte, Geographie u. Statistik des Erzherzogt. Österreich o. d. E. u. des Herzogt. Salzburg. Linz 1839, 5. Tl., S. 510 (1802 rang ein junger Bauer aus Hollersbach, fiel, raffte sich noch einmal auf, sank wieder nieder u. starb. Er hinterließ ein Weib und drei unmündige Kinder); Adrian a. a. O., S. 247.

^{29a)} B. Pillwein a. a. O., 5. Tl., S. 454.

^{29b)} Zahlreiche auf Spiel bezügliche Ortsnamen bei Ant. Dörrer a. a. O., S. 114 f.

³⁰⁾ Ferd. Krauß, Die eiserne Mark, Graz 1897, II, S. 470.

³¹⁾ Ebda. II, S. 525 (darnach schon 1897 im Abkommen).

³²⁾ Ebda. II, S. 484. Das ganz einsam gelegene alte Bergkirchlein sieht so aus, als ob es einst eine Wallfahrtskirche gewesen wäre, ob schon bis jetzt nichts darüber bekannt geworden ist.

³³⁾ Eigene Aufzeichnung bei dortigem Besuch.

Pakt schloß, in diesen Stein verwandelt haben. Der Stein ist auf seiner Oberfläche mit zahlreichen Steinchen bedeckt, die die Bauern auf ihn werfen, was sie „opfern“ nennen, wobei sie ein Vaterunser für den unglücklichen Verzauberten beten. Man kann hier an die *ἐριμακας* (Steinhaufen) der alten Griechen denken, mit denen man den Namen des Hermes in Verbindung bringt und die die vorübergehenden Griechen Stück um Stück zu Ehren einer Gottheit vermehrten. Dasselbe geschah auch am alten Judenfriedhof in Prag bei besonders verehrten Gräbern, die über und über mit Steinchen bedeckt waren, wie ich dies um 1910 noch selbst sah. Man schnitt auf der Lugratten, und das kommt natürlich schon auf christliche Rechnung, aus dem nahen Gebüsch Stäbchen und steckte sie in Kreuzform bei der Quelle in den Boden. In Nordfrankreich, wo das Kreuzelstecken auch üblich war, geschah dies zu Ehren der Armen Seelen, also Totenkult^{33a)}. So beschaffen war der Kampfplatz³⁴⁾. Dieses „Pfungstbründl“ ist wohl mit dem von Krauß³⁵⁾ als näher bei Schöder gemeldeten identisch, wo am Pfungstmontag und zu Fronleichnam solche Spiele einsetzten. In Niederwölz indessen herrscht noch die Überlieferung über den am 12. Oktober oder am nächsten Sonntag abgehaltenen Maxlanmarkt, daß an diesem Tage ungestraft die Burschen ihre Kraft in einem regelrechten Ringkampf messen durften. Die Besiegten mußten aber mit Handschlag geloben, sich nicht zu rächen. Daran schloß sich nächtlich der großartige Schwerttanz, den uns der unvergeßliche Weinhold aufgezeichnet hat³⁶⁾. Westlich von Schöder im Seetal trafen sich Steirer und Kärntner am Jakobitag zur Erprobung ihrer Stärke³⁷⁾. In dem sehr alten Wallfahrtsort Mariahof beim Neumarkter Sattel (1066 als ecclesia Grazluppa genannt) rangelten ebenfalls an dem Kirchtage auf der Ringtratte hinter dem Pfarrhofe Oberwölzer, Murauer und

^{33a)} Arn. van Gennep, *Le Folklore de la Flandre*. Paris 1935, I, S. 117 ff.

³⁴⁾ Österr.-Ungar. Monarchie (Bd. Steiermark), 1890, S. 172; Joh. Krainz, *Mythen u. Sagen aus dem steirischen Hochlande*. Bruck a. d. M. 1880, S. 253. — Zu dem Steinchenopfer vgl. M. P. Nilsson, *Griechische Religionsgeschichte*, I, S. 388 f., 390, ein ausgesprochener Totenkult zu Ehren des Seelenführers Hermes, „des von dem Steinhaufen“.

³⁵⁾ Krauß, a. a. O., II, S. 489. Von Schöder aus nördlich ist auch auf der Karte das Augustinerkreuz eingezeichnet, wohl dasselbe im Zusammenhang mit dem hl. Augustin als Hauptpatron vieler Augenbründl.

³⁶⁾ V. v. Geramb, *Deutsches Brauchtum in Österreich*, 2. Aufl., S. 15 f., 88.

³⁷⁾ Franz Sartori, *Neueste Reise durch Österreich ob u. unter der Enns* . . . Wien 1811, 2. Bd., S. 314.

Kärntner mit anderen Steirern um die Wette³⁸⁾. Nicht weit davon, in dem Wallfahrtsort St. Veit in der Gegend wurde ebenfalls besonders bei dem großen Volksfest zu Christi Himmelfahrt gerungen³⁹⁾. Die Marienwallfahrt besteht erst seit 1763. Es ist aber möglich, daß bei dieser alten Kirche (um 1190, der Karner ist romanisch) ein älterer Veitskult verdrängt wurde. Es werden noch an weiteren Kampfstätten Jungbrunn (wo?) gegen Oberösterreich zu am Pfingstmontag⁴⁰⁾, die Gegend bei der Zause-
rin (?)⁴¹⁾ und Gschwandeck (Bez. Oberkindberg) im Kind-
talgraben⁴²⁾ angeführt.

Zwei an das Murtal angrenzende Ortschaften sind es, wo man in Kärnten noch diesem Brauch huldigt. Es sind die hochgelegenen Wallfahrtsorte Flattnitz (Taufkirche St. Johann d. T., 1173 geweiht) und St. Anna ob Lorenzen (barock)⁴³⁾. In Flattnitz wird am Sonnwendtag, den Sonntag darauf und am Oswalditag (großer Viehmarkt) und in St. Anna am Annatag die gegenseitige Stärke erprobt; ebenso bei den Almkirchtagen auf den Berghöhen des Mirnock und der Nocken des Liesertales am 1. Augustsonntag und auf der Görlitzen bei Villach am Peter- und Paulstag. Nach Graber kämen diese Kraftspiele nur im Gebiete der Hausform des Ringhofes vor. Weder von Niederösterreich noch von Oberösterreich ist etwas von derlei überlebenden Ringkämpfen überliefert, doch weist Dörrer für sie Ortsnamen auf wie Spielleiten bei Ottenschlag und Waidhofen a. d. Ybbs (hier waren ja einst Schwerttänze bei den Messerern im Brauch^{43a)} in Niederösterreich, bei Perg und Ollerndorf in Oberösterreich, ebenso Spielau und Spielanger bei Viechtwang und Leonfelden in Oberösterreich. Allein außer in diesen Beziehungen geben sie ihre Geheimnisse nicht preis.

Besehen wir uns nun nach dieser vorläufigen Bestandaufnahme dieses nur noch in seinen Resten überlieferten Brauchtumes auch seine hervorstechenden Eigentümlichkeiten. Es muß

³⁸⁾ K. Reiterer, Waldbauernblut, Leoben 1910, S. 154 f.

³⁹⁾ Geramb, a. a. O., S. 43.

⁴⁰⁾ Hörmann, Tiroler Volksleben, S. 451; Sartori a. a. O., 2. Bd., S. 314.

⁴¹⁾ Ebda., 2. Bd., S. 315.

⁴²⁾ Österr.-Ungar. Monarchie (Bd. Steiermark) 1890, S. 192; G. Goeth, Das Herzogtum Steyermark, Graz 1840, I, S. 418.

⁴³⁾ Gg. Graber, Volksleben in Kärnten 1954, S. 319 ff.; Hörmann, Tiroler Volksleben, S. 29 f., 459 f.; Austria . . . Kalender. Wien 1847, S. 115 f.

^{43a)} Vgl. Edm. Friess, Unsere Heimat . . . Wien, N. F. 1. Jg. (1928), S. 82.

auffallen, daß oft ein starker Zug in die Höhe sich geltend macht, daß Berghöhen oder hochgelegene und damit auch abgelegene Gegenden, also eigentlich keine größeren Ortschaften, einsame Wallfahrtskirchen, Almen, stille Waldgründe für den Brauch bevorzugt werden. Von insgesamt 47 noch genannten Vorkommen gehen 20 sicher auf Höhen vor (Tirol: Angerberg, Hainzenberg, Hohe Salve, Kleinholzkapelle; Steiermark: Lorenzen ob Murau, Lorenzen im Katschtal, Stolzalpe, Gschwandek; Salzburg: Hundsstein, St. Johann i. P. [Sonntagkogel und Schinderaul], Paß Grießen, Schmittenhöhe, Drei Waller, Fürstenschachen; Kärnten: Flattnitz, St. Anna ob Lorenzen, Görlitzen, Mirnock und die Nocke im Liesertal), wobei mir aber genannte Gegenden wie: Jungbrunn, die Schnapshütte im inneren Wattental, die Gegend bei der Zeiserin ihrer eigentlichen Lage nach unbekannt geblieben sind und auch hoch gelegen sein können. 16 Ringplätze finden sich in sicher abgelegenen einsamen Gegenden (Tirol: Bärnstatt, Fieberbrunn, Hochfilzen, Höllkapelle, Jochbergwald, Mölten [Filiakirche St. Jakob abseits], Schlaberstatt, Walchen im inneren Wattental [Schnapshütte]; Steiermark: Jungbrunn, Lugtratten, Seetal, Zauserin; Salzburg: Brandstatt, Filzenkapelle, Fürth bei Kaprun, Tachsau bei Saalfelden) und nur 10 in oder nahe bei Ortschaften (Tirol: Dux, Eben, Ehrenburg, Taufers; Steiermark: Mariahof, Niederwölz, Saurau, St. Veit in der Gegend; Salzburg: Althofen, Hollersbach), wobei zu bemerken ist, daß es sich auch hier mit Ausnahme von wenigen um kleinste Siedlungen handelt. Es muß also zugegeben werden, daß dieser Brauch nicht mehr an der Heerstraße der Öffentlichkeit liegt. Entweder hat er sich so weit zurückgezogen oder er war immer mit dem Abseits vertraut.

Auffallen muß aber geradezu auch, daß der Brauch so oft mit Wallfahrtsorten verbunden ist, also mit Stätten eines gesteigerten Kultes einer Heiligenverehrung. Von den 47 Kampfplätzen sind immerhin 22 mit solchen Wallfahrtsorten verbunden, wobei es noch zweifelhaft ist, ob nicht St. Lorenzen im Katschtal (dieses seiner ganzen Lage nach) und St. Lorenzen ob Murau auch einst Wallfahrtscharakter besaßen. Davon kommen auf Tirol 12 Wallfahrten, auf Salzburg 3, auf Steiermark 4 und auf Kärnten 2. Besonders sticht das in dem sehr katholischen Tirol hervor, wo man nur drei Örtlichkeiten als profan bezeichnen kann, eine vierte (Dux) ist aber doch mit einer Kirchweih verbunden, während in den anderen Ländern die scheinbar profanen überwiegen. Man müßte nun wohl fragen, was war früher auf dem Platz? Schlossen sich die Kampfspiele den Wallfahrten an oder verhielt es sich umgekehrt? Ist es leicht zu glauben, daß sich derlei Kampfspiele mit einer katholischen Wallfahrt leicht verbinden und sich

erst nach deren Entstehung ihr zu Ehren anschließen? Man wird bei diesem Brauch, der oft zu Gewalttätigkeiten führte, dies kaum annehmen können, denn nichts verrät sich darin von einem christlichen Ethos. Aber wenn diese Kampfspiele so gar nichts anderes als einzig eine körperliche Übung bedeutet hätten, dann wäre es also nur Zufall, daß sich am selben Ort ihres Vollzuges auch christliche Kultstätten erhoben? Oder hatten diese christlichen Kultstätten doch den Zweck gehabt, diese scheinbar rein körperlichen Kraftäußerungen, die der Kirche gleichgültig sein konnten, irgendwie zu überdachen? Dann konnten sie aber nicht rein profan gewesen sein, dann standen sie im Dienst eines anderen Kultes, der zu verdrängen war, und das wäre in dem stark katholischen Tirol hauptsächlich versucht worden.

Waren alle diese Schauplätze der Kämpfe vorher einem anderen Kult ergeben, ehe er die Nachfolge des christlichen erhielt? Leider schweigen da die Archive, und der Spaten, der vielleicht da und dort etwas zur Sprache brächte, ist kaum dafür eingesetzt worden. Vielleicht könnten auch die Philologen etwas dazu beitragen, wie das einer versucht hat. So liegt die Stolzalpe in der Gemeinde Stollbaum, deren Name von dem slawischen Wort „Stolp“ (Säule) abgeleitet wird. „Stolpoven“ ist das, was zur Säule gehört. Also haben schon die Slawen um 600 n. Chr. dort eine Kultstätte angetroffen⁴⁴⁾. Bezeichnend dafür ist, daß die Bevölkerung diesen Berg für einen Tummelplatz der Hexen hält. Eine dieser Kampfstätten lag bei einem Orte Walchen, was möglicherweise auf eine römische, somit heidnische Besiedlung hinweist. Von Heidentempeln ist ja auch die Rede in den Legenden von Ehrenburg und Mölten. Auch die starke Verbundenheit des Brauches mit einer Höhe gibt zu denken, daß ein vorchristlicher Höhenkult in Betracht kommen könnte. Beim Hundsstein und in Niederwölz hat auch noch nebenbei ein Schwerttanz eine Rolle gespielt, gewiß kein allchristliches Vorzeichen. Die sehr altertümlichen Legenden von den Drei Wallern etwa, die auf einen Begräbnisplatz hindeuten, wie desgleichen die von der Hohen Salve und nicht minder jene von dem Felsblock der Lugtratten, in den der Teufel einen Menschen verzaubert hat, mit den sehr merkwürdigen Begleitformen des Steinchenopfers und dem Kreuzelstecken, was man in Frankreich für die armen Seelen macht, scheinen alte kultische Voraussetzungen zu haben. Daß auf der Hohen Salve sich erst später zur Wallfahrtskirche der Kampfplatz gesellte, ist bei diesem ersichtlichen Höhenkultort ausgeschlossen.

⁴⁴⁾ Fr. Hula, Die Totenleuchten . . . in Österreich. Wien 1948, S. 21.

Entschieden ist aber auch die Zeit in Betracht zu ziehen, zu der diese Kampfspiele vor sich gingen. Wir sehen, daß besonders die Patrozinien von den Heiligen Lorenz, Jakob, Bartholomäus und Johannes d. T. recht beliebt waren. Laurenz^{44a}) als Hauptkampftag wird viermal erwähnt (Althofen, Hochfilzen, St. Lorenzen ob Murau und St. Lorenzen im Katschtal), desgleichen Jakob (Höllkapelle bei Leutasch, Hundsstein, Mölten, Seetal), Bartholomäus zweimal (Drei Waller, Hohe Salve) und Johannes d. T. bzw. Sonnwend sechsmal (Flattnitz, Gschwandek, St. Johann im Pongau [Sonntagkogel und Schinderau], Kleinholzkapelle, Stolzalpe). Sonst werden noch der Annatag in St. Anna (Jakob der Brot-heilige wahrscheinlich damit verdrängt), Peter und Paul (Gör-litzen), vor Sonnwend aber nur drei nach Pfingsten (Jungbrunn, Lugtratten, Tachsau), zwei um Christi Himmelfahrt (Ehrenburg, St. Veit in der Gegend), je eine zu Floriani (Saurau) und am Palmsonntag (Taufers) angegeben. Sonst heißt es aber von ihren Terminen kurz „im Sommer“ (Bärnstatt, Eben, Hainzenberg, Schmittenhöhe) oder Juli (Hollerbach, Jochbergwald) und August (Mariahof, Mirnock, Nocke im Liesertal). Gegen den Herbst ist nur wenig mehr zu melden: Das Weiberrangeln im September zu Fieberbrunn, am 2. und 12. Oktober Dux und Niederwölz, Schlaberstatt, aber „etliche Tage vor Michaeli“ (29. September) und am spätesten zu Martini (11. November) in Wald. Wie ja überhaupt von diesen Terminen nicht allzu Sicheres mehr festzustellen ist, so weiß man von einer Reihe (7) dieser Kampfplätze überhaupt nichts über die genaue Spielzeit. Man kann jedoch auch von diesen voraussetzen, daß sie wahrscheinlich nur in die Sommerzeit fiel. Jedenfalls kann man behaupten, daß der Großteil der Aus-tragung dieser Spiele nach dem Sonnwendtag zu setzen ist, da ja die genannten meisten Patrozinien in diese Zeit fallen und nur sehr wenige (7) vor diese. Es mag indessen sein, daß hier ver-schiedene Kontaminationen im Laufe der Zeit vorliegen, und das mag auch für die ganz wenigen (4) gelten, die übrigens doch nur in die ersten Tage des Herbstes hinausgeschoben wurden, wäh-rend man einer einzigen Spielzeit zu Martini (11. Nov.) in Wald, der vielleicht im Brauch urtümlichsten Kampfstätte, ihrer Bedeu-tung nach mehr Aufmerksamkeit (s. unt.) erweisen muß. Man wird allerdings scheinbar an dieser sommerlichen Zeit nach Sonn-wend für Spiele, die ihrem Wesen nach und für die Zuschauer-scharen an das Freie gebunden waren, nichts Sonderbares finden. Bei ihrer Beliebtheit aber könnte man doch meinen, daß sie auch

^{44a}) Laurenz scheint bevorzugt gewesen zu sein. So ordnet ein Brun-cker Weistum des 15. Jahrhunderts schon an, beim Laurenzimarkt die Spielhütte (s. spät.) zu errichten.

im Winter in einem größeren Ausmaße und in einem größeren Raum hätten ausgeführt werden können, zumal die Landbevölkerung da ja weit weniger von der Arbeit beschwert ist. Aber wir hören nie davon, daß sich die Rangler zu dieser Zeit in größeren Mengen vor einer bedeutenderen Menge von Volk getroffen haben. Einzelkämpfe mögen ja vielleicht in den Spieldünen ausgetragen worden sein. Die Zeit dieser Heldentaten im Rahmen eines Volksfestes war der Sommer, also zu Ausgang der Ernte. Jakob^{44b)} galt als der typische Brotheilige, Anna, Bartholomäus sowie Laurenz stehen ihm nahe und walten über die Fruchtbarkeit. Laurenz schürt den letzten Brand in der Erde, wovon seine Kohlen zeugen, sicher die Andeutung, der Ersatz eines Opferfeuers für eine dithonische Fruchtbarkeitsgottheit, und daß man Barthel den Most zur Ernte holen ließ, wissen wir. Wir halten also an der Bedeutsamkeit der Sommerzeit und ihrer Beziehung zur Ernte für die Kampfspiele fest, mit der einzigen Ausnahme von Martini in Wald, dessen Termin nicht minder in das Gewicht fällt. War es doch der „Speckmerten“ mit seiner Gans, der der bedeutendste Erbe des großen germanischen Erntefestes wurde und an dem Herbstthing dieser Zeit wurde die gerechte Verteilung der gewonnenen Ernte nicht nur an die Lebenden, sondern auch an die Toten aus ihrem Überschuß beschlossen. Es kann also diese Zeit gerade die von Anfang ursprüngliche sein, an der diese Kampfspiele vor sich gingen. Bei Wald, das in der ganzen Ursprünglichkeit seines Brauchtums sicher ein Rückzugsgebiet ist, ist dies sehr wahrscheinlich. Es handelt sich also auch hier um Ernte und Fruchtbarkeit.

Diese Gebundenheit an so manche zum Brauch gewordenen Überlieferungen kann keinen Zweifel übriglassen, daß diese Kampfspiele vielleicht doch etwas mehr als ein bloßes Kräftemessen darstellen. Wenn sie sich vielfach an Ortschaften mit Gnadenstätten, an Kirchen mit gesteigertem Kult also, angeschlossen finden, so wissen wir, daß die Kirche und der Platz um sie herum, früher meist der Friedhof, stets der Mittelpunkt des weltlichen und religiösen Lebens war und daß sich damit auch die vorchristlichen kultischen Traditionen noch immer mit verbunden. Zu solchen Relikten alten Brauchtums, das bei jüngeren Kultstätten noch immer zäh verharrte, müssen auch die Kampfspiele ihrer ganzen Natur nach gehört haben, denn sie waren ja wohl das Ursprünglichere an Ort und Stelle. Es könnte noch zu erweisen sein, daß etwa auf der Hohen Salve, wo erst 1589 eine

^{44b)} Jakobi als Kampfzeit gibt auch Th. Vernaleken, Mythen u. Bräuche des Volkes in Österreich. Wien 1859, S. 362, an.

Kirche erbaut wurde (man fragt sich ernstlich warum) oder in Jochberg, wo die Kirche auch erst 1671 errichtet wurde (und dann wurde in dieser Einöde erst gerungen?), wahrscheinlich die Kampfspiele sich weit früher eingefunden hatten. Und wenn man einwenden würde, daß doch auch andere Örtlichkeiten, die nicht mit neueren und anscheinend auch nicht mit älteren Kultstätten verbunden sind, Schauplätze der Kampfspiele wurden, so sind sie vielleicht nur für den Augenblick noch geschichtlich unbeschriebene Blätter. Wir haben aber Beispiele dafür, wie das doch seine Sprache finden kann. Wer immer indessen ein volkscundliches Gefühl für die Verwandtschaft von Kult und Brauchtum hat, wird etwa bei Örtlichkeiten wie der „Lugtratten“ oder dem „Hundstein“ mit ihren mythischen Sonderheiten sich doch des Verdachtes alter ortsgebundener Überlieferungen nicht erwehren können. Daß gewiß an einigen Stellen sich nur eine Nachahmung als sinnentleerte, aber beliebte Volksbelustigung Bahn gebrochen hat, wird außerdem gern zugegeben.

Sollten also volkstümliche Spiele mit körperlichen Kräften und Gewandtheiten, die heute vielfach ganz in den Sport übergegangen sind und die oft schon in bloße Raufereien (s. Hohe Salve, Drei Waller, Mölten, Schlaberstatt) wie die obligaten eines Kirchtages ausarteten, wirklich als Brauch in einen Kult verwoben gewesen sein? Vielleicht sogar die Kirchtagsraufereien! Huizinga hat in seinem berühmten „Homo ludens“ in überzeugendster Weise dargetan, wie sehr der Mensch vom Spieltrieb beherrscht wird, ja sogar die Arbeit soll ihm „spielend“ von der Hand gehen, und somit auch in seinen Kulthandlungen in dessen Bann steht. „Aller echter Kult“, sagt er einmal⁴⁵⁾, „wird gesungen, getanzt und gespielt.“ Und nach ihm⁴⁶⁾ ist auch „Spiel Kampf und Kampf Spiel“. Hat bei dem Durchschnittsmenschen der Gegenwart die Mentalität „panem et circenses“ durchaus nichts von ihrer Stärke verloren, so war dies in älteren Zeiten das Um und Auf. Das Spiel war die Entspannung, das Bewußtsein des „Andersein“ als das „gewöhnliche Leben“, und das mußte notgedrungen erst recht in einem Kult Aufnahme finden. Aber was den lebenden Menschen so beseelte — bei den alten Griechen gehörte der agonale Mensch, wie uns Burckhardt bewiesen hat, geradezu zu den Merkmalen seiner Kultur — warum sollte das nicht auch dem Toten ein schmerzlicher Verlust und ihm in seinem Kult vorenthalten sein? Konnte er das nicht fordern? Zwischen den Lebenden und den Toten herrschte immer ein unsicherer

⁴⁵⁾ J. Huizinga, Homo ludens, 3. Aufl. Basel-Wien, S. 255.

⁴⁶⁾ Ebda., S. 65.

Rechtszustand, den man sicher empfand und wofür man im Kult einen Ausgleich zu schaffen suchte. Als beim Mahle eines Schülers des Philosophen Xanthes einer die Frage aufwarf, „wann auf der Welt eine ganz große Konfusion entstehen könnte“, bemerkte Aesop bedeutungsvoll: „Wenn die Toten auferstehen und ihren Besitz wieder verlangen“⁴⁷⁾. So mußten sie wenigstens in etwas entschädigt werden, denn sie hatten zuviel verloren, zum mindesten beschwichtigt werden mit dem Um und Auf des „panem et circenses“, das auch die unterjochte, die nach ihnen lebten. Xenophon eröffnet sein „Gastmahl“ mit dem Satze: „Mir scheinen die Werke der schönen und guten Männer nicht nur der Erinnerung wert, wenn sie mit Ernst (μετὰ σπουδῆς) vollbracht sind, sondern auch im Spiel (τὰ ἐν ταῖς παιδαίαις).“ Aber nicht nur nach Opfern von Speise und Trank waren die Toten lüstern, eine anregende Unterhaltung im Spiel mußte sich hinzugesellen, wenn sie die Lebenden nicht beneiden und damit schädigen sollten. Das Wehmütigste, was man im alten Griechenland von einem Toten sagen konnte, war: „Für ihn ist kein Gelage und keine Musik und wohl auch kein Spiel mehr.“

Jakob Burckhardt hat auf weiten Strecken seiner „Griechischen Kulturgeschichte“ ausgeführt, wie sehr das griechische Leben durch den ἀγών beherrscht wurde. Er hat dafür das Wort agonal geschaffen und den agonalen Menschen dieser Zeit, in dessen feierlicher Begegnung mit den Heroen und den zu ihren Ehren gegebenen hehren Kampfspielen (ἀγών γυμνικός και ἵππικός) die überwältigende Glanzzeit griechischer Kultur entrollt. Es ist nur sonderbar, daß dieser überragende Gelehrte über den Sinn dieses Agonalismus zu keiner Entscheidung kam und dann Sätze wie diese prägte⁴⁸⁾: „Wie und durch welche Gedankenverbindung es kam, daß gymnische Agone bei vornehmen Totenfeiern abgehalten wurden, läßt sich fragen. Man könnte an die Völker denken, bei denen an der Leiche eines Großen dessen Gefolge sich bis auf den Tod bekämpften und an die tödlichen Gladiatorenkämpfe, die die Etrusker bei vornehmen Totenfeiern stattfinden ließen.“ Huizinga⁴⁹⁾ fällt es natürlich auf, daß Burckhardt der „allgemeine soziologische Untergrund nicht bekannt ist“ und daß er sogar meint, daß die agonale Triebkraft „kein anderes Volk kennt“, obschon er gelegentlich zugibt⁵⁰⁾, daß auch bei Nachbarn und Naturvölkern Wettkämpfe vorkommen, worauf er aber kein großes Gewicht legte.

⁴⁷⁾ Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, 2. Aufl. IV, S. 154.

⁴⁸⁾ Ebda., IV, S. 92.

⁴⁹⁾ A. a. O., S. 116 f.

⁵⁰⁾ A. a. O., III, S. 68.

Wenn man aber zuweilen mehr zu einem scherzhaften Vergleich, wie man meinte und ohne es zu begründen, die bäuerlichen Kampfspiele neben die olympischen Spiele als die bescheideneren der Alpen stellte, so wußte man nicht, daß man damit den Nagel schon auf den Kopf getroffen hatte. Sehen wir uns diese Agone im allgemeinen nach der reichen Zusammenstellung an, die Pfister⁵¹⁾ davon gegeben hat, und die alle letzten Endes in einem Totenkult zumeist zu Ehren eines Heros bestanden, für die sie auch immer wiederholt wurden. Als erster, dem solche feierliche Leichenkampfspiele zugeordnet waren, galt Azan, der Sohn des Arkas⁵²⁾. In den Epen Homers⁵³⁾ wird man mit den gleichen Spielen zu Ehren des Achilleus, Amarynkeus, Oidipus, Patroklos und Pelias bekannt gemacht. Die Verse in Hesiods Erga (654 ff.), die Plutarch für unecht hielt und für die nun Willamowitz und Nilsson eintreten, überliefern die festlichen Spiele für den toten Amphidamas. Von den in den späteren Zeiten periodisch abgehaltenen Spielen wurden die pythischen zu Ehren oder vielmehr zur Besänftigung des getöteten Drachen abgehalten, die isticischen für Melikertes-Palaimon, die nemeischen um den Grabstein des kleinen Archemosus, von den Sieben gegen Theben gestiftet. Die olympischen Spiele aber waren ursprünglich eine Totenfeier zum Gedenken an Peleus, dessen Schatten Herakles entsühnte, wie Pindar in der ersten olympischen Ode überliefert, erst später eignete sich Zeus diese Spiele an. Bei dem Grabe der Harpalike in Thrakien spielten sich Scheinkämpfe ab. „Postea consuetudo servata est, ut ad tumulum virginis populo convenirent et propter expiationem per imaginem pugnae concurrerent.“ Diese dem Gedächtnis an Tote dargebrachten Kampfspiele lassen sich vermehren. Bei dem Grab des Areithoos im Gebiet von Mantinea in der Nähe des Hohlweges, wo er gefallen war, beging man den vom Scholiasten zu Ap. Rhod. I, 164 erwähnten Agon⁵⁴⁾. Von dieser Art waren sicher auch die „glänzenden Opfer“ der Aetolier zu Ehren des Geschlechtes des Oineus, von welchen Pindar⁵⁵⁾ Zeugnis gibt. So hält auch der König Teutamides von Larissa für seinen verstorbenen Vater einen gymnischen Agon ab, bei dem Perseus mitkämpft⁵⁶⁾. Die Thebaner veranstalteten jährlich vor dem Elektischen Tore den acht von Herakles ermordeten Kindern

⁵¹⁾ Friedr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum. Gießen 1912, II, S. 195 ff.

⁵²⁾ Pausanias, VIII, 4, 5.

⁵³⁾ Il. XXIII, 257 ff., 650 ff., 677 ff.; Od. XI, 541 ff., XXIV, 85 ff.

⁵⁴⁾ Pausanias, VIII, 11, 4.

⁵⁵⁾ Isthm. IV, 124 ff.

⁵⁶⁾ Apollod. II, 4, 4.

der Megara und des Herakles eine Nachtfeier, woran sich am folgenden Tag gymnische Preisspiele anschlossen⁵⁷⁾. Den sterbend in die Stadt Amphipolis getragenen Brasidas bestattete zunächst seine spartanische Mannschaft, dann umbauten die Bürger das Grab und feierten ihn fortan als einen Heros mit Kampfspielen und jährlichen Opfern⁵⁸⁾.

Schon diese Beispiele wollen zu denken geben, und sie waren zum Teil auch Burckhardt bekannt. Er erinnert, daß noch Pausanias musische und gymnische Kampfspiele in kleinen Städten Griechenlands in großer Anzahl am Leben gefunden hatte. „Diese waren das Späteste“, fährt er fort (II, S. 160), „wie sie vielleicht das Älteste gewesen waren; erst eine genaue Vergleichung mit den Sitten anderer Völker bis in die Urzeiten wird klarmachen können, welchen Polytheismen sie wesentlich eigen sind und in welchem Grade und Sinne der Ausbildung. Bei den Griechen brachte sie offenbar jede größere und feierlichere Vereinigung von selbst hervor, nicht nur die bei größeren Opfern, sondern auch bei vornehmen Bestattungen, wie die des Patroklos und die des Amphidamas zu Chalkis.“

Burckhardt hat es indessen nicht beachtet, daß aber der Anlaß dieser feierlichen Vereinigung fast ausnahmslos die Zusammenkunft bei den Gräbern der Heroen war, die da geehrt wurden. Diese waren mit ihrem Grab in den älteren Zeiten zuerst im offenen Τέμενος und später in den Hochgräbern der Heroa die Schutzgottheiten der Polis, ja die Gründer derselben, denn um ihr Grab auf dem Marktplatz entwickelte sich die Polis, und wenn in der Sage der Agon auch öfters als der Allerfrüheste erscheint, was bei der Gründung einer Polis überhaupt geschieht, dann ist der Ort dazu eben das Heroengrab mit seiner Ahnenverehrung. Dies ist aber Totenkult, nicht nur durch das Opfer (panem) als auch durch den Agon, das Kampfspiel (circenses), das der Tote nicht missen wollte, gekennzeichnet. Dazu gibt Pausanias eine bezeichnende Überlieferung, die auch Burckhardt⁵⁹⁾ kannte, sie aber nur als „Leidenschaft und Aberglaube im griechischen Gemüte“ erachtet, was „an den großen Kampfspielen zum Ausdruck kam“. Im Hippodrom von Olympia stand ein runder Altar, Taraxippos, der Pferdeschumacher, genannt, und darin sollte ein boshafes Wesen hausen, das man vor der Fahrt durch Opfer zu begütigen suchte, sonst brachen die Wagen, und die Lenker wurden verwundet, ja getötet. Die meisten glaubten, ein Heros liege darin begraben, etwa Alkathoos, der einst wie andere Freier der Hippo-

⁵⁷⁾ Isthm. III, 61 ff.; H. Usener, Kleine Schriften, IV, S. 268.

⁵⁸⁾ Thukyd. V, 11.

⁵⁹⁾ Burckhardt a. a. O., II, S. 250; Pausanias, VI, 20, 8.

dameia im Hippodrom Unglück gehabt hätte und nun auf die Wettfahrenden neidisch und ein übelwollender Dämon sei. Es ist ganz klar, was diese Sage ausdrückt. Dieser tote Champion und Heros der Rennbahn vermißte bei seinem Grab, das war es ja offenbar, das Element seines Lebens und verachtete andere Opfer, er vermißte einen Agon ihm zum Vergnügen, wie es anderen Heroen schon zustand.

Wohl und Wehe der Polis war also auch bei ihren Heroengräbern zuständig und daß die Fruchtbarkeit mitbestimmend war, kann kein Zweifel sein. Die Toten standen dieser stets nahe, sie waren unterirdisch, also chthonisch, und konnten dem Wachstum der Erde damit nützen oder schaden, wenn man sie nicht bei guter Laune erhielt und sie durch den Agon ergötzte. Es war eine Beschwörung der Seelengeister, die sich auch sonst durch Lustration und Kampfspiele geltend machte, wie etwa in den Xandika. In dem vor der Frühlingsnachtgleiche liegenden sechsten Monat Xandikos, also in Griechenland wohl die Zeit der Ernte, von der die Toten auch ihren Anteil haben wollten, pflegten in sehr bezeichnender Weise die Makedonier einer Musterung und Reinigung des Volkes in Waffen vorzunehmen. Die Lustration geschah in der Weise, daß ein Hund mitten durchgeschnitten und zwischen den blutigen Hälften die waffentragende Mannschaft hindurchgeführt wurde⁶⁰). Dann folgte die Musterung in Form einer Parade (*decursus*), woran sich ein merkwürdiges Schauspiel schloß⁶¹). Man schied aus dem Heere zwei Scharen aus, die mit hölzernen Waffen ein Kampfspiel ausfochten, das durch den Eifer der Beteiligten gelegentlich blutig endete. Vielleicht war das durchaus nicht zufällig, denn Blut war für die Abgeschiedenen ein besonderer Saft, nach dem sie gierig waren. Das wird noch bei den Etruskern und ihren Nachfolgern, den Römern, zu ersehen sein. Daß hier aber ein aus dem Heroenkult hervorgehender Ahnenkult und somit ein Totenkult vorliegt, ist schon aus dem Hundopfer zu ersehen. Der Hund befindet sich im Gefolge der Hekate und seine Beziehungen zum Totenreich hat Roscher⁶²) nachgewiesen. Ebenso reinigte sich in der Nacht vor dem Wett-

⁶⁰) Beschrieben von Livius XL 6, 1–5.

⁶¹) Die drei Hauptteile des Festes werden bei Livius XL 9, 10 scharf hervorgehoben: „in lustratione et decursu et simulacro ludicro pugnae“.

⁶²) Kymanthropie. in: Abhandlungen der sächsisch. Gesellsch. der Wissensch., 17 (1896), III, S. 25 ff.; über den Hund als besonders lustrationskräftiges Tier vgl. noch Mart. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig 1906, S. 105. Achilles warf von 12 Haus- hunden 2 als Opfer auf das Totengerüst bei der Leichenfeier des Patroklos.

kampf auf dem Platanistas, wobei Faust, Ferse, Zähne und Nägel gebraucht wurden, jede der beiden Scharen der streitenden spartanischen Epheben durch ein dem Heros Engalios im Phoibaion (dem Lustrationsgott Phoibos, dem „Reiniger“ gewidmet) dargebrachtes Hundepfer. Es handelte sich dabei auch um nichts anderes als um die Gewinnung der Ahnengeister wie ebenso bei dem Hundepfer mit darauffolgendem Scheinkampf vor der Schlacht bei Gaugamela, wodurch sich diese auf die Seite der Nachfahren stellen und ihnen zum Sieg verhelfen sollten⁶³).

Wenn Usener⁶⁴) nun diese Kampfspiele lediglich auf ein Symbol des Kampfes des Winters mit dem Sommer zurückführen will, allerdings auch als Ritus zur Gewinnung der Fruchtbarkeit, so hat er in der Wirkung derselben sicher recht, denn schließlich verbergen sich ja in der Gestalt des Winters die mißgünstigen Totendämonen, die Negation des Gedeihens. Und er weiß genau, daß der Kampf zwischen zwei Scharen, wie er etwa im Demeterdienst zu Eleusis oder zu Ehren der Damia und Axeria, Vegetationsglaubensgestalten in Troizen, stattfand, zu den Fruchtbarkeitsriten gehörte, aber er war sich nur nicht klar, an wen sie sich in erster Linie als Kultspiel für eine captatio benevolentiae richteten und daß sie eigentlich einen Totenkult darstellten. Das Symbol eines Kampfes des Winters mit dem Sommer ist erst eine spätere Entwicklung daraus, der griechischen Denkart lag es damals sicher noch fern und war ihr fremd. Burckhardt, der die Kampfspiele unter ganz anderen Auspizien sah und im agonalen Menschen, in dessen dionysischem Überschwang, im griechischen Festkult nur die höchste Blüte menschlicher Kultur mit allen künstlerischen Voraussetzungen dazu gewahren wollte, wandte den Blick von scheinbar anders gearteten Kampfspielen unmutig und angewidert ab, etwa von den blutigen der Etrusker und Römer, die er geradezu in einen Gegensatz bringt. „Die römischen Gladiatorenkämpfe aber“, schreibt er⁶⁵), „gegen welche Griechenland einen dauernden Abscheu behielt, waren aus Etrurien gekommen, zuerst als Leichenfeier vornehmer Verstorbener.“ Indessen auch in Griechenland waren die Agone nicht immer „der Kampf der Wagen und Gesänge“ gewesen, der Schiller wie Burck-

⁶³) H. Usener, Kleine Schriften, IV, S. 251; derselbe in S. B. der Wiener Akad. phil. hist. Cl. 157 (1898), III, S. 57; M. P. Nilsson, Griech. Religionsgeschichte, I, S. 407; Hauptquelle: Pausanias VII, 14, 8—10.

⁶⁴) Archiv f. Religionswissenschaft 7 (1904), S. 297 ff., 309 ff.

⁶⁵) A. a. O., II, S. 152. Daß Achilles „zölf tapfere Söhne der Troer“ anlässlich der Totenfeier u. der Kampfspiele um die Leiche des Patroklos (II. XXIII, 174) abschlachten ließ, ist Burckhardt, der das nicht gerne sehen wollte, natürlich geläufig gewesen.

hardt bezauberte, und es scheint, als ob da der große Gelehrte allzu ästhetisch befangen zwar Scheuklappen vorgenommen, aber doch einiges geahnt hätte, wenn er anlässlich der Heroengräber wenigstens „prächtige Kampfspiele, wie einst in der alten Zeit allen vornehmen Toten“ zugibt⁶⁶⁾. Daß es aber bei dem Agon nicht immer unblutig zugeht und diese alten Formen bei seiner Hochblüte natürlich überwunden waren, wie es ja die Tendenz griechischer Kultur war, alles zu mildern und zu veredeln, beweisen Überbleibsel wie jene rohen Spiele im Phobaion (s. fr.). Und wenn Burckhardt nur ein wenig Zuhörer bei einer gleichzeitigen, nicht unbedeutenden Lehrkanzel in Basel gewesen wäre, bei jener Bachofens, dann hätte er finden müssen, daß in dessen berühmtem „Mutterrecht“ schon 1861 darauf hingewiesen wird, daß die Wagenrennen der griechischen Volksfeste ausnahmslos ursprünglich zu Ehren berühmter Toter sich abspielten, und zwar um das Totenmal, also Totenkult waren und nicht allein wie zuletzt Ausdruck höchsten kulturellen Erlebens. Und daß noch immer die nicht ganz unblutigen Lustrationen bei Heroengräbern sogar auf einer Ablösung eines ursprünglichen Menschenopfers durch die Kampfspiele beruhte, deutet auch Usener⁶⁷⁾ an. Urzeitlichen Menschenopfern beim Totenkult entsprangen ja sicher die von den Etruskern in Rom übernommenen Gladiatorenkämpfe, wo die alte Grausamkeit zu Ehren chthonischer Mächte, zu denen oft nur heroisierte Menschen gehörten, immerhin zu Zweikämpfen der Todgeweihten um ihr Leben schon gemildert war. „Nur eine von Tertullian aus Rom berichtete Sitte erinnerte noch an die einstige kultische Bedeutung der Vorführungen. Er erzählte, daß die mit der Feststellung des Todes der Gladiatoren beauftragten Personen in den Masken des Hermes und des Dispater aufgetreten seien, um gleichsam die Seelen der Gefallenen ins Jenseits zu geleiten. Der Hermes trug ein glühendes Eisen, der Dispater aber einen Hammer gleich dem etruskischen Charu, dem Kändler und Vollstrecker des Todes⁶⁸⁾.“

Selbst Burckhardt hat schüchtern „eine genauere Vergleichung mit den Sitten anderer Völker“ angeregt (s. ob.). Und so sei auf

⁶⁶⁾ A. a. O., II, S. 224.

⁶⁷⁾ A. a. O., IV, S. 251.

⁶⁸⁾ Nach dem ausgezeichneten Werk von Sibylle Cles-Reden, Das versunkene Volk. Innsbr.—Wien 1948, S. 125 f. Über die Kampfspiele der Etrusker vgl. auch Leonh. Franz, Totenglaube u. Totenbrauch (Sudeta, IV [1928], Heft 5—4). Über die etruskischen Gladiatorenspiele als Totenkult vgl. jetzt auch Franz Altheim, Römische Religionsgeschichte. Baden-Baden 1951, I, S. 275.

einiges hingewiesen, denn diese Kampfspiele, mit ganz gleichen Vorzeichen überall, stehen durchaus nicht für sich isoliert in Griechenland, wo sie nur in ästhetischer Hinsicht bestechender in Erscheinung traten. Schon im Alten Testament sagt Abner zu Joab: „Laß nun die Jungen sich aufmachen und vor unseren Augen spielen (Reg., 2, 2, 14).“ Darauf kommen zwölf von jeder Seite und töteten einander alle, und die Stelle, wo sie fielen, erhält einen Namen von heroischem Klang. Es kann kein Zweifel sein, daß dies eine Urform des Agon ist und es sich um ein blutiges Kampfspiel um ein Heldengrab handelt und somit um einen Totenkult. Auch die Kampfspiele reihen sich in die „Traditionswanderungen“ ein, und Liungman⁶⁹⁾ macht auf solche Kampfspiele bei Vegetationskulten nach Tötung des Menschenopfers dafür, so etwa in Ägypten aufmerksam. Es ist klar, daß man das Opfer zugleich wieder versöhnen wollte, damit aus ihm nicht ein schädlicher Dämon entstünde. Bei den ekstatischen Trauerritten der Husseinfeier in Persien mit dramatischen Darstellungen vom Tode Husseins wurden Kampfspiele ausgefochten. In China hängt von den Wettkämpfen bei den Jahreszeiten das glückliche Ergebnis der Ernte ab; wenn sie nicht stattfänden, würde nichts reifen⁷⁰⁾. Es kann sich hier bei dem so ausgesprochenen Ahnenkult in China nur um einen Totenkult handeln, wobei die Abgeschiedenen als chthonische Beschützer fruchtbarer Erde bei guter Laune erhalten werden. Das Mahaorafest in Indien zur Wintersonnenwende wurde mit dem Wettfahren der Rennwagen begangen. Das Wintersonnenwendefest war aber das große Totenfest der Indogermanen, an dem sie der Ahnen gedachten, deren Segen sie für das Heil ihres Daseins bedurften.

Diese kultischen Kampfspiele meist um ein Heldengrab breiten sich weit im indogermanischen Raum aus⁷¹⁾. So wird im Beowulf erzählt, daß zwölf erlesene Reiter den Grabhügel, Klagelieder singend, umritten, und es werden sich wohl Kampfspiele angeschlossen haben. Wir sehen, daß bei diesem Agon in den Klageliedern sich selbst musische Elemente den gymnischen anschlossen. Rennbahnen um ein Fürstengrab finden sich z. B. zu Langelau in der Nähe der Externsteine und des Teutoburgerwaldes mit sehr bezeichneten Flurnamen, wie Königslau (= Kö-

⁶⁹⁾ Wald. Liungman, Traditionswanderungen Euphrat—Rhein. Helsinki 1957, s. Register.

⁷⁰⁾ M. Granet Fêtes et chansons anciennes de la Chine. Paris 1914, S. 150, 192.

⁷¹⁾ Vgl. O. Huth, Die kultischen Wettspiele der Indogermanen (Germanien, Leipzig 1956, S. 255 ff.).

nigswald) und Aschenweg. Letzteres könnte noch an eine Kultstätte mit Opferbrandresten erinnern. Ebenso vermutet man in Längeloi bei Lanstrop-Dortmund eine Rennbahn um einen Tumulus. Als 453 Attila starb, erzählt Jordanes in seiner Geschichte der Goten, da wurde seine kostbar aufgebahrte Leiche durch auserlesene Reiter in einer Art von Zirkusrennen umkreist. Wir finden diese Rennen zur Verehrung eines großen Toten in Irland in Tailltiu, einem alten Begräbnisplatz der ersten Könige von Ulster, oder zu Carmon zum Gedächtnis des Helden Carmon, der dort begraben liegt. Aus solchen Kampfspielen verblieben als Schwund im Norden zur Wintersonnenwende sicher die wilden Umritte des heiligen Staffan, die sich in Stephans- und Leonhardumritten als letzter Rest und christlich nun zu Ehren der Heiligen und ihrer Reliquien temperiert fortsetzten. Die Gleichsetzung des Heroenkultes mit dem christlichen Reliquienkult hat Pfister⁷²⁾ erwiesen. Für die Christenheit bedeuteten die Heroengräber die ihrer Heiligen in der Kirche, bzw. deren Reliquien. Was etwa den Griechen die Gebeine ihrer Schutzpatrone auf dem Marktplatz des Polis darstellten, verpflanzte sich auf die Reliquien der Heiligen, beigesetzt in den mit ihren Patrozinien versehenen Kirchen, und es war nicht weniger Totenkult, der sich hier vererbte und noch lange sich sogar an die Friedhöfe um die Kirchen band, wo der verehrten Toten einst nicht immer mit Trauer, sondern in lärmender Fröhlichkeit, offenbar zu ihrer Erheiterung, gedacht wurde, worüber noch später ein Wort zu sagen sein wird.

Es ist also nicht verwunderlich, daß wir so oft Wallfahrtsorte mit Kampfspielen geeint sehen, die eben ältere Kultstätten durch die Reliquien ihrer Heiligen (Jakob, Laurenz, Johannes d. T., Bartholomäus usw.) zu ersetzen suchten. Und es ist wohl möglich, daß sich gelegentlich bei Grabungen, die auf bäuerlichen Kampfspielplätzen etwa vorgenommen werden würden, ein prähistorisches Grab einstellen würde. Indessen, wie Pfister erklärt, hätten auch die Griechen, wenn sie an der Stelle ihrer Heroengräber gegraben hätten, in vielen Fällen keine Gebeine gefunden. Es waren nur alte Kultstätten, die allmählich in der Legende als das Grab einer Glaubensgestalt mit den gewohnten Totenverehrungen angenommen wurden, und als Analogie dazu hat sich selbst im Christentum das Volk noch solche Penaten, Ideale nach seinem Herzen in den absonderlichsten Heiligen gesucht, wie etwa in Kärnten in den Gestalten des Briccius, des Domitian, des hl. Manes in der Niklai, verehrt auf ihren Hochgräbern. Sie haben nie gelebt und ihre Gebeine waren nie vorhanden. 1621 hat man die

⁷²⁾ Besonders a. a. O. II, S. 429 f.

Gräber der drei Waller geöffnet, es hat sich keine Spur von Überresten gefunden. Diese Heiligen wurden freilich meist nur mehr in der schlichten Circumambulatio umschritten, um dieselbe *χρόνια θύγαμις τοῦ θεοῦ* zu erfahren wie bei den umtanzten, umrittenen und sonst gymnisch im Totenkult verehrten Heroengräbern, wodurch sie einzig anschaulich zur Geltung kommen konnten.

Nichts ist zäher als der Kult. Zum mindesten wirkt er sich noch lange als Brauch aus, wenn auch den Ausführenden oft sinnentleert; jedoch der Wissende erkennt noch immer die Vorzeichen seiner Herkunft. Aus den *ludi votivi* bei den Römern, die meist zu Ehren der Verstorbenen abgehalten wurden, hat sich wahrscheinlich die *caterva* entwickelt, an bestimmte Jahrestage oder Feste geknüpfte Faustkämpfe in den Straßen, bei denen zwei *catervae* (Scharen) „sollemniter“ auf einander losgingen⁷³⁾, offenbar die Bewohner zweier Straßen oder Viertel, wie in den Alpen die Burschen verschiedener Dörfer gegenseitig die Stärke erprobten. Das geschah etwa am 15. Oktober um das Oktoberroß. Kein anderes Tier ist so stark mit chthonischen Mächten und schließlich als Opfer für die Abgeschiedenen verbunden. Es ist bezeichnend, daß der hl. Augustinus⁷⁴⁾ den heidnischen Pferdefuß dieses im Brauch abgesunkenen Totenkultes auch in seinen Schwundstufen erkannte und sich dagegen erhob. Bei diesen Kämpfen gab es bisweilen Tote. Dieses Blutopfer war es ja gewiß, was die Toten zu ihrer Stärkung haben wollten.

Es ist klar, daß alle diese Kampfspiele durch die im Bunde mit dem Christentum fortschreitende Zivilisation allmählich ihres funebren Charakters entkleidet wurden, und wenn etwa Usener a priori für einen Streit des Sommers mit dem Winter sich für sie sinngebend einsetzt, so ist nur zuzugeben, daß sie vom Totenkult auf den Ersatz durch ein solches Symbol erst weit später abgedrängt wurden, unmöglich kann derartige das ursprüngliche gewesen sein, das ist eine Gestaltung in das Literarische. Sicher ist aber, daß sich noch lange in den verschiedensten Gegenden der Brauch festhielt, Friedhöfe als Spiel- und Tanzplätze zu benützen,

⁷³⁾ H. Usener, Kleine Schriften, IV, S. 455 ff.

⁷⁴⁾ De doctr. christ. IV, 24, 55, t. III, 87: „Cum apud Caesarem Mauritaniae populo disuaderem pugnam civilem vel potius plusquam civilem, quam catervam vocabant (neque enim cives tantum modo verum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes divisi per aliquot dies continuos certo tempore anni sollemniter dimicabant et quisque ut quemque poterat occidebat), egi quidem granditer quantum valui, ut tam crudele atque inveteratum malum de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque dicendo.“

daß auf ihrem Boden noch dauernd circenses zur Unterhaltung der Toten, wenn auch allmählich unbewußt, abspielten, aber eben in einer starken Tradition dieser Art Totenkultes. Wir erinnern etwa an die pastorale Sage von den Friedhofstänzern in Kölbick, die es so gut in ihrem schlichten Heidenglauben mit den armen Toten und ihrem Hunger auch nach Spiel meinten und dann für dieses Heidentum, mit dem nur gerechteste feierliche Ehrung und keine Schändung zum Ausdruck kam, für ewig verflucht wurden. Nicht nur im deutschen, auch im slavischen Raume finden sich noch ähnliche Traditionsrelikte, die sich etwa im polnischen Wielszka nur mehr als Frühlingsfeste, aber auf dem geräumigen Friedhof mit einer Kirche des hl. Kreuzes⁷⁵⁾ gaben, wo um die Wette gerannt und gerungen wurde⁷⁶⁾. So mußte sich schon Gregorios Thaumaturgos mit der Erlaubnis herbeilassen, es sich an den Grabstätten der Märtyrer wohl sein zu lassen und sich zu belustigen, und die Totenmäher (agape) auf dem Friedhof nach der Sitte der griechischen Kirche setzten das fort⁷⁷⁾. Man hat die Turnier- und Spielplätze im Mittelalter Rosengärten genannt⁷⁸⁾ — kaum allein von den Kämpfen in Laurins Rosengarten — und merkwürdigerweise übernahm man diese Bezeichnung auch für Friedhöfe, offenbar wegen der noch lange fortdauernden Spiele auf ihnen, die auch in denen auf dem Balkan üblich waren⁷⁹⁾.

⁷⁵⁾ Friedhofskirchen waren seit Konstantin besonders unter den Schutz des hl. Kreuzes gestellt.

⁷⁶⁾ Ludw. Mlyněk, Das Emausfest am Hügel „Za rzykom bei Wielszka“ (Z. f. österr. Volkskunde, 8 [1902], S. 185 ff.).

⁷⁷⁾ Mart. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Relig., II, 524; G. Guggitz, Das Jahr u. seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Wien 1949, I, S. 184 f.

⁷⁸⁾ In Rorschach am Bodensee heißt eine Spielwiese: Rosengarten (vgl. Sepp, Altbayrischer Sagenschatz, München o. J., S. 570, und dazu S. 567 ff. über Rosengarten u. Friedhof). Über die „Rosengärten“ und ihre Bedeutung ist jetzt das profunde Buch von Kurt Ranke, Rosengarten, Recht und Totenkult, Hamburg o. J. (1952) zu vergleichen, voll der schönsten Anregungen über „das Recht der Toten“. Leider war es mir bei Abfassung meiner Arbeit noch nicht bekannt, sonst hätte es stärker herangezogen werden müssen. Es kann danach kein Zweifel sein, daß unter den als „Rosengärten“ bezeichneten Lokalitäten sich ein mit Kult, namentlich Totenkult, und Recht verbundener geheiligter Boden für das Gemeinschaftsleben der Sippe verbirgt. So wäre hier noch zu bemerken, daß das berühmte Wiener Wahrzeichen „Stock im Eisen“, das Leop. Schmidt (Jahrbuch d. Ver. f. Gesch. der St. Wien, 8 [1949/50], S. 91 f.) uns wohl endgiltig als ein Überbleibsel einer alten Rechtsstätte erklärt hat, schließlich auf dem sogen. Roßmarkt untergebracht wurde, wobei es sehr zweifelhaft ist, ob hier ein „Roßmarkt“ war. Wohl befand sich aber dieser Roßmarkt neben dem Friedhof von St. Stephan.

⁷⁹⁾ Rob. Stumpfl, Kultspiele der Germanen... Berlin 1956, S. 208 f.

Es gibt auch zu denken, daß man in Schlesien merkwürdigerweise gerade die Friedhöfe der Nichtkatholiken Rosengärten nannte⁸⁰⁾. Noch zu Ausgang des Mittelalters sah man sich in Leipzig zu einem Verbot gezwungen, nächtlicherweile in bloßen Hemden Schwerttänze auf den Friedhöfen zu veranstalten⁸¹⁾, 1408 wurde in Braunschweig untersagt, daß die „Schodüveln“ (Maskentänzer) zu Weihnacht auf die Kirchhöfe liefen, „nicht lopen in de Kercken edder up de Kerkhöve⁸²⁾“.

Wie bei so vielen Bräuchen ist das letzte Rückzugsgebiet im Kinderspiel zu finden. Besonders in der Schweiz, wo ja die bäuerliche Bevölkerung noch immer im „Schwingen“ diesen Kampfspielen rein im Ausdruck von fast sportlichen Leibesübungen anhängt, kann ihr ehemals kultischer Charakter in einigen Kinderfesten doch noch deutlicher als bei dem Spiel der Erwachsenen mit einigen Zügen erkannt werden. Da wird im Basler Erkantnusbuch schon 1484 vermerkt⁸³⁾: „Demnach und bißher in übung gewesen ist, daz uff der alten Fastnacht zu nacht uff der pfaltz uff burg (die Plattform hinter dem Münster) die jungen Knaben mit Facklen und für gezogen sind, uff der schyben sich miteinander geslagen hand, davon zem dicken (des öfteren) noch uffrur erwachsen mocht.“ Dies wurde 1488 und 1497 verboten. Es kann kein Zweifel sein, daß das einst beim Münster auf altem Friedhofboden seinen Anfang genommen hat. Auch in Zürich wurden 1549 Knabekämpfe verboten, in Basel dagegen noch im 18. Jahrhundert ausgeübt. In Wollen stehen sich noch zwei verschiedenartig ausgerüstete Knabenparteien gegenüber. „Die Angreifer sind mit Weiberkleidern oder Strohuhüllung höchst phantastisch herausgeputzt. In den Händen, die meist berußt sind, tragen sie als Angriffswaffen Schweinsblasen, die sich in der Defensive haltenden Gegner führen Peitschen mit sich. Der Angriff erfolgt unter wildem Geheul.“ Beim Hirsmontagsstoß oder -schwung in Entlibuch handelt es sich um den Zusammenprall zweier Kolonnen. Sieger ist, wer die andere Kolonne schließlich zurückdrängt.

Aber auch wie in Österreich verbanden sich in der Schweiz gelegentlich Kampfspiele mit Kirchfahrten. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gaben die Schweizer Schulknaben,

⁸⁰⁾ Erich u. Beitzl, Wörterbuch der deutsch. Volkskunde, S. 611 f.

⁸¹⁾ Karl Grosse, Gesch. d. Stadt Leipzig. Leipzig 1842, II, S. 265.

⁸²⁾ Leibniz, Scriptores rerum Brunvicensium. Hannover 1711, III, S. 481.

⁸³⁾ Schweizerisches Archiv f. Volkskunde, 1. [1897] S. 271, 272 f.).

wie der Berichterstatter⁸⁴⁾ meldet, den Wallfahrten und Bittgängen mehr als ein „weltliches“ Gepräge. An diesem Tage sollten nämlich die Jungen der einzelnen Dörfer im Ringen ihre Kräfte messen. „Wenn die Knabenscharen, die mit Kreuz, Fahne und Schelle den Prozessionen vorauszu gehen pflegten, einander erblickten, da schüttelten sie schon die Fahnen, schwenkten die Mützen und läuteten die Schelle, was das Zeug halten mochte. Sobald sie am Ziele angelangt waren, traten sie auf einer abseits liegenden Wiese dorfweise zusammen. Die erwachsenen Knaben schlossen die Kleinen mit einem weiten Ring ein, in der Absicht, die Ordnung aufrechtzuerhalten, und nun begannen die Herausforderungen und das regelrechte Ringen und Stoßen. Während Väter und Mütter in der Kirche der Predigt lauschten, erhob sich nun ein wildes Kampfgetümmel.“ Das wird von Schlang am St. Markustag, dem typischen Tag für Flurumzüge um gute Ernte, und von Truns am St. Annatag (Jakob der Brotheilige den Tag vorher) wie in Österreich gemeldet. Daß der Klerus diese Bubenschlachten allmählich hintertrieb, läßt sich verstehen.

Noch in den französischen Ausläufern der Alpen fanden sich solche dann nur mehr von Kindern beibehaltene letzte Schwundformen von Kampfspielen vor. Zu Gap, der Hauptstadt des Département des Hautes-Alpes, pflegten noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die halbwüchsigen Jungen an Mittfasten mit Degen... auf die alte Sarazenenburg Puymose zu ziehen und dort, nachdem sie sich gemäß den Stadtvierteln, zu denen sie gehörten, in zwei Hälften geteilt, um die Ehre des Sieges zu kämpfen. Der Berichterstatter⁸⁵⁾ fügt hinzu, daß ein solcher Kampf sowohl im Frühjahr als nach der Weinlese sich wiederhole, nur „daß dann mit Steinwürfen gekämpft würde.“ „Das Fest führte den Namen la Vieille.“ Mit diesem Wort enthüllt sich freilich ein Überbleibsel von der Segga-Vecchia, der zersägten Alten, vielleicht ein Ersatz eines früheren Menschenopfers für die chthonischen Mächte, also auch für die Toten, damit sie der Fruchtbarkeit sich geneigt erwiesen, wofür die angegebenen Jahreszeiten bündig sprechen. Jedenfalls schloß sich da aber auch einst ein Kampfspiel an, die *circenses* für die Toten, das einzig und allein nur noch in dem kindlichen Spiel zum Ausdruck kam, das mit seinen Steinwürfen gleichwohl nicht ganz ungefährlich war und noch immer Blut kosten konnte. Usener⁸⁶⁾ weist es wieder den

⁸⁴⁾ Ebda, 2. [1898], S. 127.

⁸⁵⁾ Histoire, antiquités, usages ... des Hautes-Alpes. Paris 1820, S. 158. Andere ähnliche Kinderspiele noch bei Ranke, a. a. O., S. 82 f.

⁸⁶⁾ A. a. O., IV, S. 444.

Sommer- und Winterspielen zu, die sich aber, wie gesagt, erst in einer späteren Zeit aus solchen Kampfspielen entwickelten und einen in der Folge durch verschiedene Einflüsse gemilderten Ersatz boten.

Ganz ähnlich verhielt ⁸⁷⁾ es sich in Hirschberg in Schlesien, wo die Jugend in der ersten Oktoberwoche zu einem Kampfspiel antrat. Drei Tage zog sie mit Helm und Schild bewehrt auf das Feld und auf hohe Berge, teilte sich in zwei Haufen, nämlich in Eingeborene und Fremde, die dann aufeinander losgingen und sich kämpfend unter großem Geschrei mit ausgerissenen Rasenstücken bewarfen. Nach 1770 hätten „diese Belustigungen glücklicher Weise aufgehört“. Ihre Ursache schrieb man der Bedrängnis der Stadt durch die Hussiten im Jahre 1427 zu. Man hätte wohl ein wenig weiter zurückgehen müssen. So hielt man ebenfalls in Schlesien beim Crucismarkt (Kreuzerhöhungsfest) am 14. September in Breslau ein Wettrennen ab ⁸⁸⁾. Unter diesen Patrozinien standen aber traditionell auch die Friedhofskirchen, und es wäre zu untersuchen, ob sich der Markt und sein Brauch nicht davon ableiteten. Und nun überhaupt die Jahrmärkte, die Dulten (tuld = Fest), die aus den verschiedenen alten Kirmessen, einst die Thinge, hervorgingen und sich schließlich christlich gebunden einzig auf den Kirchweihstag festlegten. Und war das ein richtiger Kirchtag ohne Rauferei? Da sollte man die österreichischen Alpenländer befragen! Kirchweih ist die Feier des Patrozinismus, und was war dieses anderes als die Verehrung des Todestages des Heiligen, der nun den Totenkult mit seinen Kampfspielen für sich allein absorbierte. Die armen primitiven Bauern konnten es in der Continuatio nicht besser. Die agonalen Griechen konnten allmählich freilich musisch und gymnisch mit Pindar und prunkvollem Rennwagen in ihren Marmorarenen aufwarten, die Bauern nur, wie sie es gewohnt waren, mit herausfordernden Vierzeilern, kräftigen Fäusten und gelegentlichen Messern und Schlagringen darin, und sie wußten schließlich nicht mehr, übrigens wie wahrscheinlich die Griechen, daß sie mit blutigem Spiel weit echter die Toten ehrten, die über das Wichtigste für sie, über die Fruchtbarkeit geboten. Es wäre sonst sicher nicht üblich, an Kirchtagen zu raufen, das machte einst wie jetzt nicht bloß Rauschtrank, Übermut und Rohheit allein aus. Das ist Überlieferung und ihre Continuatio erstreckte sich vom Totenkult her. Daß sie sich so

⁸⁷⁾ Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, 1919, S. 105 f.

⁸⁸⁾ O. Frh. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr. Leipzig 1898, S. 359.

oft wahrscheinlich von Kultstätte zu Kultstätte — sei es im Heiligenverehrung oder in Friedhöfen — fortpflanzte, ist zu bezeichnend dafür.

Es kann, nach den vorhergehenden Beispielen zu urteilen, mögen sie als Schwundstufen zum Teile auch von den verschiedenen Beeinflussungen der Zeit beschattet sein und nur oder kaum mehr als Brauch, als kindliche Belustigungen gelten, deren Ursprung späteren lokalen Ereignissen unterschoben wurde, doch nur der homo ludens in ihnen ersehen werden, der diesen ihn so beherrschenden Trieb auch den Toten zu gewissen Zeiten nicht vorenthalten wollte, um sie sich zu verpflichten. Diese Zeiten sind jene, die ihrem Wohl und Wehe unterstellt sind, die Zeiten der Ernte, an der sie auch Anteil haben wollen von den Früchten der Erde, in der sie ruhen. Wir haben gesehen, daß gerade die bäuerlichen Kampfspiele nach der Erntezeit vor sich gingen, daß typische Heilige, wie Johannes d. T., Jakob, Bartholomäus, Laurenz und Anna, dafür bestimmend sind, die den christlichen Ersatz von dithonischen Mächten darstellen und alle in die Erntezeit fallen. Auch solche Kampfplätze, die noch nicht christlich beschattet wurden, umgibt gelegentlich zum mindesten eine gewisse kultische Aura in ihrer Abgeschlossenheit und mit Mythen, die auch zu denken gibt. Es kann ja auch ruhig behauptet⁸⁹⁾ werden, daß die alpenländischen Bauern erst mit der Gegenreformation richtig christianisiert wurden, vorher hatten sie gerne zwei Eisen im Feuer und stets auch einen heimlichen Winkel, ein Rückzugsgebiet ihrer urchümlichen Glaubensvorstellungen, was freilich kaum in den Akten steht oder vielleicht auch noch zuwenig herausgelesen wurde und sich nur in den Außerlichkeiten des Brauches andeutet. Nur um auf eines aufmerksam zu machen, was nicht abzuleugnen ist: Wie sehr stehen doch noch die christlichen Gnadenstätten allein mit Quelle, Baum und Stein unter der Infiltration solchen urchümlichen Glaubens, und gerade der zwingendste, verpflichtendste Kult, der gegenüber den Toten, sollte sich in keinem Brauch mehr als Schwundstufe eines Kultes abzeichnen?

Vielleicht könnte man mit dem Spaten einmal etwas bezeugen, wenn man die Mittel dazu hätte. Es ist aber dafür noch nicht gegraben worden, und so wurde dem Kampfboden auch in dieser Hinsicht nicht die Zunge gelöst, wiewohl er nicht ganz stumm ist, denn seine Stimme, und nicht die geringste, ist die Tradition. Und wenn auch allerzwingendste Zeugnisse etwa aus Archiven — aber wer hat sie denn schon in dieser Hinsicht durchgesehen? — aus-

⁸⁹⁾ E. Klebel in: Carinthia I, 117 Jg. (1927), S. 140.

stehen, so kann doch kein Zweifel sein, daß kein anderer als der Bauer der Berufenste ist, für sein Handwerk, das einzig und allein der Erde die Fruchtbarkeit abzugewinnen hat, die Unterirdischen, die Toten bei günstiger Gesinnung zu erhalten. Wir haben gesehen, daß sich bei allen Kampfspielen selbst hochstehender Kulturen im letzten Grund und der ganzen Herkunft nach der Totenkult, der von der Verehrung der abgeschiedenen Heroen, den Schutzgeistern der Polis ausging, stets geltend machte. Die glänzenden äußeren Formen, die bestechender wirken, sind nicht das Entscheidende bei ihrem Sinn. Hier gilt einzig *similia similibus*. Mit welchen Kampfspielen könnte der Bauer unterhalten werden, doch nicht mit den Agonen ästhetisch bezaubernder Aufmachung, die ihm fremd waren. Die Analogie besteht im Sinn, damit ist sie zwingend und gerade beim Bauern um so mehr, der mit dem Ausfall der Ernte steht und fällt. Er war seinen Toten die Spiele ihrer Art schuldig, und so gestalteten sie sich; anders eben auf einem bemühten kalten und kargen Boden als unter einem ewig blauen lachenden Himmel mit Lorbeer und glutvollen dionysischen Reben. Sie erfordern die gleiche Ehrfurcht. Daß sie aber da und dort die Fruchtbarkeit beschworen, dafür spricht, wenn auch nur eine einzige charakteristische Meinung bei diesen alpenländischen Kampfspielen: Wenn am Jakobitag, dem Tag des Brauchtums am Hundsstein, nicht tüchtig gerauft wurde, hieß es⁹⁰⁾, dann gab es sehr wenig Schnee, d. h. keinen Segen der Fruchtbarkeit, keinen Schutz gegen den Frost für die Ernte.

Es wäre ein ganz müßiges Beginnen, das von wann und von wo der Kampfspiele der alpenländischen bäuerlichen Bevölkerung feststellen zu wollen, ich überlasse das dem, der dazu Lust hat. Es gilt nur eines: Auch hier lebten von dem tiefen Geheimnis, das den Tod umwittert, im Innersten betroffene Menschen — das hat uns doch die Prähistorie enthüllt — und sie konnten sich nur kultisch mit ihm auseinandersetzen, um auch die Toten wie vorher bei ihren Lebzeiten zu ihrem Recht kommen zu lassen. Gesellschaftliche Lustbarkeit, in welchem Spiele und in welcher Hinsicht immer, war ein Totenkult, wie Groenbech⁹¹⁾ sehr richtig definiert, „im Grunde eine rite de passage, bei dem es galt, über den kritischen Übergangszustand, den der Tod bedeutete, hinwegzukommen, damit das Leben der Toten und seiner Angehörigen wieder sein normales Geleise finden könne“, also ein rechtlicher Ausgleich zwischen den Lebendigen und den Toten, also „zu richten zwischen den Lebendigen und den Toten“. Und wenn Groenbech

⁹⁰⁾ Vernaleken, *Mythen a. a. O.*, S. 362.

⁹¹⁾ W. Groenbech, *Vor Folket; Oldtiden*, IV, S. 59.

weiterhin abstrahiert: „Denselben Zweck hatten die besonders aus dem klassischen Altertum bekannten Leichenspiele, von denen wohl auch unter den Germanen Spuren zu finden sind“, so würde er, ganz abgesehen von anderen angedeuteten Schwundformen, diese Spuren vornehmlich in den alpenländischen Kampfspielen noch sehr deutlich wahrnehmen und sie dafür auch ansprechen. Wie sehr sich diese Kampfspiele mit dem Totenkult verschwistern, kann man aber aus dem einen Beispiel in Wald (s. fr.) ersehen, wo die Burschenverbände, bevor sie zum Kampfspiel ziehen, sich geradezu mit den Toten für ihr geliebtes Spiel in dem Totenumzug identifizieren, in ihrer Gemeinschaft aufgehen, um sie ganz zu gewinnen. Pares inter pares, in gleicher Sippen- oder Kultgemeinschaft gesellten sich die Lebenden zu den Toten, um ihnen ohne Falsch ihr Recht zu geben. Daß dieses Kampfspiel überdies noch zu Martini vor sich ging, der Zeit des alten Herbstthings, bezeugt schließlich, wie dieser Kult auch rechtlich gegenüber den Toten verankert war und mit der Gewinnung der Fruchtbarkeit im Zusammenhang stand.

Die Volkskunde kann es aber bezeugen, wie sehr gerade der Bauer ein homo ludens auf seinen Spieltennen⁹²⁾ war und ist. Und waren denn diese Spieltennen und Spielplätze nicht sonst ausgezeichnet? Sie waren in Tirol, wie vielfach bezeugt ist und A. Dörrer überzeugend nachgewiesen hat, nichts anderes als die Taidingsplätze, die Volksrechtstetten. Die älteste Landesordnung bestimmt sie schon dazu. So heißt es in einer Urkunde von 1558: „... an offner eehaft dating, so auf ... gemainen Spieltennen gehalten worden.“ Man erinnere sich aber auch an den heiligen Baum, der in Hainzenberg umgehackt wurde. Solche heilige Bäume, wo unter den Albern und den Linden der Thing gehalten wurde, gab es aber in Tirol und wohl auch anderswo noch mehr⁹³⁾, bevor zum Schluß einzig und allein die Stimme der heiligen Maria oder anderer Heiligen daraus erklang. Sie hat seine früheren Stimmen noch nicht ganz übertönen können. Das waren

⁹²⁾ Vgl. nur etwa bei Ant. Dörrer, Tiroler Fasnacht, S. 104 ff., 110 ff. Dazu aber jetzt Ranke a. a. O., besonders S. 127, für Deutschland, wo alte Gemeindehäuser, Rathäuser, Versammlungsplätze im Freien im Mittelalter „Theatrum“, „Tanzhaus“, „Tanzdiele“, „Spielbaum“ und ähnlich benannt wurden. So heißt es in einem Weistum von Selbold von 1566: „In dem spielhuse do selbis, da man ellewege von alter gericht hait gehabt.“

⁹³⁾ Dörrer, S. 105 f. Auch der Baum „die faule Esche“ dürfte in Wald eine ähnliche Rolle gespielt haben. Über den Baum, als solcher auch „Spielbaum“ benannt, bei den Spiel- u. Gerichtsplätzen vgl. Ranke, a. a. O., S. 77. Es ist hier auch auf den „Stock im Eisen“ zu verweisen,

also Plätze, an denen von eh und je schwere geheiligte Überlieferungen hingen mit einer *continuatio* von Kult zu Recht, denn es scheint doch, als ob die Spielplätze zuerst dagewesen wären, zum mindesten mit den Thingplätzen geeint waren. Wo aber den Lebenden das Recht gesprochen wurde, sollten da die Toten, wenn auch ein unsicheres Recht⁹⁴⁾ zwischen ihnen und den Lebenden bestand, gänzlich leer ausgehen und auf ihre Art nicht auch zu einem Recht kommen, zu dem Anrecht auf ihre Belustigung? Und wir wissen, daß das auch geschehen ist. Der Überfluß der Ernte wurde ihnen da in Opfern gezollt und was sonst ihr Herz einst zutiefst erfreute. Und fanden solche Taidinge auf den Spieltennen in Tirol nicht gerade „an Fastnacht, zu Kirchweih oder in den Maien und im Herbst nach der Ernte“ oder auch vor der Ernte, beides war richtig, statt, wie eben auch die Ringkämpfe und Volkstänze? Und es ist sehr bezeichnend, wenn etwa in Bozen die alte Dingstätte noch im 13. Jahrhundert auf dem „Spielhof“ zwischen der alten Pfarrkirche und der Eisack lag und dann von dort — man wußte wohl von ihrem „Heidentum“ und den dazugehörigen kultischen Belangen — nun vor die neue Pfarrkirche und damit näher an sie verlegt wurde⁹⁴⁾. Und was auf diesen Spielplätzen, wenn sie sich auch jetzt in tiefes Schweigen hüllen, einst alles vor Zeiten vorgegangen ist, was das für den Bauern für ein geheiligter Boden war, ahnen wir nur, denn wir sehen diese, wie die Hohe Salve, die Lugtratten, die Drei Waller, den Hundstein u. a. traditionsgebunden. Es waren sicher der alten Bevölkerung im Kult und im Recht geheiligte Stätten, was nun einmal wenigstens zum Teil doch noch bündiger für ihre Kontinuität nachgewiesen werden sollte. Nichts haftet aber zäher als der Kult, ist zu wiederholen.

Panem et circenses! Dieser Schrei wird wahrscheinlich die Welt, wie er es immer getan hat, in seiner sonderbaren Polarität bis in die entferntesten Zeiten beherrschen. Der Bauer hat wie kein anderer den Schrei am besten verstanden, und er wußte,

der als „Malbaum“ vor der Stephanskirche auf dem Friedhof stand, s. Anm. Nr. 78. Übrigens sei auch an den berühmten „hohen Tanz“ um die Linde im Gailtal mit dem dazugehörigen Kampfspiel des Kufenstechens erinnert, natürlich am jeweiligen „Kirchtag“. Und dazu die „Lindenlieder“. Und das soll nicht „olympisch“ nach seiner Art und dennoch kein Totenkult sein?! Gg. Graber, Volksleben in Kärnten, Graz 1934, S. 293, hält das für einen Ritt um die Malbraut mit Regenzauber?!

⁹⁴⁾ Vgl. dazu übrigens: Hans Schreuer, Das Recht der Toten (Zs. f. vergleich. Rechtswissensch. 35 [1916], S. 333 ff.; 34 [1917], S. 1 ff.).

⁹⁵⁾ Dörrer, S. 109 f.

daß er, wie er der der Lebenden ist, auch der der Toten ist. Er hat ihnen daher, als sie das von ihren Gnaden erwachsene panis einforderten, den ihnen gebührenden Teil einst nach der Ernte geopfert, aber so gierig, als sie nach dem panis riefen, schrien sie auch nach den bitter entbehrten circenses. Auch sie durften ihnen zu ihrem Wohlgefallen nicht verwehrt werden, denn die Toten sind zuweilen stärker als die Lebenden, zumal wenn an ihnen ein Unrecht begangen wird. Das wußten die alten Bauern noch in aller Ehrfurcht und hielten sich daran. Nur wir wissen und glauben es nicht mehr und halten es allein mehr mit dem Sport.

Der Vogel Selbsterkenntnis

Zwischen Volkskunst und Redensart

(Mit 5 Abbildungen)

Von Leopold Schmidt

Das Museum für Volkskunde in Wien besitzt einen holzgeschnitzten Schlittenkopf aus Tirol, der in dem neu aufgestellten Schlittenraum des Hauses so zur Geltung kommt, daß er auch neben den anderen schönen Köpfen der alten Gasselschlitten besonders ins Auge fallen muß¹⁾. Der Schlittenkopf zeigt nämlich nicht wie die anderen Köpfe gleicher Art die Züge eines wirklichen oder eines Fabeltieres; nicht Vogel, Löwe oder Drache, die beliebtesten theriomorphen Bildungen an den Schlitten²⁾, werden hier verbildlicht, sondern eine auffällige Sondergestalt: es handelt sich um einen Vogel, der im ganzen recht naturgetreu gestaltet erscheint, auf der Brust jedoch ein deutlich geformtes Menschenantlitz trägt. Ein bartloses Menschengesicht, dessen in die Höhe gehobene Nase, und das ist das Kernstück des Motives, von dem Vogel selbst mit seinem Schnabel gefaßt wird. Das Motiv ist so deutlich, daß auch ungeschulte Betrachter leicht auf seinen redensartigen Sinn kommen: „Nimm dich bei der eigenen Nase!“ (Abb. 1.)

Das Stück steht bei aller Besonderung des Motives nicht allein. Selbst im Bereich der Schlittenköpfe war es kein Einzelgänger, sondern besaß offenbar so manche Gefährten. So besitzt das Tiroler Volkskunstmuseum ein direktes Gegenstück, das wohl aus dem Wiener Kunsthandel stammt, aber dessenungeachtet gewiß ebenso von tirolischer Herkunft sein kann wie das in unserem Museum verwahrte Stück³⁾. Beide Schlittenköpfe gehören anscheinend dem frühen 18. Jahrhundert an. Koll. Dr. Josef Ringler, dem ich für die Überlassung einer Photographie des Stückes zu Dank verpflichtet bin, hat es als Grödner Schnitzerei vom Anfang des 19. Jahrhunderts bestimmt.

¹⁾ Museum für Volkskunde, Inv. Nr. 29.772. Erworben in Innsbruck.

²⁾ Michael Haberlandt, Österreichische Volkskunst. Wien 1911. Bd. II, Taf. 77/10.

³⁾ Tiroler Volkskunstmuseum, Innsbruck.

Aus der gleichen Zeit, dem Ende des 17. und dem 18. Jahrhundert, also im wesentlichen der Blütezeit des Barock im weiteren Sinn, stammen offenbar alle wichtigeren Darstellungen des Motives, die sich allmählich haben zusammentragen lassen. Wilhelm Fraenger hat mit der Erkundung des eigenartigen Themas den fruchtbaren Anfang damit gemacht, daß er es auf Augsburger Bilderbogen fand, die er zugleich als direkte Quellen für volkstümliche russische Holzschnitte erweisen konnte⁴⁾. Sein Versuch, das Motiv aus der antiken Kleinkunst abzuleiten, soll späterhin noch kurz besprochen werden. An Fraenger hat Oswald A. Erich angeknüpft, der das Motiv in den allgemeineren Rahmen der Tierallegorie in der volkstümlichen Kunst rückte und einige weitere Belege zur Verbreitung des Motives beibringen konnte⁵⁾. Derartige Zeugnisse haben sich nun noch in weiterer Zahl gefunden, weshalb eine kleine chronologische Anordnung nicht unnütz sein mag.

Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts setzen die Zeugnisse ein. Sie beziehen sich durchwegs auf das voll ausgebildete Motiv, wie es der Kupferstich aus dem Verlag Joseph Friedrich Leopold (Augsburg, 1668—1726) besonders markant wiedergibt. Was man sich dabei dachte, besagt die Priamel unter dem Bild, dessen Spruchband selbst die Aufschrift „Zupf dich selbst bey deiner Nasen“ trägt:

Wer selber weder Storch noch Strauß
 Vil närrischer sieht als andre auß,
 Doch jederman weiß außzulachen
 Die kleine Fehler groß zu machen
 Der jedem kann die mängel sagen
 Und allen Leuthen Blech anschlagen,
 Der mag nur seine Federn rupfen
 Und selbst sich bey der Nasen zupfen⁶⁾.

Es waren aller Wahrscheinlichkeit nach gerade derartige satirische Bilderbögen, die das Motiv in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts allgemein geläufig machten. Während es sich vorher nirgends zu finden scheint, taucht es nun bald da, bald dort in der volkstümlichen Gebrauchskunst auf. Das älteste Zeugnis dafür, das mir bekannt geworden ist, stellt ein Stuckbild im

⁴⁾ Wilhelm Fraenger, Deutsche Vorlagen zu russischen Volksbilderbogen des 18. Jahrhunderts (Jahrbuch für historische Volkskunde, Bd. II, Berlin 1926, S. 127 ff.).

⁵⁾ Oswald A. Erich, Die Tierallegorie (Volkswerk, Jahrbuch des Staatlichen Museums für Deutsche Volkskunde, Bd. III, 1945, S. 84 f.).

⁶⁾ Fraenger, wie Anmerkung 4, S. 144, Textabb. 7.

„Weißen Engel“ in Quedlinburg vor⁷⁾. Sein Verfertiger, Jan Hansche aus Amsterdam, hat es 1677 als Vogel mit langem Schnabel gestaltet, der sich selbst bei der Nase seines Brustgesichtes zupft. Darüber steht rechts die Devise: „NOSCE TE IPSUM“. Das ist also, im klassischen Zitat ausgedrückt, der Vogel Selbsterkenntnis (Abb. 2). Paul Schwarz hat dazu hingewiesen, daß ein Stuckbild mit derselben Darstellung, aber ohne Inschrift und in anderem Stil, sich auf dem Schloß in Quedlinburg befindet, in einer Fensternische des sogenannten Thronsaales⁸⁾. Von diesem Stuckbild, das wohl wie die Stuckdecken des Schlosses aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts stammt⁹⁾, habe ich leider kein Bild erhalten können. Aber nicht nur norddeutsche Bürgerhäuser und Schlösser werden in dieser Zeit mit der seltsamen, grotesk mahnenden Darstellung geschmückt, sondern auch süddeutsche Kirchen: So steht es bei den barocken Schnitzereien an den Schweifungen der Sitzwangen des Chorgestühles von Ittingen in der Schweiz, unter denen sich zweimal unser Motiv befindet¹⁰⁾. Wieder ist es ein Vogel —, diesmal ein Schwanenkopf mit langem Hals, der mit dem Schnabel ein Fratzens Gesicht an der Nase faßt. Die Schnitzereien gehören dem frühen 18. Jahrhundert an. Vermutlich nicht viel später ist das Motiv auch in die Fassadenmalerei eingegangen. So zeigt es sich heute noch auf einer Hauswand zu Wiesel im Bayrischen Wald, und mutet, wie Erich meint, „dort seltsam überlebt und fremd an“¹¹⁾.

Das Tiroler Volkskunstmuseum schließlich besitzt eine Darstellung des Themas als Gemälde auf einer Holztafel im Format 59 : 41 cm, mit der Unterschrift:

Zieh sich ein yezts selbst bey der nasn
 Waß dich nit Prendt Thue auch nicht Plasn.

Die Tafel wurde in Brunec erworben, könnte also pusteralerischer Herkunft sein^{11a)}.

Was Schnitzer, Stukkateure und Maler kannten, das blieb auch der Kleinkunst der Zeit nicht fremd. So nahm die Hinter-

⁷⁾ Paul Schwarz, Die Stuckbilder im Weißen Engel in Quedlinburg (Die Denkmalpflege, Bd. V, Nr. 12, 16. Sept. 1905, S. 93 f., Abb. S. 95, Nr. 7).

⁸⁾ Schwarz, ebendort, S. 96.

⁹⁾ Karl Baedeker, Nordwestdeutschland. Handbuch für Reisende. Leipzig 1905. S. 186.

¹⁰⁾ Josef Scheuber, Holzschnitzereien in der Kartause zu Ittingen (Anzeiger für schweizerische Altertumskunde, N. F. Bd. XXVI, 1924, S. 169).

¹¹⁾ Erich, wie Anmerkung 5, S. 85.

^{11a)} Für die Mitteilung bin ich Koll. Dr. Ringler zu besonderem Dank verpflichtet.



Abb. 1. Schlittenkopf, Tirol
Museum für Volkskunde, Wien, Inv.-Nr. 29.772.

glasmalerei das Motiv auf, wie ein Bild aus Schwäbisch-Gmünd zeigt, das mit 1726 datiert ist¹²⁾. Es geht gewiß ebenso auf die Augsburger Kupferstiche zurück wie die russischen Holzschnitte, die der gleichen Zeit angehören. Aus solchen Quellen ist das Motiv schließlich sogar bis in die Metallgravierung zu verfolgen. Ein vermutlich oberösterreichisches Aderlaßwerkzeug, ein Schnepper mit Messinggriff, zeigt auf diesem eine sehr einfache stilisierte Liniengravür mit Jägern und Tieren, datiert 1793; ein Monogramm, I. A. S., steht auch dabei¹³⁾. Auf der Seite mit dem Federgriff ist aber über einer Jagdszene der Vogel mit dem Gesicht auf der Brust dargestellt, die Nase dieses Gesichtes mit dem Schnabel fassend (Abb. 3). Da ist also das Motiv tatsächlich schon ganz in jener Sphäre verwurzelt, die man früher als Volkskunst im eigentlichen Sinn auffaßte: Zierkunst an volkstümlichem Gerät. Aber mit diesem Ausgriff in die weitesten Felder dieser Zierkunst ver klingt gleichzeitig das Motiv. Mir ist kein datiertes Stück aus dem 19. Jahrhundert bekannt geworden. Die datierten und datierbaren Belege weisen alle auf die andert-halb Jahrhunderte der Barockzeit, und weder vorher noch nachher hat diese Verbildlichung wirklich gelebt.

Diese zeitliche Einengung führt zu einer kritischen Betrachtung des Einfalles Wilhelm Fraengers, das Motiv auf ein verwandt anmutendes Thema der antiken Kleinkunst zurückzuführen. Er hat dafür jene antiken Gemmen herangezogen, die als „Gryllen“ bezeichnet werden, „die sie zu reinen Phantasiegebilden stempelt, während sie in Wirklichkeit im religiösen Kollektivbewußtsein der Antike wurzeln¹⁴⁾“. Das mag durchaus so sein, aber hier geht es um den Erweis eines Zusammenhanges zwischen jenen Gryllen und unseren Vogeldarstellungen, die nur im 17. und 18. Jahrhundert lebendig gewesen sind. Beim ersten Anblick verblüffen die von Fraenger herangezogenen Gemmen durchaus: neun antike Stücke zeigen tatsächlich ein Tier mit einem menschlichen Brustgesicht, einer Brustmaske, wie man vielleicht in einigen Fällen noch besser sagen wird. In einigen Fällen handelt es sich bei dem Tier um einen Vogel, beispielsweise um einen Hahn, in anderen um ein Mischwesen mit Pferdekopf, Hahnenschwanz und Adlerklauen. In keinem Fall aber, und das ist ausschlaggebend, greift der Vogel oder Vogelkopf mit seinem Schnabel nach der Nase seines Brustgesichtes. Was diese Gryllen auch dar-

¹²⁾ Karl Gröber, Schwaben (= Deutsche Volkskunst Bd. V) München o. J., Abb. 168.

¹³⁾ Museum für Volkskunde, Inv. Nr. 27.856. Erworben aus der Sammlung Lamberg, Steyr, O.-Ö.

¹⁴⁾ Fraenger, wie Anmerkung 4, S. 128.

gestellt oder symbolisiert haben mögen, unser Thema haben sie nicht berührt.

Denn dieses lautet eben seit der ersten Bezeugung immer wieder: Selbsterkenntnis, entweder klassisch ausgedrückt durch den delphischen Tempelspruch „Nosce te ipsum“, oder durch die deutsche Redensart „Nimm dich bei der eigenen Nase“. Davon ist in den antiken Gemmenmotiven aber nichts enthalten. Sie bleiben als erstaunliche Bildparallele gewiß sehr bemerkenswert, können aber sonst für uns wohl nur wenig bedeuten. Wenn Erich zustimmend meint, Fraenger habe „das Nötige über den bildgeschichtlichen Zusammenhang dieses Typus mit den antiken Gemmen gesagt“¹⁵⁾, dann muß man sehr viel Gewicht auf „bildgeschichtlich“ legen, um dieser Anerkennung noch etwas abzugewinnen zu können. Fraenger hat dies offenbar auch empfunden, indem er den hypothetischen Zusammenhang mit den Worten formulierte: „In den Silenos-Hähnen der antiken Gemmenkunst hat unser Kupferstecher sein Motiv gefunden, wobei er sich jedoch nur deren originelle Form notierte, ohne um deren ursprünglichen Sinngehalt besorgt zu sein. In diese vorgefundene, inhaltsleere Form hat er ein deutsches Sprichwortthema eingeglichen.“ Fraenger hat dabei durchaus das richtige Empfinden für die Kraft des deutschen Redensart-Bildes, er nennt sie „mythologisch echt, stark ‚geschaut‘“, glaubt aber diese Qualitäten „nicht dem eigenen Verdienst des Kupferstechers, sondern der nachwirkenden Dämonie seines antiken Vorbildes“ zuschreiben zu müssen. Der Stecher habe ja bloß den Hals des Vogels verlängern und krümmen müssen, daß der Schnabel an die Nase des Brustgesichtes fassen konnte: alles andere habe ihm die „Dämonie seines antiken Vorbilds“ schon entgegengebracht gehabt.

Da muß man zunächst doch dem „deutschen Sprichwortthema“ in der gleichen Weise nachgehen wie seiner Verbildlichung. Haben wir unser Bildmotiv vor dem 17. Jahrhundert nicht gefunden, so zeigt sich bei einer kleinen Rundschau auf dem Gebiet der Redensartengeschichte überraschenderweise das gleiche Ergebnis: Nicht das Mittelalter, ja nicht einmal die Renaissancezeit kennen unsere Redensart von der Selbsterkenntnis. Hans Sachs, der so viele Sprichwörter und Redensarten verwendet, kennt sie noch nicht. Und auf Pieter Bruegels Sprichwörterbild ist sie auch nicht dargestellt; wenn Fraenger in seiner kommentarartigen Auswertung dazu aus Wanders Sprichwörterlexikon eine verwandte Redensart (Jeder schneuze erst die eigene

¹⁵⁾ Erich, wie Anmerkung 5, S. 85.

Nase, bevor er sie dem Nachbar putze)¹⁶⁾ aushebt, so ist damit nichts über die Zeitstellung dieser erst im 19. Jahrhundert aufgezeichneten Wendung gesagt. Die frühesten Belege bietet vielmehr wieder erst das 17. Jahrhundert. Abraham a Sancta Clara verwendet das „Nimm dich selbst bey der Nasen“ sowohl in „Judas der Erzschem“ wie im „Etwas für Alle“¹⁷⁾. Abraham hat selbstverständlich wie so oft volkläufiges Gut verwendet; aber ob die Redensart viel älter war als seine Zeit, das mag dahingestellt bleiben; sie hat sich jedenfalls vor ihm noch nicht nachweisen lassen, und das bedeutet eine gewisse zeitliche Festlegung. Einstweilen möchte ich also die Wendung in die Barockschicht unseres Redensartengutes einordnen¹⁸⁾. Die weitere, große Verbreitung¹⁹⁾ sagt für die Altersstellung nichts aus.

Bezeugungsalter und Verbreitung der Redensart besagen wenig für den Sinngehalt der Redensart. Es scheint mir so zu sein, daß man mit einem solchen bereits lange vor der Verfestigung in Spruch und Bild wird rechnen müssen. Es geht dabei um die immer wieder zutage tretende Bedeutsamkeit der Nase im Volksglauben. Die Nase des Mannes ist gewissermaßen einer der symbolischen Stellvertreter des Trägers. Die Psychoanalyse hat uns darüber belehrt, daß wir es hier mit geschlechtlichen Sinnbildern zu tun haben: wie die Finger, besonders der Daumen, aber auch der Mittelfinger, so wird auch die Nase mit dem männlichen Glied identifiziert, bildlich gleichgesetzt²⁰⁾. Das geht bis zu volkstümlichen Nachwirkungen der Proportionslehre: Ein norddeutscher Spruch besagt:

Es sei der Johannes
so lang wie die Nase des Mannes²¹⁾.

„Johannes“ ist dabei eine der üblichen Scherzbezeichnungen des Geschlechtsgliedes. Aber auch sonst wird die Nase mit dem

¹⁶⁾ Fraenger, Der Bauern-Bruegel und das deutsche Sprichwort. Erlenbach-Zürich 1925. S. 97.

¹⁷⁾ Fridrich Lauchert, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei P. Abraham a S. Clara. Bonn 1895. S. 35.

¹⁸⁾ Vgl. Schmidt, Zur Wiener Redensartenforschung. Stand und Aufgaben (Volk und Heimat. Festschrift für Viktor Geramb. Graz o. J., S. 214).

¹⁹⁾ Zur Verbreitung: Max Mayr, Wiener Redensarten. Wien 1929. S. 49; Rudolf Eckart, Niederdeutsche Sprichwörter und volkstümliche Redensarten. Braunschweig 1895. Sp. 382.

²⁰⁾ Otto Fenichel, Die „lange Nase“ (Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. Bd. XIV, Wien 1928, S. 502 ff.).

²¹⁾ Gehört von Wilhelm Rönpage, Lübeck, 1941.

ganzen Menschen gern gleichgesetzt, sie vertritt ihn, sie charakterisiert ihn, nicht zuletzt im Spruch und in der Maske. Auch alltäglicher Glaubensbrauch greift, wie man hier wirklich sagen kann, zur Nase: so stellt man in Wien gern scherzhaft fest, ob ein Kind die Wahrheit gesagt oder gelogen habe, indem man nach seiner Nase greift: ist sie kalt, so war sein Wort wahr, ist sie warm,



Abb. 2. Stuckbild „NOSCE TE IPSUM“ im „Weißen Engel“
in Quedlinburg.

so hat es gelogen. Das sind offenbar langvererbte Kleinzüge einer recht alten Überlieferung, die immer wieder am Körper und seinen markanten Teilen haftet. Von hier aus ist es auch begreiflich, daß der Rechtsbrauch gelegentlich darauf Bezug nahm: so war es normannische Rechtsgewohnheit, daß beim Widerruf von Schmähungen der Verurteilte sich selbst am Nasenzipfel zu fassen hatte: „convictus debet taliter emendare, quod nasum suum digitis per summitatem tenebit et sic dicet: ex eo,

quod vocavi a te latronem, etc. mentitus fui“²²⁾). Auch diese „consuetudo normannica“ erscheint doch nur möglich, wenn man der Nase eine eigene Bedeutsamkeit zuschrieb. So nahe der Rechtsbrauch der berühmten bayrischen Rechtsgewohnheit des *Ohr en-zu p f e n s* zu stehen scheint²³⁾, es liegt ihm doch wohl ein anderes Hauptmotiv zugrunde. Die „tractio per aures“ ist gewiß nicht nur eine handfeste Erinnerung gewesen, wie die Ohrfeigen, die man den Bauernbuben beim „Lebern“ gab. Auch hier standen wohl andere Motive zumindest fördernd bei, dies zum Rechtsbrauch werden zu lassen. Aber der Griff nach der eigenen Nase war damit nicht identisch.

Diese Grundschicht eines Nasenglaubens hat also wohl seit langem gewirkt. In die Sphäre der typisierenden Verfestigung, der Verbildlichung und der Redensart, scheint das Motiv eben doch erst spät aufgestiegen zu sein, vielleicht wirklich nicht vor dem 17. Jahrhundert. Und hier handelt es sich nun offenbar um bürgerliche Nachbarschaftsmahnung, um eine Sentenz mit stark bildhafter Prägefähigkeit. Die Bildzeugnisse scheinen dabei auf protestantisches Gebiet zu weisen, auf die südwestdeutschen Reichsstädte und deren künstlerisches, kunsthandwerkliches Ausstrahlungsgebiet. Die Freude an Sprichwort und Redensart ist zwar dem 16. und 17. Jahrhundert ganz allgemein eigen, doch haben die protestantischen Reichsstädte wohl noch ganz besonders zur Ausprägung und zur Verbildlichung beigetragen. Beides nicht ohne starke Anlehnung an biblisches Spruchgut: Nicht umsonst stellt der Augsburger Kupferstich etwa im Hintergrund, hinter dem Vogel Selbsterkenntnis, die Geschichte vom Splitter im fremden und vom Balken im eigenen Auge dar²⁴⁾.

Diese Verbindung mit dem beliebten Spruchgut aus Bibel und Erbauungsliteratur gemahnt, eventuell doch auch für die Verbildlichung der Redensart nach einem Vorbild in diesem Kreis zu suchen. Wenn wir nach einem Vogel, der mit dem Schnabel nach seiner Brust faßt, im geistlichen Bilderkreis Umschau halten, so tritt uns wohl nur der *Pelikan* in den Weg, der seine Jungen mit dem eigenen Blute füttert, das er seiner zerrissenen Brust entnimmt. Die geistliche Kunst hat Christus und seinen Opfertod,

²²⁾ Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer. 3. Aufl. Göttingen 1881. S. 145.

²³⁾ Grimm, ebendort, S. 144 ff.; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, Sp. 1210.

²⁴⁾ Fraenger, wie Anmerkung 4, S. 127.

die Hingabe seines Blutes, darunter verstanden²⁵⁾. Das mittelalterliche Symbol-Motiv kann wohl zu einer bildkünstlerischen Kontrafaktur gereizt haben. Die rasch verweltlichte Kunst der Reichsstädte hat diesen Weg oft genug beschritten, es wäre auch in diesem Fall denkbar. Hiebei könnte dann gelehrter Einfluß die Gryllen-Gemmen herangezogen haben, und eine Verquickung von Kontrafaktur im Sinn der bürgerlichen Renaissance wie von Antikisierung im Geiste des späten Humanismus wäre gut denkbar: Wenn man nur im Auge behält, daß sowohl die daran betei-



Abb. 5. Gravierung auf Aderlaß-Schnepper, Museum für Volkskunde, Wien, Inv.-Nr. 27.856 (Vergrößerung gezeichnet von Milly Niedenführ).

ligten Künstler wie die irgendwie hereinspielenden Gelehrten gleichzeitig auch typische Menschen ihrer Zeit, der Jahrzehnte um 1600, waren, mit all ihrer Verbundenheit mit Volksbrauch und Volkssprache, die gerade ihre Redensarten nicht nur kannten, sondern gern und dauernd anwendeten, wie jeder ihrer Briefe zeigt. „Nimm dich selbst bei der Nase“ hieß bei ihnen ohne weiteres „Nosce te ipsum“, und es liegt gar nicht allzu fern, daß sie mit derbem Humanistenschertz aus dem „nosce“ ein „nos“, eine Nase, heraushörten. Nasen und Nasensprüche, ja Nasentänze²⁶⁾,

²⁵⁾ M. Liefmann, Kunst und Heilige. Ein ikonographisches Handbuch zur Erklärung der Werke der italienischen und deutschen Kunst. Jena 1912, S. 302.

²⁶⁾ Victor Junk, Handbuch des Tanzes. Stuttgart 1930. S. 165; Hans Sachs, Der Nasentanz zu Gumpelsbrunn, Schwank, 1554 (Sämtliche Fabeln und Schwänke von Hans Sachs, herausgegeben von Edmund Goetze = Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 110—117, Bd. I, S. 125 ff., Nr. 39).

waren in ihrer satirischen und komischen Literatur und Kunst wohlbekannt, und die nun offenbar stark neu auftretende Redensart drängte also zur Verbildlichung ²⁷⁾. Da mögen eben unsere Motive, vor allem das Kernmotiv des „Vogel Selbsterkenntnis“ sich ganz nahegelegt haben, so nahe, daß die Erstgestaltung eben jenen Widerhall und jenes Nachleben erfuhr, das sich hier in Proben noch hat nachweisen lassen.

²⁷⁾ Zur Nase in der Redensart vgl. jetzt auch Schmidt, Spitze Nase, spitzes Kinn (diese Zeitschrift, Nr. 8. Bd. VI, 1952, S. 59 ff.).

Heroldsbach in volkscundlicher Sicht*)

Zum Wallfahrtswesen der Gegenwart

(Mit 10 Abbildungen)

Von Rudolf Kriss

I.

Die Entstehung einer Groß-Wallfahrt aus unmittelbarer Anschauung beobachten zu können, war bislang der volkscundlichen Forschung noch nicht möglich. Es sei im Folgenden der Versuch gewagt, das Phänomen Heroldsbach im Rahmen unserer Wissenschaft zu untersuchen, seine Anfänge und seine Entwicklung im Spiegel der Literatur darzustellen und das so gewonnene Bild durch eigene Beobachtungen zu ergänzen. Obwohl die Wallfahrt noch keine drei Jahre alt ist, hat sie bereits ein zahlreiches Schrifttum hervorgebracht. Als eine knappe Tatsachenschilderung kann eine kleine Broschüre gewertet werden, mit dem Titel: „Die Muttergotteserscheinungen in Heroldsbach-Thurn.“ Geschichtlicher Überblick mit Originalaufnahmen (ohne Verfasser, Verlag Ludwig Müller, Erlangen). Viel Material bringt eine weitere Broschüre von Josef Ludwig Hecker „Mysterium Heroldsbach“. Die Einstellung des Autors zu dem Phänomen ist allerdings eine unbedingt positive und das Material aus diesem Grunde etwas einseitig ausgewählt. Immerhin gibt die Broschüre einen guten Überblick über die erste Entwicklung. Im Verlaufe des Jahres 1950 machte sich Dr. Rupert Sigl mit der Herausgabe der sogenannten Straubinger Sonderdrucke: „Die Stimme des Berges, die Wahrheit über Thurn-Heroldsbach“ zu einem leidenschaftlichen Verfechter der Heroldsbacher Wallfahrt. Diesen in Zeitungsform erscheinenden Berichten steht ein weiteres, ebenfalls in Zeitungsform erscheinendes Blatt zur Seite: „Sondermitteilungen für die Abonnenten Heroldsbach und der Ruf Mariens“. Beide Blätter erscheinen in unregelmäßigen Abständen. Als letzte mir bekannte volkstümliche Broschüre seien die Heroldsbacher Gespräche von Anneliese und Elisabeth, ebenfalls ohne Verfasser, vom Sekretariat der Erscheinungen in Heroldsbach herausgegeben, angeführt. Als wissenschaftliche Beiträge zu dem gesamten Problemkreis sind zu werten: die Abhandlungen von Dr. Franz Wetzel

*) Durch diesen gewissermaßen nur vorläufigen Augenzeugenbericht, soll einer endgültigen Entscheidung zuständiger Stellen in keiner Weise vorgegriffen werden. Red.

„Die Phänomene von Heroldsbach-Thurn im Lichte der Paraphysik und Metaphysik“ (Natur und Kultur, Heft 5/6 und Heft 8/9, Herold-Verlag München 1950), sowie die Veröffentlichungen der Erzbischöflichen Kommission von Bamberg, mit dem Titel: „Was ist von den Heroldsbacher Visionen zu halten“ (August 1950) und „Neue Einblicke in die Heroldsbacher Visionen“ (Juli 1951). Erstere Schrift versucht eine mit Einschränkung positive Wertung zu bieten, während die Veröffentlichungen der Kommission alles das anführen, was sowohl vom fachwissenschaftlichen wie vom theologischen Standpunkt gegen die Erscheinungen spricht.

Allen den oben genannten Schriften geht es in erster Linie um die sogenannte Wirklichkeit der Erscheinungen von Heroldsbach. Ihnen gegenüber kann unser Standpunkt nur ein phänomenologischer sein. Es geht uns darum, die beobachteten Phänomene als Gegebenheiten des Bewußtseins darzustellen, wobei die Frage, ob ihnen eine objektive Gegebenheit zugrunde liegt, die sich außerhalb des Bewußtseins befindet, mit Absicht unerörtert bleibt. Für uns sind die Erscheinungen von Heroldsbach psychologische Tatsachen, wobei wir, ganz im Sinne C. G. Jungs, die Frage, ob die religiöse Psyche ihre Beziehungsgegenstände mit Recht setzt, außer Betracht lassen. Viele der Heroldsbacher Erscheinungen kommen den sogenannten Jungschen Archetypen des seelischen religiösen Erlebens nahe. Unter diesen psychologischen Sicht verliert auch die in der oben angeführten Literatur so häufig hereinspielende Streitfrage an Bedeutung, ob für die Erscheinungen unmittelbare bewußte Vorbilder zu finden sind, wie etwa der Besuch des Lourdes-Filmes durch die Seherkinder oder deren unmittelbare Kenntnis der Fatima-Vorgänge und ähnliche Dinge, da es sich bei ihren Visionen ebensogut auch um Dinge handeln kann, die aus dem Kollektiven-Unbewußten aufsteigen; die Vorgänge des Absinkens und Aufsteigens solcher Bilder sind aber noch so gut wie unerforscht.

Für Heroldsbach als volkstümlichen Wallfahrtsort ist es wichtig, daß der Platz bereits auf eine religiöse Tradition zurückblicken kann. Hier lebte seit dem Jahre 1907 auf Schloß Thurn der Freiherr Friedrich Karl von Sturmfeder-Horneck, der 1936 im Rufe der Heiligkeit starb. Dieser errichtete inmitten des Birkenwäldchens, das später im Zuge der Heroldsbacher Erscheinungen eine so bedeutsame Rolle spielen sollte, im Jahre 1912 ein Waldkreuz, an dem er täglich laut den Rosenkranz betete. Bei der Auswahl dieses Platzes spielt eine noch viel ältere religiöse Tradition ebenfalls eine Rolle; denn an der Stelle, wo sich heute der Birkenwald befindet, soll vor etwa 400 Jahren eine Marienkapelle gestanden sein, die in den Schwedenkriegen zerstört wurde.

Unter den Birken stehen aber auch einige Eichen und die Wallfahrer haben den auch anderorts wohlbekannten Brauch übernommen, Laub von diesen Eichen abzureißen und es, als gewissermaßen geweiht, mit nach Hause zu nehmen. Der Freiherr von Horneck ließ fernerhin im Jahre 1933 an jeder Haustür des Dorfes Thurn das Zeichen „JHS“ anbringen und fernerhin an den Wei-

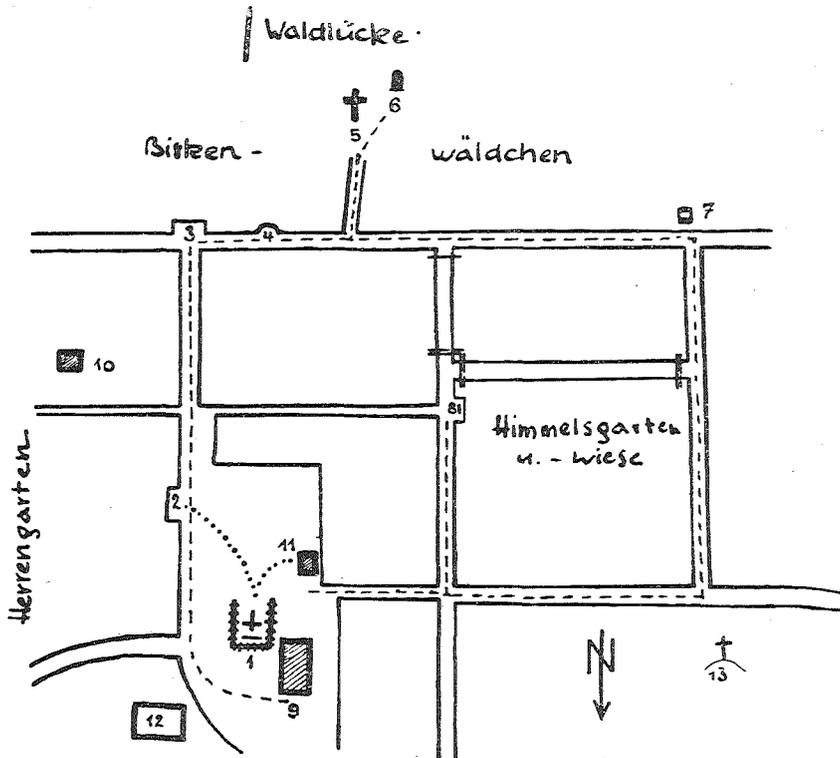


Abb. 1. Skizze von Heroldsbad. Erklärung der Ziffern: 1 Blumenkreuz; 2 Lichtmast; 3 Grotte; 4 Bildstock; 5 Waldkreuz; 6 Muttergottesfigur; 7 Birnbaum; 8 Apfelbaum; 9 Kapelle; 10 Krippe; 11 Auffahrtskapelle; 12 Blockhaus; 13 Russenkreuz; = Weg der Erscheinung; --- = Prozessionsweg.

hern von Thurn ein Christkönig-Denkmal errichten. Alljährlich an Christi Himmelfahrt fand seit jenem Jahr eine Christkönig-Prozession statt, die von der Schloßkapelle zu jenem Denkmal führte. Freiherr von Horneck soll im Hinblick auf den Platz der Erscheinungen auch einmal geäußert haben: „Hier wird sich noch Großes tun.“

Zum besseren Verständnis des Folgenden ist die beigegebene Plan-Skizze heranzuziehen. Die Scherkinder hatten die ersten Visionen am Nachmittage und Abend des 9. Oktober 1949. Die Kinder spielen zunächst harmlos in der Mitte und am Rande des Waldes, wobei sie sich im kindlichen Gespräch eine Muttergotteserscheinung herbeiwünschen. Später verlassen sie den Wald und gehen in Richtung auf den sogenannten Herrengarten. Dort wendet sich eines von ihnen um und sieht über dem Walde das „JHS“-Zeichen schweben. Sie macht ihre Begleiterinnen darauf aufmerksam, die nun ebenfalls das Zeichen erblicken. Die Visionen beginnen also mit dem nämlichen Zeichen, das Freiherr von Horneck als Hausmarke auf allen Häusern des Dorfes Thurn anbringen ließ. Die Kinder treten nunmehr den Heimweg an, kehren jedoch, am Rande des Dorfes angelangt, nochmals um und gehen zurück auf den Hügel. Jetzt erst haben sie über dem Birkenwald die erste Muttergotteserscheinung, in der Größe einer etwa 65 cm hohen Statue. Die Erscheinung zeigt sich ihnen anfänglich über einer Waldlücke, welche, nach dem in der Schrift der Erzbischöflichen Kommission, auf Seite 30 angeführten Protokoll, die Konturen einer weißgekleideten Frau, mit einem Kind auf dem Arm und einem herabhängenden Rosenkranz besitzt. Die Konturen der Waldlücke glichen damals tatsächlich in einem so starken Ausmaß den Umrissen einer weiblichen Gestalt, daß Personen, denen ohne Kenntnis des Sachverhaltes eine Photographie dieses Wäldchens gezeigt wurde, die Frage stellten, wie man wohl dazu gekommen sei, eine Figur in die Höhe der Baumkronen hinaufzustellen (Gutachten von Prof. Dr. Faulhaber vom 20. November 1949 in der Münchener Theol. Zeitschrift).

Die Erscheinungen wiederholen sich in der Folge fast täglich und werden rasch bekannt. Am 23. Oktober, 14 Tage nach der ersten Erscheinung, weilten bereits Tausende von Menschen auf dem Hügel. Erstere gehen in der Regel nach folgendem Schema vor sich: Die Kinder begeben sich zu einem von der Muttergottes vorher bestimmten Zeitpunkt auf den höchsten Punkt des Hügels, den sogenannten Herrengarten. Dort befindet sich eine kleine Absperrung (Planskizze Nr. 1), wo Blumen in Form eines Kreuzes gepflanzt sind, davor ist eine kleine Bank angebracht. Dort knieen die Mädchen und schauen in Richtung auf den etwa 200 m entfernten Birkenwald, und zwar genau über die Stelle hinweg, wo am Waldrande ein Bildstöckchen (Nr. 4) angebracht ist. Dahinter im Umkreis der bewußten Waldlücke, erscheint die Muttergottes, die nun langsam über dem Wald auf die Erde herabschwebt, bis zu einem Lichtmast (Nr. 2), wo sie den Boden erreicht. Die Kinder gehen ihr entgegen (auf dem auf der Skizze bezeichneten Wege),

knien nieder, bekreuzigen sich und empfangen den Segen der Muttergottes. Sie begrüßen die Muttergottes, berühren mit streichelnden Bewegungen ihre Krone, ihr Haar und den Saum ihres Kleides. Hernach begleiten sie die Muttergottes hügelaufwärts auf dem Wege, auf dem sie gekommen sind; unterwegs knien sie öfters nieder und empfangen wiederholt den Segen. Beim Blumenkreuz angelangt, scheint die Muttergottes in den Himmel aufzufahren. Gleich neben dem Blumenkreuz wurde später eine kleine hölzerne Notkapelle (Nr. 9) errichtet. Dort befinden sich eine moderne Muttergottes-Statue und einige gerahmte Schriften, welche verschiedene Worte, die die Muttergottes zu den Kindern gesprochen haben soll, wiedergeben. Sie lauten folgendermaßen: „Ich bin immer da, wenn ich auch nicht erscheine, so bin ich doch da und erhöere die Gebete“ — „Wer andächtig dreimal den Rosenkranz betet, wird erhört werden, wenn er als würdig befunden ist.“ — „An diesem Platz ist die Muttergottes am 13. Jänner 1950 in Lebensgröße, abends 6.30 Uhr erschienen.“ —

Mit den eben angeführten Inschriften haben wir später folgende Visionen und Ereignisse bereits vorweg genommen. Ich führe nun in der richtigen Reihenfolge die wichtigsten Geschehnisse an:

Am 7. Dezember errichtete man auf dem höchsten Punkt des Hügels, der von den Bewohnern von Heroldsbad schlechtweg als „Berg“ bezeichnet wird, eine Blockhütte (Nr. 12) zum Schutz gegen die Unbill der Witterung. Am selben Tag stellen andere Gläubige am Rande des Birkenwäldchens, ungefähr im Blickfeld der Muttergotteserscheinungen, einen weiteren kleinen, überdachten Altar auf, der als Grotte (Nr. 3) bezeichnet wird. Da dieses hölzerne Bethäuschen nicht die geringste Ähnlichkeit mit einer Grotte besitzt, kann sich der Name nur in Analogie zur Lourdesgrotte gebildet haben. Etwas weiter rechts befindet sich ein weiteres Bildstöckchen der Muttergottes mit dem Jesuskind, das den genauen Ort der ersten Erscheinung bezeichnet (Nr. 4). Am 8. Dezember ereignete sich das von allen Anwesenden miterlebte Sonnenwunder, welches genau demjenigen von Fatima gleicht. Inmitten der sich in rasender Geschwindigkeit drehenden und farbige Strahlen aussendenden Sonne wollen verschiedene Zuschauer die Muttergottes wahrgenommen haben. Zur Erinnerung an dieses Sonnenwunder fertigte später Herr Fiedler ein Gemälde. Zu diesem Sonnenwunder nimmt das Gutachten der Erzbischöflichen Kommission auf Seite 17 ff. ausführlich Stellung. Die wissenschaftliche Erklärung des Phänomens kann in unserem Zusammenhang außer Betracht gelassen werden.

Die Visionen der Kinder erweitern sich in der Weihnachtszeit. Sie sehen in lebensgroßen Bildern die Kindheitsgeschichte des Heilandes, erleben die Geburt Christi, die Verkündigung bei den Hirten, die Flucht nach Ägypten usw. Am 29. Dezember erscheint den Kindern auch der Freiherr von Horneck, so wie er auf einem Bilde im Pfarrhof dargestellt ist. Am 6. Jänner folgt die Vision der Anbetung des Jesuskindes durch die Heiligen Drei Könige. Am 13. Jänner 1950 erscheint die Muttergottes zum ersten Mal in Lebensgröße über dem Herrengarten, an der Stelle, wo heute die kleine Kapelle steht, die bald danach am 25. Jänner errichtet wurde.

Zur Erklärung der Krippenszenen, wobei über dem Stall ein Engel mit einem Spruchband in deutscher Sprache erscheint und der hl. Josef eine blaue Schärpe trägt, wie das Mädchen, welches ihn in diesem Kostüm sieht, selber trug, als sie im Vorjahre beim Krippenspiel in der Kinderschule den hl. Josef spielte, weist die Schrift mit Recht darauf hin, daß es sich dabei um Erinnerungsbilder handelt, die sich zu Anschauungsbildern verdichtet haben.

Für den weiteren Verlauf der Dinge ist es von Bedeutung, daß ab 24. Februar der Ortspfarrer auf Grund eines Verbotes des Ordinariates an den Andachten auf dem Herrengarten nicht mehr teilnehmen darf. Es gründet sich in der Folge eine Laienkommission, die im wesentlichen von zwei Einwohnern Heroldsbachs geleitet wird, welche die Betreuung der Kinder übernehmen. Diese Herren nehmen die Angaben der Kinder sofort zu Protokoll, ja sie geben sogar Aussprüche, welche die Kinder aus dem Munde der Muttergottes oder aus dem von Engeln zu vernehmen glauben, dem auf dem Platz versammelten Volke durch Lautsprecher sofort bekannt.

Etwa von Ende Februar an haben die Kinder in zunehmendem Maße auch Engelserscheinungen. Am 8. März erhalten sie von der Muttergottes den Auftrag, an einer bestimmten Stelle in der Nähe der Kapelle auf dem Herrengarten mit den Händen zu graben. Die Kinder werden nach ihren Aussagen vom Jesuskind selbst zum Graben eingeteilt. Das Loch ist inzwischen ziemlich groß geworden, da auch die Wallfahrer dort graben und sich die Erde als Heilerde mit nach Hause nehmen. Die Schrift der Kommission (S. 20) weist in diesem Zusammenhang mit Recht auf einen ähnlichen Auftrag der Muttergottes in Lourdes hin. Eines der Kinder hat sogar anfänglich zu Protokoll gegeben, einen Befehl der Muttergottes vernommen zu haben, der gelautet habe: „Grabt, bis etwas kommt!“ Ein Notar war anwesend, um das Wunder gleich zu protokollieren; als dann aber nichts kam, hat jenes Kind auf Befragen seine erste Aussage teilweise zurückgenommen und



Abb. 2. Waldkreuz (Skizze Nr. 5) mit knienden Pilgern. — Abb. 3. Muttergottesfigur (Skizze Nr. 6), errichtet anlässlich der Erscheinung vom 5. 2. 1950. — Abb. 4. Kapelle unter dem Apfelbaum (Skizze Nr. 8). — Abb. 5. Kapelle beim Blumenkreuz (Skizze Nr. 9).

umgedeutet. Nach den jetzigen Aussagen der Kinder handelt es sich bei diesen Grabungen um ein Geheimnis, das ihnen zwar bekannt sei, das sie aber jetzt noch nicht offenbaren dürften.

Am 25. Februar hat ein Zeuge zu Protokoll gegeben, daß er am Morgen dieses Tages den Kindern ein Fatima-Buch zeigte (C. Barthas: „Jazinta, die Blume von Portugal“), worin auf Seite 20 ein ausdrucksvolles Bild zu sehen ist, welches die mystische Kommunion der Fatima-Kinder darstellt. Am selben Abend trat bei den Heroldsbacher Kindern zum ersten Mal die mystische Kommunion auf, wobei den Kindern von einem Engel die Kommunion in beiderlei Gestalt gereicht wird (Schrift der Kommission S. 27). In der Folge sind diese mystischen Kommunionen sehr häufig, manchmal sogar zweimal am Tag. Diese mystischen Kommunionen finden im allgemeinen auf der westlichen Seite des sogenannten Herrengartens statt, weswegen man später an diesem Platze ein kleines Bildstöckchen (Planskizze Nr. 8) errichtete. Hinter dem Bildstöckchen erhebt sich ein Apfelbaum.

Ganz im äußersten Westen des Herrengartens wurde im April unter einem Birnbaum (Planskizze Nr. 7) noch ein weiteres kleines Bildstöckchen errichtet, in welchem sich die Holzfigur des Jesuskindes befindet. Den Platz nördlich dieses Birnbaumes bezeichnen die Kinder als Himmelswiese, seine östliche Verlängerung als Himmelsgarten. An diesem Platz haben die Kinder in der Folge zahlreiche Visionen von Engeln und der heiligen Familie. Die Protokollberichte von diesen Spielen sind sehr naiv und weisen zahlreiche bekannte märchen- oder sagenhafte Züge auf. Die Engel machen allerlei Fangspiele mit den Kindern. Bei Prozessionen, die sie abhalten, stolpert der kleine Engel Porzel den Abhang hinab, fällt zu Boden, hält sich an einem größeren Engel fest und richtet sich an ihm wieder auf (Schrift der Kommission, S. 22). Die Kinder spielen aber nicht nur mit Engeln, sondern auch mit seligen Kindern; dabei lachen sie und scherzen, tragen das Jesuskind, die Engel oder auch die seligen Kinder auf dem Arm herum, erfahren die Namen dieser Kinder und auch den Ort, an dem sie gelebt hätten und ähnliches mehr. Die Kinder und die Engel wünschen vom Birnbaum bis zum Apfelbaum getragen zu werden, von wo aus sie in den Himmel auffahren wollen. Die Seherkinder knien nieder, machen Gesten, als wenn sie die seligen Kinder auf den Boden stellen würden; sie spielen auch mit deren Haaren. Nachdem das Spiel einige Zeit so fortgegangen ist, nimmt es gewöhnlich mit dem Himmelsflug der seligen Kinder und Engel sein Ende, welcher Vorgang von den Seherkindern mit entsprechenden Gesten und Ausrufen begleitet wird. Dabei macht gewöhnlich eines der Kinder den Anfang, fährt

mit den Armen hoch und ruft: „mein's fährt jetzt in den Himmel hinauf“; die übrigen Kinder stimmen dann sofort mit ein, machen ähnliche Bewegungen und rufen: „mein's auch, mein's auch“ (Heroldsbacher Gespräche, S. 26). Auf die Zuschauer pflegt die Szene so zu wirken, als würde eine Schar unsichtbarer Tauben aufflattern. Bei einer anderen Vision standen die Kinder auf einem Acker unterhalb des Herrengartens; sie glaubten sich jedoch auf der Himmelswiese zu befinden. Da sei neben anderen Häusern auch das der heiligen Familie gestanden. Die visionären Kinder hätten das Wohnzimmer der heiligen Familie gesehen, das Schlafzimmer, eine Küche und das Bad. Eines der Kinder habe für die heilige Familie etwas kochen dürfen; Engel seien gekommen, die hl. Familie zu bedienen. In dem Bad sei ein Engel gebadet worden. Große Leute, die bei der Vision in der Nähe standen, sagten zu den Kindern: „Ihr zertretet ja die Kartoffeln!“ Die Kinder aber sagten: „Wir gehen aus einem Zimmer der hl. Familie in das andere“ (Schrift der Kommission, S. 28).

Die Spiele der Seherkinder mit der Muttergottes und dem Jesuskinde werden überhaupt im Laufe der Monate immer intimer. Während die Kinder anfänglich nur die Krone, das Haar und den Mantelsaum der Muttergottes berühren dürfen, ist es ihnen vom 15. Juli an erlaubt, sogar mit der Krone der Muttergottes zu spielen und sich dieselbe aufzusetzen. Die Kinder geben zu Protokoll, daß sich die Muttergottes neben sie gekniet habe, daß ihr das eine Kind, namens Gretel, die Krone vom Haupte abnahm und sich selbst aufsetzte. Dann nahm ein anderes Kind, Maria, die Krone von Gretels Kopf und setzte sie sich auf, wobei sie dies verkehrt, mit dem Stirnkreuz nach hinten, tat. Die andern Kinder stellten sie deswegen zur Rede, worauf sie meinte: „Ich sehe ja die Krone auf meinem Kopfe nicht, wenn sie darauf sitzt.“ Das daneben kniende Kind nimmt nun seinerseits die Krone von Mariens Kopf und setzt sie sich selbst auf, wobei sie abermals verkehrt auf dem Haupte zu ruhen kam und diesmal mit dem Kreuz auf der Seite.

Wenn aber die Muttergottes wiederum zu größerem Ernst überleiten will, dann erscheint sie ihnen als Herz Mariens. So z. B. am 8. August; als dann die Kinder die Muttergottes fragten, warum sie in dieser Form erscheine, antwortete sie: „Damit Ihr, liebe Kinder, ehrfürchtiger werdet.“ (Stimme des Berges, Nr. 3, S. 12.)

Auch der Teufel tritt zuweilen auf, um die Erscheinungen zu stören. Nach den Schilderungen der Kinder zeigt er sich als schwarzer Mann mit kohlschwarzem Gesicht und mit einem Gauls-Fuß, manchmal aber auch als gefleckte Katze, die plötzlich auf-

springt. Er sucht die Kinder zu täuschen und irrezuführen. So gab er ihnen am 17. Mai, zwischen 9 und 11 Uhr nachts den Auftrag, hinter dem Apfelbaum abermals ein zweites Erdloch zu graben. Die Kinder hielten den Auftrag für einen Auftrag der Muttergottes und erst, als eines der Kinder am nächsten Tage, einem Sonntag, die Muttergottes nochmals um Auskunft bezüglich des Loches bat, da antwortete diese: „Das hat euch der Böse gesagt, macht das Loch wieder zu!“ Die Erscheinung lehrte sie dann, bei ihrem Kommen immer zu sagen: „Gelobt sei Jesus Christus.“ Auf diese Weise sollen sie von den Vorspiegelungen des Teufels bewahrt werden (Heroldsbacher Gespräche, S. 27).

In diesem Zusammenhang mag auch gleich auf ein anderes Vorkommnis hingewiesen werden, das als Sagen- und Märchenmotiv ebenfalls häufig vorkommt. Ich meine das wunderbare Verdorren oder Ergrünen von Bäumen oder Pflanzen. So berichten die Kinder, daß ihnen der Teufel auf jenem Apfelbaum, hinter welchem sie das sogenannte Teufelsloch graben mußten, wiederholt auf einem großen Aste sitzend erschienen sei. Auch auf den Ästen der umliegenden Bäume hätten sie den Teufel wiederholt gesehen. Alle diese Äste seien später dürr geworden und abgestorben; als aber der Teufel darauf saß, seien sie noch grün gewesen (Heroldsbacher Gespräche, S. 27). Umgekehrt haben abgerissene Zweige die Fähigkeit, lange Zeit weiter zu grünen, wenn sie an der richtigen Stelle niedergelegt werden. Dieses wird von einer Ranke der Tradescantia, einer bekannten Wasserpflanze, berichtet, welche die Kinder abgeschnitten und an Lichtmeß vor der Madonnenstatue in der sogenannten Grotte niedergelegt hatten. Diese Ranke sei später vor dem Hausaltar eines der Lehrerkinder sieben Monate lang grün geblieben, und als jenes Seherkind, das die Pflanze hingelegt hatte, das Jesuskind Ende Mai fragte, ob dieses Grünbleiben ein echtes Zeichen sei, da habe dieses geantwortet: „Ja, das ist echt, die Blätter werden länger grün bleiben.“ (Stimme des Berges, Nr. 3, S. 13.)

An weiteren derartigen Vorkommnissen ist zu berichten, daß sich den Kindern am 17. April eine Flüchtlingsfrau aus Forchheim zugesellte, die von nun an die Muttergotteserscheinungen miterlebt. In den ersten Maitagen beginnen — wiederum ein charakteristischer Heroldsbacher Zug — die sogenannten Blumenregen: Rosen, Osterglocken, Maiglöckchen, Tulpen und Veilchen regnet es vom Himmel herab. Die Kinder heben die Blumen vom Boden auf und schenken sie zuweilen den Erwachsenen. In den Kreis solcher kindlichen Phantasiespiele gehören auch Beobachtungen, wie etwa, daß das Jesuskind weint, und die Kinder die herabfallenden Tränen als silberne Sternlein aufheben.

Während wir bisher im wesentlichen nur über die äußeren Geschehnisse berichtet haben, wollen wir anschließend noch ein wenig über die von den Kindern gehörten Kundgebungen der Erscheinungen mitteilen. Es handelt sich fast ausschließlich um Äußerungen und Gesten der Muttergottes und des Jesuskinde, welche viele Monate hindurch beinahe täglich erscheinen, an Tagen von großen Menschenansammlungen sogar zwei- bis dreimal täglich. Bei den Kundgebungen handelt es sich ursprünglich nur um Ankündigungen bevorstehender Unheile und Ermahnungen zu Gebet und Buße, da den glaubenslosen Menschen schwere Strafen bevorstünden. Die Gesten beschränken sich im wesentlichen nur auf Segnungen, welche die Muttergottes entweder den Kindern selbst erteilt oder ihnen denselben für andere Personen, derentwegen sie um einen Segen gebeten hat, mitgibt. Die Muttergottes weiht auch persönlich Rosenkränze und Devotionalien, die die Kinder in Händen halten und um deren Segen sie bitten. Im Laufe der Zeit jedoch wird der Dialog zwischen den Seherkindern und den Erscheinungen immer intimer, oft handelt es sich dabei um ausgesprochene Kleinigkeiten. So geben beispielsweise Erscheinungen bei den Massenandachten auf dem Berge genaue Regieanweisungen und bedrohen diejenigen, die sie nicht einhalten wollen, mit schweren Strafen. Sie achten streng darauf, daß bei der Prozession rings um die visionären Kinder etwas freier Raum gelassen wird. Das Jesuskind läßt beispielsweise durch die Kinder erklären: „Wenn die Leute den Abstand des Prozessionsweges nicht richtig einhalten und wenn die in den Reihen der Zuschauer entstandenen Ausbuchtungen nicht verschwinden, dann werde ich diese Leute schwer bestrafen.“ Als ein reiferes Mädchen aus Heroldsbach der Weisung zum Zurückbleiben bei der Prozession der visionären Kinder mit dem Jesuskind nicht gleich Folge leistete, rief der Ansager, der die Weisungen der Kinder durch den Lautsprecher übernimmt, aus: „Das Jesuskind wird dieses Mädchen schwer bestrafen. Das Jesuskind wünscht, daß der Name dieses Mädchens bekanntgegeben wird. Sein Name ist . . .“ (Schrift der Kommission, S. 15).

Ebenso wie in Fatima, teilen die Erscheinungen den Kindern auch zuweilen Geheimnisse mit, die sie gar nicht oder erst nach einer gewissen Zeit bekanntgeben dürfen. Zuweilen gibt die Erscheinung auch bekannt, an welchem Tage das Geheimnis veröffentlicht werden dürfe. So haben zwei der Kinder das ihnen im Februar anvertraute Geheimnis am 21. Mai verkündigen dürfen. Es lautete: daß die Feinde kommen werden, Heroldsbach aber geschützt bleibe. Ein anderes Kind erhielt ebenfalls später die Erlaubnis, ihr Geheimnis zu offenbaren. Ihm habe die Mutter-



Abb. 6. Podium und Kapelle (Skizze Nr. 1). — Abb. 7. Sogenannte „Grotte“ Skizze Nr. 5). — Abb. 8. Die „Seherkinder“ mit Pfarrer Gailer.
 — Abb. 9. Prozession zu Mariä Himmelfahrt 1950.

gottes gesagt: „Wenn die Leute meinen Wunsch nicht erfüllen, wird viel Blut fließen . . . Dann werden die Feinde kommen und euch erschlagen.“ Auf die Bitte des Kindes, dieses abzuwenden, habe die Muttergottes geantwortet: „Das könnt ihr selbst durch euer Gebet.“ Dieses Geheimnis war dem genannten Kind bereits im Spätherbst 1949 anvertraut worden; 1950 habe es den Auftrag erhalten, es bekanntzugeben. Auch diese Geheimnisse haben ihre Vorbilder in ähnlich gearteten Geheimnissen, wie sie die Muttergottes in Fatima verkündete, nur mit dem Unterschied, weit mehr ins einzelne zu gehen.

Mit dem Bekanntwerden der ablehnenden Haltung der kirchlichen Behörden bekommen die Kundgebungen der Erscheinungen öfters eine deutlich fühlbare Spitze gegen die kirchliche Autorität. Auf eine Frage, ob man auch noch auf den Berg kommen dürfe, für den Fall, daß man die Exkommunikation angedroht erhielte, habe das Jesuskind geantwortet: „Wenn man sie aus der Kirche ausschließt, sollen sie auf den Berg kommen, dann bekommen sie die hl. Kommunion und das hl. Blut“ (Schrift der Kommission, S. 17). Am 10. Juli wurden die Kinder aufgefordert, zwei Tage für die hohe Geistlichkeit zu beten. Kurz darauf sagte die Muttergottes: „Die höhere Geistlichkeit möchte bis Donnerstag nach hier kommen.“ Auf die Frage des Mädchens, wer damit gemeint sei, antwortete die Muttergottes: „Exzellenz“ (womit offensichtlich der Erzbischof von Bamberg gemeint war). Dann fügte die Muttergottes noch hinzu: „Sie sollen wenigstens um drei Uhr kommen.“ Auf die Frage des Mädchens, ob dies nicht auch an einem späteren Tage sein könne, erwiderte die Muttergottes: „Nein, dann ist es zu spät, es steht etwas Schreckliches bevor.“ Weiter sagte die Muttergottes: „Jetzt wollen mein Sohn und ich sehen, wann sie sich einfinden.“ In der Folge wurden drei Herren aufgefordert, an den Herrn Erzbischof zu schreiben, der natürlich nicht kam, wie die Stimme des Berges (Nr. 3, S. 12) mit sichtlichem Ressentiment feststellt. Ein paar Tage später baten die Kinder das Jesuskind auch um den Segen für die Protestanten, die den Rosenkranz beten. Das Jesuskind segnete und sprach: „Ich will sie dreimal segnen.“

Nicht immer sind die Kundgebungen der Erscheinungen frei von Widersprüchen. Nach dem Bericht der Stimme des Berges (Nr. 2) nimmt die Muttergotteserscheinung am 31. März feierlich Abschied. Erst an einem ihrer Feste werde sie wiederkommen und im Oktober alle Tage; auch das Jesuskind nahm feierlich Abschied. Nichtsdestoweniger zeigten sich kurz darauf abermals die Erscheinungen, und zwar in beständiger Folge bis zum Herbst. Gelegentlich kommt es auch vor, daß die Erscheinungen des Jesus-

kindes und der Muttergottes voneinander getrennt sind und dann einander widersprechen. So verkündete am 21. Mai ein Ansager durch den Lautsprecher: „Das Jesuskind hat gesagt, daß die Leute (die einer Gruppe der Kinder auf dem schmalen Wege zum Apfelbaum gefolgt waren) zur Anhöhe zurückkehren sollen, da nur dort die Gebete erhört werden. Es ist traurig, daß die Menschen sich nicht an die Ordnung halten wollen.“ Dagegen erklärte ein Ordner bei jener Gruppe von Leuten, die zum Apfelbaum gegangen waren, wo angeblich die Muttergottes inmitten der Kinder weilte: „Die Muttergottes habe gesagt, die Leute sollen vom Apfelbaum ein Stück weggehen und dort können sie stehen bleiben.“ Daraufhin entstand unter den Leuten ein Wortwechsel, worauf der Sprecher bei der Gruppe des Jesuskindes folgende Entscheidung brachte: „Das Jesuskind ergänzt immer die Erklärungen der Gottesmutter.“

Über die Weiterentwicklung der Ereignisse in Heroldsbach, von der zweiten Hälfte des Jahres 1950 an, ist das Folgende zu berichten:

Am Tage Mariä Himmelfahrt fanden sich 50.000 Menschen auf dem hl. Berge ein, um für die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens zu beten. An jenem Abend fand eine der größten und eindruckvollsten Lichterprozessionen statt, die je zu Ehren der Muttergottes abgehalten wurden. (Die Muttergotteserscheinungen in Heroldsbach-Thurn, S. 15.)

Ebenfalls im Laufe des Sommers wurden die erdmagnetischen Verhältnisse an den Erscheinungsstätten wissenschaftlich untersucht und dabei an den Plätzen der Erscheinungen erhebliche erdmagnetische Störungszonen festgestellt (vgl. die Abhandlung von Wetzel, 1. Teil, S. 144, mit Abbildungen). Auch von Wünschelrutengängern wurde das Terrain begangen, wobei sich ebenfalls stärkste Ausschläge ergaben (vgl. Heroldsbacher Gespräche, S. 6).

Zu einer weiteren Zuspitzung der Verhältnisse kam es, als am Jahrestage der Erscheinungen, am 9. Oktober, sich als Vertreter des Bamberger Ordinariates Domkapitular Mann auf dem Erscheinungshügel einfand und die Stellungnahme des Hl. Offiziums von Rom zur Vorlesung brachte, die sich ebenfalls dahingehend aussprach, daß die Übernatürlichkeit der Tatsachen von Heroldsbach nicht feststünde. Der Vertreter des Erzbischofs war damals in Begleitung eines starken Polizeiaufgebotes erschienen und wurde von der Menge während seiner Rede wiederholt von Mißfallensäußerungen unterbrochen. Er forderte die Menschen abermals auf, von weiteren Besuchen der Erscheinungsstätte in Heroldsbach Abstand zu nehmen. Auch wurde mitgeteilt, daß die

Laien-Kommission und ihr Sekretariat keine Berechtigung hätte, die Kinder weiterhin zu betreuen. Über diese Vorgänge erstattete das Achtuhr-Abendblatt in seiner Nummer vom 10. Oktober ausführlich Bericht. Etwa gegen 4 Uhr nachmittags verließ der Domkapitular mitsamt seiner Begleitung den Platz. Die Folge dieses Ereignisses war, daß die Kinder unmittelbar danach abermals eine Marienerscheinung hatten, in der ihnen die Muttergottes mitteilte, daß sie ihnen nunmehr des Abends in der Kirche erscheinen werde. Auf der anderen Seite ordnete der Ortspfarrer für abends 7 Uhr in der Kirche eine Andacht vor ausgesetztem Allerheiligsten an, die in der weiteren Folge jeden Abend stattfand. Es läßt sich schwer entscheiden, ob die treibende Kraft zu diesen und den folgenden Ereignissen auf Seite der Seherkinder oder des Ortspfarrers und der Laienkommission lag. Jedenfalls verließ, was in der Geschichte des Wallfahrtswesens als ein völlig neues Faktum zu betrachten ist, die Erscheinung prompt die altgewohnte Stätte und zeigte sich in der Folge tatsächlich in der Kirche. Da ich tags darauf persönlich in Heroldsbach anwesend war, will ich nunmehr das Weitere aus eigener Anschauung berichten.

Als ich am frühen Nachmittag in Heroldsbach ankam, klang die Erregung über die Ereignisse des vergangenen Tages noch überall nach. Am Fuß des Berges fand ich zahlreiche primitive Verkaufsstände, in denen allerhand Schriften feilgeboten werden, natürlich nur solche, die für die Erscheinung von Heroldsbach sprechen. Auch Photographien von den Seherkindern und von den heiligen Stätten kann man dort erwerben. Vergeblich fahndete ich nach der Schrift der Erzbischöflichen Kommission, ja schon die bloße Frage nach ihr erregte sichtliche Mißbilligung bei den Verkäuferinnen. Ich suchte anschließend den Ortspfarrer auf, aber nicht einmal dieser besaß ein Exemplar der besagten Schrift, die ich mir erst später unmittelbar vom Ordinariat besorgen mußte. Am späteren Nachmittag begab ich mich in den Herrengarten, der die Gestalt eines breiten, von größeren und kleineren Wegen durchschnittenen Feldes besitzt. Infolge der späten Jahreszeit war die Erde überall aufgeweicht; vor den verschiedenen Kapellen beobachtete ich vereinzelt Beter, auch Träger von Büsserkreuzen waren zu bemerken, die, das schwere Kreuz auf dem Rücken, unter Gebeten sämtliche Kapellen und Bildstöcke abschritten. Mit Einbruch der Dämmerung wurden an den verschiedenen heiligen Stätten kleine Lichter entzündet. Etwa um 6 Uhr abends traf die Flüchtlingsfrau aus Forchheim zur Andacht ein, die sich in Begleitung mehrerer Frauen befand. Ich erfuhr von ihnen, daß sich sämtliche Frauen, etwa zwanzig an der Zahl,

ein Abonnement auf der Eisenbahn gelöst hätten und täglich den heiligen Berg besuchten. Im allgemeinen fahren sie am späten Nachmittag heraus und mit dem letzten Zug abends 9 Uhr wieder nach Forchheim zurück, zweimal in der Woche jedoch kommen sie erst mit dem letzten Zug, abends 11 Uhr, aus Forchheim herüber und verbringen die ganze Nacht betend auf dem Hügel.

Um ¾7 begannen die Kirchenglocken zu läuten und ich begab mich gemeinsam mit allen anderen Wallfahrern in die Dorfkirche. Der Pfarrer setzte das Allerheiligste aus und betete vor dem Hochaltar kniend den Rosenkranz, wobei die in der Kirche versammelten Menschen respondierten. Das Gotteshaus war trotz des Werktags fast zur Gänze von Andächtigen erfüllt. Die Seherkinder warteten außerhalb der Kirche, wo sich eine Kalvarienberggruppe befindet, das Kommen der Erscheinung ab. Mitten während der Andacht nun öffnete sich die mittlere Türe der Kirche; die Kinder sowohl wie die erwachsene Seherfrau aus Forchheim, denen sich eine Menge anderes Volk anschloß, zogen feierlich in die Kirche ein, wobei die Kinder um die angebliche Erscheinung einen Respektsabstand frei hielten. Es sah aus, als wenn eine hochgestellte Persönlichkeit in der Kirche feierlich Einzug hielte, nur daß diese selbst nicht sichtbar war. Unmittelbar hinter den Kindern drängte das Volk nach vorne. Um nichts zu übersehen, begab ich mich so rasch ich konnte in die nächste Nähe des Hochaltars. Es machte den Eindruck, als wenn die Erscheinung unmittelbar hinter dem knienden Pfarrer stehenbliebe, wobei sich dieser nicht umdrehte, sondern unbeirrt den Rosenkranz fortbetete. Die Kinder und die Seherfrau aus Forchheim knieten im Halbkreis rings um die Muttergottes und begannen bald mit ihren streichelnden und tastenden Bewegungen, die den Anschein erweckten, als würden sie die Figur von oben bis unten abgreifen. Die Bewegungen erfolgten jedoch nicht gleichzeitig, es war vielmehr so, daß bald das eine, bald das andere Kind die Hand vorstreckte. Die Muttergottes gab wiederholt den Segen, worauf sich die Kinder bekreuzigten. Etwas später überreichten die Erwachsenen den Kindern Rosenkränze, Medaillen und andere Andenken, um diese von der Muttergottes weihen zu lassen, was diese dann auch pünktlich besorgte. Nach etwa einer Viertelstunde verließ die Erscheinung offenbar die Kirche, wobei sie die Kinder begleitete und eine Menge Volkes nachströmte. Der Pfarrer betete unentwegt den Rosenkranz vor dem Allerheiligsten weiter, die Kirche leerte sich jedoch in der Folge fast bis zur Hälfte, da die meisten Anwesenden den Wunsch hatten, die weiteren Ereignisse außerhalb der Kirche zu beobachten. Auch ich schloß mich dem Zuge an, der sich nun zum großen Kreuz vor der

Kirche begab. Die Kinder knieten dort nieder, bekreuzigten sich abermals; nach kurzer Zeit jedoch wendeten sie alle ihre Blicke nach aufwärts, womit sie zu erkennen gaben, daß nunmehr die Muttergottes ihren Blicken entschwebte. Unmittelbar hinter den Kindern hielten sich stets die beiden Vertreter der Laienkommission, welche nun die Kinder sofort in die Sakristei führten, um



Abb. 10. „Seherkinder“, die Erscheinung berührend.

über ihre Visionen ein Protokoll aufzunehmen. Die Sakristei wurde hermetisch verschlossen und trotz aller Bemühungen gelang es mir nicht, den Eintritt zu verschaffen; etwa nach einer weiteren Viertelstunde war auch die Andacht in der Kirche zu Ende.

Um ¾9 Uhr begab ich mich auf die Bahn, um den letzten Zug zur Abreise zu benutzen, wo ich abermals mit der Seherfrau aus Forchheim, ihren Begleiterinnen und anderen Personen zusammentraf. Sie waren alle untereinander bekannt und verhielten sich, als ich ein Gespräch mit ihnen anknüpfen wollte, außerordentlich reserviert. Eine von ihnen schlug ganz ohne Grund sogar einen aggressiven Ton an und meinte, offenkundig auf den Bericht des Achtuhr-Abendblattes anspielend, ich sei gewiß auch so ein Zeitungsreporter und täte besser daran, sie in Ruhe zu lassen und mitzubeten, anstatt neugierige Fragen zu stellen. Als ein ebenfalls anwesender fremder geistlicher Herr nach mir den Versuch machte, ein Gespräch anzuknüpfen, wurden ihre Antworten noch um ein Gutes abweisender. Als der Zug eintraf und wir ihnen beim Einsteigen in denselben Waggon, den sie benutzten, nachfolgten, verließen sie ostentativ das Abteil und begaben sich in einen anderen Wagen. Auf Grund der Erfahrungen des vergangenen Tages mußte mir ihr Verhalten allerdings begreiflich erscheinen.

II.

Da trotz der Ereignisse vom 9. Oktober 1950 und der verschiedenen Mahnungen von kirchlicher Seite der Wallfahrerstrom nach Heroldsbach unvermindert anhielt und auch die „Stimme des Berges“ weiterhin erscheint, sah ich mich veranlaßt, am 17. Juli 1951 einen zweiten Besuch in Heroldsbach zu machen, um die im folgenden gegebene Übersicht über die Weiterentwicklung der Dinge durch unmittelbare Anschauung zu ergänzen.

Die in unserem Rahmen bedeutsamste Tatsache ist zweifellos diejenige, daß die Erscheinungen seit dem 12. Oktober wiederum in der althergebrachten Weise am Berge selbst stattfinden. Schon als ich am 10. Oktober 1950 Herrn Pfarrer Gailer am Nachmittag jenes Tages, an dessen Abend ich Zeuge der Vorgänge in der Kirche war, besuchte, hatte er mir erklärt, er würde das Allerheiligste in der Kirche nur deshalb aussetzen, um zu erfahren, ob die Erscheinungen himmlischen oder dämonischen Ursprungs seien, da seiner Überzeugung nach ein böser Geist es nicht wagen könne, sich in der Kirche vor dem Allerheiligsten zu zeigen. Die in dieser Haltung liegende Herausforderung wurde vom erzbischöflichen Ordinariat bereits am 12. Oktober mit einer Weisung des Inhalts beantwortet, daß die kirchlichen Andachten in Zukunft ohne Beteiligung der Kinder stattfinden sollten, daß es also mithin verboten sei, die Erscheinungen in die Kirche zu begleiten. Offenbar hatte man auch auf der Seite der Erscheinungspartei

ein Interesse, die Dinge nicht auf die Spitze zu treiben, denn in Nr. 4 der „Stimme des Berges“ wird auf S. 4 berichtet, daß bereits an jenem 10. Oktober das Jesuskind in der Kirche die Mädchen aufgefordert habe, in Zukunft wieder auf den Berg zu kommen. An jenem 10. Oktober jedoch hätten die Kinder das Jesuskind gebeten, den Wunsch zurückzustellen, da sonst das Verbot der Kirchenbehörde, auf den Berg zu gehen, durchbrochen würde. Am 11. Oktober jedoch hätten die Kinder abermals Erscheinungen des Jesuskindes und der Muttergottes gehabt und beide hätten den Wunsch ausgedrückt, die Kinder möchten wieder auf den Berg kommen. Die Erscheinungen in der Kirche blieben also somit auf drei Abende, den 9., 10. und 11. Oktober, beschränkt.

In den folgenden Monaten vollziehen sich die mystischen Kommunionen in einem immer breiteren Rahmen. Nicht nur die Kinder, sondern auch ihre Betreuer und zuweilen auch andere Erwachsene nehmen daran teil. Die Intensität dieses Brauches erscheint aber schon im Herbst 1950 außerordentlich gesteigert. So berichtet Nr. 4 der „Stimme des Berges“ (S. 13) das Folgende: „Als am 10. September die Kinder einen Kelch hernieder schweben sahen, baten sie das Jesuskind, das bei ihnen war, es möchte ihnen das heilige Blut reichen. Das Jesuskind sagte nein und forderte die Kinder auf, es selber zu nehmen. Als die Kinder von dem Blut gekostet hatten, verschwand der Kelch plötzlich wieder, ein anderer Kelch mit mehreren Hostien war an seiner Stelle. Die Kinder baten wiederum das Jesuskind, es möchte ihnen die heilige Hostie reichen. Das Jesuskind lehnte es wiederum ab und forderte sie auf, selbst die heilige Kommunion zu nehmen. Diese Szenen wiederholten sich öfters. Da der Begleiter der Kinder die Kelche natürlich nicht sah, kam es am 13. September zu einer Verwechslung. Die Kinder hatten jedes einen Kelch mit Blut und einen mit Hostien erhalten, auch der Begleiter. Er setzte, wie die Kinder, einen Kelch an die Lippen, um das Blut zu trinken. Da erschrak ein Kind: „Sie trinken ja aus dem Kelch mit den Hostien; eine Hostie hängt schon über den Rand hinaus.“ Das Kind führte dann dem Begleiter die Hand bei der Kommunion der beiden Gestalten. Ähnlich war es am 6. Oktober. Als das Jesuskind dem Begleiter der Kinder den Kelch reichte, sagte ein Kind zu ihm: „Öffnen Sie den Mund, das Jesuskind reicht Ihnen den Kelch.“ Der Begleiter tat die Zunge heraus, in dem Glauben und in der Gewohnheit, er bekäme die heilige Hostie. Doch die Kinder sagten: „Tun Sie Ihre Zunge hinein, das Jesuskind reicht Ihnen nochmals den Kelch.“ Es reichte ihnen viermal den Kelch, bis er leer war, wie ein Kind erklärte. Die „Neuen Einblicke“ berichteten hierzu auf Seite 22ff, daß die Kinder die mystische Kom-

munion oft zweimal am gleichen Tag empfangen. Auch wenn sie diese bereits erhalten haben, kommt es vor, daß sie bei der Vision des gekreuzigten Heilandes nochmals Blut aus seinen Wunden trinken dürfen, z. B. am 25. September. Am 10. September nachmittags drei Uhr empfangen die Kinder angeblich 5—6 Löffelchen des heiligen Blutes und 5—6 Hostien. Am 11. September trinkt jedes Kind fünf- bis sechsmal den vollen Blutkelch aus und ißt einen Kelch mit Hostien leer.

Maria sagt: „Mir steht es bis an den Mund.“ Auf die Frage an die Muttergottes, warum sie so viel kommunizieren sollen, erwidert diese angeblich: „Ihr sollt recht gestärkt werden.“ Am gleichen Tage wird jedes Kind von der Erscheinung der Muttergottes aufgefordert, drei Hostien dem Kelch der Engel zu entnehmen und in einem Brustbeutel zu verwahren. In diesem Brustbeutel, den die Kinder schon seit längerem auf Anordnung der Muttergottes tragen, befinden sich bereits Blätter von Rosen und Eichen, die die Muttergottes geweiht habe. Auf diese Blätter sollen nun die Kinder auch Blut aus dem Kelch träufeln. Die „Neuen Einblicke“ bezeichnen diese Vorkommnisse als „unwürdige Zerrbilder des Gebrauches der heiligen Eucharistie“. (S. 22)

Am Heiligen Abend haben die Kinder eine große Krippenvision, welche in Nr. 6 der „Stimme des Berges“ auf S. 3 ausführlich beschrieben wird. Darnach hatten die Kinder auf einer östlich des Herrengartens gelegenen Wiese die Vision des in der Krippe liegenden Jesuskindes, wie in einem größeren, etwa 20 Meter langen und 10 Meter breiten Zimmer. Die Kinder sahen das Jesuskind in der Krippe und hörten viele Engel Lieder singen. Die Kinder hielten nun das Jesuskind, daß doch auch Maria und Joseph kommen möchten. Daraufhin deutete das Jesuskind auf den Wald, an dessen Rand Maria und Joseph sichtbar wurden. Die Kinder holten die Gestalten dann dort ab und begleiteten sie zur Krippe. Infolge dieses Geschehnisses wurde einige Monate später an der Stelle jener Vision die Nachbildung einer Krippe zur Aufstellung gebracht. Es handelt sich um ein steinernes Gehäuse, in dessen Mitte das Jesuskind in einer Krippe liegt. (Nr. 10)

Im Laufe des Jahres 1951 werden die Erscheinungen der Muttergottes seltener und durch diejenigen zahlreicher Heiligen ersetzt. Auch die Dreifaltigkeit gesellt sich dazu. Die Engel und das Jesuskind erscheinen wie früher auch in der Folge sehr häufig. Im Laufe der Zeit behaupten die Kinder, immer mehr Selige und Heilige zu sehen, auch solche, die nicht kanonisiert sind, ja sogar auch solche, deren Namen bisher völlig unbekannt waren, die sich die Kinder dann von den Erscheinungen buchstabieren

lassen¹⁾. Es erscheinen der hl. Benedikt, der hl. Martin, der hl. Aloysius, die hl. Theresia vom Kinde Jesu, die hl. Maria Goretti, die hl. Bernadette und andere. Mit der zunehmenden Häufigkeit des Besuches von Schweizern in Heroldsbach erscheint auch der Schweizer Nationalheilige, Bruder Klaus, immer öfters; andererseits wird den Pilgern, die aus Neumarkt in der Oberpfalz kommen, die dort verehrte hl. Soterus in Heroldsbach wiederholt als leibhaftige Erscheinung angesagt. „Kaum haben die Kinder von der bevorstehenden Seligsprechung des Papstes Pius X. gehört, als sie auch schon behaupten, ihn erscheinen zu sehen. Den Münsterländern wird gesagt, daß Kardinal Klemens August von Galen erscheint.“ („Neue Einblicke“, S. 13.)

Auch ganze Prozessionen von Heiligen und Engeln, mit und ohne hl. Dreifaltigkeit erscheinen. Nr. 10 der „Stimme des Berges“ gibt auf S. 2 und 3 hierüber einen ausführlichen Bericht. Besonders glanzvoll muß die visionäre Prozession vom 9. April 1951 gewesen sein. „Die Kinder sahen eine große Schar Heilige und viele Engel, die in Prozessionsform daherkamen... Sie sahen die drei Erzengel mit Monstranz, Kelch und Kreuz. Die Prozession zog zum Berg, zum Grottenaltar, zum Waldkreuz und wieder zurück über den Apfelbaum zum Podium. Die Kinder gingen dabei nicht wie sonst ganz nahe an den Altar heran, sondern blieben 4—5 m entfernt stehen, da vor ihnen alles voll Engel war. Es waren so viele Engel dabei, daß die letzten aus dem Walde herauskamen, als die Prozessionsspitze bereits das Podium erreicht hatte. Die drei Erzengel gaben an den Altären den Segen mit Hostie, Kelch und Kreuz... Auf einmal gerieten die Kinder ganz außer sich, denn sie sahen die Muttergottes vor den drei Erzengeln unter dem Traghimmel schweben und drei Engel trugen ihren blauen Mantel... Ihre Freude erreichte erst den Höhepunkt, als sie aus dem Walde tretend, auch Gott-Vater mit der Weltkugel, auf einer rosaroten Wolke schwebend, über dem Traghimmel sahen und darüber den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube. In diesem Augenblick gewahrten sie auch den Heiland als Jesuskind in der Monstranz... Am Podium segnen die drei Erzengel nochmals und dann schwebt die majestätische Prozession zum Himmel empor.“ — Die Dreifaltigkeit erscheint schon seit 1950 öfters, auch allein. „Gott Vater läßt sich von den Kindern die Hand geben (am 25. Juni) oder sagt: „Berührt an mir alles“ (am 9. August). Gott Vater küßt die Rosenkränze der Kinder und die kleinen Kreuze, die sie tragen (31. September). Die Kinder dürfen die

¹⁾ So z. B. zeigt sich ihnen der Hl. Schabreksch, der ein japanischer Missionär gewesen sei.

Heiliggeist-Taube in die Hand nehmen. Sie spüren beim Berühren etwas Weiches, wie Federn (31. Juli). Sie sagen beim Halten: „Schaut, wie sie flattert“ (1. August). („Neue Einblicke“, S. 14.)

„Das Jesuskind und die Engel kommen beinahe täglich und der Zweck ihrer Anwesenheit ist es, mit den Kindern zu spielen. Besonders beliebt ist hierbei das Verstecken-Spiel. Das Jesuskind hält sich im Getreidefeld, an verschiedenen Stellen im Wald, auf einem Baum, hinter einem Busch usw. verborgen und läßt sich immer wieder suchen. Dazwischen lehrt das Jesuskind und auch die Engel die Kinder verschiedene Lieder und auch Gedichte, die sie danach auswendig lernen sollen. Am 10. Juli 1950 sagt das Jesuskind folgendes Gedicht:

„Einmal saß ich mit meinen lieben Engelein
oben im Himmel auf meinem Thrönelein;
alle Engel, groß und klein, sitzen um mich herum.
Wenn ihr einmal hinauf in den Himmel kommt,
dann werdet ihr auch so herum sitzen wie diese.
Jetzt ist es aus.“

Auch die Engel lehren die Kinder verschiedene Gedichte, wie etwa das folgende, das der Engel der Gretel am 17. Juni 1950 zu ihr sagte:

„Ihr seid zwei schöne Kinderlein, hallelu, hallo;
wir sind eure lieben Engelein, hallelu, hallo,
wir sitzen in den Gräselein, hallelu, hallo;
wir spielen mit euch Kinderlein, hallelu, hallo.“

(„Neue Einblicke“, S. 16—19.) Gedichte in dieser Art werden häufig gelehrt. In den „Neuen Einblicken“ sind deren eine ganze Reihe abgedruckt. Mitten unter diesen Spielen jedoch scheinen dem Jesuskind mitunter plötzlich auch ernstere Gedanken zu kommen. Nachdem es am Fronleichnamstag 1950 lange Zeit mit den Kindern Verstecken gespielt hatte, läßt es jedes Kind einzeln bei sich beichten und sagt danach zu jedem von ihnen: „Kind, ich spreche dich los von deinen Sünden und mache ein Kreuz auf deine Stirne.“ Auch der Betreuer der Kinder, der die Erscheinung natürlich nicht sieht, beichtet auf diese Weise. Danach erhalten alle die mystische Kommunion. Später sagen dann die Engel zu den Kindern, sie hätten einige Sünden vergessen, ebenso der Betreuer. Sie müssen dann noch ein zweites Mal dem Jesuskind beichten und empfangen die mystische Kommunion ebenfalls ein zweites Mal („Neue Einblicke“, S. 21).

Da die Sitte, sich Rosenkränze und Medaillen und andere Devotionalien durch die Kinder auf dem Berg der unmittelbaren

Berührung an den Erscheinungen weihen zu lassen, allmählich solche Formen annimmt, daß er die Andacht auch der gläubigsten Anhänger von Heroldsbad zu stören beginnt, beginnt die „Stimme des Berges“ immer mehr gegen die Sitte zu eifern. In verschiedenen Nummern erscheinen Zuschriften, die dieser Betrieb abstößt. Besonders in Nr. 6, S. 9 ff. und Nr. 11, S. 3 ff. ist in den Kapiteln „Menschliches — allzu Menschliches“ hierzu Stellung genommen. In der Folge wehrt sich auch die Muttergottes selbst gegen zu häufiges Berühren dieser Art. Am Ostermontag 1951 sagt sie zu den Kindern: „Ich wünsche nicht, daß ihr alle Gegenstände an mir berührt, nur eure eigenen dürft ihr an mir berühren“, und sie schwebt zum Berge („Stimme des Berges“, Nr. 11, S. 5). Auch andere Ermahnungen müssen die Seherkinder zuweilen einstecken. So sagte der Heiland am 6. April zu den Kindern: „Wenn ihr Bonbons und Schokolade bekommt, nehmt sie nicht; haltet euch nicht auf der Straße auf.“ In den Erläuterungen hierzu, erklärt die „Stimme des Berges“, daß dies ganz selbstverständliche Mahnungen seien, die jeder priesterliche Betreuer von den Kindern verlangen würde. Da sie aber fehlen, spreche sie der Heiland eben selber aus.

Die Weihe von Kerzen und Zündhölzern, die früher die Muttergottes selbst vorgenommen hatte, ist mit dem kirchlichen Verbot der Lichterprozessionen ebenfalls abgekommen. Nach dem Glauben der Leute jedoch, sollen Kerzen und Zündhölzer, die auf diese Art von der Muttergottes geweiht wurden, auch die Fähigkeit haben, bei der angekündigten großen Finsternis als einzige brennen zu können. Dieser Glaube begegnet sich übrigens mit den Weissagungen des Freilassinger Hellschers Alois Irlmaier, der seinen Klienten ebenfalls wiederholt geraten hat, in Altötting geweihte Kerzen zu besorgen, welche bei der großen Finsternis, die im Gefolge des angekündigten nächsten Krieges eintreten werde, allein die Fähigkeit hätten, zu leuchten.

Nachdem ich auf diese Art die wichtigsten Ereignisse zwischen Sommer 1950 und Sommer 1951 kurz zusammengefaßt habe, will ich mit der Anführung meiner eigenen Beobachtungen bei meinem letzten Besuche diesen Aufsatz abschließen. In der hölzernen Kapelle, neben dem Podium, hängt seit Januar 1951 eine größere holzgeschnitzte Figur eines Fünf-Wunden-Christus, mit sehr realistisch gemalten roten Wundmalen. Diese Figur wurde von einer gläubigen Verehrerin hierher gestiftet. In der Folge jedoch war es dieser Statue bestimmt, im Heroldsbacher Kult eine besondere Rolle zu spielen. Dies zeigt eine Schrift an, welche neben der Figur angebracht ist und folgendermaßen lautet: „Das liebe Jesulein

sagte am 21. Januar 1951: Liebe Kinder, küßt jetzt die Wunden. Liebe Kinder, dieses Kreuz sollt ihr besonders verehren.“ Diesen Ausspruch tat das Jesuskind, als es im Zuge einer Erscheinung ins Innere der Kapelle schwebte. Am 12. Februar erscheint dann ein Seraphim, welcher jede Wunde der Figur mit dem kostbaren Blute Jesu bestreicht, das er in einem Kelch bei sich trägt. Auch die Dornenkrone und eine besonders große, bei der Geißelung empfangene Wunde wird bei dieser Gelegenheit mit dem Heilandsblut bestrichen.

Auf dem höchsten Punkt der Himmelswiese, an deren westlichem Ende, wurde Ende Juni ein großes Holzkreuz (Nr. 13) aufgestellt, damit, wie mir einer der Betreuer der Kinder, Herr Ransberger ist ein ehemaliger Schauspieler aus Rosenheim, der käme, gleich vom Kreuz empfangen würde. Der genannte Herr Ransberger ist ein ehemaliger Schauspieler aus Rosenheim, der vorübergehend nach Heroldsbach gezogen ist, um die dortigen Betreuer der Kinder in ihrer Arbeit zu unterstützen. Ich traf ihn durch Zufall am heiligen Berge und da an jenem Tage sehr wenige Besucher anwesend waren, führte er mich in fast zwei Stunden zu allen markanten Plätzen des heiligen Berges und gab mir verschiedene Erläuterungen. Unter anderem zeigte er mir einen Platz hinter dem Waldkreuz, wo man auf Weisung einer Begnadeten aus Rom Grabungsversuche mache, um nach einer Quelle zu suchen. Es wäre im Interesse des weiteren Gedeihens der Wallfahrt natürlich sehr wünschenswert, wenn diese Grabungen Erfolg hätten, fügte Herr Ransberger seinen Erläuterungen bei. Herr Ransberger machte mich auch ganz besonders auf den Föhrenwald aufmerksam, der sich hinter dem Waldkreuz erstreckt. Hier würden die Kinder wiederholt die Heiligen spazierengehen sehen, die sich ihnen bei dieser Gelegenheit vorstellten. Hier sei in Wahrheit der Himmel auf Erden, meinte er bei dieser Gelegenheit und machte mich noch im besonderen auf das eigentümliche Fluidum dieses Ortes aufmerksam. Seiner Meinung nach wird, wenn der „große Sturm vorüber ist“, in Heroldsbach der größte Wallfahrtsort der Erde entstehen. Von mir über seine Erlebnisse bei der mystischen Kommunion befragt, äußerte er sich jedoch sehr zurückhaltend, und auf meine Frage, ob auch er, wie die Kinder, den lauwarmen Blutgeschmack verspüre, gab er eine ausweichende Antwort.

An jenem Nachmittag hatte ich auch hinreichend Zeit und Muße, mir den wunderbaren Apfelbaum zu betrachten, an dem nach Aussage der Kinder jene Äste abgestorben seien, auf denen der Teufel gesessen habe. Ich fand einen langsam absterbenden Baum, dessen innere Äste noch grünes Laub tragen, während die

äußeren bereits abgestorben sind. Es handelt sich also hier um ein ganz natürliches Phänomen. Auch das Grünbleiben der Tradeskantienzweige, über der Grotte jener Marienstatue, wird, wie ich bei dieser Gelegenheit anführen möchte, durch ein fachmännisches Gutachten einer Bamberger Großgärtnerei als ein natürlicher Vorgang erklärt, der sich daher leitet, daß die Grotte in einem kühlen Winkel des Hauses steht und durch Berührung mit der Außenwand, die in den Wintermonaten etwas feucht sei, die Möglichkeit habe, diese Feuchtigkeit aufzunehmen (dieses Gutachten ist auf S. 36 der „Neue Einblicke“ abgedruckt). Bemerken möchte ich des weiteren, daß der direkte Prozessionsweg, der ehemals vom Podium über den Apfelbaum zum Birnbaum führt, heute nicht mehr begangen werden kann, weil er über den Acker einer Gegnerin der Heroldsbacher Erscheinungen führt, welche inzwischen die direkte Verbindung abgesperrt hat. Man kann den Bildstock beim Apfelbaum heute nur auf dem von Norden kommenden Weg erreichen und muß auf dem gleichen wiederum zurückgehen. Der heutige Prozessionsweg kann auf dem beigegebenen Kärtchen eingesehen werden.

Für die Nacht vom 18. zum 19. Juli waren fünf Erscheinungstermine angekündigt, einer für 8 Uhr, einer für 10 Uhr, einer für 12 Uhr, einer für 3 Uhr und einer für 5 Uhr. Herr Ransberger meinte, ich habe einen besonders günstigen Tag erraten. Er erzählte mir weiter, die Erscheinungen wiederholten sich in der Nacht jetzt so oft, daß weder die Betreuer noch die Kinder stets zugleich anwesend sein könnten, da sie sonst des unbedingt notwendigen Schlafes in allzu großem Ausmaße entraten müßten. Man habe sich deswegen zu einer Teilung entschlossen; zu den vor-mitternächtlichen Erscheinungen werde immer nur ein Teil der Kinder geweckt, während zu den nach-mitternächtlichen der andere Teil gerufen werde. Auch die Betreuer würden sich auf diese Art in ihre Arbeit teilen.

Ich kam etwa gegen $\frac{1}{2}$ 8 Uhr auf den heiligen Berg, wo etwa 30 Personen eine neue Form des Rosenkranzes beteten, welche am 24. November 1950 den Kindern von den Engeln gelehrt worden war. Bei ihm werden sowohl Vaterunser als die Ave Maria durch ganz bestimmte Anrufungen ersetzt, welche in der „Stimme des Berges“ (Nr. 6, S. 7) genauestens angeführt sind. Die Kinder selbst kamen mit ihrem Betreuer punkt 8 Uhr auf dem Hügel an. Schon nach kurzer Zeit erschien das Jesuskind. Es wurde von den Kindern am Lichtmast abgeholt und auf das Podium begleitet. Es segnete zunächst im allgemeinen, dann gab es den sogenannten Krankensegen, schließlich nochmals einen besonderen Segen. Nach kaum zehn Minuten entfernte es sich, fuhr jedoch nicht an der

gewohnten Stelle, etwa 30 m westlich des Podiums, in den Himmel auf, wo sich seit einiger Zeit ein kleines Kapellchen, das sogenannte Auffahrtskapellchen (Nr. 11) befindet, sondern entfernte es sich ein gutes Stück in Richtung auf die Himmelswiese und alle Anwesenden, die es bis zur Auffahrtskapelle geleitet hatten, mußten auf Weisung der Betreuer zurückbleiben. Eine ältere Frau aus dem Zuschauerkreis sagte zu mir erläuternd: „Auf das Jesuskind kann man sich nie verlassen, es tut, was es will.“ Etwa nach fünf Minuten kamen die Kinder zurück und begaben sich nach Hause. Die meisten Leute entfernten sich und nur wenige blieben zurück um weiterhin zu beten. Gegen zehn Uhr erschienen wieder mehr und mehr Leute auf dem heiligen Berge; die Kinder selbst kamen mit ihrem Betreuer wiederum erst punkt 10 Uhr. Sofort trafen auch die angekündigten Erscheinungen ein. Diesmal waren es die drei Erzengel, mit Kelch, Monstranz und Kreuz, welche von den Kindern in üblicher Weise eingeholt wurden. Auch sie segneten zuerst in derselben Weise, wie es das Jesuskind um 8 Uhr getan hatte. Dann flüsterte eines der Kinder dem Betreuer etwas zu, worauf dieser sich mit folgenden Worten an das Publikum wandte: „Die drei Erzengel lassen anfragen, ob sie über den Häuptern der Anwesenden schweben sollen?“ Alle Anwesenden neigten nun demütig ihre Häupter und sagten „Ja“. Nach einer Weile, während welcher man sich die Erzengel als über sich schwebend vorstellen konnte, wandten sie sich zur Auffahrtskapelle, wohin sie von allen Anwesenden begleitet wurden. Dort erteilten sie nochmals den Segen und fuhren in den Himmel auf, wobei ihnen die Kinder nachwinkten. Auch diese Andacht dauerte nicht länger als 10 Minuten. Die Kinder begaben sich abermals nach Hause, während einige der Andächtigen die an der Rückwand der Holzwand lehrenden Büsserkreuze aufnahmen und demütig den Rosenkranz betend, von einem Andachtsplatz zum anderen schleppten. Dort hatte man inzwischen kleine Lichter entzündet. Ein kleinerer Kreis von Andächtigen versammelte sich auch wenige Meter hinter der Kapelle um einen Züricher Pfarrer, der sich als eifriger Anhänger von Heroldsbach entpuppte, und diskutierten über die Erscheinungen. Es wurden etwa Fragen erörtert wie diese: „warum der gekreuzigte Heiland, wenn er erscheine und seinen Segen erteile, die rechte Hand vom Kreuzbalken entferne und diese Hand dann nach dem Segen wieder als angenagelt sich darstellen könne“. Auch Fragen allgemeiner Art wurden erläutert, wobei der Pfarrer es als einen Fehler unserer Zeit rügte, daß man sich daran gewöhnt habe, den Himmel nach Christi Erlösungstat als endgültig verschlossen zu betrachten.

Punkt 12 Uhr kamen abermals drei der Kinder mit ihrem Begleiter und nun erschien das Heiligste Herz Jesu; es wurde in derselben Weise am Lichtmast abgeholt und später zur Auffahrtskapelle begleitet. Es fiel mir auf, daß das Herz Jesu wie alle anderen Erscheinungen von den Kindern abgetastet wurde, wobei sie in ihren Bewegungen unwillkürlich der Herzform folgten. Dies hinderte jedoch nicht, daß die Kinder durch den Ansager, wie bei den anderen Erscheinungen, verkündigen ließen, das Herz Jesu erteile nun seinen Segen, den Krankensegen und schließlich noch einen besonderen Segen.

Abschließend ist zu sagen, daß sich trotz aller erzbischöflichen Verbote die Bevölkerung Frankens von der Wallfahrt nicht abbringen läßt und daß man in Heroldsbach auch für die Zukunft einem gewissen Optimismus huldigt und sich von Rom aus, wohin man nunmehr die Protokolle unmittelbar sendet, am Ende doch noch eine Anerkennung erhofft. Die Fernwallfahrten allerdings haben infolge der kirchlichen Warnungen und der gelegentlichen Pressenotizen erheblich nachgelassen. Im örtlichen Umkreis jedoch hat sich der Ruf von Heroldsbach bis heute uneingeschränkt behaupten können. Wie sich die nächste Zukunft gestalten wird, bleibt völlig ungewiß, da, wie eine jüngste Pressenotiz verlautbarte, Pfarrer Gailer, ein Hauptförderer der Wallfahrt, inzwischen aus Heroldsbach weg versetzt wurde, woraus zu schließen ist, daß man sich auf seiten des Ordinariates allmählich zur Durchführung von einschneidenderen Maßnahmen entschlossen hat.

Nachtrag:

Situation vom 19. Juni 1952 (bei Erhalt der Korrekturen).

Der neue Pfarrer von Heroldsbach, Dr. Schmitt, erweist sich im Sinne des Ordinariates als energischer Bekämpfer der Erscheinungen. Das älteste der Seherkinder, Hildegard Lang, die nach wie vor den Erscheinungshügel aufsucht, wurde exkommuniziert. Anfang Juni 1952 hat sich auch der Gemeinderat von Heroldsbach von dem Wallfahrtsbetrieb distanziert, die Vorgänge offiziell als bedauerlich erklärt, die Lichtleitung auf dem Erscheinungshügel abschalten und die Verkaufsbuden an dessen Fuß abbrechen lassen.

Laut einer Zeitungsnotiz vom 16. Juni hat die Staatsanwaltschaft Bamberg gegen den früheren Pfarrer Gailer ein Verfahren wegen Verstoßes gegen das Sammlungsgesetz eingeleitet. Ein Devisenverfahren wurde an die Oberfinanzdirektion Nürnberg abgetreten. Am Fronleichnamstag wurde Pfarrer Schmitt, als er

die Andacht, die am Erscheinungshügel von exkommunizierten Laien abgehalten wurde, beobachten wollte, bedroht und beschimpft. Das Büro, von dem jetzt die Laienandachten geleitet und die Seherkinder betreut werden, hat sich den Namen „Arche Josef“ zugelegt.

Als letzte Nummer (14) der „Stimme des Berges“ erschien bis heute eine illustrierte Sondernummer im August 1951. Die Nummer enthält verschiedene Abbildungen der Seherkinder, sämtlicher Örtlichkeiten und verschiedener sich dort abspielender Andachten.

Wiener Zeitung vom 22. Juli 1952, S. 2:

Am Sonntag wurde vom Erzbischof von Bamberg Dr. Josef Otto Kolb die Exkommunizierung von 19 Personen, die alle Einwohner des nahegelegenen Dorfes Heroldsbach sind, bekanntgegeben. Es wird ihnen vorgeworfen, sie hätten gegen die Gebote der Kirche verstoßen, weil sie weiterhin den „Heroldsbacher Erscheinungen“ anhängen. Die Exkommunizierungen haben folgenden Hintergrund: Kinder in dem bayerischen Dorf Heroldsbach glaubten, sie hätten auf einem Hügel in der Nähe des Dorfes die Erscheinung der Jungfrau Maria gesehen. Um diese angeblichen Erscheinungen entwickelte sich nicht nur ein lebhafter Fremden- und Wallfahrtsverkehr, sondern auch eine Art Kult, an dem die Heroldsbacher, nicht zuletzt, weil immer mehr Leute kamen und dort aßen und tranken und sich oft mehrere Tage aufhielten, mit Begeisterung festhielten. Der Kult war im Laufe dieses Jahres nach genauer Prüfung vom Vatikan verboten worden, nachdem festgestellt worden war, daß die Erscheinungen zumindest keinen übernatürlichen Charakter haben.

Der Leuchterwagen von Steyr

(Mit 5 Abbildungen)

Von Franz Lipp

In der großen Ausstellung „Das Eisen in Geschichte und Kultur des Landes ob der Enns“, die das Oberösterreichische Landesmuseum während des Sommers 1949 veranstaltete¹⁾, war in einer Vitrine des der Volkskunde vorbehaltenen Saales unter den größten Kostbarkeiten des Hammerherren-Kulturerbes ein schmiedeeiserner Klemmleuchter zu sehen, der das Staunen und die Bewunderung der verständnisvolleren Besucher hervorrief:

Aus einer herzförmigen, flachen Schale erhob sich da, zierlich emporgedreht, der Ringhalter und die flache Feder einer Klemme von der bekannten Art der meisten erhaltenen Spanlichthalter²⁾. Das Besondere war das reiche Zierwerk von Blüten, Himmelsgestirnen und Vögelchen, die den wegstrebenden Ästchen und Sprossen aufsitzen. Das Ganze aber, so seltsam und einmalig dies bei einem derart profanen Gerät erscheinen mag, konnte durch drei Räder, die in richtigen Achsengabeln liefen, fortbewegt werden.

Dieser Klemmleuchter (wir wollen ihn mit „A“ bezeichnen) stammt aus dem Besitz des Oberforstrates L. Kautsch in Steyr, der ihn mit der großen Sammlung kulturgeschichtlicher Gegenstände von seiner Mutter Marianne ererbte. Diese Sammlung hatte Arthur Haberlandt schon 1920 beschrieben³⁾ und dem Leuchter nicht nur eine Abbildung, sondern auch einen bemerkenswerten Hinweis gewidmet. Nach Haberlandt, der zweifellos bei den Besitzern selbst die notwendigen Erkundigungen eingezogen hat, soll der Leuchter in der Gegend von Kremsmünster erworben worden sein.

Schon A. Haberlandt weist auf einen „sehr ähnlichen Leuchter im Museum für Volkskunde in Wien“ hin, der aus der Sammlung

¹⁾ Vgl. Katalog der gleichnamigen Ausstellung, S. 47 ff. „Kultur der Sensenschmiede“, bearbeitet und aufgestellt von Dr. Fr. Lipp.

²⁾ Vgl. L. v. Benesch, Das Beleuchtungswesen vom Mittelalter bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts, usw., Wien 1905, S. 4 und Tafel 9.

³⁾ A. Haberlandt, Die Sammlung Marianne und Jakob Kautsch in Steyr († 1920) (Mitteilungen des Bundesdenkmalamtes, Bd. II bis VI [1920 bis 1924], S. 135 ff.).

des Grafen H. Lamberg in Steyr dorthin gekommen ist (Inv. Nr. 29.054). Dieses etwas weniger reiche Stück („B“) gleicht in fast allen Einzelheiten dem Leuchter A, nur hat „B“ mit 15 Vögeln um einen Vogel weniger als A (16 Vögel), ebenso hat „B“ weniger Blüten, da nur die Kerzentülle aus 6 Blüten gebildet ist. Dagegen hat A zwei Blütenpaare, von denen eines auf gedrehten Stielen der Traufschale, das andere dem Ringhalter entwächst. An Stelle der Sonnenrosette von A sitzt bei B ein unverkennbarer Hahn, wodurch die übrigen vierzehn Vögel einwandfrei als Hennen gekennzeichnet erscheinen. Auch haben A und B die Anordnung gemeinsam, nach der die Vögel paarig vom Ringhalter bzw. der Feder abschwingen und nach der je ein Vogel über der Spitze der Traufschale und einer entgegengesetzt über dem Herzausschnitt aufturnt.

Inzwischen ist in den Sammlungen des Oberösterreichischen Landesmuseums ein dritter Klemmleuchter („C“) dieses Typus aufgefunden worden (Inv. Nr. F 2680). Er ist der kleinere von seinen beiden Brüdern und mißt mit seinen 20,8 cm absolute Höhe um 6,5 cm weniger als A, dessen Höhe 27 cm beträgt und dessen Traufschale 14 cm lang ist. B nimmt in bezug auf die Größe eine Mittelstellung zwischen A und C ein.

„C“ nun ist in jeder Hinsicht am bescheidensten. Es begnügt sich mit drei Vogelpaaren, also insgesamt sechs Vögeln. Statt der Sonne bzw. des Hahnes weist es eine große Blüte, ein weiteres Blütenpaar entspringt, vom Boden aufwachsend, dem Ringhalter. Auch ist die Tülle nicht mehr aus einzelnen Blüten zusammengesetzt, sondern sie selbst bildet, aus einem einzigen Stück Blech zusammengeschweißt, eine Blüte. Es konnten, wie bei B, keine Spuren von Farbe an ihm bemerkt werden, während A nach solchen Resten zu schließen, bemalt war, also — und das ist für seinen Wesenseindruck sehr entscheidend — in bunten Farben prangte.

B und C sind auch darin verschieden von A, daß sie keine Räder besitzen, also nicht fahrbar sind. So ist C, als das verkümmerte Exemplar des Typus, insoferne auch verschieden von A und B, daß es kein Gestirnsymbol mehr aufweist und keine Hahngestalt erkennen läßt. Es besitzt nichts mehr von der Leucht- und Rufkraft des Leuchterwagens, sondern bezeugt in seiner Bescheidenheit nur dessen hohe Auszeichnung. Nicht einmal die Traufschale ist am Rand gewellt wie bei A und B, sondern glatt.

Trotzdem haben alle drei Leuchter viel gemeinsam. Gemeinsam ist die technische Idee der herzförmigen Traufschale, der Drehung aller Eisenstäbe, der paarigen Anordnung aller Zierelemente, die entweder einfach oder zweifach gespalten, also zu

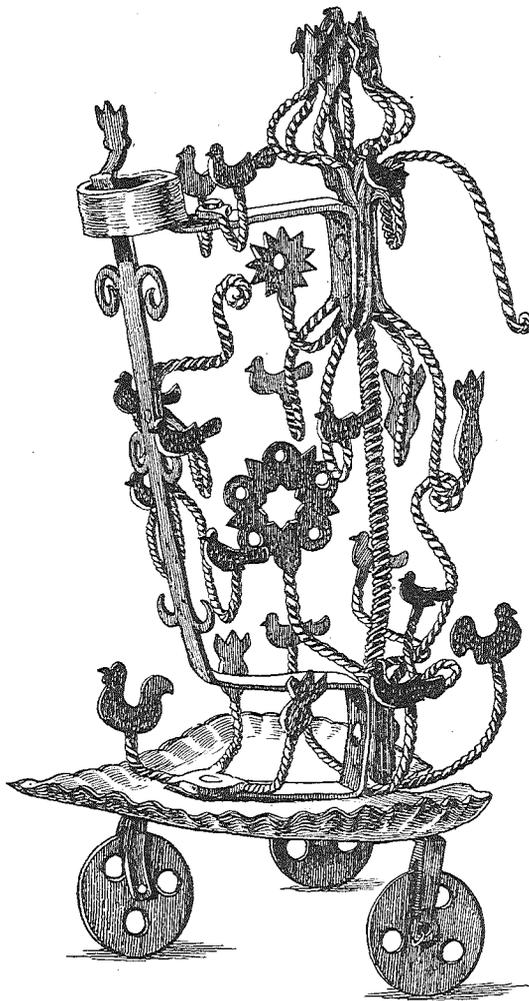


Abb. 1. Leuchter A
Steyr, O.-Ö., Sammlung L. Kautsch.

zwei oder drei Gliedern erst gedreht, dann breit gehämmert und als Blüte oder Vogel abgespalten sind. Diese Doppel- oder Dreifach-Glieder sind auf die Schale oder den Ringhalter aufgenietet. Die Klemmfeder und der Ring sind bei allen drei Leuchtern gleich ausgebildet: Die Klemmfeder endigt jedesmal in einer Blüte, durch deren Abspaltung aus dem geraden Eisenblech sich zwei

paarige Spiralen ergeben, die sich gegenständig als Ziermotiv wiederholen.

Ein gemeinsames Element ist ferner der ebenfalls gedrehte Haken zum Tragen des Leuchters.

Ohne Zweifel entstammen die drei Leuchter derselben Werkstatt, die im Raum von Kremsmünster im oberösterreichischen Traunviertel zu suchen ist. Zeitlich sind sie nicht nach 1670 anzusetzen. Mag die herzförmige Traufschale gegen ein höheres Alter sprechen, so ist der Gesamteindruck dieses Leuchtertyps „gotisch“, jedenfalls vorbarock.

Wenn Volkskunst inhaltsfrei als nur spielerisch gestaltendes Handwerk angesehen werden dürfte, hätten wir auch so in den Leuchtern hervorragende Zeugen der im Lande der Hämmer und Essen beheimateten Eisenkunst vor uns⁴⁾. Sie und voran ihr Prototyp, der Leuchterwagen von Steyr, erheben sich jedoch durch ihre Attribute und, wie neuerdings wieder betont wird, durch die schon dem einfachen Gerät innewohnende Beseelung oder deren „Gestaltheiligkeit“⁵⁾ über die Einstufung als rein ästhetischer Gegenstand oder als bloßes Werkzeug.

Was bedeutet er, wozu kann er gedient haben, was war demnach seine Stellung im überlieferten Volksleben, das sind die Fragen, die der Leuchterwagen von Steyr aufwirft.

Arthur Haberlandt, der Pionier der österreichischen Sachvolkskunde, meint dazu: „Die Verknüpfung der Vogelgestalten mit dem lichtpendenden Gerät ist sehr bemerkenswert, ebenso die Radbildung der Füße. Sie lassen die Möglichkeit uralter mythologischer Überlieferung in inselartiger Erhaltung offen.“⁶⁾ Und weiter oben deutet er eine solche Möglichkeit an: „In der Auszier (Hahnenfigur, Sternräder) entsprechende Stücke kommen sonst ausschließlich in Schweden vor.“

Ein Vergleich der oberösterreichischen Leuchter mit den schwedischen⁷⁾ zeigt allerdings nur je einen Hahn als Bekrönung

⁴⁾ Otfried Kastner, „Schmiedeeisen in Oberdonau“, (Oberdonau, 1. Jahrg. [1941] Folge 5) und Katalog (Nr. 4) der Eisenausstellung des O.-Ö. Landesmuseums, Linz, 1949, Abschnitt: „Eisenkunst in Oberösterreich“, S. 35 ff.

⁵⁾ Leopold Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos, (MAG, Wien 80. Bd. [1950], 1. Teil). — Vgl. für die gesamte Fragestellung a. Leopold Schmidt, Die Bedeutung der modernen Volksglaubensforschung für die Urgeschichte (Archaeologia Austriaca, H. 4 [1949], S. 140 ff.).

⁶⁾ Vgl. Anm. 3.

⁷⁾ a) Vgl. Holme, Peasant Art in Sweden, Abb. 248, schmiedeeiserner Kerzenhalter aus Dalarne.

b) Bossert, Volkskunst in Europa, Tafel 11, Abb. 16, Lichthalter aus Schmiedeeisen, ebenfalls Dalarne.

des Leuchters, nicht aber jene Häufung von Vögeln (sechs bis sechzehn), wie wir sie von unseren Stücken her kennen. Lediglich ein (in der Literatur bekannt gewordener, vgl. Anmerkung ^{7a}) hölzerner Standleuchter vollkommen anderer Prägung weist vier Hühnerköpfe auf. Es scheint also doch nicht ganz dasselbe vorzuliegen wie in Schweden, weder der besonderen Verwendung noch der Bedeutung nach. Eine Untersuchung der einzelnen Elemente ist daher unerlässlich.

Der glückliche Zufall stellt uns drei Varianten zur Verfügung, die in ihrer Steigerung oder Abschwächung das Primäre, Sekundäre, Tertiäre usw. ihrer Akzidentien bekunden.

1. Allen gemeinsam ist die Elementartatsache, daß sie Leuchter sind,

2. ist allen gemeinsam, daß sie Vogelgestalten aufweisen, weshalb sie, vollkommen freisteigend, von allen, die in ihre Erlebnissphäre geraten, den Ausdruck „Vogelleuchter“ erhielten,

3. haben sie alle Blüten,

4. haben A und B Gestirnsymbole gemeinsam und

5. nur A ist als Wagen ausgebildet.

Wir haben also nacheinander die Elemente:

1. des Leuchters,

2. der Vogelgestalten,

3. der Blüten,

4. der Gestirnsymbole und

5. des Wagens zu betrachten.

Dazu kommt noch als elementare Gestalt, aber wegen ihrer Einfachheit rasch zu beantworten, die Ausbildung der Traufschale in eindeutiger Herzform.

Ohne Zweifel sind unsere drei Leuchter in erster Linie Geräte mit der materiellen Zweckbestimmung, Licht zu tragen und zu verbreiten. Sie erhalten ihre magische, mythische, ja vielleicht sogar kultische Bedeutung aus diesem primären Tatbestand. Es braucht nicht näher ausgeführt zu werden, was Licht und Leuchten im Volksleben darstellen⁸⁾, Licht als Sinnbild des Lebendigen, Feuer als das Reinigende und Verzehrende usf. Das läßt viele Auslegungen zu. Der „Licht-Träger“ und „Feuer-Hüter“ wird für uns erst im Zusammenhang mit den übrigen Elementen wichtig. Wir kommen darauf zurück. Aber verbleiben wir im Empirischen, im Profanen. Der Beleuchtungskörper in Verbindung mit dem

⁸⁾ Vgl. die betreffenden Abschnitte im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

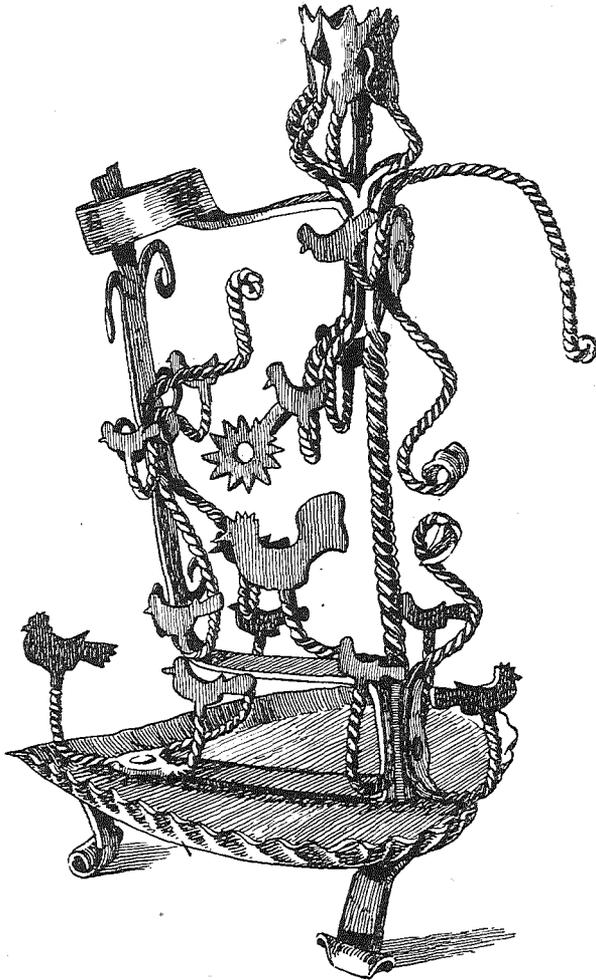


Abb. 2. Leuchter B
Museum für Volkskunde, Wien, Inv.-Nr. 29.054.

Vogel — mit e i n e m Vogel — und zwar mit dem Hahn — zwingt zur Assoziation des Weckrufers ⁹⁾, der das erste Morgenlicht kündigt oder etwa die Hausfrau veranlaßt, die Lampe zu entzünden und von der Kammer in die Küche zu tappen, umi das Herdfeuer

⁹⁾ Vgl. L. v. Benesch, a. a. O., Tafel 9, Abb. 34, wo der Hahn als Symbol des Frühaufstehens gedeutet wird.

für den kommenden Tag zu schüren. Dieser Weckruf-Gedanke mag bei den Hahnleuchtern der Schweden mit hereinspielen — in unserem Falle erklärt er nichts oder doch nicht alles.

Denn die Vogelgestalten, die wie A und C nur paarig auftreten, und bei B mit einer Ausnahme, wo der Hahn das Hauptgestirn vertritt, ebenfalls, sind keine Morgenkräher.

Wir haben es dabei zunächst mit einem Hauptmotiv der oberösterreichischen Volkskunst, insonderheit des Traun-Ennsviertels zu tun. Bleiben wir beim Eisen. Da sehen wir meist paarige Vögel auf Großgittern¹⁰⁾ und Fensterkörben¹¹⁾, auf Glockenzügen¹²⁾, ja sogar auf Grabkreuzen¹³⁾; da begegnen uns in der übrigen Volkskunst hintereinander gereihte Vögel auf Schüsseln des 17. Jahrhunderts im Salzkammergut und in dem übrigen Traunviertel¹⁴⁾. Da begrüßen uns paarige Vögel auf Gläsern und Bechern aus Zinn und erfreuen uns als rote Stickerei auf bräutlichem Linnen. Am häufigsten tritt uns aber das Vogelmotiv in Oberösterreich als sogenannte „Bauernmalerei“ entgegen, auf Minnekästchen, Spanschachteln, Krösenbüchsen, Brautschaffeln — vor allem auch auf den sogenannten „Vogelkästen“, diesen zwischen Krems und Ager verbreiteten Schränken, deren Kennzeichnung eben die paarigen (manchmal auch vielpaarigen) Vögel auf dem Fries sind. Übrigens wird das Motiv der paarigen Vögel gegen Osten zu, also zwischen Krems und Enns, abgelöst durch den auf dem Wipfel eines Dreistufenbaumes aufsitzenden Vogels: Dieser Baumwipfel heißt in der Steyrer Gegend „Vogelsang“.

Es ist nicht schwer, den Nenner der gemeinsamen Bedeutung für dieses vielfache Vorkommen zu finden: In nahezu allen aufgezählten Fällen handelt es sich um Anspielungen auf Hochzeit und Trauung, um Hochzeitsgaben oder um Bezeugungen, ja vielleicht Beschwörungen guten Zusammenlebens von Mann und Frau¹⁵⁾.

Diese Häufung des Vogelmotivs in der Alpen- und der Vor-alpenlandschaft Oberösterreichs wird keinen mit der Vor-

¹⁰⁾ Z. B. im Stift Lambach.

¹¹⁾ Z. B. in Lauffen, Salzkammergut, beim Gasthof Wesenauer, in Wartberg an der Krems und beim „Agatha Wirt“ in Steg am Hallstätter See.

¹²⁾ Siehe z. B. den Glockenzug im O.-Ö. Landesmuseum, Anf. 17. Jahrhundert.

¹³⁾ Z. B. in Kremsmünster und Wartberg a. d. Krems.

¹⁴⁾ Siehe Sammlungen von Engleithen, Ischl, Steyr und Linz.

¹⁵⁾ Gerade im Falle der „Vogelkästen“ erklärte mir ein Bauer im Attergau, daß es sich dabei nur um Brutkasten handle — wie ja ohne weiteres glaubhaft, da neue Kästen zur Hauptsache für Jungvermählte angefertigt werden.

geschichte Vertrauten wundernehmen. Vom Gräberfeld nächst dem Rudolfsturm mit seinen ungezählten Fundstücken, Gürtelblechen, Zisten, Situlen, Gehängefibeln, Wagenbeschlagen, die das Vogelmotiv aufweisen¹⁶⁾ bis nach Enns, wo der Prägemodel eines Vögelchens für Gußfiguren aufgefunden wurde¹⁷⁾, erstreckt sich ein wesentliches Besiedlungsgebiet der Hallstattkultur¹⁸⁾, für deren Kunst der sogenannte „Hallstattvogel“¹⁹⁾ kennzeichnend ist²⁰⁾.

In diesen Zusammenhang ist die bekannte Verbindung „Vogel + Wagen“ zu stellen, die als „Vogelwagen“ ebenfalls in der Hallstattzeit auftaucht. Der Vogelwagen ist durchaus Typus²¹⁾ und in acht Fällen nachweisbar. Die schönsten sind wohl die von Szászvárosszék in Siebenbürgen und Glasinac²²⁾. O. Seewald glaubt diese beiden Typen der „thrako-kimmerischen“ Gruppe zuweisen zu können, die in die Hallstattstufe C fällt. Italische Anregung und östlichen Einfluß dürften beim Vogelwagen Pate gestanden haben.

Auch in der Erscheinung des Vogelwagens wird also die Verknüpfung unseres Gegenstandes mit der Hallstatt-Gesittung verdichtet.

Eine weitere Erinnerung daran liegt vor in der typischen Gestalt der Vögel. Durch A und B sind Anhaltspunkte dafür gegeben, daß es sich um Hühnervögel handelt. Ohne Kenntnis der Hähne von A und B könnten die Vögel von C mit ebensolchem Recht als Entchen aufgefaßt werden, d. h. mit anderen Worten, daß die Gestalt der Vögel dem „Hallstattvogel“ ähnelt, der jedenfalls ein Hühnervogel ist und bald als Huhn, meistens als Ente, manchmal auch als Taube auftritt. Durch besondere

¹⁶⁾ Vgl. u. a. Eduard Freiherr v. Sacken, Das Grabfeld von Hallstadt in Oberösterreich und dessen Alterthümer. Wien 1868, mit Tafeln.

¹⁷⁾ A. Mahr, Die älteste Besiedlung des Ennsener Bodens (MAG 46 [1916], S. 27 und Tafel III, P. 47).

¹⁸⁾ Vgl. K. Willvonseder, Oberösterreich in der Urzeit, Wien 1933, und R. Pittioni, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur, Wien 1949.

¹⁹⁾ Vgl. Anna Roes, Der Hallstattvogel (IPEK 1939/40, Berlin 1941).

²⁰⁾ Sollte es ein völliger Zufall sein, daß das Salzkammergut ein Zentrum der Vogelliehberei ist? Die Vögel werden dort — anders als in Tirol, wo auch der Erwerbstrieb mitspielt (Imst) — wirklich aus „Interesse“ gefangen und liebevoll gepflegt.

²¹⁾ Vgl. R. Forrer, Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques (Préhistoire, I, Paris 1932), und O. Seewald, Der Vogelwagen von Glasinac (= Praehistorica, H. 4), Leipzig 1939.

²²⁾ Vgl. auch K. Spieß, Bauernkunst usw., Berlin 1943, S. 180.

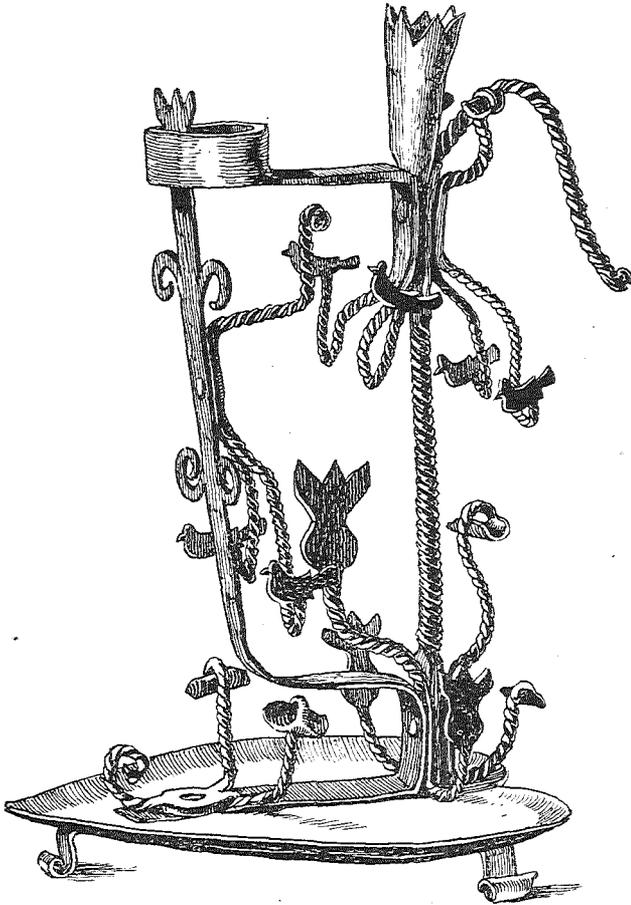


Abb. 5. Leuchter C

Oberösterreichisches Landesmuseum, Linz, Inv.-Nr. F 2680.

Hervorhebung mit Kamm und Schweif sind, wie gesagt, der Hahn und zwei Hennen, bei B ebenfalls ein Hahn mit zwei Hennen vom übrigen Hühnervolk unterscheidbar. Über die Bedeutung des Huhns im Volksglauben des Traunviertels wird noch zu reden sein.

Die Blüten, Pflanzengestalten oder Wachstumsformen, als welche man je nach Einstellung jene phytomorphen Gebilde der drei „Vogelrleuchter“ ansprechen mag, sind dreizipfelig und ent-

sprießen einem deutlich abgeschnürten Kelch. Damit gleichen sie am ehesten Komposita-Blühern, insbesondere aber den Darstellungen von Nelken in der Volkskunst. Auch die Vorstellung der Tulpe (Dreiblatt) könnte anklingen. Sollte diese Deutung zutreffen, so könnte ein Anhaltspunkt für die Datierung gefunden werden. Die Tulpe wird um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Europa bekannt²³⁾, die Nelke stammt aus Südeuropa und dringt ebenfalls erst um diese Zeit nach dem Norden vor. Beide Blumen sind erst im 17. Jahrhundert in stärkerem Maße im Ornamentalschatz Europas nachweisbar²⁴⁾. Allerdings könnte auch die Idee des Dreisprosses mit hereinklingen; der Darstellung haftet jedenfalls noch die gewisse Knospenhaftigkeit der vorbarocken Stilsprache an.

Ob es sich nun aber um Nelke, Tulpe oder Ilge oder etwa um einen Dreisproß handelt, immer sind diese Blumen und Gewächse ein euphorisches, ein „Glück in der Liebe“ verheißendes, ein wachstümförderndes Zeichen.

Eine Steigerung erfährt dieses Sinnbild durch den Hauptstamm, durch die gewundene Säule des Leuchters, die in einer Krone von Blüten endigt und von der fast wie von einem Weihnachtsbaum die Ästchen mit Sternen, Blüten und Vögelchen abzweigen.

So bietet der ganze Leuchter den Anblick eines fröhlich belebten Hages, da auch die Klemmfeder in einer Blüte endigt (bei A, B und C) und auch von ihr Vogelästchen abstreben.

Ich wage nicht zu behaupten, daß dieser Häufung phytomorpher Ideen das Motiv des Lebensbaumes im enger gefaßten Sinne zugrunde liegt. Ohne Zweifel bezieht jedoch die Gesamterscheinung aus der Strebung lebendigen, frischen Wachstums und den damit verbundenen magischen Kräften Gehalt und Gestalt.

Etwas schwieriger ist es, den Gestirnsymbolen des Leuchterwagens beizukommen. Der beherrschende Mittelpunkt, der im übrigen epischen Komposition, die eine Symmetrie nur in der Draufsicht aufweist, ist eine eigenartige Scheibe, deren Mitte ein achtzackiger Stern bildet, dessen Rand sich abwechselnd in durchlochtem Buckeln und Strahlensacken auflöst. Diese Scheibe wird, wie schon erwähnt, bei B abgelöst durch den Hahn, bei C durch eine übergroße Blüte. Nach der herkömmlichen Deutung möchte ich dieses Zentralgestirn als die Sonne ansprechen. Ober-

²³⁾ Vgl. Handwörterbuch d. dt. Aberglaubens, Artikel „Tulpe“.

²⁴⁾ Vgl. Wörterbuch d. dt. Volkskde., hsg. von Erich u. Beitzl, Artikel „Beiderwand“.

halb dieser „Sonne“ ist ein kleineres Gestirn, dessen Zehn-Zackform sonst gemeinhin als Stern angesprochen wird. Auch in B ist dieser Stern noch erhalten und, durch Herabbiegen des Astes, in den Mittelpunkt gerückt. Vielleicht vertritt es so das Zentralgestirn, oder es bedeutet den Mond oder auch den Morgenstern. Denkt man an Mond und Morgen- (oder Abend-) stern, so wäre die Deutung naheliegend: des Nachts, wenn „die Sterne am Himmel stehn“ und Hahn und Henne mit allem Hühnervolk aufgesessen sind, hält der Leuchter Wacht und spendet seinen Schein. Diese naturalistische Auslegung entspräche zwar einer gewissen volkstümelnden Prosa des 19. Jahrhunderts, sie wird aber widerlegt durch den Ernst volkhafter Sinnbildlichkeit in früheren Jahrhunderten, insbesondere durch das Vorkommen vorgeschichtlicher Parallelen mit zweifellos kultischem Charakter.

Da ist zunächst auf die Sonnenwagen von Trundholm²⁵⁾ und Tagaborgshöjde hinzuweisen²⁶⁾. Sonne und Vogel sind ein häufiges Sinnbild der Volkskunst des Traunkreises. So findet man besonders auf älteren „Vogelkästen“ inmitten der paarigen Vögel eine Sonne. Auch steht der Hahn in einer Symbolbeziehung zur Sonne, nicht nur wegen seines glänzenden Gefieders, sondern vor allen Dingen wegen seiner Zeugungskraft.

Damit kommen wir zum Element des Wagens. Ein fahrbarer Leuchter ist durchaus seltsam und durch diese Seltsamkeit herausgehoben aus der Alltäglichkeit. Er ist ebenso seltsam wie ein fahrbarer Kessel²⁷⁾, eine fahrbare Figurengruppe²⁸⁾ oder ein auf dem Lande fahrbares Schiff²⁹⁾. Wenn nun der Leuchterwagen von Steyr die Vollendung der seinen Brüdern und Vettern (B und C) innewohnenden Strebungen über das Gewöhnliche eines Leuchters hinaus darstellt, so ist seine Beweglichkeit gleichsam die Bekrönung der zugrunde liegenden Idee.

Der Wagen an sich schon als bewegte, der menschlichen Willkür unterworfenene, in seiner Gestalt gleichbleibende, tragfähige und dienstfertige Materie, erschien den Alten als Wunder, sodaß die Annahme nicht unwahrscheinlich ist, daß eine kultische Funktion der profanen Nutzleistung vorausging. Eine Unzahl glaubens-

²⁵⁾ Vgl. Just Bing Bergen, Der Sonnenwagen von Trundholm (Führer zur Urgeschichte, Bd. 11), Leipzig 1954.

²⁶⁾ Vgl. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte, 15. Bd., S. 452.

²⁷⁾ Vgl. Spieß, Bauernkunst, S. 179 ff., und Ebert, Reallexikon, 6. Bd., S. 552, „Kesselwagen“.

²⁸⁾ Vgl. W. Schmid, Der Kultwagen von Strettweg (Führer zur Urgeschichte, Bd. 12), Leipzig 1954.

²⁹⁾ Vgl. Handwörterb. d. dt. Aberglaubens. Artikel „Karneval“, „Schiff“ u. „Schiffswagen“. — Vgl. auch Anm. 21.

mäßiger Vorstellungen knüpft sich daher so an den Wagen und alle seine Bestandteile ³⁰⁾.

Wenn daher ein so standhaft festes Ding wie ein Kerzenleuchter fahrbar gemacht wird, so bedeutet dies sicherlich ebenfalls eine — da es praktisch sinnlos wäre — wohl kultische Hervorhebung des Gegenstandes.

Zufolge der Herzform der Traufplatte ist nur die Anbringung von drei Rädern möglich. Diese Räder sind, wie schon oben erwähnt, keine Atrappen, sondern beweglich und laufen in eigenen Gabeln. Ihre dreifache Lochung deutet drei Speichen an, jedenfalls ein schweres, altertümliches Rad ³¹⁾.

Karl Spieß spricht von der Sinnbildhäufung als Kennzeichen der unpersönlichen Kunst, „das Übereinanderlegen von ihrer Bedeutung nach gleichen Bildern und das kaleidoskopartige Erzeugen von scheinbar neuen Gestalten, die im wesentlichen immer aus denselben Bestandteilen bestehen“ ³²⁾, trifft auch auf den Leuchterwagen von Steyr zu.

Durch das glückliche Vorhandensein dreier Varianten konnten wir das „Übereinanderlegen“ als eine Art Steigerung erleben, und zwar einer Steigerung der wohl magisch projizierten Vorstellungen und Wünsche von Brautpaar, Familie (Hahn und Hühner), Glück, Wachstum, Gedeihen, Fruchtbarkeit, Freiheit von Krankheit und dämonischer Anfechtung (Licht und Feuer) und schließlich Er-Fahrung alles dessen durch stetes Vorankommen und erhöhte Lebendigkeit. So werden die einzelnen Elemente nur durch ihre Beziehungen zueinander und untereinander klärbar und erhält auch das Ganze erst wieder aus der Totalität der Überlieferung seinen rechten Sinn.

Wenn dieser auf „Hochzeit“ hindeutet, so hellt das Brauchtum seiner Herkunftslandschaft weitere Zusammenhänge auf.

Da ist zunächst auf die wichtige Rolle des Huhns hinzuweisen.

Oberösterreich als Kultland des Heiligen Valentin mit vier bedeutenden Patronizien kennt nicht nur das Huhnopfer, sondern auch die Verknüpfung des Valentine-Brauchtums mit dem Mailähen-Gedanken im „Liebstattl-Sonntag“ ³³⁾.

Eine mindestens ebenso große Rolle spielte das Huhn im Volksbrauchtum des St. Veits-Tages. Merkwürdig ist die Schilderung über die Wallfahrt zur Opferstätte des Heiligen Veit in

³⁰⁾ Handwörterb. d. dt. Aberglaubens, Artikel „Wagen“.

³¹⁾ Vgl. die ausführl. Kapitel in Eberts Reallexikon, „Rad“ und „Wagen“.

³²⁾ Vgl. Spieß, Bauernkunst, S. 179 ff.

³³⁾ Vgl. G. Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, Wien 1949, 1. Bd., S. 71 ff.

St. Peter bei Linz³⁴⁾. „Dort unternahm man noch 1787 am 15. Juni, zum Heiligen Veit, dem Viehpatron, Wallfahrten, bei welcher Gelegenheit so viele Opfer von allen Arten lebendigen Viehs dargebracht wurden, daß nicht allein die ganze Kirche inwendig, sondern auch auswendig damit behangen und spaliert wurde. Es kann aber hier nur Federvieh verstanden sein . . .“³⁵⁾. Auch in dem von der oberösterreichischen Grenze nicht weit entfernten Neuhofen an der Ybbs waren Huhnopfer üblich. Die Beziehungen des Hühnerheiligen St. Veit zu Licht und Feuer werden bei Gugitz ausführlich behandelt.

Mag die Tatsache des Hühneropfers nur unterstreichen, daß im Lande des „Hallstattvogels“ das Huhn auf jeden Fall, wenn nicht kultische Verehrung, so kultische Verwendung fand, so führt uns das Hochzeitsbrauchtum noch näher an das Rätsel des Leuchterwagens heran.

Außerordentlich groß ist dabei wieder die Rolle des Huhns. A. Baumgarten nennt den Hahn geradezu den „Hochzeitsvogel“. In Schlierbach, Steinerkirchen, Weißkirchen und auch im Mondsee-land erhält schon der Hochzeitslader von den künftigen Hochzeitsgästen eine schwarze Henne oder einen schwarzen Hahn. Die Füße solch krähenden Angebendes schnürt er zusammen und hängt es so auf seinen Stecken³⁶⁾. Es wird berichtet, daß ein respektierlicher Hochzeitslader manchmal an die 40 Hühner an seinen Stock gebunden gehabt habe. Eine „Nudelhenne“ war nicht nur die erste Speise des Hochzeitsmahles, sondern auch das obligate „Weisat“ für eine Wöchnerin. Ein Analogon zu unserem Vogelleuchter auf keramischem Gebiet mag da jene prächtige Godenschale des Steyrer Museums darstellen, die auf drei Hühnerfüßen steht und als Deckelbekrönung einen Weisatkorb mit Henne, Butter, Eiern usw. trägt.

Noch im überschichtigen Bereich haben Blumen im Hochzeitszeremoniell ihre überlieferte Bedeutung. Der Hochzeitslader trägt den Buschenstab, die Hochzeitleute das „Büschel“. Der volkstümliche Brauch weist den Blumen im Ritus den ordentlichen Platz an. Am Sonntag der dritten Verkündigung ist der Kranztag, an dem die Gemeinschaften von Braut und Bräutigam zum

³⁴⁾ Gelände des größten völkerwanderungszeitlichen Reihengräberfeldes, Besiedlungskontinuität in zahlreichen Funden bis zum Ausgang des Paläolithikums (Scharlinz) nachgewiesen.

³⁵⁾ Vgl. Gugitz, Das Jahr und seine Feste, Bd. I, S. 525 f.

³⁶⁾ Vgl. A. Depiny, Heimatkunde des politischen Bezirkes Kirchdorf a. d. Krems, 5. Bd., S. 537 oben. Depiny erwähnt da, daß auch die Kreissteher in den Zauberkreis einen schwarzen Hahn mitnahmen. — Vgl. auch A. Baumgarten, Aus der volksmäßigen Überlieferung der Heimat (IX., Musealbericht des O.-ö. Landesmuseums, S. 53).

Binden des Brautkranzes zusammenkommen. Zubraut und Zumutter überbringen die Hochzeitsblumen³⁷⁾. A. Depiny schreibt, daß diese Sache so wichtig gewesen sei, daß bei einer Waldneukirchner Bauernhochzeit in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Blumenrechnung 94 Gulden betragen habe.

Eine eigene Sache war der sogenannte „Nagerlstock“, (ein aus Gewürznelken usw. künstlich gebundener Blumenstock, nach der Art der als Volkskunstmotiv bekannten Lebensbäume), der im südlichen Traunviertel als vornehmes Hochzeitsgeschenk galt³⁸⁾.

Auch das Licht hatte eine nicht zu unterschätzende Funktion im Hochzeitsbrauchtum. Vom Verhalten des Lichts der Hochzeitskerzen werden die entsprechenden Schlüsse gezogen. In Garsten stellte man einer jungfräulichen Braut ein brennendes Licht auf den Betstuhl³⁹⁾.

Ich erinnere auch an die im oberen Ennstal geübte Sitte des Auslöschens der Kerzen während der Kranzabnahme durch den Bräutigam. Wenn sie wieder aufflammen, trägt die Braut die Frauenhaube⁴⁰⁾. Bei Oberschützen im Burgenland werden beim Abnehmen des Jungfernkranzes ebenfalls die Lichter ausgelöscht. Dafür umringen alle Kranzjungfern mit brennenden Wachskerzen die Braut, während der Bräutigam aus dem Saal gewiesen wird. Erst wenn die Musik einsetzt, darf er hereinkommen. Jetzt werden die Lichter gelöscht und die Braut entflieht⁴¹⁾.

Auch das übrige Sprachgebiet bietet interessante Belege für das Lichtbrauchtum bei der Hochzeit. Drei Lichter verkünden eine heimliche Braut. In der Lüneburger Heide und im Vogtland werden die Kerzen der Brauttafel als „Lebenslichter“ bezeichnet. Der elsässische Hochzeitstanz währte so lange, als ein zu Beginn angezündetes Licht brannte⁴²⁾.

Der Wagen gehört ebenfalls zum Vorstellungskreis des Hochzeitsbrauchtums. Die Begriffe der „Brautfahrt“, des „Brautgüterführens“, des „Wiegenholzführens“ und des „Hochzeitswagens“ umgeben das Gefährt mit den mannigfachsten Glaubensvorstellungen. Leiterwagen, insbesondere die Zechenwagen, die bei Hochzeiten mitfahren, werden im Innviertel mit buntbebän-

³⁷⁾ Vgl. Depiny, weiter unten.

³⁸⁾ U. a. in Ebensee, wo solche „Nagerlstöcke“ in der Heimatausstellung 1957 gezeigt wurden.

³⁹⁾ Vgl. A. Baumgarten a. a. O.

⁴⁰⁾ Vgl. Viktor Geramb, Deutsches Brauchtum in Österreich, Graz 1926, S. 155.

⁴¹⁾ Vgl. Anm. 40, weiter unten.

⁴²⁾ Vgl. Handwörterb. d. dt. Aberglaubens, Artikel „Licht“.

dernten Tannenbäumchen geschmückt⁴³). Der Wagen ist ein unabdingbarer Bestandteil des Hochzeitsbrauchtums und selbst der Ausnahme einer „Gehenden Hochzeit“ wünscht man die „Frohe Fahrt“ in den Ehestand.

Zieht man nun die Summe aus all diesen Faktoren, aus den Elementen und ihrer ganzheitlichen Verflechtung, so kommt man wohl zu dem Schluß, daß es sich bei dem Leuchterwagen von Steyr (und seinen Varianten) um ein Gerät handeln müsse, das im Hochzeitsbrauchtum von Bedeutung war. Man kann nicht fehlgehen, in ihm ein sinnreiches, wunschbeladenes Hochzeitsgeschenk, ein „Weisat“ zu erblicken, das die Hochzeitstafel zierte und vielleicht selbst ähnlich benutzt wurde wie beim Lichtenbrauchtum des oberen Ennstales⁴⁴).

Es handelt sich also um ein kleines Kultgerät, um ein durch sein reiches Heiltum geweihtes Werk, das in der Folge als brauchbares Werkzeug, als Lichthalter und Lichtträger benutzt wurde.

„Klein“ möchte ich diesen Kultgegenstand deswegen nennen, weil er nicht eine Sache für die Gemeinschaft schlechthin, sondern eine Sache der Gemeinschaft des Lebenskreises eines Brautpaares für zunächst eben nur zwei Menschen darstellt. —

Durch einen schönen Zufall erfahren wir zum Zeitpunkt dieser Untersuchung von dem ganz parallel gelagerten Fall eines Kannenwagens aus Bosnien⁴⁵). So wie unser Leuchterwagen fährt der Kannenwagen auf drei Rädern, so wie unseren Vogelleuchter zieren die bosnische Fahrkanne Hallstattvögel, Lebensbaum und Hochzeitsszenen ihre Leibung. Und so wie unser Leuchterwagen ist der Kannenwagen „Tafelgerät bei bedeutsamer Feier“. Beide Wagen sind schließlich Werke einer Restkultur, die sich dort in Bosnien, hier im alten Traungau erhalten hat.

Aber während eine gewisse „Volkskunde“ nun wahrscheinlich frohlockend verkündet hätte, den illyrischen Ursprung des betreffenden Gegenstandes erwiesen zu haben, unterliegt es keinem Zweifel, daß das „Hallstättische“ an ihm zwar eine entscheidende, doch nur eine Komponente seiner letzten Gewordenheit darstellt. Es wurde oben genugsam darauf hingewiesen, was am Leuchterwagen Hallstattkomponenten sein dürften: Nicht nur das Motiv des „Hallstattvogels“, sondern auch seine typische Verbin-

⁴³) Vgl. E. Heinisch, Der Wagen. Mundartliche Ausdrücke aus dem Gerichtsbezirk Raab, Oberösterreich (Heimatgaue, 8. Jg. [1927], S. 202 ff.).

⁴⁴) Vgl. Anm. 59 und 40.

⁴⁵) A. Haberlandt, Ein Kannenwagen als Festtrankbehälter (MAG, 80 [1950], S. 78 ff.).

Damit sind die Fragen nach Alter und Herkunft, die auch der Volkskunde einst als das Um und Auf aller Untersuchungen galten, als sekundär in den Hintergrund gedrängt.

Und trotzdem ist gerade unser Leuchterwagen kein aufgekreuzter Bastard und kein zusammengekleistertes Produkt dunkler Herkunft oder unbekannter Strömungen. Nichts ist an ihm, was dem Mythos indogermanischer Völker fremd wäre. Im Gegenteil: In seltener Reinheit offenbart er Glaubensgehalt und Vorstellungswelt der einander verwandten Stämme, ja, die einzelnen Elemente steigern sich buchstäblich bis zur Flamme des Lichtes, das von der Unsterblichkeit des gemeinsamen Überlieferungsgutes zeugt.

Hausmarken aus dem Gasteiner Tal

(Mit 2 Abbildungen)

Von Richard Pittioni

Gelegentlich eines kurzen Aufenthaltes in Hofgastein im Sommer 1946 war es mir möglich, dank der freundlichen Mithilfe des Herrn Forstmeisters Dr. Othmar H a b s b u r g des Forstamtes Hofgastein die in den Gemeinden Badgastein-Ramsach, Bökkstein, Dorfgastein, Harbach, Hofgastein-Heissingfelding, Klammstein, Vorderschneeberg und Wieden auch heute noch gebräuchlichen Haus-(Holz-)marken aufzunehmen. Ich möchte an dieser Stelle dem Forstamt Hofgastein sowie allen seinen Beamten meinen ergebensten Dank für ihre freundliche Mithilfe bei dieser Arbeit aussprechen.

Das Forstamt Hofgastein stellte mir die Servitutsabmaßbücheln als Grundlage für diese Arbeit zur Verfügung, nachdem ich bereits vorher eine Reihe von Hausmarken im Gelände (an Zäunen, Scheunen, Häusern, gefälltten Bäumen usw.) feststellen konnte. Die mir zur Einsicht vorgelegten Servitutsabmaßbücheln beinhalten die Fällungen des Jahres 1942, wobei Hofname und Besitzer nebeneinander verzeichnet waren. Das Forstamt Hofgastein macht mich darauf aufmerksam, daß das aus dem staatlichen Waldbestand für die einzelnen Höfe gefällte Holz zwar mit der Hausmarke versehen wird, daß man aber daneben die Stämme noch eigens mit dem Namen der betreffenden Hofbesitzer beschreibt. Praktisch hat daher die Anbringung der Hausmarken für das Forstamt keine Bedeutung mehr, sie wird aber aus Überlieferungsgründen noch verwendet; davon konnte ich mich auch an Hand von kürzlich gefälltten Bäumen selbst überzeugen (Abb. 1 bringt einige Belege für die Anbringung der Hausmarken). Die Beibehaltung dieser uralten Sitte verdient besondere Aufmerksamkeit, denn sie führt uns damit zu einem in den Alpen tief verankerten Brauch, der dort das erste Mal für die Zeit der Urnenfelderkultur nachgewiesen werden konnte¹⁾.

¹⁾ R. Pittioni, Hausmarken aus Nauders, Bez. Landeck, Tirol. (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 1958, S. 61 ff.) — Derselbe, Untersuchungen im Bergbaugebiete Kelchalpe bei Kitzbühel, Tirol; 2. Bericht. (Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der Akademie der Wissenschaften, V., 1947, S. 56 ff.). Hier ist auch das gesamte bisher zu dieser

Marken angesprochen werden dürfen, derartige Übereinstimmungen festzustellen. Wenn es auch richtig ist, daß diese Kerbformen aus Material und Werkzeug erklärt werden dürfen (und damit eine weltweite Verbreitung besitzen, wie bei Jensen²⁾ leicht festgestellt werden kann), so wird man einen Zusammenhang zwischen diesen dreitausend Jahre voneinander abliegenden Vorkommen wohl nur schwer in Abrede stellen können. Hingegen müßte durch urkundliche Belege noch der Nachweis versucht werden, wie weit die in der obigen Zusammenstellung aufscheinenden Kombinationsergänzungen einfacher Zeichen

(wie Δ zu \triangle oder ∇ zu ∇ , bzw. \square zu \square , \square , $\square//$)

auf besitzgeschichtliche Zusammenhänge zurückgeführt werden dürfen. Man könnte sich allmählich unter Umständen vorstellen, daß ausbezahlte Söhne bei Erwerb eines neuen Gutes das Hauszeichen ihres väterlichen Besitztums beibehielten, dieses jedoch durch Hinzufügen eines besonderen Kennzeichens ausgestaltet und dadurch klar unterschieden. Ähnliche Variationen könnten übrigens auch bei Zusammenlegungen zweier Höfe durch Heirat entstanden sein, wie beispielsweise \square und \triangle zu $\square\triangle$, das einmal festgestellt werden konnte. Im übrigen wäre es gerade Aufgabe der landeskundlichen Forschung, der Verbreitung derartiger Zeichen im alpinen Gebiet noch näher nachzugehen, um diese wichtige rechtsgeschichtliche Quelle ihrem ganzen Umfange nach zu erschließen³⁾. Dies wäre umso bedeutungsvoller, als damit die Möglichkeit verbunden erscheint, über die deutsche, germanische, römische und keltische Schicht bis in die illyrische Geisteswelt vorzudringen. Denn daß es sich gerade im alpinen Gebiet bei diesen Hauszeichen nicht um germanische, sondern um weitaus ältere Relikte handeln muß, ergibt sich allein schon aus ihrem Vorkommen im ehemals romunschen Reschengebiet sowie auf Grund der urgeschichtlichen Parallelen, die mit germanischen Resten nichts zu tun haben.

Vielleicht regt dieser kurze Hinweis unsere Mitarbeiter in den Alpenländern zu weiterer Nachsuche an, denn leicht kann es sein, daß der einstmals geübte Brauch der Hausmarken heute nicht mehr im Volke verwurzelt ist, obwohl er noch vor nicht

²⁾ H. Jensen, Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart, Hamburg, o. J.

³⁾ Vgl. dazu die kurzen Bemerkungen bei K. von Amira und C. Frh. von Schwerin, Rechtsarchäologie; Gegenstände, Formen und Symbole germanischen Rechts, Berlin 1945, S. 48 ff. — In diesem Werk wird auf die Frage einer vorgermanischen Verankerung der Hauszeichen in den Alpen nicht eingegangen.

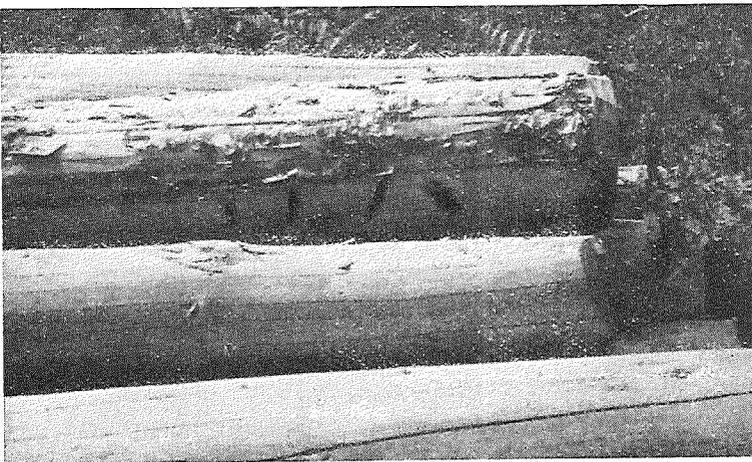
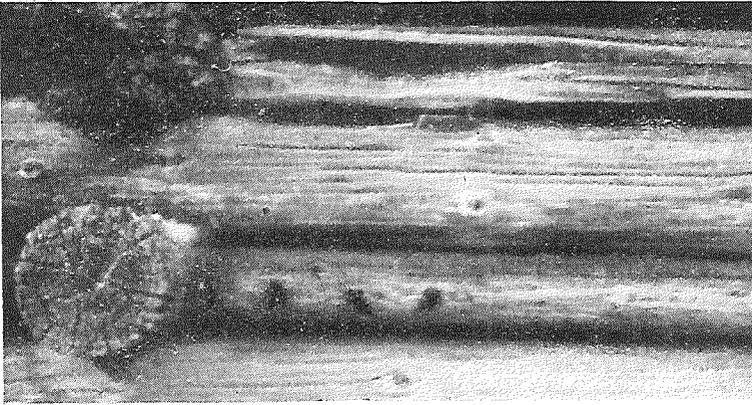


Abb. 1. Beispiele von Hausmarken an Heuhütten (a, b) und gefällten Holzstämmen (c) in Hofgastein.

allzu langer Zeit verbreitet war. Solches habe ich jedenfalls noch 1944 und 1946 in Jochberg bei Kitzbühel, also in dem einstmals zu Salzburg gehörigen Teile Tirols, erfahren, obwohl man mir im Forstamt Kitzbühel erklärte, derartige Hausmarken wären im Bezirk niemals gebräuchlich gewesen. Die beigelegten Abbildungen auf Abb. 2 zeigen aber wohl mit hinlänglicher Deutlichkeit, daß wir es hier mit gleichartigen Zeichen (V, X) wie im Gasteiner Tal zu tun haben. Aufmerksame Beobachtung wird sicher da und dort noch viel altes geistiges Besitztum nachweisen und dazu beitragen, unser Wissen um die lebende Volkskunde historisch zu vertiefen. Wie wertvoll eine solche Arbeit sein kann, hat L. R ü t i m e y r für die Schweiz eindrucksvoll gezeigt.

Übersicht über die Hauszeichen aus dem Gasteiner Tal

1. Steuergemeinden Badgastein und Remsach

	Besitzer:	Hof:
X	Mitteregger Josef	1. Wetzlgut
	Streitfluß Georg	Kleinhof
X	Windischbauer Heinrich	Zottlau
^	Rechbichler	Eckgütl
X	Oswald Ida	Neuweghäusl
△	Staffetti Simon	Hinterwinterreith
△	Rieser Josef	Vorderwinterreith
V□	Höhenwarther Jakob	Ehster- oder Küblhaus
△	Höhenwarther Josef	Streitberg
□	Wallner Matthias	Hauseben
	Katschthaler Michael	Schmiedhäusl
//	Sendlhofer Johann	Möserhäusl
X	Heger	Knollgütl
△ △	Viehauser Alois	Ausbruchhäusl
△	Gruber Johann	Prosinggütl
V	Sendlhofer Johann	Wechselwiese
△	Wührer Leopold	Loipoldgut
X	Miteregger Josef	Wetzalpe
—	Wörther Franz	Schmiedhaus

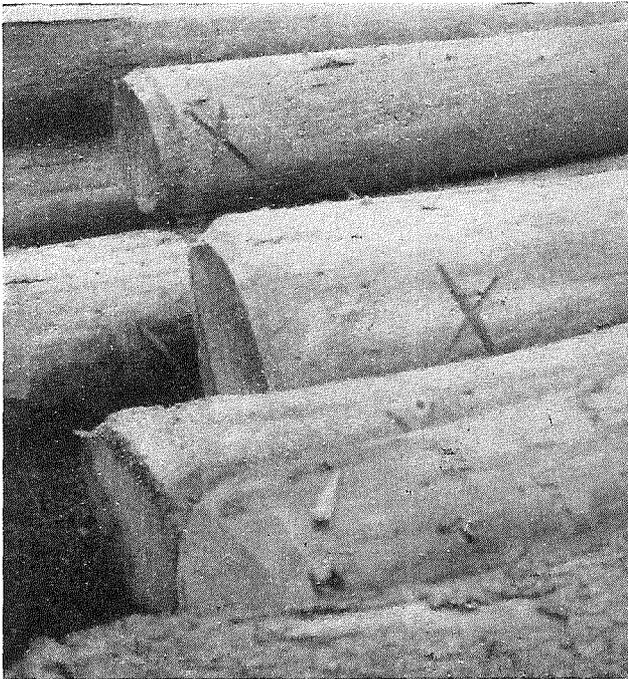
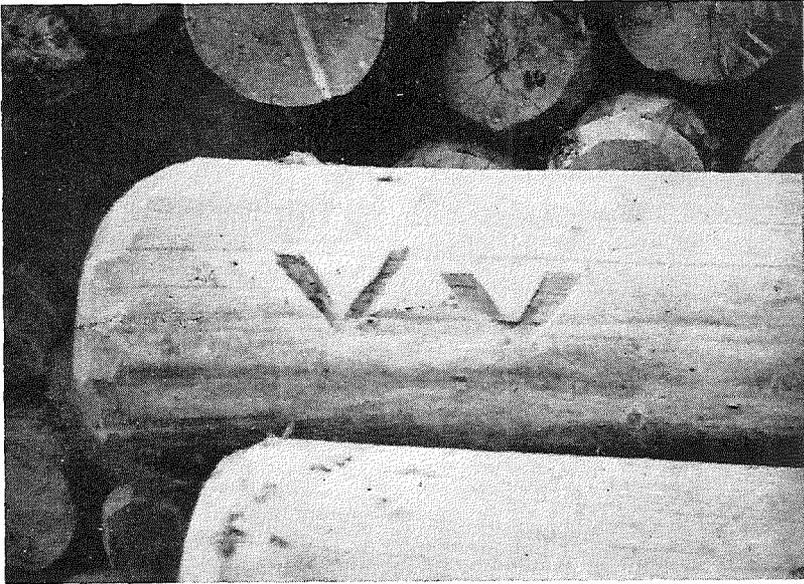


Abb. 2.
Hausmarken auf gefällten Bäumen in Jochberg bei Kitzbühel, Tirol.

	Besitzer:	Hof:
—	Fleiss Marie	Putzhäusl
↓	Gruber Martin	Zederbauernhäusl
▽▽	Zittrauer Marie	Vogelhaus
	Knoll Josef	Schmelzhüttenhäusl
▽	Moser Josef	Wallnerhaus
□▽	Windischbauer Therese	Gruber oder Miesbichl
▽	Ellmauer Anton	Wagnerhäusl
□▽	Windischbauer-Brandtner	Mandllehen
	Herzog Peter	Reiserhäusl
×	Vizani	Neureithhäusl
W	Pichler Johann	Pfeifferhäusl
◇	Genenharter Marie	Wengerlehen
△	Rathgeb	Thorhäusl
≡	Klausner Marie	Radernhäusl
▽	Meikl Johann	Kollerlehen
/	Salzmann Michl	Grübergütl
	Salzmann Michl	Röck- oder Biberlehen
	Salzmann Heinrich	Ebnergütl
▽	Schwaiger Johann	Karl- oder Angerngütl
	Salzmann Franz	Kurzlehen
	Wörther Stefan	Bindergütl
▽	Schafflinger Josef	Kohlmeistergütl
▽	Schettl Josef	Seidlbauer
X	Knöbl Alexander	Angstlehen
□	Haslinger Viktor	Kröpflehen
⊥	Moser Alexander	Bachlegg
□	Then Albert	Krügglehen
	Viehhauser Rupert	Kupllehen
XIV	Glomer	Geßnitzlehen
▽	Höhenwarter Franz	Ölbrenner
≡	Hopfer Anton	Patschkütl

	Besitzer:	Hof:
1▽	Lainer	Oberbader
—	Gessenharter Marie	Grabenwirt
×	Oberhummer Johann	Oberkrämer
×	Moser Alexander	Unterkrämer
↗	Schweiger Johann	Großreith
	Schmid Paula	Pichl
∨∨	Windischbauer Heinrich	Schneiderhäusl
∩	Kaiserhof	Badlehen
×	Rotes Kreuz	Schusterhaus
	Hospiz	Altes Mesnerhaus
□	Greinwald Maria	Angerer
Y	Greinwald Maria	Meissnerhaus
◇	Stäuble	Schauerhaus
IVVI	Sendlhofer Rupert	Sigltreit
	Pichler Thomas	Putz- oder Schockhäusl
×	Irnberger Auguste	Grätzerhaus
∨	Wörther Franz	Kerschbacherhäusl
×	Sigl Hans	Aichingerhäusl
	Kaiser Wilhelm-Stiftung	Grangenbichl
	Schmid Paula	Schröcklehen
↘	Weinig Johann	Salzmannhäusl
□//	Katschthaler Josef	Brandlgut
□	Fresacher Andrä	Reiterlehen
□	Hopfer A.	Köflerlehen
×∨	Hopfer A.	Roßbachlehen

2. Steuergemeinde Bockstein

□▽	Gewerkschaft Stefanitsch	Wirtsanwesen
	Langreiter Martin	Oberreithhäusl
1□	Eichholzer Marie	Steinhaus
	Guggenig Johann	Finger- od. Hutmannhäusl

	Besitzer:	Hof:
□×	Stefanitsch	Frohnkolben
	Grienenböde Johann	Blashäusl
□	Hölzl Thomas	Mehrenböckstein
∨	Gemeinde	Stuhlau
\\	Krisch Grete	Gröbllehen
	Hirschkarlwirt	Pfeifferhäusl
∨ ∨	Neumüller Karl	Hedegghäusl
∨	Gemeinde	Blumhäusl
×	Viehauser	Böckfeldalpe
∨∨	Oberbichler Franz	Patschkgut
	Zuhröger	Bockhartalpe
	Salamann Michael	Schusterastenalpe

3. Steuergemeinde Dorfgastein

∨	Deutinger	Steinkohlhäusl
∨	Rieser	Steindkrämer
×	Reiser Marie	Gerstmeier
∨∨	Pächter Holler	Bleiwang
//	Koller Alois	Kirchenkrämer
//	Kaltschmid	Friedrichgütl
/	ungenannt	Holzhäusl
∨∨	Egger	Pichlgut
×	Hasenauer	Wirt
∨	Rieser	Schmiedhaus
≡	Zollweg	Wollschlager
□	Dürnberger	Hacklgütl
	Bittersam	Kaiserhäusl
	Rest	Wöllfgut
∨	Petuschnigg	Saalfeldhäusl
∨∨∨	Herbst	Wenger
∨	Herzog	Hargrinthäusl

	Besitzer:	Hof:
—	Herbst	Haussteinerhäusl
///	Schernthaner	Larsengütl
∇	Höhenwarter	Neufanggut
∇ ∇∇	Rieser	Reitergütl und Präungut
≡	Putz	Friedrichgütl
≡	Putz	Hanslgütl
~	Brändner	Knappenhäusl
	ungenannt	Wilhelmgütl

4. Steuergemeinde Harbach

X	Schlager Anna	Taxergut
∇∇∇	Lechner Matthias	Untertaxer
	Lackner Josef	Taxerbrandstatt
∇	Rainer Georg	Schmid
∇	Rainer Johann	Schneiderhäusl
∇	Pächter Schallbart	Schockhäusl
	Kronberger Marie	Dorngaßhäusl
∂	Rainer Michael	Krämer
X	Meikl Josef	Oberharbach
	Schock Georg	Glanzengut
≡	Pichler Johann	Wald- oder Grundherr
≡	Langegger Johann	Schockgut
	Wallner Kajetan	Pirchnergut
--	Möschl Hubert	Gaberlgut
\	Viehhäuser Andrä	Sommeraugütl
	Pirchner Anna	Sagschneider
∇	Salzmann Johann	Riesergütl
∂	Hutter Alexander	Kehregut
	Graber Jakob	Aschengut
X	Englmaier Josef	Fazigut
	Wallner Rupert	Schröckgut od. Hoislbauer

	Besitzer:	Hof:
≡	Mösler	Unteraugut
X	zum Taxergut	Grünholzheimalpe
≡	zum Walchgut	Alpseitenheimalpe
X	zum Krämergut	Astreinhoch u. Heimalpe

5. Steuergemeinde Hofgastein mit Heissingfelding

<	Pfeffer Simon	Lämmereben
\ \	Berger Engelbert	Purzgütl
	Stuhler Marie	Unteraugut
	Standeiner Ferdinand	Schöcklgut
▽	Viehhauser Balthasar	Kronwald
	Kranabetter Balthasar	Tischlerpeter
	Gassner Simon	Rauchberg
▽	Röck Johann	Grussberg
▽	Sendlhofer Michael	Foldingreith
▽	Leitinger Peter	Untermaurach
	Lafenthaler Martin	Kerschergut
\	Knöbel Michael	Unterangerl
	Moises Josef	Oberlottersberg
X	Meikl Johann	Rindereben
▽	Viehauser Marie	Unterlottersberg
	Schmid Josef	Ortgut
	Perchthold Salomon	Wurzergut
	Moises Anton	Ertlausbruch
\ \ \	Lenz Johann	Oberkampberg
	Stühler Johann	Hintermann
△	Sendlhofer Michael	Felding
△	Viehauser Kajetan	Ortner
X	Moser Josef	Weindllehen
	Moises Anton	Heissinggütl
	Moises Josef	Glas oder Schock

	Besitzer:	Hof:
△	Klausner Franz	Heissgut
△\	Salzmann Mathias	Oberhainzl
	Gemeinde	Armenhaus
△	Salzmann Michael	Neureith
□	Perterer Leonhard	Kruggütl
△	Salzmann Alois	Guggenhäusl
	Rieser Felix	Gartenlehen
↑	Nadegger Wetli	Abfaltergütl
△	Brandner Marie	Scherer
\	Gruber Katharina	Franken
	Ranacher Joachim	Sagschneider
△	Röck Peter	Eisenhäusl
	Obersamer Anton	Grafenhäusl
	Moises Michael	Steghäusl
△	Brandner Rudolf	Söllhäusl
△	Salzmann Alois	Toferer
	Stuhler Johann	Hintermann
	Meikl Anna	Schockgut
	Koller Johann	Niederberg
	Felbner Maria	Stierschock

6. Steuergemeinde Klammstein

△	Röck	Thor- oder Haslinggut
	Hauser und Leo	Neufanggut
▽	ungenannt	Hanslbauer
	Beihammer	Thorbauer
▽	Viehhauser	Bindergut
	Gruber	Sagschneidergütl
—	Fletzberger	Stöberlgut
▽ ▽	Menke	Steinergut
▽▽▽	Meßner	Artbauerngut

	Besitzer:	Hof:
≡	Gruber	Hözlgut
▽	Krannbether	Stoßbauerngut
▽	Hutter	Tobhardtgütl
≡	Wallner	Bücherlgütl
/	König	Annerlgut
H	Haunsberger	Dintermühle
=	Leitner jun.	Obermühle
∨	Feichtner	Thorhäusl
▽▽	Meikl	Hartlberg
	Rieser G.	I. Mitterngut
×	Seer Vitus	Reitergut
/	Rieser	Steindlheimaten

7. Steuergemeinde Vorderschneeberg

×	Viehauser Mathias	Hopfgarten
△△	Ing. Zueg	Jungergut
	Brändner Alexander	Holzmeisterhäusl
△	Schober Rupert	Lafehnschmied
/\	Grabmayer Anton	Sagschneider
□	Schober Peter	Mauthmühle
\	Meikl Peter	Schmelzer
↑	Lafenthaler Johann	Diemling
\	Salzmann Andrä	Großbirken
	K. Wildner's Erben	Söllhäusl
	Inhöger Johann	Gallehen
	Piberger Johann	Neuweghäusl
	Hüber Josef	Bruchgut
△	Brandner Heinrich	Kleinbirken
△	Schwaiger Johann	Hartlgut
	Rieser Andrä	Radlach
	Bahnhof Angerthal	Brandlgut

	Besitzer:	Hof:
	Erber Alois	Schmalzgrub
△△	Scheiblbrandner Josef	Wurfgut
H	Rieser Liesl	Kendler
//	Brandner Josef	Häusl in Dietersdorf
/	Brandner Andrä	Schmelzhüttenhäusl
△	Falger Willi	Oberfrohnhütte
	Beer Johann	Abfalter
H	Kurz Josef	Hundsdorfermühle
L	Schwaiger Martin	Bremstall
/\	Brandner Michael	Hammerlhäusl
	Scheiblbrandner Anton	Grojer
\	Wallner Felix	Brandhäusl
	Oberhübler Rupert	Radlegg
△	Knöbl Alexander	Steinergut
;	Sparfetter Josef	Strampfl
△	Fleiß Simon	Astl oder Mehlteuer
∧	Höhenwarter Erben	Katstall oder Windsteiner
↑	Leireiter Johann	2. Gut Struben
×	Schappacher Rudolf	3. Gut Struben
△△	Langreiter Michael	Lackengut
	Monuth Simon	Grenggütl
	Sendlhofer Josef	Vordersprung
△	Röck, Schafflinger	Hintersprung
△	Scharfetter Johann	Schloß Hundsdorf
⊥	Sendlhofer Josef	Schränkengütl
⋈	Wenger Georg	Grubergütl
Y	Fleiss Alois	Maierhäusl
//	Schwaiger Martin	Schmelzhüttenhäusl
/\	Knöbl Johann	Schmiedhäusl
\	Grader Martin	Feuersang
	Schattauer Mathias	Schattauer

	Besitzer:	Hof:
△	Gemeinde Badgastein	Burgstallalpe
X	Gemeinde Badgastein	Hirschkaralpe

8. Steuergemeinde Wieden

V	—	Heigl- oder Viehauser
—	—	Häcklgütl
▽	—	Brandstattgut
∨	—	Gartachlehen
—	—	Hochsteingut
	—	Riedlgut
∧	—	Kahrergut
▽	—	Unterkampberggut
—	—	Brückenhäusl
∨∨	—	Oberkampberggut
—	—	Umbildwiese
	Gruber Michael	Willergut
∩	Wallner Peter	Schachlehen
	Langegger Jakob	Riegau
▽	Viehauser Rupert	Lackengütl
>	Holleis Marie	Wiederhäusl
—▽	Ertl Rupert	Struck
	Röck Jakob	Neudeck
	Wallner Matthias	Karling
∩	Schafflinger Michael	Oberkarling
	Viehauser Karl	Hasling
	Naglemeier Ludwig	Obermitterberg
▽	Wallner Karl	Unterhaitzing
▽	Schock Michael	Oberhaitzing
//	Lafenthaler Katharina	Kaiserhäusl
▽▽	Sendhofer Josef	Maurachgut
∩//	Holleis Johann	Gut Weinetsberg

	Besitzer:	Hof:
\/\	Viehauser Barbara	Wahlberg
▽	Schock Michael	Kitzsteingut und Kendlegg
▽	Striegler Johann	Obermitteregg
	Stuchler Michael	Untermitteregg
	Brandauer Josef	Kletteben
▽	Röck Alexander	Höglgut
✚	Maier Josef	Rauschgut
	Steinberger Therese	Rauschhäusl
X	Höhenwarter Thomas	Liendl- oder Loferergut
	Gemeinde Hofgastein	Bruckleiten
>	Holleis Maria	Leirerheimalpe
>	Viehauser Sebastian	Brandhaltheimalpe
▽	Gruber Andrä	Brandebenmahd
\	Ortner Lorenz	Berglmahd

Chronik der Volkskunde

Der Verein für Volkskunde in den Jahren 1951/52

Sonntag, den 8. Juni 1952, fand die Jahreshauptversammlung des Vereines im Hörsaal des Museums statt. Der stattliche Bericht zeigte vor allem, wie bedeutsam die Museumstätigkeit angewachsen ist. Der Bericht des Museums spricht von Gesamteinnahmen in der Höhe von S 69.578,64, die zur Gänze wieder ausgegeben wurden. Den größten Teil des Sachaufwandes bestritt das Bundesministerium für Unterricht durch seine Jahressubvention von S 51.000,—. Personell ist das Jahr 1951 dadurch gekennzeichnet gewesen, daß es das letzte Amtsjahr des bisherigen Museumsleiters Hofrat Direktor Dr. Heinrich Jungwirth war. Er wurde mit Wirkung vom 31. Dezember 1951 auf „eigenen Wunsch pensioniert, seine Nachfolge wurde auf Antrag des Vereines durch das Bundesministerium für Unterricht dem Univ.-Prof. Dr. Leopold Schmidt übertragen. Die Vereinsleitung hat bei dieser Gelegenheit Hofrat Dr. Jungwirth für seine opfervolle Tätigkeit in den schwierigen Jahren von 1945 bis zur Gegenwart den wärmsten Dank ausgesprochen. — Das Museum hat zahlreiche wertvolle Erwerbungen durchführen können. Die Hauptsammlung wuchs um 219 Stück, darunter 15 Tauschobjekte aus dem Schweizerischen Museum für Volkskunde in Basel und 145 Schenkungen, die, stückzahlmäßig geordnet, von folgenden Personen stammen: Frau Bertha Lotheissen (85), Hans Krumhaar (Nachlaß) (10), Dr. Adolf Mais (9), Albert Pollak (6), Prof. Dr. L. Schmidt (5), Alexander Seracsin (4), Reg.-Rat Adalbert Riedl (4), Dr. Elfriede Rath (3), Anna Licht (2), und mit je 1 Stück: Magdalena Gaßner, Dr. Helene Grün, Josefine Jaksch, Josef Klar, Elfriede Kuhn, Johanna Munsch, akad. Maler Herbert Paß, Irma Schinner, Johanna Waldstein, Walther Wisth, Prof. Dr. Richard Wolfram und Ungenannt. Der Zuwachs der Bibliothek betrug 456 Nummern, darunter Widmungen von Prof. Dr. L. Schmidt (68), Dr. E. Rath (33), Prof. Dr. A. Haberlandt (17), Pauline Untermüller (14) und Hofrat Dr. H. Jungwirth (11). Der Zuwachs der Handschriftensammlung betrug 7 Nummern. Die Graphiksammlung hat durch den Ankauf der Sammlung Gustav Gugitz den Stand von 20.302 Stück erreicht. Die Lichtbildersammlung hatte einen Zuwachs von 1153 Negativen zu erwerben, davon 945 Nummern Widmung Prof. Dr. Richard Pittioni, 162 Nummern Widmung Prof. Dr. A. Haberlandt; ferner von 155 Positiven, davon 86 Nummern Widmung Dr. E. Flamm, 6 Nummern Widmung Hermann Luzny; schließlich von Diapositiven 11 Nummern. — Von der musealen Innenarbeit ist vor allem die Gebäudeausgestaltung zu erwähnen mit der Schließung der II. Erdgeschoß-Loggia durch eine Glaswand, die nunmehr die Aufstellung der kleinen Abteilung Bäuerliches Siedlungs- und Hauswesen in Österreich ermöglicht. In allen Schausälen wurde an den Vitrinen und Untersätzen gearbeitet, die nunmehr durchwegs einheitlichen Anstrich erfahren haben. 5 große Untersätze und 10 Bilderahmen konnten in der eigenen Tischlerwerkstätte hergestellt werden.

Von der wissenschaftlichen Innenarbeit ist die Fortsetzung der Katalogisierung zu erwähnen (Orts- und Sammlerkartothek) und die Anfertigung der Entwürfe für verschiedene Schaukarten („Habergeiß und Weinbergeiß“, „Geschichte der Weihnachtskrippe in Österreich“, „Volto santo und Kümmernis in Österreich“), die von Prof. Jörg Reitter künstlerisch ausgeführt wurden. An eigenen Ausstellungen des Museums sind „Religiöse Volkskunst des 17. und 18. Jahrhunderts in Österreich“ und „Wien und die Volkskunde“ zu erwähnen. Für eine Reihe fremder Ausstellungen wurde Material zur Verfügung gestellt, so für die „Sozialausstellung (100 Jahre Aufstieg einer Klasse)“ im Künstlerhaus, „Transport, sicher und wirtschaftlich“ im Technischen Museum, „Volkskunst-Imagerie populaire“ im Graphischen Kabinett der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich, die „Karl-May-Ausstellung“ des Museums für Völkerkunde im Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum in Graz und die „Österreichische Gewerbeausstellung“ der Wiener Handelskammer. Der Besuch des Museums hielt sich in den gewohnten Grenzen, wir zählten insgesamt 5192 Besucher in der Schausammlung, 1835 in der Bibliothek. Im ganzen wurden 79 Führungen abgehalten.

Für die Bekanntmachung des Museums sorgten zwei Vorträge Prof. Dr. L. Schmidts in der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde in Basel am 25. November und in der Bayerischen Landesstelle für Volkskunde am 27. November 1951, ferner die Rundfunkübertragungen am 27. März „Die Mariazeller Vitrine“ und am 18. Dezember „Österreichische Weihnachtskrippen“. Am internationalen Kongreß für westliche Ethnologie in Stockholm wurde ein schriftlicher Bericht über die Neugestaltung des Museums vorgelegt. Am 9. September besuchten leitende Unesco-Mitglieder in Begleitung von Prof. Dr. Robert Heine-Geldern das Museum, am 4. November ließ sich Herr Min.-Rat Dr. Nikolaus Frček als zuständiger Referent der Musealabteilung des Bundesministeriums für Unterricht die Sammlungen zeigen, und zum Jahresende besuchte Herr J. K. van der Haagen, Chef de la Division des Musees et des Monuments historiques, Paris, das Museum und ließ sich eingehend über die Neuaufstellung unterrichten.

Der Verband der österreichischen Geschichtsvereine betraute mit Jahresschluß Prof. Dr. Schmidt mit der Herausgabe eines „Mitteilungsblattes für die Museen Österreichs“. Prof. Schmidt übernahm den Vorsitz des Redaktionsausschusses, Dr. Mais die verantwortliche Redaktion. Somit ist dieses Mitteilungsblatt, das für das österreichische Musealwesen von großer Bedeutung sein kann, redaktionell fest an unser Museum gebunden.

Als Folgerung ergibt sich, daß die Öffentlichkeit die Wiederherstellung und Neugestaltung des Museums für so weit abgeschlossen erachtet, daß nunmehr auch weitere Angriffe auf dem Gebiet des Musealwesens von unserem Haus aus möglich sein werden. Dennoch bleibt es oberstes Prinzip, an der weiteren Ausgestaltung des Museums zu arbeiten, besonders seine Lebendigkeit dauernd zu fördern, mit allen interessierten Schichten und Kreisen in Kontakt zu bleiben und somit als das wichtigste Institut der wissenschaftlichen Volkskunde in Österreich allen Besuchern und Benutzern womöglich alle Einrichtungen auf dem erreichbar besten Stand zur Verfügung zu stellen. Im Jahre 1951 wurde für diese Zwecke zu leisten versucht, was mit den wenigen wissenschaftlichen Kräften eben getan werden konnte. Mit dem Dank an alle öffentlichen Stellen, vor allem an die Musealabteilung des Bundesministeriums für Unterricht, sowie hinsichtlich der Gebäudeerhaltung an den

Magistrat der Stadt Wien, und an alle privaten Gönner und Spender verbindet sich daher die Hoffnung, weiterhin womöglich noch mehr leisten zu können. Sämtliche Beamte und Angestellte des Hauses, die im Berichtsjahr dauernd ihren guten Willen unter Beweis gestellt haben, hegen die gleiche Hoffnung.

Die zweite wichtige Einrichtung des Vereines, die „Österreichische Zeitschrift“, konnte auch 1951 mit zwei Doppelheften im Österreichischen Bundesverlag erscheinen, und auch bereits den II. Band ihrer neuen Buchreihe (Schmidt, Geschichte der österreichischen Volkskunde) vorlegen. Mit dem Dank an den Österreichischen Bundesverlag verbindet der Verein den lebhaft gefühlten Dank an das Bundesministerium für Unterricht (Hochschulektion), an die Landesregierungen von Wien, Niederösterreich und Steiermark, die alle der Zeitschrift materiell geholfen haben. Besondere Erwähnung verdient der Notring der wissenschaftlichen Verbände Österreichs, der vielfach in kollegialer Weise die notwendige Verbindung herstellte.

Das Vortragswesen wurde wieder gemeinsam mit der Anthropologischen Gesellschaft in Wien organisiert. Nach der Serie der Bayernvorträge im Sommer folgten im Wintersemester zwei Vorträge von Prof. Dr. Rudolf Kriß über Volkskundliche Streifzüge in Irland und Spanien. Über die 6. Österreichische Volkskundetagung wurde bereits (oben, Bd. VI, S. 64 f.) eigens berichtet.

Der vom Kassier des Vereines, Herrn Dr. Adolf Mais, vorgelegte Rechnungsabschluß für 1951 ergab eine Einnahmensumme von S 40.294,01. Auch dieser Betrag wurde bestimmungsgemäß zur Gänze wieder ausgegeben. Für die darin enthaltene stattliche Summe von S 26.001,20, die sich aus Subventionen und Spenden zusammensetzt, muß vor allem dem Bundesministerium für Unterricht und den Landesregierungen von Wien, Niederösterreich, Steiermark und dem Burgenland ergebenst gedankt werden. Der Rechnungsabschluß wurde von den beiden Rechnungsprüfern des Vereines, Herrn Dr. Ernst Kremerer und Herrn Hotelier Karl Schönbauer, geprüft, die Jahresversammlung hat die von ihnen vorgeschlagene Entlastung erteilt.

Im Laufe des Jahres 1951 wurde Herr Prof. Dr. Eberhard Kranzmayer als Vertreter der Bayrisch-Österreichischen Wörterbuchkommission in den Vereinsausschuß kooptiert. Ferner hat die Jahresversammlung dem Antrag des Ausschusses zugestimmt, die ab 1952 als Vertragsbedienstete des wissenschaftlichen Dienstes am Museum angestellte Dr. Elfriede Rath in den Vereinsausschuß zu kooptieren.

Anschließend an die Jahresversammlung besichtigten die Teilnehmer die neu aufgestellten Räume des Museums „Bäuerliches Siedlungs- und Hauswesen in Österreich“ mit der Gedächtnisausstellung für den 1952 verstorbenen Maler Ludwig Preißerker.

Leopold Schmidt.

Volkskunde an den österreichischen Hochschulen

1. Universität Wien

Dissertation

Elisabeth Hauser, Sagengruppen und Sagengestalten im Burgenland. Ein Beitrag zur burgenländischen Volkskunde. 500 Seiten Maschinenschrift.

2. Universität Innsbruck

Titelverleihung

Der Bundespräsident hat mit Wirkung vom 17. April 1952 dem Privatdozenten für Volkskunde an der Universität Innsbruck Dr. Karl Ilg den Titel eines außerordentlichen Universitätsprofessors verliehen.

Trachtenausstellungen in Österreich

Der Sommer 1952 bringt zwei bemerkenswerte Trachtenausstellungen, die stärker als manche frühere die Erkenntnisse der Trachtenforschung berücksichtigen und daher wissenschaftlichen Wert besitzen:

Das Oberösterreichische Landesmuseum in Linz eröffnete am 24. Juni seine Ausstellung „Erneuerte Tracht — Werden, Wandel und Wiedergeburt der Volkstrachten Oberösterreichs“. Zusammenstellung und Katalog von Dr. Franz Lipp, unter Mitarbeit von Dr. Helene Grün¹⁾.

Das Montafoner Heimatmuseum in Schruns eröffnet am 15. August seine Ausstellung „Die Montafoner Tracht im Bild“, die von Dozent Dr. Richard Beitzl aufgebaut wird. An dieser Ausstellung ist auch das Museum für Volkskunde in Wien mit Leihgaben beteiligt.

Leopold Schmidt.

Ludwig Radermacher †

Am 28. Juni 1952 ist der ehemalige Ordinarius für klassische Philologie an der Universität Wien im 85. Lebensjahr sanft entschlafen. Der 1867 geborene Rheinländer, der seit 1909 in Wien wirkte, kam aus der großen Bonner Schule der Religionswissenschaft und ist von Usener und Dieterich auf die Volkskunde hingewiesen worden, der er all die Jahrzehnte hindurch wissenschaftlich und menschlich wärmstes Interesse entgegengebracht hat. Er stand demgemäß in engstem Kontakt mit unserem Museum und Verein, dem er viele Jahre hindurch als Ausschußmitglied angehörte. Auch um die akademische Vertretung des Faches hat er sich sehr verdient gemacht, in seiner eigenen Lehrtätigkeit noch dazu die Volkskunde der Antike ständig gefördert, sodaß viele seiner Schüler, wie Heinrich Jungwirth, Adelgard Perkmann und Ludwig Bieler von ihm die stärksten Anregungen erhielten und zum guten Teil auch, z. B. in den Mittelschulunterricht, weitertrugen. Dem großen Lehrer und vornehmen Menschen werden wir alle ein dankbares Gedenken bewahren. — Nur als kurzer Hinweis seien anschließend seine für die Volkskunde wichtigsten Arbeiten hier zusammengestellt, eine ausführliche Bibliographie bleibt der klassischen Philologie vorbehalten.

1. Der Knäuel Ariadnes (Wiener Eranos. Zur 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz 1909. Wien 1909, S. 285 bis 292).
2. Berührungszauber (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XIV, 1910, S. 514 f.).
3. Eine aristophanische Reminiszenz? (Rheinisches Museum für Philologie, Bd. LXVI, 1910, S. 176—182).

¹⁾ Katalog „Erneuerte Tracht“, 24 Seiten, zahlreiche Abbildungen, Linz 1952, Oberösterreichisches Landesmuseum. — Auf S. 10 fehlt bei den Nummern 48—50 der Hinweis, daß es sich um Aquarelle nach den Originalstücken im Museum für Volkskunde in Wien handelt.

4. Nachtrag zu Rhein. Mus. 65, 551 ff. (Rheinisches Museum für Philologie, Bd. LXVI, 1910, S. 518—519).
5. Die Erzählungen der Odyssee (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl., 178. Bd., 1. Abh.) Wieu 1915. 59 Seiten.
6. Hippolytos und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl., 187. Bd., 5. Abb.) Wien 1918. 145 Seiten.
7. Christus unter den Schriftgelehrten (Rheinisches Museum für Philologie, Bd. LXXIII, 1918, S. 252—259).
8. Cyprian der Magier. (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXI, 1919, S. 252—255).
9. Aristophanes Frösche. Einleitung, Text und Kommentar. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl., 198. Bd., 4. Abh.) Wien 1922.
10. Der „Lehrer“ des Herondas. (Festschrift für Michael Haberlandt, Wien 1925, S. 1—7) = (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XXX, 1925, S. 55 ff.).
11. Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl., 206 Bd., 4. Abh.) Wien 1927, 277 Seiten.
12. Danae und der goldene Regen. (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXV, 1927/28, S. 216—218).
13. Die Wahl der Lebensgüter. (Wiener Studien, Bd. 47, Wien 1950, S. 79—86).
14. Zur Charakteristik neutestamentlicher Erzählungen. (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVIII, 1950, S. 51—41).
15. Der homerische Hermeshymnus (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl., 215. Bd., 1. Abh.) Wien 1951. 264 Seiten.
16. Philologisches zum Kalenderaberglauben. (Philologus, Bd. 85, Leipzig 1952, S. 555 f.).
17. Vom Ursprung der Faustsage. (Chronik des Wiener Goethe-Vereins, Bd. 57, Wien 1952, S. 5—17).
18. Lebende Flamme (Euripides, Bacch. 6 f.) (Wiener Studien, Bd. 49, Wien 1955, S. 115—118).
19. Kalender-Masken und Komödien-Masken. (Philologus, Bd. 87, N. F. Bd. 41, Leipzig 1952, S. 582—587).
20. Mythos und Sage bei den Griechen. Baden bei Wien, und Leipzig. 1958. 560 Seiten. 2. Auflage: Brünn, München, Wien 1945. 405 Seiten.
21. Inschrift aus Carnuntum. (Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Bd. 88, 1939, S. 185—188).
22. Michael Haberlandt zum Gedächtnis (Forschungen und Fortschritte, 16. Jg., Berlin 20. Sept. 1940, H. 27, S. 511 f.).
23. Chairis Mädchen? (Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Bd. 89, 1940, S. 256—258).
24. Weinen und Lachen. Studien über antikes Lebensgefühl. Wien 1947. 220 Seiten.
25. Das Meer und die Toten. (Anzeiger der Phil.-Hist. Kl. der Österr. Akademie der Wissenschaften, Jg. 1949, Nr. 16, S. 507—515).

Leopold Schmidt

Literatur der Volkskunde

Leopold Schmidt, *Geschichte der österreichischen Volkskunde*.
Wien 1951, Österreichischer Bundesverlag, 205 S. (= Buchreihe der
Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Neue Serie, Band II).
S 25,—.

Überschauen wir die Entwicklung der volkswissenschaftlichen Forschungsarbeit in Europa, so wird unser Augenmerk immer wieder auf ein Land gerichtet, das frühzeitig und in entscheidender Form dieser Forschungsarbeit Wege gewiesen hat, auf Österreich. Man wird schon aus diesem Grund die innere Berechtigung des Themas „Geschichte der Österreichischen Volkskunde“ nicht in Zweifel ziehen können. Hinzu kommt aber noch die Notwendigkeit der geschichtlichen Rückschau über den Weg, den die noch junge Wissenschaft der Volkskunde zurückgelegt hat. Wissenschaftsgeschichte ist stets ein unentbehrlicher Bestandteil wissenschaftlicher Forschung. L. Schmidt, der in jeder Beziehung zur Bearbeitung des Themas berufen ist, hat diese Aufgabe mit großer Umsicht und in eindrucksvoller Weise bewältigt. Nach einer besonnenen Einleitung, die den Begriff, den Umfang, die Methode der Volkskunde und die bisherigen Bemühungen um ihre Geschichte behandelt, beginnt die Übersicht mit der Periode des Humanismus und der Renaissance, also mit jener Zeit, in der zuerst die geistigen Voraussetzungen bestanden, „das Leben in überlieferten Ordnungen zu überschauen und zu verstehen“. Der realistische Blick der Frührenaissance für den Alltag, für den konkreten Ausschnitt aus der Umgebung, findet auch literarisch seinen Ausdruck. Wenn auch im österreichischen Raum der schriftliche Ertrag umfangreicher ist als der bildliche, so würde es sich doch lohnen, eine systematische Bestandsaufnahme aller Realien, die in der Tafelmalerei erfaßt sind, anzuregen, man denke nur beispielsweise an den Meister von Uttenheim und an die Pacher!

Das Ende des 16. Jahrhunderts und das beginnende 17. Jahrhundert lassen allgemein eine geschichtliche Besinnung, und damit ein Anknüpfen an das Spätmittelalter unter besonderer Rücksicht auf volkshafte Elemente erkennen. Der Kunstgeschichte ist diese Beobachtung schon lange geläufig. Die Sorge, es könnte von dem alten Volksgut im weitesten Sinn für immer etwas verlorengehen, wie sie ein Nikolaus Beutner um das Kirchenlied hatte, ist geradezu symptomatisch für diese Zeit. — Bei dem Hauptwerk des Guarinoni hätte man vielleicht noch daran erinnern können, daß er für die Hausforschung wegen seines hohen Lobes auf den Stubenofen von besonderer Bedeutung ist. Hohberg nimmt im Rahmen der landwirtschaftlichen Fachliteratur wie auch speziell des landwirtschaftlichen Bauwesens eine besonders erwünschte Stellung ein. Leider hat die Hausforschung bisher diese Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts nicht genügend untersucht, die ohne Zweifel die Arbeit der landwirtschaftlichen Gesellschaften der Aufklärungszeit in bedeutsamer Weise vorbereitet hat. Von den Quellen aus der Zeit des Spätbarocks wird man sich besonders Johann Valentin Neiner merken müssen, wie es überhaupt ein besonderes Verdienst der

vorliegenden Veröffentlichung ist, entlegene und vielfach kaum beachtete Quellen nunmehr entsprechend ihrer Bedeutung für die Volkskunde ihren Platz angewiesen zu haben. Das Rokoko und die Aufklärungszeit bringen bekanntlich eine Fülle von Quellenmaterial, sei es im Rahmen der in dichter Folge erscheinenden Reiseberichte, sei es der kameralistisch-statistischen Literatur oder des naturwissenschaftlichen Schrifttums. Bereits damals, und noch ausgeprägter in der Zeit der Romantik wird die volkskundliche Arbeit in Österreich zu schärferer Sicht angeregt aus dem unmittelbaren Gegenüber mit Völkern anderer Sprache. Umgekehrt müßte eine Geschichte der volkskundlichen Forschung etwa in Polen (für die es gute Vorarbeiten gibt) sich daran erinnern, wieviel sie der österreichischen Volkskunde zu verdanken hat. Bezeichnenderweise ist eine der frühesten Beschreibungen des polnischen Bauernhauses 1795 in Graz erschienen (Kausch, Nachrichten über Polen).

Die staatswirtschaftliche Betrachtungsweise in der Zeit des Empire befaßt sich naturgemäß auch mit den Hausindustrien und bereitet damit die spätere systematische Volkskunsthforschung vor. Geistesgeschichtlich bemerkenswert erscheinen auch Veröffentlichungen wie die von Franz Sartori: Mahlerisches Taschenbuch der österreichischen Monarchie, 1812 ff., und Die österreichische Schweiz oder malerische Schilderung des Salzkammergutes, 1815. Volkstracht, Schmuck, Bauernhaus, Volkstanz wurden nachweislich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter dem Aspekt des Malerischen (Pittoresken) erlebt. Dem 16. und 17. Jahrhundert ist dieser Aspekt noch völlig fremd gewesen. Nebenbei darf in diesem Zusammenhang vielleicht auf eine Tagebuchstelle des jungen Schinkel verwiesen werden, von seiner Reise nach Triest, 1805, die ihn durch Steiermark führte: „Das enge Murrtal (sic!), von den entsetzlich hohen Gebirgen Steiermarks umschlossen, gibt abwechselnd schauerliche, große und angenehme Situationen. Die Fruchtbarkeit des Tales veranlaßt die Menge der Dörfer und Städtchen und Schlösser an dem Abhang. Die Bauernhäuser sind von Blöcken konstruiert und haben ein überaus malerisches Ansehen, die Galerien unter dem Dach sind allemal reich mit Holzschnitzwerk verziert.“ Solche Schau auf dem Weg vom Klassizismus zur Romantik zeigt einprägsam, wie sich die Allgemeinvorstellung von der bauerlichen Welt zu Beginn des 19. Jahrhunderts kristallisierte.

In der Zeit der Romantik wuchsen der Volkskunde wesentliche Zweige in der Sagen- und Volksliedsammlung und -forschung zu. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhält die Bauernhausforschung neue und richtunggebende Ansätze und schließlich beginnt gerade in Österreich seit der Gründung des Vereins für österreichische Volkskunde 1894 auch die Volkskunsthforschung mit einer auf lange Zeit vorbildlichen Sammlungs- und Publikationstätigkeit. In diesem Zusammenhang darf man daran erinnern, daß ein österreichischer Kunsthistoriker, Alois Riegl, im gleichen Jahr die für die wissenschaftliche Begründung der Volkskunsthforschung wegweisende Schrift „Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie“ veröffentlicht hat.

Es muß als besonderer Vorzug der Arbeit L. Schmidts bezeichnet werden, daß er allen Zweigen der Volkskunde und allen Epochen ihrer stufenweisen Entfaltung in gleicher Weise gerechtzuwerden versucht. Vielleicht könnte bei einer Neuauflage, die sicher bald notwendig sein wird, hier und da noch ein Akzent verteilt werden, wie fruchtbar die Bemühungen in Österreich für die gesamte deutsche und europäische Volkskunde waren.

Für eine Neuauflage wäre auch an die Besserung der wenigen Druckfehler zu erinnern. S. 184 ist beispielsweise die Anmerkung 43 a entfallen, in der die wichtigen Arbeiten von Leopold Kretzenbacher zu nennen wären, besonders: *Barocke Spielprozessionen in Steiermark* (Aus Archiv und Chronik, Blätter für Seckauer Diözesangeschichte, 2. Jg. 1949, S. 13 ff.) und *Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark* (= Österreichische Volkskultur, Bd. 6), Wien 1951.

Die Geschichte der österreichischen Volkskunde bleibt auf jeden Fall ein unentbehrliches Nachschlagewerk für den Forscher wie für den Studierenden. Sie ist zugleich vorbildlich für ähnliche Veröffentlichungen in anderen Ländern, auf die wir alle hoffen.

Torsten Gebhard.

Richard Wolfram, *Die Volkstänze in Österreich und verwandte Tänze in Europa*. 224 Seiten, 32 Bildtafeln. Salzburg 1951. Otto Müller Verlag. S 64,—.

Die Volkstanzforschung, der jüngste Zweig der Volkskunde, nahm in Österreich in den Jahren nach dem ersten Weltkriege ihren Anfang. Eine kleine Schar von Freunden des Volkstanzes bemühte sich damals um die Aufsammlung der noch lebenden Tänze, die dann die Grundlage der Forschung bildeten. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, einer der fleißigsten Forscher auf diesem Gebiete, gibt hier nun einen ausgezeichneten Überblick über den erfreulichen Reichtum Österreichs an Volkstänzen, sowohl der brauchtümlich gebundenen als auch der geselligen Tänze. In einer gutgegliederten Disposition, die eine Art Systematik darstellt, werden zuerst die Tänze im Jahreslauf, im Ablauf des Menschenlebens und die der Berufsklassen vorgeführt; ein weiterer Abschnitt bringt die geselligen Tänze, ebenfalls nach einem brauchbaren System nach Inhalt, Zahl der Tanzenden und charakteristischer Bewegung geordnet. Den kurz und prägnant beschriebenen Tänzen stellt Wolfram die verwandten Formen aus dem europäischen Raume zur Seite. Zu diesem Vergleich ist er wie nicht so bald ein Wissenschaftler befähigt, da er, selbst ein begeisterter Volkstänzer, auf Kundfahrten und Reisen Gelegenheit hatte, in zahlreichen Ländern Europas Volkstanzstudien zu machen. Als Feldforscher gewohnt, auf die Mitteilungen und Äußerungen des Volkes zu achten, ist ihm manche wertvolle Nachricht von alten Spielern und Tänzern zugekommen, so z. B. die des alten Windhofers über die Entstehung des Schuhplattlers als reiner Männertanz. Beherzigenswert ist das Nachwort, in welchem zur Fortsetzung der Sammlung und Forschung auf dem Gebiete des Volkstanzes aufgerufen wird.

Den Abschluß des Buches, das in einem angenehm lesbaren, klaren Stil geschrieben ist, bilden drei Literaturverzeichnisse, die sicher jedem Volksforscher und Volkstanzfreund willkommen sein werden, und ein Stichwortregister von großer Reichhaltigkeit, sodaß dieses Werk nach Anlage und Inhalt mit gutem Recht als ein Volkstanzlexikon bezeichnet werden könnte. — Auch die vorzügliche Ausstattung des Buches, besonders die ausgezeichnet wiedergegebenen Bilder, sind hervorhebenswert.

Raimund Zoder.

Josef Pöttinger, *Niederösterreichische Volkssagen*. Verbesserte Neuauflage. Bildschmuck von Norbertine Bresslern-Roth. 527 Seiten. Wien 1950. Scholle-Verlag. S 56,—.

1925 erschien die erste Ausgabe dieser umfangreichsten, volkstümlichen Zusammenfassung der Sagen Niederösterreichs, und nun, ein

Vierteljahrhundert später, bringt die Neuausgabe im wesentlichen genau den gleichen Stoff, in gleicher Anordnung und mit den gleichen Anmerkungen wieder. Sogar Druckfehler der ersten Auflage finden sich wieder, beispielsweise Hornmayr statt Hormayr, S. 290. Aus den Anmerkungen sind nur einige der überflüssigen und irreführenden Hinweise auf germanische Mythenzüge gestrichen und einige Sagentitel etwas heimischer gestaltet worden, so z. B. Nr. 4 „Das Ruprechtsloch“ statt „König Otter“. Das Ortsverzeichnis ist bedeutend verbessert.

Leopold Schmidt.

Sagen aus dem Mostviertel, gesammelt von der Lehrerarbeitsgemeinschaft des Bezirkes Amstetten. Amstetten 1951. 128 Seiten. Verlag Sepp Ramharter. S 10,—.

Der erstaunlich geringe Preis wird die bedeutsame Sammlung gewiß zum Volksbuche machen, wozu auch die überaus trefflichen Bilder beitragen werden. Vor allem hebt sich der Inhalt sehr über andere Sagenbücher hinaus, denn die Mannigfaltigkeit des in bescheidener Sprache und kurzer Form aufgezeichneten Volksgutes ist höchst erstaunlich. Die ältesten kultischen Einflüsse, selbst das Dornröschenmotiv, lassen sich erkennen, auch der Erklärungsversuch von landschaftlichen Ercheinungen, insbesondere aber der Nachklang fast aller geschichtlichen Ereignisse kommt in manchmal sehr bezeichnender Art zur Geltung.

Hans Plöckinger.

Rupert Hauer, Heimatkunde des Bezirkes Gmünd. 2., erweiterte Auflage. 456 Seiten. Gmünd 1951. Verlag der Stadtgemeinde. Kulturreferat.

Diese stattliche und nützliche Heimatkunde aus dem äußersten Norden Niederösterreichs bietet wieder viel für die Volkskunde. Neben den wertvollen allgemeinen Teilen ist besonders auf die Abschnitte über das Bauernhaus, Bürgerlichen Hausrat im 17. Jahrhundert, Geheimnisvollen Zauber, Glashüttenbrauch, Volkssprache, Volkslied, Flurnamen und Sagen hinzuweisen. Das Sagenkapitel bietet viel Stoff in den Unterabschnitten: Sagen über Schalensteine und andere Steingebilde, Hemannsagen, Fuchtelmannsagen, Quellensagen, Namenssagen, Schatzsagen, Sagen über Wegkreuze, und sonstige Sagen. Der Abschnitt über den Glashüttenbrauch von W. Trautmann bedeutet eine wertvolle Bereicherung unserer Arbeitervolkskunde. Aber auch der große II. Teil des Buches, die Ortskunde, die in alphabetischer Ordnung alles Wichtige zu den einzelnen Orten aufzählt, ist für uns sehr lehrreich.

Leopold Schmidt.

Franz Lipp, Oberösterreichische Trachten. Folge 1. Im ganzen Lande gültige Trachten. 25 Seiten, 8 Tafeln, 1 Schnittmusterbogen. Herausgeber und Verleger: Wirtschaftsförderungsinstitut der Kammer der gewerblichen Wirtschaft, Linz 1951.

„Schönheit, Beständigkeit, Zweckmäßigkeit und Güte, Freude an der bunten Fülle des Lebens, kraftvolles Beruhn in Wesen und Eigenart, Stolz auf Brauch und Herkommen: das sind die Werte, die echte Heimattracht in sich birgt oder die sie in uns hervorruft.“

Besser ließe sich eine der Trachtenerneuerung dienende Arbeit gar nicht einleiten; und in der Tat ist im weiteren vom Verfasser sowohl, als im Geleitwort von Hans Commedia soviel Richtiges und grundsätzlich Gültiges gesagt, daß man kaum etwas beizufügen braucht. Wer selbst in einer Nachbarlandschaft Oberösterreichs die Volkstrachten er-

forscht und sie erneuert hat, kann eine so tiefe Übereinstimmung der Grundgedanken mit den eigenen Erfahrungen nur freudig begrüßen. Von Anfang an bewegte ja unsere deutsche Volkskunde der Gedanke, aus volklicher Selbsterkenntnis heraus versunkene Schätze zu heben. Verschüttetes wieder fruchtbar werden zu lassen. Die Erneuerung der Tracht ist uns also geradezu wesentlich wie die Wiedererweckung des angestammten Lied- und Tanzgutes. Daß Lipp zugleich der Erforscher und der Erneuerer der Trachten in Oberösterreich ist, macht seine Arbeit besonders wertvoll. Wie alle echten Volksforscher aus dem Erlebnis der Heimat zur wissenschaftlichen Volkskunde gestoßen, ist der Verfasser ein besonders entschiedener Verfechter der angewandten Volkskunde. Aus der Ganzheit des Lebens heraus ist Tracht hier als Gesamtes erfaßt und demnach bis in ihre letzten Einzelheiten erläutert: Schuhwerk und Schmuck, die Haartracht und schließlich die Bindart des Halstüchels — all das ist, nicht etwa vom Standpunkt ästhetisch oder gar geschichtlich überlegter „Stilreinheit“, sondern als Ausdruck echter Lebenshaltung gesehen. Überhaupt bricht das Werk grundsätzlich mit aller falschen Schwärmerei für die „schöne alte Tracht“. Das Bemühen, „die Tracht unserer Zeit so darzustellen, als wäre die lebendige Entwicklung nie abgerissen“, ist sachlich richtig und durch die Trachtenerneuerung in anderen Gegenden bereits bewährt.

Eine vom Besprecher oft erhobene Forderung: die Beistellung fachlich brauchbarer Schnitte, ist hier durch die von J. Garbislander angefertigten anschaulichen Schnittmuster erfüllt. Die Bilder von Grell Karasek geben dem Buch ein frisches, frohes und vor allem klares Gesicht. Beide, Bild und Schnitt, sind ja gleich unerlässlich: das eine wirbt am stärksten für den Geist der Tracht bei denen, die sie aus eigener Anschauung nicht mehr oder nicht genug kennen, der Schnitt gibt die unentbehrliche Handhabe, ihren Sinn zu erfüllen, d. h. die Tracht handgreiflich auszuführen, sodaß sie nicht allein schönes Bild bleibt, sondern wieder ursprüngliches Leben wird. Darum darf die Arbeit der Malerin und Schnittzeichnerin nicht gering angeschlagen werden.

Da wir noch keine wissenschaftliche Trachtenkunde von Oberösterreich besitzen, trägt die Arbeit auch in dieser Richtung Wertvolles bei. Als Beispiel nenne ich nur die mannigfachen Ausnähungen der Männerrocke, denen gleichartige in Niederösterreich, dem Burgenland und bei den nunmehr aus der Heimat vertriebenen Deutschen Westungarns entsprechen. Wie denn überhaupt die Tatsache der Einheit, des Verflochtenseins mit den trachtlichen Erscheinungen der Nachbarländer über die politischen Grenzen hinweg — gegenüber der irrigen Meinung, es gäbe „Landestrachten“ — hier wie bei jeder ernst zu nehmenden Trachtenarbeit neuerlich klar zutage tritt. In diesem Sinne könnte mehrmals statt „oberösterreichisch“ geradezu „donauländisch“ stehen.

Erfreulich wirkt es, daß der Verfasser sich redlich bemüht, den Anteil aller zu würdigen, die vor ihm und dann in gemeinsamer Arbeit mit ihm zur Erneuerung der Trachten in Oberösterreich beigetragen haben: ein wirklicher Fachmann hat es in der Tat nicht nötig, die Leistungen anderer zu schmälern oder gar zu verschweigen, auch wenn sie der breiten Öffentlichkeit weniger bekannt sind als Viktor Geramb oder Gertrud Pesendorfer, die weit über den Rahmen der engeren Heimat hinaus die Trachtenerneuerung im ganzen deutschen Raum entscheidend mitbestimmt haben. In diesem Zusammenhange

fehlt nur eins: die Erwähnung der gewiß zahlreichen Gewährleute und Beiträger im ganzen Lande, die dem Verfasser die Unterlagen für seine Kenntnis der Trachten überlieferten.

Im einzelnen wäre noch Folgendes zu bemerken:

Ob das sogenannte „Winterdirndl“ in Oberösterreich auf ein volkstümliches Armelekleid zurückgeht — in Niederösterreich und dem Burgenland ist das nicht der Fall — muß den Forschungsergebnissen des Verfassers überlassen werden (T. IV/21). — Bei Jacke und Spenser scheinen die schlichteren Formen (T. V/29) eher empfehlenswert als jene, die sich mehr dem Geschmack vergangener Moden annähern (T. VI/34, 35). — Das „Kostüm“, das der Verfasser zur Tracht rechnet, stellt einen Grenzfall dar: Zweifellos auf der alten trachtlichen Dreiheit: Hemd—Joppe—Kittel beruhend, ist es weniger dem plötzlichen Modewandel unterworfen, doch sind Blusen- und Rockschnitt immerhin jeweils modisch genug, als daß man noch von einer Tracht der Städterin oder des Landbürgertums sprechen könnte; mit der überlieferten Tracht vollends kann es nicht auf eine Stufe gestellt werden. Bewahrt somit das „Kostüm“ dem allgemeinen Modestrudel gegenüber wohl eine gewisse Sachlichkeit, so bringt seine Einbeziehung in die Tracht zugleich die Gefahr, daß die Tracht sich in eine „Übernahme trachtlicher Motive“ auflöst. — Die als Festtrachten gedachten Seidenkleider (T. VII) gehören mit Spitzleib und Säumchen ganz der Mode der fünfziger bis sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts an und können nicht als Trachten gelten, schon gar nicht als heutige, da sie der Zielrichtung des Buches nicht entsprechen. Hier müßte unbedingt eine andere Lösung gefunden werden, wie sie aus den Reihen der Jugendbewegung etwa um 1920 und später mehrfach versucht worden ist. Auch ein festlicher Leibelkittel, wie er neuerdings öfter gebraucht und vom Verfasser selbst als folgerichtig bezeichnet wird, verbunden mit Spenser, bzw. Jacke, scheint hier sehr gut zu entsprechen und war sicher, vor der Verstärkung der Tracht im vorigen Jahrhundert, die bodenständige Festtracht. Schnitt und Ausstattung solcher Leibelröcke zeigt etwa T. III/15, 19. — Durchaus zu begrüßen ist die Vielfalt der Männerkleider an Stelle der bisher als „Landestracht“ bezeichneten Jägerkleidung. Nur die Bräutigamsweste (T. VIII/47, 49) wirkt modisch-veraltet. — Das Frauenhemd muß in der heutigen Tracht nicht durchaus zur „Bluse“, d. h. zum kurzen Überhemd werden (S. 14). Wenn der Verfasser hier von einer „Kimonobluse“ spricht, so ist hiermit nicht ganz zutreffend das altheimische Hemd mit angeschnittenen Ärmeln bezeichnet. Es würde sich empfehlen, Neugestaltungen, z. B. eingesetzte Hemdärmel statt der überlieferten unverkürzten Achsel (T. I/1 II/9), ausdrücklich als solche zu kennzeichnen. Ob Hemden mit weiten Ärmeln, die an kurze angeschnittene Ärmel angesetzt werden, wie ich sie von den Italienerinnen Istriens her kenne, in Oberösterreich bodenständig sind, ist mir unbekannt (T. III/15). — Bei den Frauenleibchen ergibt sich manchmal aus der Besonderheit des Körperbaues der Trägerin die Notwendigkeit, je zwei Brustabnäher auf beiden Seiten zu machen, was hier bei den Schnittmustern nicht berücksichtigt ist.

All das tut aber dem Wert der Arbeit im ganzen keinen Eintrag. Es wäre zu wünschen, daß dem vielversprechenden Anfang bald die Fortsetzung in Gestalt der landschaftlichen Mappen folgen möge. Jedenfalls gebührt auch dem Lande Oberösterreich Dank dafür, daß es die Arbeit des Erforschers und Erneuerers seiner Trachten verständnisvoll gefördert hat. Nicht von alien österreichischen Bundesländern gilt das gleiche.

Gustav H. Baumgartner.

Schriftenreihe des Institutes für Landeskunde von Oberösterreich. Herausgegeben von Franz Pfeffer, Linz, Oberösterreichischer Landesverlag.

Von der neuen Schriftenreihe Oberösterreichs, die den früheren „Sonderdrucken“ aus den „Heimatgauen“ entspricht, liegen uns bis jetzt zwei Bände vor:

Bd. 3: Othmar Wessely, **Musik in Oberösterreich.** 48 Seiten, 50 Abbildungen und Tafeln, Linz 1951, S 28,—.

Eine ausgezeichnete Zusammenfassung im Geiste der Schenk-Schule. Daher die ältere Volks- und Kirchenmusik ihren Bezeugungen nach gut vertreten, die ganze umfangreiche, versteckte Lokalliteratur ausgeschöpft. Das jüngere Volkslied freilich kaum berücksichtigt.

Bd. 4: Kurt Holter, **Altpernstein.** Geschichte der Burg und Herrschaft Pernstein im Kremstal, 64 Seiten, 12 Abbildungen auf Tafeln. Linz 1951. S 17,—.

Monographie der kleinen Burg mit der großartigen Lage. Volkskundlich wichtig die Auszüge aus den Zaubereiprozessen des 17. Jahrhunderts (S. 47 ff.), die zur Sage vom Zauberer-Jackl Anlaß gegeben haben. Über die Wallfahrt Maria-Alt-Pernstein hätte man bei dieser Gelegenheit gern mehr erfahren.
Leopold Schmidt.

Franz Brauner, Steirische Heimathefte. Was die Heimat erzählt.

Heft 1: Die Stadt Graz mit der nächsten Umgebung. 3., umgearbeitete und erweiterte Auflage. Graz, Leykam-Verlag (Pädagogische Abteilung) 1950, 99 Seiten.

Heft 2: Aus der Umgebung von Groß-Graz. 3., verbesserte und erweiterte Auflage. Ebenda 1949, 104 Seiten.

Heft 3: Bruck und Umgebung, Mürztal und Hochschwabgebiet. 1. Auflage. Ebenda 1950, 151 Seiten.

Heft 4: Leoben und Umgebung, Vordernbergertal und Liesingtal. 1. Auflage. Ebenda 1950, 92 Seiten.

Heft 5: Judenburg und Umgebung, Knittelfeld und Umgebung. 1. Auflage. Ebenda 1950, 120 Seiten.

Heft 6: Eisenerz und Umgebung. 1. Auflage. Ebenda 1951, 52 Seiten.

Die Steirischen Heimathefte, die der Grazer Pädagoge (Lehrer, Lehrerbildner und Inspektor) Franz Brauner als eine noch lange nicht abgeschlossene Reihe landschaftlich begrenzter Einzelteile herausgibt, halten wesentlich mehr, als ihr bescheidener Titel: „Was die Heimat erzählt“ verspricht. In den nunmehr vorliegenden 6 ersten Heften ist nicht bloß das gegendweise gedruckten Quellen entnommene oder mündlich selbst aufgezeichnete Sagengut geborgen und in klarer und schlichter Sprache, erläutert mit guten, volkstümlich anmutenden Bildern, wieder erzählt, vielmehr weitet sich jedes der bisher vorliegenden Einzelhefte zu einer wirklich brauchbaren Heimatkunde eines bestimmten Bezirkes. Liegt der Schwerpunkt auf den charakteristischen Sagen einer Gegend, so ist dennoch auch die Geschichte der einzelnen Orte und Burgen aufgenommen. Drucktechnisch einwandfrei sind gute Landschaftsaufnahmen in den Text gestreut und dazu eine Fülle von Wiedergaben der alten Schloß- und Stiftsansichten der Steiermark aus dem berühmten Vischerschen Schlösserbuch mit Ansichten aus dem späten 17. Jahrhundert beigegeben. In Heft 6 ist es ein fünfteiliges Faltbild von Eisenerz um 1649 nach dem bekannten Stich von Matthias Merian. In knappen Fußnoten ist jeweils auf die historische Tatsache

verwiesen, landeskundliche Literatur genannt und in vorsichtigen Deutungen ein Licht auf sonst kaum verständliche Ortsnamen, insbesondere jene slawischen Ursprungs geworfen. Die entsprechende Literatur der einzelnen Landesbezirke ist bei den letzten Heften am Schlusse des Textes beigegeben. Es ist sehr verständlich, daß das Unterrichtsministerium diese Steirischen Heimathefte zum Unterrichtsgebrauch an Volks-, Haupt- und Mittelschulen des Landes Steiermark zugelassen hat und daß sie als Beihefte für den Heimatkundeunterricht sehr gerne von den Lehrkräften verwendet werden, da dadurch auf ansprechende Weise mit guten Unterlagen ein lebendiger Volks- und Heimatkundeunterricht erteilt werden kann. Brauner wird auf dem Gebiete der Sagenkunde mit diesen Heften den gleichen verdienten Erfolg in der steirischen Schuljugend erzielen, den Viktor Zack mit seinen Schulliederbüchern auf dem Gebiete der bewußten und geschickten Volksliedpflege errang. Darüber hinaus wird der Volkskunde ein nach Bezirken geordnetes Bild der steirischen Sagenlandschaften geboten werden.

Leopold Kretzenbacher.

Ignaz Mader, Ortsnamen und Siedlungsgeschichte von Vintl, Weintal, Pfunders (= Schlern-Schriften, Bd. 82). 138 Seiten, 7 Abbildungen. Innsbruck 1951, Universitätsverlag Wagner.

Wie in seinem letzten Buch (Schlern-Schriften, Bd. 72) gibt Mader auch hier wieder drei durch minutiöse Genauigkeit ausgezeichnete Orts-Siedlungsgeschichten. Von besonderem Wert ist wieder die Kurzgeschichte jedes einzelnen Hofes. Vom Standpunkt der geistigen Volkskunde ist den jeweiligen Sagenaufzeichnungen besonderer Wert zuzumessen. In Vintl sind es 9, in Weintal 6, in Pfunders 16, darunter wichtige Almsagen. Die Geschichte vom „Wodansbrunner“ (S. 150 f.), die auch nur von einem einzigen Gewährsmann erzählt wurde, dürfte wohl verunechtet sein.

Leopold Schmidt.

Julia Ludin, Verzaubertes Alpenland. Märchen und Sagen aus alten Zeiten. Mit zahlreichen Textillustrationen von Josef Berger. 152 Seiten, Innsbruck 1950, Abendländische Verlagsanstalt. S 50,—.

Es handelt sich hier um keine Märchen-, auch um keine Sagensammlung, auch nicht um eine Anzahl von Nacherzählungen, sondern um eine Reihe von Weiterdichtungen. Zwölf Tiroler Sagen werden gewissermaßen nach den ihnen innewohnenden Wurzeln abgetastet, aus denen dichterische Phantasie neue Triebe aufwachsen lassen könnte, und in losen Handlungsverknüpfungen werden dann diese Neusagen bis an den Rand der landschaftlichen oder geschichtlichen Wirklichkeit herangeführt. Sowohl die alten Motive wie die dichterischen Erneuerungen sind stark fraulich gehalten, selbst die düstersten Motive sind nur Hintergrund für zartes Spiel. Die Bilder, Zeichnungen von unverkennbar Kubinscher Beeinflussung sind hochwertige Illustrationen dieser Art von Weiterdichtung, man könnte die beiden Elemente dieses Buches als bezeichnende Ergebnisse einer „künstlerisch angewandten Volkskunde“ ansprechen.

Leopold Schmidt.

Constantin Thun, Alpler, Holzer, Klosterleut und Jäger. Tiroler Typen. 144 Seiten, mit vielen Scherenschnitten von Irmgard von Freyberg. Innsbruck 1951, Wagnersche Universitäts-Buchhandlung.

Erinnerungen eines großen Jägers und Bergsteigers, der seine Freunde in den Bergen: den Almputzer, den Waldhüter-Jogl, den

Schäfer Jaud, das Kräutermannl, den Gamsbertl, den Kraxentrager und alle anderen genauestens kannte und liebte. Volkskundlich und menschlich ausgezeichnet.

Leopold Schmidt.

Franz Josef Vonbun, *Die Sagen Vorarlbergs*, mit Beiträgen aus Liechtenstein. Auf Grund der Ausgabe von Hermann Sander (1889) neu bearbeitet und herausgegeben von Richard Beitzl, 307 Seiten. Ein Bildnis Vonbuns, Illustrationen von Eugen Jussel. Feldkirch 1950, Montfort-Verlag Othmar Kreissl.

Die Sammlung Vonbuns ist für die volkskundliche Sagenforschung ein Begriff. Aus der Zeit der Grimm-Schule stammend, hat sie zur richtigen Zeit den Sagenschatz des Landes gehoben. Seit 1847 ist sie in immer erweiterten Formen mehrmals neu aufgelegt worden, zuletzt von Hermann Sander 1889, der die für ein halbes Jahrhundert gültige Gestalt des Buches formte und dem Lebenswerk Vonbuns eine ausgezeichnete Würdigung zuteil werden ließ. Auch diese Ausgabe ist längst zur Seltenheit geworden, es war ein Desideratum seit Jahrzehnten, sie durch eine gediegene Neubearbeitung zu ersetzen. Beitzl hat diese nun in jahrelanger Arbeit erstellt und damit die für unsere Zeit passende, durchaus wissenschaftlich fundierte Form geprägt. Auch er stellt eine Geschichte des Werkes voran, berichtet eingehend über seine Arbeit daran, auch über deren Prinzipien, besonders über die Textgestaltung, bei der er sich weitgehend von den alemannischen Wortkünstlern, besonders von Gotthelf beraten ließ. Der Sagenbestand selbst wird dann in neuer Anordnung vorgelegt, nämlich nach den Land- und Talschaften. Die eigentlichen Märchen, es sind nur sechs, sind zu einer eigenen Gruppe zusammengefaßt, ebenso die Geschichtssagen und Legenden. Die von Vonbun in Versform umgegossenen Sagen sind in ein eigenes Kapitel zusammengedrückt, sodaß ihr Abstand von der erzählerischen Überlieferung deutlich wird, aber ihr Wert für die Vorarlberger Mundartdichtung doch erhalten bleibt.

Ein großes Abschlußkapitel „Sagenkunde“ war ursprünglich wohl als Einleitung gedacht. Es enthält, auf die Stufe der modernen Sagenforschung der Schule von der Leyen-Ranke gebracht, die Gedanken der Anmerkungen Vonbuns, sauber geordnet und mit Bedacht nach den verschiedensten Richtungen hin ausgeweitet. Zunächst werden die „Formenden Mächte der Geschichte“ dargetan, u. zw. zuerst die „Antike“ mit ihren bezeichnenden Motiven. Im engsten Anschluß an Ranke wird das für die alpenländische Überlieferung so wichtige Motiv vom Tod des großen Pan dargestellt. Dem „Germanischen Altertum“ wird dann sein Recht gegeben, mit zeitgemäßer Einschränkung der Vonbunschen Deutungen. Der Grundsatz dabei ist: „Ich gehe aber auch nicht so weit, mit manchem Vertreter rationalistischer, am traditionsarmen Volkleben der Großstadt orientierter Forschung jeden Zusammenhang des Volkstums unserer Zeit mit germanischer Überlieferung zu leugnen“ (S. 221). Der Ausfall gegen die Großstadtvolkskunde scheint mir einigermaßen im Widerspruch mit dem zu stehen, was Beitzl selbst vor einiger Zeit dazu geäußert hat (Montfort I, 1946, S. 187). Dabei geht es in diesem Zusammenhang aber gar nicht darum, sondern um die Beziehungen lebender Sagen, beispielsweise der mit dem Thormotiv von den wiederbelebten Böcken zur germanischen Überlieferung. Und, ob mit oder ohne Großstadteinfluß, hier sieht Beitzl zu kurz, und selbst die germanischen Verbindungen sind zu kleinräumig erfaßt, da diese Motive, gerade das eben herangezogene, weit über Europa nach Osten hinausweisen, und eine wirkliche, moderne Erforschung der Sagenbezie-

hungen den religionsgeschichtlichen Beziehungen nach Nordasien mehr Beachtung schenken müßte. Vorarlberg läßt sich wie alle Alpenländer heute nicht mehr nach der altgewohnten Nordsüdachse Germanen — Klassische Antike aufschlüsseln. Urgeschichte und vergleichende Kunstforschung haben hier neue Wege gewiesen.

Unter diesen Voraussetzungen wird man die sagenkundlichen Einzeluntersuchungen über „Gestalten und Motive der Vorarlberger Sagen“ zum Teil auch kritisch betrachten müssen. Immerhin ist hier mit Bedacht das Material zu „Wuetas und Nachtvolk“, (zur „Pfaffenkellerin“ wäre mit Vorteil Viktor Geramb, Die verwunschene Pfarrerköchin, Blätter für Heimatkunde, Graz 1948, Bd. 22, S. 20 ff., heranzuziehen gewesen). „Fenggen und Wildleute“, „Bütze“, ferner Geister, Schätze und Schatzhüter, Drachen, Venediger, Zwerge und Riesen, Teufel, Hexen und Windsbraut zu den Alpdruckgeschichten vom „Doggi“ und den berg- und wettergeschichtlich bedingten Sagen von Bergsturz und Vergletscherung vorgelegt. In diesen Abschnitten, die meist konzilient verschiedene Anschauungen zu Wort kommen lassen, steckt viel an Vorarbeit, die uns leider nicht bekannt ist. So erscheint es außerordentlich bedauernswert, daß Beittls „Untersuchungen zur Mythologie des Kindes“, mit 120 mythengeographischen Karten ausgestattet, nicht im Druck erschienen sind. Seine schönen Artikel im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens bieten doch nur einen teilweisen Ersatz dafür. Um so erfreulicher ist es ja, daß er nun wenigstens in dieser Ausgabe weiter ausgreifen konnte, und mit Anmerkungen zu den einzelnen Sagen und einem sehr brauchbaren Register auch für die weitere Benützbarkeit des Buches gesorgt hat. Unser besonderer Wunsch wäre nun, daß auch die Ausgabe der seit Vonbun neugesammelten Vorarlberger Sagen gleichfalls von Beittl herausgebracht werden könnte. Vorbereitet ist sie nach seiner Mitteilung schon längst, und wir werden sie dankbar als zweiten Band der Sagen des Ländles begrüßen.

Leopold Schmidt

Franz Jantsch, **Judas Thaddäus**, Helfer in jeglicher Not. 140 Seiten. Graz—Wien 1951, Styria, Steirische Verlagsanstalt. S 24.—

Kein wissenschaftliches Werk, sondern eine volkstümliche, für den Gläubigen bestimmte Lektüre, aber mit ausführlicher Darbietung aller bekannten, auf den Apostel bezüglichen Quellen, einschließlich der Abarlegende. Also einerseits als Andachtsbuch zu einem der volksbekanntesten Patrone unserer Zeit wichtig, andererseits aber besonders durch das Kapitel „Die Verehrung“ doch auch eine Zusammenstellung der wichtigsten Tatsachen über Reliquien, Gebete, Gedichte usw. S. 119 wird festgestellt, daß seine Verehrung in Wien auf den hl. Clemens Maria Hofbauer zurückgehe, der sie wahrscheinlich aus Polen mitgebracht habe. Es kann sich hier aber nur um eine Verstärkung in der Romantikerzeit handeln, denn auch das 18. Jahrhundert verehrte den Heiligen in Süddeutschland und Österreich, wie beispielsweise die Augsburger Andachtsbilder von Vogt und Motz wie von Götz beweisen. Und in Wien selbst bestand an der Ulrichskirche eine Judas-Thaddäus-Bruderschaft, von der sich auch ein „Lob- und Bitt-Gesang“, „nach dem Hoch-Amt und Nachmittag nach dem Seegen an dessen Fest-Tag zu singen“ in Flugblattform erhalten hat (Exemplar Museum für Volkskunde, Wien). Das Lied hält sich an die Melodie „Johannes heiliger Patron“, und beginnt „Ach sey gegrüßt, O großer Mann / Apostel unsers HERRen!“ (10 : 8).

Leopold Schmidt

Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, **Volkskunde**. Quellen und Forschungen seit 1950 (= Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Herausgegeben von Karl Hönn, Bd. 14) 345 Seiten. Bern 1951. A. Francke AG. sFr. 25,50.

Das Erscheinen dieses großangelegten Forschungsberichtes über die Arbeiten der letzten beiden Jahrzehnte, noch dazu in dieser ausgezeichneten Reihe, die seit Kriegsende schon über einige geisteswissenschaftliche Disziplinen maßgeblich orientiert hat, ist sehr zu begrüßen. Zwei hervorragende Vertreter unseres Faches, die sich auch in den Jahren der geistigen Unfreiheit ihre Unabhängigkeit erhalten hatten, referieren hier, und so ist von vornherein gewährleistet, daß ihre Beiträge nicht nur Bibliographie und Inhaltsangabe darstellen, sondern Übersichten von selbständiger kritischer Haltung. Der Umfang des Bandes bezeugt zudem, daß eine ganz gewaltige Materialfülle zu bewältigen versucht wurde.

Bei näherer Betrachtung erweist es sich freilich, daß diesen positiven Fakten auch mehrere negative gegenüberstehen. Es unterrichtet keinerlei Einleitung darüber, wie der Umfang des Gegenstandes begrenzt wurde. Schon völker- und ländermäßig ergibt sich somit eine gewaltige Diskrepanz zwischen den beiden Hauptabschnitten: Peuckert bezieht nicht nur die deutsche Forschung mit ein, sondern berücksichtigt in breitem Ausmaß die skandinavischen Publikationen; fallweise weist er auch auf französische und englische, ganz spärlich auf amerikanische hin. Das südliche, südwestliche, südöstliche und östliche Europa fehlt vollständig. Dabei fängt der Südosten weitgehend schon bei Österreich an. Das sind wir wohl bei unseren deutschen Kollegen gewohnt, aber hier ist es wieder einmal besonders stark spürbar. So werden in dem Abschnitt „Volkslied“ provinzielle deutsche Veröffentlichungen ausführlich genannt, aber die Wiener Zeitschrift „Das deutsche Volkslied“ scheint nicht einmal mit ihrem Registerband in die Hand Peuckerts gelangt zu sein. Er hätte nicht nur für diesen, sondern auch für viele andere Abschnitte wichtige Beiträge und vor allem viele ihm entgangene Literatur kennenlernen können. Zu dem an sich schon dürftigen Abschnitt „Sprichwort“ wäre dann wohl wenigstens eine Ergänzung über „Redensart“ abgefallen.

Die Stärke von Peuckerts umfangreichem Beitrag liegt in den drei Abschnitten über die Volkserzählung, die zusammen beinahe ein Drittel des ganzen Buches ausmachen. Gewiß sehr subjektiv vorgetragen und durch die allzu ausführliche Heranziehung der skandinavischen Literatur einseitig belastet, haben wir hier doch ausgezeichnete Überblicke über das letzte Vierteljahrhundert Märchen- und Sagenforschung vor uns. Das Ringen um die Begriffe, wie es sich etwa mit den Namen Wesselski und Sydow verbindet, kommt sehr eindringlich heraus. Peuckert vergißt seine eigenen umfangreichen und bedeutenden Arbeiten dabei nicht. Arbeitsrichtungen, die ihm fernliegen, vermag er hier so wenig gerecht zu werden, wie bei früheren Gelegenheiten. Man erinnert sich noch an seinen bedauerlichen Ausfall gegen Karl Spieß (Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel, Berlin 1958, S. 18. Anm. 2), und findet ihn hier, beispielsweise im Zusammenhang mit den Beiträgen zum Handwörterbuch des deutschen Märchens (S. 155) wiederholt; so ungleichmäßig dieses unvollendete Nachschlagewerk auch ist, gerade die Artikel von Spieß geben viel mehr Gewinn als die meisten der anderen, unproblematischen, Mitarbeiter. Dieses Moment des großen Anregens hat ja auch Lauffer nicht verstanden, der seine alte Ab-

neigung politisch zu motivieren versucht (S. 325). Ich meine, die beiden Bearbeiter dieser schließlich doch objektiv sein sollenden Übersicht hätten besser daran getan, an dem Lebenswerk des großen Wiener Mythologen zu lernen, als sich an zusammenhanglos herausgegriffenen Teilstücken dieser gewaltigen Leistung zu reiben, oder auf unnötigen Nebenwegen, wie Peuckert mit seiner Herleitung des Märchens aus dem kretisch-mykenischen Bereich, doch zu sehr verwandten Bereichen zu gelangen, was bei Anerkennung der Spießschen Pionierleistung viel folgerichtiger hätte geschehen können. Solche Züge belasten diese Übersicht also mehr als die vielen absichtlichen oder unabsichtlichen Auslassungen, Überbetonungen usw., von denen man meistens nicht weiß, ob sie rein zeitgemäß zu verstehen sind oder doch nicht. Fast auf jeder zweiten Seite muß der eine oder der andere Bearbeiter bekennen, daß ihm dieses oder jenes Buch nicht bekannt geworden oder doch nicht zugänglich gewesen sei, — und zwar auch bei Erscheinungen, die schon zwei Jahrzehnte alt sind, ganz zu schweigen von den vielen Nachkriegserscheinungen, die ja sicherlich ohne Schuld der Bearbeiter fehlen, obwohl diese Lücken im Jahr des Erscheinens schon als sehr peinlich empfunden werden müssen. Das Buch ist wirklich heute schon sehr veraltet, und eine Neuauflage müßte nicht nur die zahlreichen Druckfehler verbessern und das unbegreiflicherweise nicht erstellte Verfasserregister nachholen. Sie müßte ja vor allem auf eine gleichmäßigere Erfassung aller europäischen Länder bedacht sein, und eine ganze Anzahl von Fachgebieten zur Kenntnis nehmen, die entweder gar nicht, oder doch nur cursorisch in anderen Abschnitten behandelt wurden. Volksnahrung, Volkstanz, Volksschauspiel, Volkswallfahrtswesen, das sucht man völlig vergebens, und da es sich um heute schon sehr ausführlich gepflegte Gebiete handelt, wird man mit den verstreuten Notizen über Masken etwa oder über Motivtafeln umso weniger zufrieden sein. Der ganze nur etwa 70 Seiten starke Teil Lauffers, dem das „Volkswerk“, also im wesentlichen die Sachkultur zugefallen war, wird dabei sowieso ganz neu bearbeitet werden müssen, sowohl dem Umfang wie der geistigen Vertiefung nach. Peuckerts Hauptkapitel, vor allem Volksglaube und Volkserzählung, behalten sicherlich ihren selbständigen Wert, der ihnen auch in der heutigen Form bereits zukommt. Die wichtigen Ausführungen über Methode und Geschichte der Forschung werden künftig doch wohl stärker aus den skandinavischen Bahnen herausgeführt werden müssen. Auch Peuckerts selbständige Betonung der Volkskunde als geschichtlicher Wissenschaft wird bei Kenntnis der Überlegungen der letzten Jahrzehnte etwas in den Hintergrund treten müssen: es ist selbstverständlich, daß Peuckert seine eigene Ansicht von der Wichtigkeit des geschichtlichen Momentes in der Volkskultur theoretisch weiterverfechten kann, wo und wie er es vermag. Aber in einer allgemeinen Übersicht wie der vorliegenden wird er eben doch stärker darauf eingehen müssen, daß der Volkskunde nur durch Differenzierung ihrer Eigenheit von der Geschichte weg Selbständigkeit zukommt, bzw. die Ansätze der neueren Theoretiker in diese Richtung zielen. Eine apodiktische Formulierung wie die auf S. 25 „Die Volkskunde ist eine historische Wissenschaft“, sagt letzten Endes überhaupt nichts über sie, über ihr Wesen, ihre Methode und ihre Erkenntnisziele aus, denn an Stelle von „Volkskunde“ könnte in diesem Satz ohne weiteres auch „Germanistik“ oder „Kunstwissenschaft“ stehen, — sie alle sind in ihrer Art, und nach einer bestimmten Richtung gesehen historische Wissenschaften. Sie sind aber, vom Gegenstand und von der Betrachtungsweise aus bestimmt, jeweils auch etwas ganz anderes und eigenes.

Seit Spamer und Stavenhagen sind wir über derartige Verallgemeinerungen eben hinaus, und ihre Wiederbetonung in einem Forschungsbericht, der letzten Endes ganz auf der Höhe der Zeit sein sollte, gleicht einem Wegweiser ins Leere.

Man kann dem wichtigen Werk, das als Plan noch weitaus wichtiger war als in seiner derzeitigen Ausführung, nur dringend eine völlige Neubearbeitung wünschen.
Leopold Schmidt

Fritz Schachermeyer, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. 219 Seiten, 1 Karte. Bern, A. Francke A.G. Verlag, 1950. Österreichische Lizenzausgabe Salzburg, Verlag Das Bergland-Buch. sFr. 17,50.

Im letzten Jahrzehnt ist eine Reihe von Monographien über griechische Götter erschienen, die das von den früheren Generationen gesammelte Material nun aufzuarbeiten gedenken, zum Teil auch unter neue, nicht zuletzt der Ethnologie und der Volkskunde entstammende Gesichtspunkte zu stellen trachten. Ein schönes Beispiel für die gedankenreiche Verbindung verschiedenster Tendenzen war Karl Hoenn, „Artemis. Gestaltwandel einer Göttin.“ Zürich 1946. Nur als einen „Versuch einer Monographie“ hat Reinhard Herbig sein schmales Buch „Pan. Der griechische Bocksgott.“ Frankfurt am Main 1949, bezeichnet. Nunmehr legt der Althistoriker Schachermeyer ein wichtiges Buch vor, das nicht den Bocksgott, sondern den Roßgott der Griechen zum Gegenstand hat, freilich mit weiten Zielsetzungen über eine Monographie eines ursprünglich theriomorphen Glaubenswesens hinausgreifend. Das Buch betrachtet zunächst die Poseidonkulte der historischen Zeit, geht dann auf die Rossehaltung, Wagenfahrt und den ritterlichen Poseidon in der mykenischen Periode ein; da ergeben sich also Anschlüsse besonders an die Arbeiten Joseph Wiesners über Reiten und Fahren in der Antike. Das vierte Kapitel sucht den Hirten- und Bauernglauben der Frühzeit zu umreißen, wovon freilich bei Poseidon kaum viel die Rede sein kann. Das fünfte Kapitel versucht die indogermanischen Rückverbindungen des griechischen Poseidonglaubens darzutun, einschließlich der „kultischen Rolle“ des Pferdes bei den Indogermanen. S. 97 ff. werden „die von der Volkskunde gesammelten Angaben aus jüngster Zeit“ über dieses Thema verwertet. Unsere Disziplin wird besonders in den Kreisen der klassischen Philologen und Archäologen zu einer geachteten Hilfsdisziplin. Ich wüßte gern, wie man heute derartige Untersuchungen schreiben könnte, wenn wir nicht jahrzehntelang ohne akademische Geltung das Material zusammengekartt, gesichtet und zugänglich gemacht hätten. Und wer weiß, was wir noch daraus gewinnen würden, hätten wir nur Institute, Seminare usw. wie die Philologen und Archäologen!

Das letzte Drittel des Buches versucht Entstehung und Wandlungen des Poseidonglaubens im Rahmen der frühgriechischen Religionsgeschichte nachzuzeichnen, die Gestalt des Pegasos näher zu fassen, und schließlich Poseidon und das trojanische Pferd in ihrer hypothetischen Stellung zum Untergang des homerischen Troja zu untersuchen. Für den ersten Teil fehlt mir die Heranziehung von Paula Philippson, Thessalische Mythologie. Zürich 1944, für den zweiten das Verständnis für die Einstellung des alten Euhemerios: Eine naturwissenschaftliche Erklärung eines Mythos, ein Erdbeben, von Poseidon gesandt, soll die Stadt zerstört haben. Und das trojanische Pferd, ursprünglich der pferdegestaltige Gott, soll von einem „Witzbold“ (S. 201)

als Holzpuppe mit den Achäern im Bauch ersonnen worden sein. Das ist für uns, die wir in der Volkskunde mythologisch denken gelernt haben, unannehmbar. Diese Schlußpointe schädigt meiner Ansicht nach das sonst sehr wertvolle Werk bedeutend. Leopold Schmidt

Louise Witzig. **Volkstänze der Schweiz.** I. Heft: Grundscheule; II. Heft: Volkstänze aus der Alemannischen Schweiz, Zürich 1950, Verlag Hug & Co.

Seit den ersten brauchbaren Tanzaufzeichnungen durch A. Tobler (Schweiz. Arch. f. Volkskunde 8, 1905) hat in den letzten Jahren die Volkstanzsammlung in der Schweiz durch die aufblühende Trachtenbewegung einen erfreulichen Aufschwung genommen. 1958 erschienen Schweizer Tänze in Einzelblättern, und nun liegen zwei Hefte vor, die auch neuere Sammelergebnisse bringen. Louise Witzig hat hier wie in den Einzelblättern ihre geschickte Hand bewiesen. Besonders das zweite Heft bringt zahlreiche gefällige Tanzformen, die zu mannigfachen Bemerkungen anregen. Zwei geradtaktige Tänze mit dem Namen Aliwander zeigen das Fortleben der alten Allemande, der Vögeli-Schottisch, ein Paartanz mit Drehen und Drohen, ist in Europa weit verbreitet und kommt von Estland bis in das italienische Friaul unter den verschiedensten Namen vor. Sogar in Wien war er (mit dem tschechischen Text „Sla Mařenka do zeli“) bekannt. Für das alemannische Sprachgebiet charakteristisch sind „Drei lederni Strömpf“ ein Gebärdentanz, dessen Melodie schon 1819 aus Vorarlberg überliefert ist. Der Burschentanz „Mühlrad“, in Österreich Radbohren oder Figurenmarsch benannt, scheint auf alten kultischen Tanzbrauch zurückzugehen. Die Rückwärts-polka, die in Österreich als Neukatholischer oder Krebspolka bekannt ist, findet sich in der Schweiz in zwei Formen als Manchester und einmal als Languus (Langaus) bezeichnet. Mit dem letzteren Namen wurde am Ende des 18. Jahrhunderts in Wien ein schneller, in der Diagonale des Tanzsaales getanzter Zweischrittwalzer bezeichnet. Die gleiche Bezeichnung sowohl für die Walzerform als auch für die Rückwärtspolka dürfte darauf zurückzuführen sein, daß beide Tanzformen in gerader Linie getanzte wurden. Übrigens ist Langaus auch die bayrische Bezeichnung für Kegelbahn. Rheinländer, Walzer, Polka und Mazurkaformen zeigen den Anteil von Gesellschaftstänzen an dem Volkstanzgut der Schweiz. Die kurz gehaltenen Tanzanweisungen der vorliegenden Sammlung sind sehr übersichtlich angeordnet und erleichtern das Erlernen dieser schönen Tänze, die in den Kreisen der volksverbundenen Schweizer ihre sinngemäße Pflege finden werden. Raimund Zoder

Heinrich Schauerte. **Die volkstümliche Heiligenverehrung.** 164 Seiten. Münster (Westf.) 1948, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Eine übersichtliche Darstellung des umfangreichen Stoffes von seiten der „kirchlichen Volkskunde“, von Georg Schreibers Arbeiten angeregt und sehr stark, bis in den sprachlichen Ausdruck hinein, beeinflusst. Dargestellt werden die kirchliche Heiligenverehrung, die Heiligenlegende, das Wesen der volkstümlichen Heiligenverehrung, ferner ihre Psychologie, mit besonderer Hinsicht auf den Wunderglauben und Hervorhebung des „heiligen Königs“, dann Heiligengruppen, darunter heilige Geschwisterpaare, heilige Dreier- und Vierergruppen, Reiterheilige, Vierzehn Nothelfer; Heiligenpatronate, mit Be-

rücksichtigung der Vornamengebung; besondere Schutzpatrone; ein sehr schmales Kapitel: die Heiligen im Aberglauben, wobei fast nur von den Schluckbildchen die Rede ist; die Reliquienverehrung im Volke; und endlich das Heiligenbild. Mit guter Literaturkenntnis und mancher persönlichen Beobachtung ist also der Versuch eines Überblickes gemacht, der einerseits die theologischen Grundlagen möglichst deutlich darzustellen bemüht ist, andererseits aber auch so ausgesprochen außerkirchliche Erscheinungen wie den „hl. Komm-holl-mich“, einen Heiratspatron in der Wallfahrtskirche zu Clausen bei Trier, der offenbar nur aus einer Grabsteindarstellung eines Ritters, der eine zu kräftig betonte Renaissancekleidung trägt, hervorgegangen ist (S. 116), noch mit umfassen will. Auf rein stofflichem Gebiet vermißt man aber dennoch besonders die Einbeziehung der Volksdichtung, besonders des Heiligenliedes und des Heiligenschauspiels.

Wenn man von einer anderen Seite der Volkskunde jedoch herkommt, dann wird man wohl finden, daß hier überhaupt nur die Oberfläche der Erscheinungen gesehen wird. Es mangelt gänzlich am Eingehen in die mythischen Grundlagen eines derartigen Gestaltenglaubens, und so tragen alle Einzelinterpretationen, z. B. der Kümmeris, nur die bereits von der Münsterer Schule erarbeiteten Lehrmeinungen weiter, und berücksichtigen die Anliegen tieferer Begründung im Sinn einer volkskundlichen Mythologie überhaupt nicht. Wenn zu Fragen der Hypostasierung volksmäßiger Glaubensgestalten Stellung genommen wird (z. B. S. 85), dann geschieht dies in Auseinandersetzung mit völlig veralteten Vorstellungen und deren Literatur.

Leopold Schmidt

Wilhelm Fraenger, *Die Hochzeit zu Kana*. Ein Dokument semitischer Gnosis bei Hieronymus Bosch. 128 Seiten. 12 Abb. im Text, 50 Abb. auf 28 Tafeln. Berlin, 1950, Verlag Gebrüder Mann. DM 9,40.

Fraenger setzt hier seine Bosch-Studien fort, die mit dem aufsehenerregenden Werk „Das tausendjährige Reich“, das bei uns viel zu wenig bekannt geworden ist, einen neuen Weg der Erforschung der geistesgeschichtlichen Hintergründe dieses geheimnisvollsten Malers des 15. Jahrhunderts gezeigt haben. Hintergründe, die sich, wie Fraenger erweist, eben nur von der Religionswissenschaft und Volkskunde her erschließen lassen. Das neue Buch sieht in der im Boymans Museum in Rotterdam befindlichen „Hochzeit zu Kana“ das Dokument eines ganz eigenartigen Sektenwesens, an dessen Existenz nicht gezweifelt werden kann. Kulteigentümlichkeiten und Symbolsprache dieser gnostischen Sekte werden aus kleinsten Andeutungen des Bildes erschlossen, wobei den Hochzeitstrachten und -bräuchen, die sicherlich anachronistisch-zeitgenössisch dargestellt sind, eingehendste Interpretation zugewendet wird. Ein Blick auf die „Bauernhochzeit“ Bruegels zeigt Beziehungen und Abstände in gleichem Maße. — Auch wenn man den Folgerungen Fraengers vielleicht nicht zur Gänze folgen können wird, — was im übrigen ja hauptsächlich Sache der Kunst- und Geistesgeschichte der Niederlande ist — werden seine Anregungen, hier jede Einzelheit, bis zur letzten, verborgensten Hand- und Fingergeste als sinnvoll aufzufassen und daher auch zu interpretieren zu versuchen, zweifellos wichtig bleiben. Ein Buch des tastenden Lernens, aus dem gerade die historische Volkskunde sehr viel Gewinn haben wird.

Leopold Schmidt

Studien zur deutschen Philologie des Mittelalters. Friedrich Panzer zum 80. Geburtstag am 4. September 1950 dargebracht. Herausgegeben von Richard Kienast. 172 Seiten. Heidelberg 1950. Carl Winter Universitätsverlag.

Die Festschrift für den Heidelberger Germanisten, der besonders als Sagenforscher der Volkskunde sehr nahesteht und sie vielfach gefördert hat, ist von ziemlicher Geschlossenheit dadurch, daß sich ihre dreizehn Beiträge fast durchwegs mit Themen beschäftigen, die in Panzers Arbeiten eine Rolle gespielt haben. Karl Helm, Otto Schumann, Hermann Schneider, Hugo Kuhn, Wolfgang Stämmler, Theodor Frings, Lutz Mackensen, Friedrich Neumann, Werner Wolf, Richard Kienast, Ludwig Wolff, Otto Höfler und Wieland Schmidt geben jeweils Einzeluntersuchungen von beachtlicher Qualität. Von besonderem Interesse für uns sind: Karl Helm „Erfundene Götter?“, Wolfgang Stämmler „Die Freisinger Bestiensäule und Bischof Otto II.“, Werner Wolf, „Der Vogel Phönix und der Gral“, und Otto Höfler, „Ulrichs von Liechtenstein Venusfahrt und Artusfahrt.“ Der Religionshistoriker Helm geht mit den verschiedenen Slawen- und Germanengöttern, die entweder nicht bezeugt oder nur erschlossen sind, kritisch ins Gericht; zu den bisherigen Arbeiten von Leonhard Franz über „Falsche Slawengötter“, die Helm auswertet, ist jetzt auch Franz, Goethe und die Urzeit, Innsbruck 1949, mit Nutzen heranzuziehen. Die völlige Ablehnung Irmins als eines göttlichen Wesens berührt nach Gustav Neckel, Vom Germanentum, Leipzig 1944, S. 119 ff., doch mehr als negativ. Wenn also Helm gerade für Eastre-Ostara eine Lanze bricht, und hier sogar eine Mehrheit von göttlichen Frauen zu erkennen glaubt, so wird man sich schon sehr an seinen Schlußsatz halten müssen: „Ich hoffe, mich damit nicht einer Erfindung schuldig gemacht zu haben.“ — Vollkommen ist die kritische Leugnung bisheriger Annahmen in der Behandlung der berühmten Freisinger Bestiensäule aus dem 12. Jahrhundert durch Stämmler. Zeitgenössische geistliche Literatur, vor allem die Barlaam und Josaphat-Legende, sollen dem geistlichen Auftraggeber die Themen der Darstellung des Kampfes der Tugenden mit den Dämonen des Teufels geliefert haben. — Von hervorragender Blickweite und Ergiebigkeit sind die Darlegungen Werner Wolfs über die berühmte Parzival-Stelle (469, 7 ff.), die den Vogel „fenis“ mit dem Gral in Verbindung bringt. Von der berühmten Gralstempelschilderung im jüngeren Titulrel ausgehend untersucht Wolf die iranischen Zusammenhänge der Gralsüberlieferung, fügt in einer sehr geschickten Kombination die Märchentraditionen vom Vogel Roch und seinem Ei in die dialektische Erörterung ein, und gelangt so zu der Annahme des Grals als eines „Weltkernes“ im Sinn iranischer Kosmologie. Merkwürdigerweise werden berühmte Vorarbeiten dazu, wie sie besonders Josef Strzygowski geleistet hat (vgl. Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst, Heidelberg 1956, S. 228 ff. überhaupt nicht genannt. Dabei sind die von Lars I. Ringbom, Graltempel und Paradies, Stockholm 1950, und Wolf vorgelegten Untersuchungen nichts als Weiterführungen der Gedankengänge Strzygowskis, späte Bestätigungen seiner mehr intuitiv vorweggenommenen Erkenntnisse. Hoffentlich werden diese nachdrücklichen Hinweise auf die Verbindung von iranischer und mittelalterlich-europäischer Geisteswelt von diesem germanistischen Forum aus vernehmbar, nicht zuletzt in die Richtung der Kunstwissenschaft hin, wo Hans Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950, einstweilen davon Zeugnis ablegt, wie wenig man hier noch gelernt hat, bei derartigen

Fragen immer einmal bei Strzygowski nachzulesen, der als erster nach den großen Romantikern jene Wege eingeschlagen hat, die auch von der Seite der Volkskunde als die richtigen angesehen werden müssen. — Der Vervolkskundlichung der Kunstwissenschaft geht die der Germanistik im engeren Sinn nur teilweise parallel. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung bedeutet jedenfalls die Arbeit von Höfler über die eigenartigen Turnierfahrten Ulrichs von Liechtenstein. Schon Jacob Grimm hat angedeutet, daß hier ritterliche Umsetzungen von Mai-königszügen vorliegen könnten. Eduard Pabst, *Die Volksfeste des Mai-grafen*, Berlin 1865, den Höfler eigenartigerweise nicht nennt, hat reiches Material dafür zusammengetragen, und insbesondere die norddeutschen Artusgesellschaften usw. in jenen Zusammenhang gerückt, den Höfler jetzt in die ganze weite Spanne von den schwedischen Felszeichnungen über die taciteische Nerthusumfahrt bis zu den gegenwärtigen Mai-grafenbräuchen einzufügen versucht. Vegetationsmagie im Sinn Mannhardts und Männerbundwesen stehen selbstverständlich im Vordergrund. Das zeitgebundene Moment an diesem österreichischen Don Quichote tritt daneben wohl mit Unrecht in den Hintergrund. Ulrich ist aber ein Mann der Mode, nicht des Brauches gewesen. Man wird das für das Mittelalter viel schärfer sehen müssen. Im ganzen ist es aber richtig, das Turnierwesen und, was gesellschaftlich-kulturell dazugehört, umfassender auch in volkskundlichem Sinn ins Auge zu fassen: nur mögen vorgefaßte Meinungen nicht die Fülle der möglichen Interpretation beschränken.

So ist der Band, den ein ausführliches Verzeichnis der Schriften Friedrich Panzers, zusammengestellt von Peter Wapnewski, beschließt, auch für die Volkskunde sehr wertvoll, nicht zuletzt deshalb, weil man daraus ersehen mag, wie sich die Altgermanistik mehr und mehr von unserer Disziplin angeregt erweist. Friedrich Panzer hat zu dieser Entwicklung viel beigetragen.

Leopold Schmidt

Walter Wiora. *Das echte Volkslied* (= Musikalische Gegenwartsfragen, H. 2), 85 Seiten. Heidelberg 1950. Müller-Tiergarten-Verlag.

Das innerliche reiche, von gediegenster Kenntnis zeugende Heft ist eine Überraschung: spricht doch hier noch einmal eine im innersten Herzen romantische Volksliedforschung, die ganz offensichtlich von der Jugendbewegung her stammt, und dort Werte setzt, wo die volkskundlich orientierte Forschung längst zu einer wertfreien, vor allem funktionalistisch eingestellten Kategorisierung übergegangen ist. Der Ausgangspunkt „Wirrnis und Klärung“ behandelt die Echtheitsfrage in den romantischen Volksliedsammlungen und die daran anschließenden Echtheits- und Begriffsdebatten alter Art; also Dinge, die mit der Anerkennung der funktionellen Bedingtheit des Brauchtumsliedes eigentlich hinfällig geworden sind. Hier aber wird in der alten Art weiterdefiniert: Grund- und Oberschichten werden durchbehandelt, die Verschiedenheit des Volkes von Nation, Gemeinschaft und Masse usw. In fast Pommerscher Enge wird das „Volkslied als Eigengut des Volkes“, „der produktive Anteil des Volkes“, „der eigene Stil“ usw. besprochen. Alles in seiner Art sehr gut, aber eigentlich nur Wiederholung vergangener Dinge. Am stärksten wird die Wertsetzung in dem wichtigen Kapitel „Das gute Volkslied als Ausdruck heiler Menschen“ spürbar. So gern man menschlich derartige Abgrenzungen anerkennen möchte, heuristisch wird sich aus „Vollmenschlichkeit“ und „Redlichem Sein“ wohl nichts mehr gewinnen lassen. Was aus all dem folgt, die Erörterung von „Echt und Unecht“ in der Volksliedpflege, mit an sich durch-

aus begrüßenswerten Unterabschnitten, wie „Die beflissene Volksliedpflege“ usw., gehört dann nur mehr Randgebieten der Wissenschaft an. So ist das durchaus achtenswerte Büchlein wohl kein Fortschritt in der Gegenwart unserer Forschung, weit eher die Zusammenfassung eines Jahrhunderts deutscher Vorurteile.

Leopold Schmidt

Bernhard Möking, Sagen und Schwänke vom Bodensee. Gesamtmelt und neugestaltet. Mit sieben Farbtafeln von Sepp Biehler. 2. Aufl. Konstanz, Südverlag, o. J. (1951). 8^o, 196 S. illustr.

Volkstümliches Erzählgut in neuer Auswahl zusammenzustellen ist anscheinend immer wieder ein dankbares Unternehmen. Diese Sammlung aus den deutschen, schweizerischen und österreichischen Landstrichen rund um den Bodensee mag insofern ihre Berechtigung haben, als wir es in diesem Bereich, ungeachtet der Staatsgrenzen, mit ursprünglich gleichen Bevölkerungselementen und einer recht einheitlichen, gleichmäßig fruchtbaren Kulturentfaltung zu tun haben.

Das Material stammt zum größten Teil aus den Sagensammlungen der jeweiligen Landschaft, zum geringeren aus historischen Quellen und mündlicher Überlieferung, und wird, landschaftlich gegliedert, in ansprechender Weise nacherzählt. Für den österreichischen Anteil wurden im wesentlichen Vonbuns „Sagen Vorarlbergs“ und Vernalekens „Alpensagen“ herangezogen. In herkömmlicher Manier sind zu Sagen und Schwänken auch Legenden (St. Konrad, St. Pirmin, St. Otmar u. a.) und Märchenhaftes gemischt: die Geschichte von „Hans Öfeli Chächeli“ (S. 165) z. B. ist nichts anderes als eine lokalisierte Fassung des Märchens vom „Rumpelstilzchen“ (Grimm, KHM Nr. 55, Aa 500).

Für wissenschaftliche Zwecke ist eine solche Auswahl, trotz des angehängten Ortsregisters, immer nur bedingt verwendbar. Doch war dem Herausgeber wohl mehr daran gelegen, ein „gleichermaßen besinnliches wie heiteres Lesebuch“ (Vorwort zur 2. Aufl.) zu schaffen, wobei ihm auch Erfolg beschieden war. — Von den Illustrationen ist m. E. am besten die Vignette vom „Pöppele vom Hohenkrähen“ auf dem Bucheinband gelungen.

Elfriede Rath

Kurt Ranke, Rosengarten, Recht und Totenkult. 174 Seiten. Hamburg 1951. Hansischer Gildenverlag Joachim Heitmann u. Co.

Schade, daß dieses wertvolle Buch um ungefähr ein Dutzend Jahre zu spät erscheint. Damals, in der Hochblütezeit der Forschung über germanisches Rechtsbrauchtum mit der vollen Verankerung im Toten-, Ahnen-Sippen- usw. -Glauben wäre es zurechtgekommen und hätte die benachbarten Forschungen von Herbert Meyer bis Otto Höfler usw. gebührend unterstützt. Was Ranke alles mit hervorragendem Fleiß aus kleinster Lokalliteratur, verstreut über das gesamte deutsche Sprachgebiet, zusammengetragen hat, um zu erweisen, daß es sich bei den „Rosengärten“ und allen verwandten Erscheinungen, auch den Rosenbergen, Rosentälern, Rosengassen usw. um „Äußerungen einer Gemeinschaftskultur“ handle, für die „Totenpflege, Recht und kultisches Spiel eine Wesenseinheit war“ (S. 116), das behält auch heute sicherlich seinen Wert. Die Interpretation, die mitunter peinlicherweise so klingt, als ob es letzten Endes um die Etymologie der Namen „Rosenberg“ und „Himmeler“ ginge, ist zeitgebunden. Die übermäßige Konzentration auf das „Germanische“ läßt sich heute ebensowenig mehr verstehen, wie die Manie, überall nur Totenglaube zu sehen, bzw. nur immer diejenigen Interpretationen heranzuziehen, die sich dafür entscheiden, also

bei den Masken etwa die von Meuli. Es ist manchmal, als ob man ganze Jahrzehnte deutscher Volkskunde rekapitulieren würde, von „Rot und tot“ und dem „Dreißigsten“ bis zu „Heerfahne und Rolandsbild“ einschließlich der „germanischen Kontinuität“, und wie die Schlagworte dieses geschlossenen Weltbildes der nationalistischen Volkskunde alle lauteten. Was daran wertvoll war, hat Ranke ausgezeichnet zusammengefaßt und für den Rosengarten im engeren Sinn fruchtbar gemacht; notwendige Abstriche an den Übergriffen ergeben sich landschaftlich überall von selbst. Als Materialsammlung wird das Buch immer wertvoll bleiben.

Die österreichischen Zitate sind, wie so oft bei reichsdeutschen Autoren, spärlich und mangelhaft. Ortsnamenschreibungen wie „Agstein“ für Aggstein, „Mauten“ für Mautern, „Ips“ für Ybbs befremden S. 51, die „Kraninger“ für die „Kaninger“ und „Rosenock“ für Rosenock auf S. 115. S. 152f. fehlt merkwürdigerweise unter den Roten Türmen gerade der zu Wien, der doch rechtshistorisch durch seine „Speckseite“ seit Wolfgang Schmeltzl berühmt ist. Hoffentlich sind also die Belege und Namen aus deutschen Landschaften gewissenhafter gesammelt und geprüft. Der Gesamteindruck spricht jedenfalls für eine solche Gewissenhaftigkeit, und wenn man S. 5 liest, daß das Buch praktisch nur mehr in Kriegerurlaubswochen zusammengestellt werden konnte, dann wird man mitfühlenderweise dafür Verständnis haben.

Leopold Schmidt

Stifter-Jahrbuch, Bd. II. In Verbindung mit J. Hanika und E. Lemberg herausgegeben von Helmut Preidel. 167 Seiten. Gräffling bei München, 1951, Edmund Gans Verlag.

Dieses Jahrbuch ist nicht etwa ein Gegenstück zum Adalbert-Stifter-Almanach der Wiener Stifter-Gesellschaft, der sich mit der reinen Stifter-Forschung beschäftigt, sondern das Hauptorgan der heimatsvertriebenen sudetendeutschen Wissenschaft. Ein Nebentitel besagt auch, daß hier „Jahrbücher der wissenschaftlichen Abteilung und der Historischen Kommission der Sudetenländer“ vom „Adalbert-Stifter-Bund“ und vom „Collegium Carolinum“ herausgegeben vorliegen. Von den historischen Beiträgen können hier nur Franz J. Beranek „Pfeild. Ein Beitrag zur Frage der germanischen Siedlungskontinuität“ (sc. in den Sudetenländern), Emil Schieche „Die Archive der deutsch-böhmischen Städte nach der Austreibung“ und Helmut Preidel „Die Vor- und Frühgeschichtsforschung in der Tschechoslowakei 1945—1950“ genannt werden. Volkskundlich wichtig ist vor allem der Beitrag von Josef Hanika „Bercht schlitzt den Bauch auf. Rest eines Initiationsritus“. Hanika versucht einen der merkwürdigsten Züge des Berchtenglaubens, die Gastrotomie, zumindest als Parallele von Initiationsbräuchen zu erklären, wie sie in Afrika, Australien und Melanesien vorkommen. Hanika sieht wohl deutlich, daß es sich dabei höchstens um „ethnographische Parallelen“ handelt, aber er betont den sehr großen Unterschied nicht genügend; unwillkürlich denkt man daran, wie vor etwa anderthalb Jahrzehnten gerade die jüngere deutsche Volkskunde gegen den Ethnologismus in der Volkskunde zu Felde zog, man vgl. etwa Harmjanz, Volk, Mensch und Ding. Nun würde hier Ähnliches wiederkehren: weder Ethnologie noch Volkskunde werden darüber sehr erbaunt sein, denn wir haben inzwischen durch die Annäherung an die Historische Methode, nicht zuletzt an die Kulturhistorische Schule zur Genüge gelernt, daß es so nicht geht. Aber nicht nur die Methode, auch das

Material spricht gegen derartige Zusammenstellungen. Ich habe dies angesichts der Kopf- oder Ferse-aufschneidenden Lucia unter den „Berchtengestalten des Burgenlandes“ (Burgenländische Heimatblätter, Bd. 23, 1951, S. 129 ff.) ausführlicher erörtert. Es geht heute um die Erörterung der mythischen Grundlagen derartigen Glaubens- und Brauchzüge, nicht mehr um mehr oder minder willkürliche Versuche, alles und jedes aus der ungreifbaren Wurzel Männerbund-Initiation zu erfassen: denn diese angebliche Wurzel erwächst ja ihrerseits aus dem Boden des Mythos. Der Primat des Ritus hat sich nirgends erweisen lassen, und wird es bei einem Zug wie dem der Gastrotomie am wenigsten können. So erscheint mir an Hanikas Arbeit abgesehen von dem sorgfältig zusammengestellten Material nur die eine Einstellung wichtig, die auf das möglicherweise sehr hohe Alter derartiger Vorstellungen hinzielt: In der Suche nach den Altschichten vor den derzeitigen Sprachvölkern werden sich Mythologen und Ritualisten verstehen können. Ob es gleich die Steinzeit sein muß, wie Hanika, verführt von seinen ethnographischen Parallelen her meint, mag ja einstweilen noch dahingestellt bleiben.

Leopold Schmidt.

Walter von Stokar, Die Urgeschichte des Hausbrottes. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Nahrung. VII + 172 Seiten, mit 23 Abbildungen im Text. Leipzig 1951, Johann Ambrosius Barth. DM 13,20.

Eine vorzügliche prähistorische Arbeit, die, in ständiger Auseinandersetzung mit den maßgebenden Arbeiten von A. Maurizio, die Geschichte des Brotes neu darstellt. Zunächst wird die Geschichte der Mehlpflanzen — Weizen, Gerste, Hirse, Hafer, Roggen, Hülsenfrüchte, Lein, Eichel und anderer Sammelpflanzen — dargetan, dann der Prozeß der Speisebereitung historisch verfolgt. Ein besonders für den Nicht-Naturwissenschaftler wichtiges Kapitel „Physiologisches und Chemisches“ leitet zu den Abschnitten über Mühle, Brei, Fladen, Gärung des Brotes, das Backen und endlich das Brot über. Stokar kann sich überall auf die von ihm angebaute mikroskopisch-chemische Analyse vorgeschichtlicher Speisereste stützen. Die wichtigen Beiträge der Österreicher Fritz Netolitzky und Elise Hofmann werden gebührend hervorgehoben. Neben den Bodenfunden zieht Stokar aber erstmalig die Zeugnisse der römischen und griechischen Schriftsteller über die Volksnahrung ihrer Zeiten und Landschaften heran, sodaß sich auch ein wichtiger Beitrag zur Speisenvolkskunde der Antike ergibt. Das Buch ist also von den verschiedensten Gesichtspunkten her für jede weitere Beschäftigung mit der Volksnahrung unentbehrlich.

Leopold Schmidt.

Emil Augst, Das deutsche Möbel. Grundzüge seiner stilgeschichtlichen Entwicklung und zeitgemäßen Gestaltung. 2. Aufl. 224 Seiten mit 500 Abb., davon 85 auf 71 Kunstdrucktafeln. Augsburg 1950, Hans Rösler Verlag. DM 17,50.

Das Buch des bekannten Möbelfachmannes gibt nicht nur eine umfassende, in Stilepochen gegliederte Geschichte des Wohnmöbels in Deutschland, sondern vor allem ausführliche Darlegungen über die Reformbewegungen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Die Parallelen zwischen Zeitströmungen und äußerem Gesicht des Möbels werden dabei sehr deutlich. Die Verarmung des deutschen Möbels durch bewußte Schlichtheitstendenzen in der jüngsten Vergangenheit sind bei Augst durchaus positiv gewertet. Vom Standpunkt der volkskundlichen Beobachtung des gestaltenden und aufnehmenden Menschen wird man in

der Gegenwart aber wohl schon zu anderen Schlüssen kommen. Das „Flüchtlingsmöbel“ ist keineswegs das Ideal der Möbelverbraucher, es wird höchstens als Durchgangsstadium gewertet. Linien in der Richtung zu einem fülligen Neubarock zeichnen sich weit eher ab, wobei das von Augst so sehr betonte „feine Formgefühl“ des dadurch abgelehnten neudeutschen Möbels auf die Architektenschaft beschränkt erscheint. Die beobachtende Forschung muß, ohne zu werten, feststellen, daß die von gar keinem Formgefühl beherrschte „Bauernstube“ noch immer vordringt, daß der „Rundbau“ als Zeichen einer neuen Sättigung gelten kann usw. Eine „Gegenwartsmöbelvolkskunde“ wird also weitgehend zu anderen Schlüssen kommen als der in Wirklichkeit gar nicht mehr zeitgemäße Augst. Was freilich seine Leistung für seine Zeit nicht herabsetzen soll.

Leopold Schmidt.

Clemens V. Trefois. Ontwikkelings geschiedenis van onze landelijke architectuur. 297 Seiten mit 250 Abb. Antwerpen 1950. Verlag De Sikkel. Belg. Fr. 440.—

Seit dem mächtigen Werk von J. H. Gallée, „Das niederländische Bauernhaus und seine Bewohner“, 1909, hat das Haus- und Wohnwesen am Niederrhein keine derart umfangreiche und sachkundige Bearbeitung mehr gefunden wie die vorliegende, die der Architekt Trefois ganz im Sinn der modernen „technischen“ Hausforschung gestaltet hat. Der Titel „Entwicklungsgeschichte“ mag daran etwas befremden, wir sind derartige naturwissenschaftliche Bezeichnungen in unserem Fach nicht mehr gewöhnt. Es ist aber eigentlich die an den Außerlichkeiten ablesbare Geschichte gemeint, wie sie sich nach einfacheren und komplizierteren Baugebilden gliedern läßt. Das geschichtliche Moment ist vor allem durch die tüchtige Einbeziehung der urgeschichtlichen Grabungsergebnisse gegeben, wie sie am Niederrhein vor allem von Bonn aus seit Jahrzehnten so erfolgreich gerade für die Hausforschung genützt werden. Über den Stand der gegenwärtigen Forschung unterrichten von dieser Seite her jetzt die Arbeiten von Justinus Bendermacher: Der heutige Stand der rheinischen Hausforschung, Köln 1950, und: Das rheinische Bauernhaus nach dem heutigen Stand der Forschung (Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. I, Bonn 1950, S. 17 ff.).

Trefois gliedert sein schönes Werk in sechs Hauptstücke: I. Die „primitive“ Volksbaukunst, II. Die konstruktiven Gliederungen in der ländlichen Fachwerkarchitektur, III. Die Hoftypen, IV. Die Scheunentypen, V. Die alte Bauernwohnung, VI. Bräuche und Symbole. Das Hauptgewicht der Darstellung liegt bei der genauen Vorweisung der Konstruktionstypen der Wände, Dachgerüste und Dachdeckungen. Von scharfen Einzelaufnahmen unterstützt, wird hier jeweils Eigenart und Verbreitung der betreffenden Konstruktion erörtert. Im Gegensatz zu Gallée rückt Trefois von den stammlichen Zuweisungen ab, wenn er die Benennungen als „keltische“, „fränkische“ usw. Typen auch mit dem Vorbehalt „sogenannte“ beibehält. Wichtige Sonderformen, wie beispielsweise die Holzwölbungen durch gebogene Dachsparren im sogenannten „krukgebind“, kommen bei dieser Art der Darstellung ebenso gut heraus wie die Hoftypen oder die verschiedenen Scheunen, von der offenen Heuberge bis zur gemauerten kirchenartigen „abdij-schuur“.

Der letzte Abschnitt über Wohnbrauch und Haussymbolik ist am kürzesten und wohl auch nicht ganz im Einklang mit der neueren

Forschung. Es ist aber doch erfreulich, daß ein so stark sachkundliches Buch überhaupt den Schritt zur Erkenntnis der geistig-seelischen Verankerung des Bauens und Wohnens hinübertut. Leopold Schmidt.

G. Storms, **Anglo-Saxon Magic**. IX + 556 Seiten. den Haag 1948, Verlag Martinus Nijhoff.

Das stattliche Buch legt die Texte sämtlicher angelsächsischer Zaubersegen im Original und in englischer Übersetzung vor und gibt zu jedem Segen eine ausführliche Kommentierung. Das bedeutet bei 86 Nummern eine ganze Darstellung des magischen Volksglaubens des englischen Frühmittelalters, also eine wertvolle Bereicherung. 16 Gebete, die als Zauberformeln benutzt wurden, sind in einem Anhang beigegeben und gleichfalls erläutert. Die Einleitung unterrichtet über die volksglaubensmäßigen Grundlagen im Sinn der geläufigen magischen Theorien, aber mit Aufweisung der speziellen angelsächsischen Zusammenhänge. — Nach Storms ist jetzt die Abhandlung von Karl Helm, *Der angelsächsische Flursegen* (Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. XLI, 1950, S. 34 ff.) erschienen. Leopold Schmidt.

L. Huyghebaert, **Sint Hubertus**. Patroon van de jagers, in woord en beeld. Historie — Legenden — Folklore. 561 Seiten, 1 Titelkupfer Abzug von Originalplatte von 1692, R. Whitehand), 172 Abb. im Text, Antwerpen 1949. Verlag de Sikkel. Fr. Belg. 400.—

Ein Prachtwerk, in gewaltiger Stofffülle und Bildfreudigkeit die Volksverehrung des hl. Hubert, des großen Ardennenheiligen darstellend. In erster Linie selbstverständlich die in Belgien geläufige, mit nur wenigen Ausgriffen nach Frankreich und Deutschland. Die mythischen Vorgänger des Heiligen werden nur kurz behandelt. Ausführlich werden Vita und Mirakel dargestellt und dann jeweils die wichtigsten Verehrungskapitel zusammengefaßt: Hubertus als Schirmheiliger gegen Hundswut, die Attribute und Kennzeichen des Heiligen, also Hirsch und Jagdhorn, Pferd und Hunde, Mitra, Bischofsstab, Stola und Schlüssel; für Jagdliebhaber besonders ergiebig, da auch der „Hubertushund“ ausführlich, bis in seine moderne Ikonographie hinein, dargestellt ist; dann die Reliquien des Heiligen und ihre Verehrung an den verschiedenen Wallfahrtsstätten Belgiens; die adeligen Hubertusorden, wobei sich wohl noch weiter hätte ausgreifen lassen; die Andachtsbilder, Fahnen, Wappen, Medaillen usw., die als Devotionalien wie als Schutzmittel gegen die Tollwut galten; Weihbrot und Weihwasser, als Schutzmittel ebenfalls gegen die Hundswut, aber auch gegen Rattenplage; und schließlich die Gilden und Bruderschaften, die dem Heiligen zu Ehren gestiftet wurden, wobei sich auch diese mit Einbeziehung des süddeutschen und österreichischen Materials wohl hätten vermehren lassen. Das gilt selbstverständlich auch für das kurze Schlußkapitel, das die dem Heiligen geweihten Kirchen, Kapellen und Altäre zu erfassen trachtet.

Man sieht, die schöne, reichhaltige Monographie ist nicht in der Art der großen Heiligenkunden gehalten, wie sie in den „Forschungen zur Volkskunde“ vorbildlich geboten erscheinen. Aber der reiche belgische Stoff ist doch einmal zusammengetragen, und vor allem mit einer Fülle instruktiver Bilder, von den mittelalterlichen Plastiken bis zu den schlichten Holzschnitten des frühen 19. Jahrhunderts, ja mitunter bis zu modernen Karrikaturen belegt. Das macht allein schon das Werk für die kirchliche Volkskunde wertvoll, und Ergänzungen landschaftlicher Art werden sich immer gern an diesem großen Schatzbehälter des Jägerheiligen orientieren. Leopold Schmidt.

Suzanne Tardieu, **Meubles régionaux datés**, 52 Seiten, 350 Abb. auf Tafeln. Paris 1950, Editions Vincent, Fréal & Cie.

Vor einigen Jahrzehnten erschienen die schönen Mappen der verdienstvollen „Collection de l'art régional en France“, aus deren prachtvollen großen Lichtbildern man das dunkle Hartholzmöbel der traditionsreichsten Landschaften Frankreichs ausgezeichnet kennenlernen konnte. Nun gibt das französische Volkskundemuseum abermals einen sehr schönen Bildband heraus, der den durch Jahreszahlen charakterisierten Möbeln gewidmet ist. Es ist ein ungeheures Material, das da in geschickter Art zusammengestellt und nach Typen geordnet vorgeführt wird, 188 genaue Zeichnungen mit Maßangaben bieten die Stücke meist in Vorder- und Seitenansicht. Die restlichen Bilder zeigen die Objekte in schönen, nur mitunter etwas kleinen Photographien. Eine eindrucksvolle Gesamtübersicht, die freilich sachlich kaum etwas Neues bringt, durch das Moment der Berücksichtigung der Datierung aber an eine gewisse historische Vertiefung heranzuführen geeignet ist.

Leopold Schmidt.

Monique Decitre, **Danséz la France**. 2 Teile, Paris 1951, Edition Dumas.

Diese stattliche Publikation von 155 Volkstänzen aus Frankreich verdient wegen ihrer musterhaften Tanzbeschreibungen besonders gewürdigt zu werden. Die Tänze sind nach Provinzen angeordnet und zeigen in fast allen Landschaften die besondere Vorliebe der Franzosen für kunstvolle Schritte. Nicht umsonst stammen ja die noch jetzt gebräuchlichen Fachausdrücke des Balletts aus dem Französischen, und die alten Tanzmeister Frankreichs: Arbeau, Feuillet, Guillaume und Noverre sind durch ihre Werke für das Studium des europäischen Tanzes weit über die Grenzen ihres Vaterlandes bekannt geworden. Der Formenreichtum der französischen Volkstänze drückt sich vor allem schon durch die mannigfaltige Anzahl der Tänzer und der beim Tanz verwendeten Geräte aus: Schwerter, Stöcke, Lanzen, Reifen, Bänder (Webetanz) und Blasbalg. Ganz köstlich ist ein Scherztanz von vier mit verschiedenen Geräten bewaffneten Tänzern und einem Pferdchentänzer aus der Languedoc. Letzterer Tanz sowie verschiedene Branle-Formen, die Volte, Gavotte, Farandole und La Mauresque zeigen das Fortleben von alten Tanzformen und Volksbräuchen. In den Melodien fallen vor allem ein Überwiegen des zweischlägigen Taktes und ihr altertümlicher Charakter auf, der sich von dem Gebrauch primitiver Instrumente, z. B. Flöte und Trommel, herleiten läßt.

An die Spitze der landschaftlich angeordneten Abteilungen ist jeweils ein Trachtenbild gestellt. Die einzelnen Tänze sind durch die Mitteilung von Melodie, Singtext, Aufstellung, Tanzfiguren und Bewegungen und zahlreiche schematische Zeichnungen ausgezeichnet dargestellt. Angaben über Ursprung und Bedeutung (Sinngelt) sowie Beschreibung der Kostüme sind den meisten Tänzen beigegeben. Den Abschluß des zweiten Bandes bilden verschiedene Verzeichnisse: Bibliographie, Verzeichnis der Tanznamen, der Singtexte und auch Zusammenstellungen von Tänzen, die sich für Kinder, für junge Mädchen und für Jugend und Erwachsene eignen. Besonders wertvoll ist das Verzeichnis der Tanzschritte, das 46 Namen enthält. Diese schöne Sammlung, die durch ein Vorwort des Präsidenten der „Fédération Régionaliste Française“ eingeleitet wird, kann als für die Herausgabe von Volkstanzsammlungen vorbildlich genannt werden.

Raimund Zoder.

Louis Dumont, **La Tarasque**. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique. 252 Seiten, 12 Abb. im Text und 24 Tafeln. Paris 1951, Librairie Gallimard.

Die Maskenforschung nimmt derzeit in Westeuropa einen erfreulichen Aufschwung. Es sind vor allem die großen Umzugsgestalten, denen erneute Aufmerksamkeit geschenkt wird. So konnten wir vor kurzem die umfassende Darstellung über die flandrischen Umzugsriesen von Victor de Meyere, *De Reuzenommegangen* (Ars folklorica Belgica, hg. P. de Keyser, Antwerpen 1949, S. 15—105) dankbar begrüßen, und jetzt legt das Musée des arts et traditions populaires in Paris die ausgezeichnete Monographie seines Assistenten Dumont über den berühmten Umzugsdrachen von Tarascon vor. In drei Hauptteilen, die dem Brauch, der Legende und der Ikonographie gewidmet sind, wird an Hand sorgfältiger örtlicher Aufnahmen und Heranziehung der ganzen, sehr umfassenden Provinzliteratur ein Bild des Brauches, seiner gesellschaftlichen Träger, nämlich der Bruderschaften, der angeschlossenen und verwandten Brauchformen gezeichnet, das etwa als Gegenstück zu Dörrers Bozener Bürgerspielen gelten kann, von denen trotz des ganz nah verwandten Themas, Dumont leider keine Kenntnis besaß. Im ganzen aber eine gewissenhafte, weit über den lokalen Rahmen hinaus bedeutsame Arbeit. Leopold Schmidt.

Stith Thompson, **The Folktale**. New York 1951 (1. Auflage 1946), X + 510 Seiten. The Dryden Press.

Nach nahezu eineinhalb Jahrhunderten wissenschaftlicher Erforschung der Volkserzählung ist der Gedanke an ein Werk dieser Art zweifellos in der Luft gelegen. Das Buch, das uns leider erst in zweiter Auflage erreicht hat, wäre am besten als „Einführung in die Prosavolksdichtung“ zu charakterisieren. Es stellt eine Betrachtung von Material und Forschungsergebnissen dar, wie wir sie in so zusammenfassender Schau bisher nicht besessen haben, die, wie der Verfasser einleitend (S. VIII) ausführt, auch dem Gelehrten anderer Fachwissenschaften wie der Anthropologie, der Psychologie, der Literaturgeschichte und der Kunstwissenschaft den überwältigend großen, jedoch für alle diese Forschungszweige höchst bedeutsamen Stoff zugänglich machen soll. Unter den gegenwärtigen Forschern der Volkserzählung gibt es wenige, die zu solch einem Unternehmen so berufen gewesen wären wie eben Stith Thompson, der die Bemühungen der finnischen Schule um Klassifikation und Katalogisierung der Volksdichtung auf breitester Basis fortgesetzt und auf diese Weise eine Übersicht über das Material gewonnen hat, wie sie außer ihm vielleicht nur noch W. Anderson, C. W. v. Sydow oder F. v. d. Leyen besitzen. Überdies hat Thompson dem Europäer gegenüber den Vorteil, auch das Erzählgut der amerikanischen Kontinente, soweit dieses schon erfaßt ist, überblicken zu können.

Einführend (S. 5—10) befaßt sich Thompson mit Wesen und Formen der Volkserzählung im allgemeinen und bemüht sich um Klärung der Begriffe unter Gegenüberstellung der deutschen, englischen und französischen Terminologie. Dabei erscheint uns bemerkenswert, daß das deutsche Wort „Märchen“ vielfach in die anderssprachige Fachliteratur übernommen worden ist, also heute den etwas unbestimmten Begriffen wie „fairy-tale“, „householdtale“ oder „contes populaires“ vorgezogen wird. Die Bezeichnung „Märchen“ ist nunmehr auf jene mehr episodischen Wundererzählungen beschränkt, die im Arne-Thompson-

schen Typenverzeichnis (abgekürzt Aa) unter den Nummern 500—749 zusammengefaßt sind. Die von v. Sydow vorgeschlagene Bezeichnung „Schimärenmärchen“ (oder „Schimerate“) hat sich bisher nicht allgemein durchsetzen können. — Neben dem wundererfüllten Märchen steht die ebenfalls mehr episodische, jedoch wirklichkeitsnähere „Novelle“, die vorwiegende Erzählfom des Nahen Ostens. Für die verschwimmenden Grenzerscheinungen wurde der Begriff „Novellenmärchen“ (Aa 850—999) geschaffen. Für die strukturell einfachere „Sage“, Bericht einer angeblich wahren, örtlich oder historisch gebundenen Begebenheit, kennt das Französische nur die Umschreibung „traditions populaires“, das Englische „local tradition“, „local legend“, „migratory legend“ (vorwiegend „legend“). Daher muß unser Begriff „Legende“, die Erzählung mit christlich-dogmatischen Motiven und Tendenzen, im Englischen ausdrücklich als „Saint's legend“ wiedergegeben werden. Für die deutsche Bezeichnung „Naturesage“, die Naturerscheinungen erklärende Erzählung, steht im Englischen „explanatory (etiological) tale“ oder „pourquoi story“. „Mythe“ (myth) muß nach dem verwirrend vielseitigen Gebrauch der vergangenen Jahrzehnte auf Erzählungen beschränkt bleiben, die sich mit der göttlichen Ordnung der Welt befassen. Eine Sondergruppe bilden ferner die „Tiergeschichten“ (Animal Tales, Aa 1—299), die man als „Fabeln“ (fable) bezeichnet, wenn eine moralische Tendenz damit verbunden ist. Die humoristische Erzählung, den „Schwank“, nennt das Englische „jest“, „humorous anecdote“, „merry tale“, oder, wenn man sich über eine dumme Person belustigt, als „numskull tale“. Einzelne Schwankmotive verbinden sich mitunter zu längeren Perioden, doch bleiben diese Verbindungen relativ lose und häufiger Veränderung unterworfen, nehmen also nur selten die erstaunliche Stabilität des eigentlichen Märchens an.

Den ersten Hauptabschnitt seines Werkes (S. 15—295) betitelt der Verfasser mit „The Folktale from Ireland to India“; er beschreitet also von neuem den großen europäisch-asiatischen Bogen scheinbar verwandter Überlieferungen, dessen Erklärung bis heute der wunde Punkt der Erzählforschung geblieben ist. Er charakterisiert zunächst kurz die einzelnen Überlieferungsbereiche, wie sie sich immerhin abzeichnen scheinen. Er bewegt sich, von dem für die europäische Überlieferung zweifellos bedeutsamen Indien ausgehend, über die moslemischen Länder und die Juden Vorderasiens zu den Slawen und den baltischen Staaten. In Skandinavien sieht er ein Zentrum für die Entstehung von Volkserzählungen, während er den deutschsprachigen Ländern eine eher vermittelnde als schöpferische Rolle zuschreibt. In kaum zu überschätzendem Maß scheint ihm Frankreich auf das kulturelle Leben Europas im allgemeinen und die Entstehung der Volkserzählung im besonderen eingewirkt zu haben. Er sieht den Beweis für die Kraft französischer Überlieferung im lebhaften Fortleben der Traditionen unter den französischen Siedlern in den Vereinigten Staaten. Italien hingegen verdanken wir die früheste literarische Erfassung europäischen Erzählgutes. In Zusammenhang mit der Überlieferung der Iberischen Halbinsel muß heute jene der Spaniern und Portugiesen kolonisierten Gebiete Mittel- und Südamerikas betrachtet werden, wo sich z. B. bei den Mestizen interessante Kulturüberschneidungen vollzogen haben. Für England betont Thompson eine wesentlich charakteristischere Ausformung einzelner Erzähltypen, als angesichts der sprichwörtlichen Märchenarmut der Insel anzunehmen wäre, ferner die Vorliebe für die dort besonders prägnante Tölpelgeschichte. Dieser Erzählschatz wanderte vielfach mit den englischen Kolonisten nach Nordamerika. Einen er-

staunlichen Reichtum an Volkserzählungen besitzen, wohl infolge ihrer sprachlichen Abgeschlossenheit, noch heute die Iren und die gälischen Schotten.

Von dieser kurzen geographischen Übersicht wendet sich Thompson zur Betrachtung des Erzählgutes selbst, zunächst der komplexen Erzählungen, also dem Märchen und verwandten mehrepisodischen Gattungen (S. 21—187). Nach kurzer Inhalts- und Verbreitungsangabe zu den einzelnen Geschichten weist er jeweils auf die bereits gewonnenen Erkenntnisse, bzw. (und mit schonungsloser Ehrlichkeit) auf die Unklarheiten innerhalb der Forschung hin. Die verlässlichsten Ergebnisse scheinen sich ihm auf die Monographien der finnischen Schule zu stützen. Die Anordnung dieser Stoffübersicht ergibt sich ihm aus dem Gegenständlichen. Er behandelt also z. B. eingangs (S. 25 ff.) unter der Überschrift „Übernatürliche Gegner“ zunächst das Märchen von den „Zwei Brüdern“ (Aa 505) und vom „Drachentöter“ (Aa 500), darauf Erzählungen, in denen „Ungeheuer und Hexen“ vorkommen, ferner „Vampire und Wiedergänger“, „Teufel und Dämonen“, zuletzt der „Teufel in Person“. Darauf folgt das Kapitel „Übernatürliche Helfer“ usw. Im ganzen gesehen ein aus den klassifizierenden Arbeiten gewonnenes Ordnungsprinzip, das jedoch, wie der Verfasser (S. 176) selbst zugibt, nicht geeignet ist, dem Leser organische Zusammenhänge innerhalb der Überlieferung aufzuzeigen. Man ist daher dankbar, daß Thompson zuletzt (S. 176—187) wenigstens abrißweise eine historische, bzw. geographische Anordnung der Erzählungen unternimmt. Die historischen Einteilungsmomente ergeben sich hier vorwiegend aus den literarischen Belegen. Zwar will Thompson die schriftlichen Zeugnisse im Gegensatz zur seinerzeitigen Ansicht A. Wesselskis durchaus nicht unbedingt als die jeweilig sichere Quelle annehmen, da ja dieser Beleg oft nur ein zufälliges Glied in der Überlieferungskette darstellen mag. Immerhin versucht er eine gewisse zeitliche Schichtung, je nachdem, ob sich die betreffenden Erzählungen in der indischen Literatur, in der Antike oder im vorderen Orient belegen lassen, und so fortschreitend etwa zu den mittelalterlichen Zeugnissen, wie den Gesta Romanorum, den Schwank- und Novellensammlungen der Renaissance, den frühen Aufzeichnungen von Straparola und Basile, deren französischen Nachfolger Perrault usw. Eine geographische Gruppierung unternimmt Thompson für jene Erzählungen, deren Verbreitung ein bestimmtes Ursprungsland annehmen lassen, ferner für solche, die auf einen relativ engen Kreis beschränkt geblieben sind. Dabei bleiben ungeklärte Reste, gerade jene „Allerweltsgeschichten“ wie „Aschenbrödel“ (Cinderella, Aa 510 A), das „Heilbringermärchen“ (The Bird, the Horse and the Princess Aa 550), „Ränzlein, Hütlein und Hörnlein“ (The Knapsack, the Hat and the Horn, Aa 569) „Der Meisterdieb“ (Master Thief Aa 1525) u. a. m.

In der gleichen aufzählenden Weise behandelt Thompson darauf die einfache — vorwiegend einepisodische — Erzählung, (S. 188—271), zunächst Schwänke und Anekdoten, darauf die Tiergeschichte, die vorwiegend literarische Fabel, die Formelerzählung, schließlich die Sage. Hier bleibt die Darstellung im wesentlichen auf die Aufzählung der Motive beschränkt. Die sog. „mythologischen Sagen“ bezieht Thompson merkwürdigerweise fast ausschließlich auf die von der Bibel abhängigen Überlieferungen, während man z. B. vergeblich nach einer Erwähnung der allerdings viel verschrienen germanischen Götterwelt sucht.

Als Abschluß seiner Betrachtungen der europäisch-asiatischen Überlieferung unternimmt Thompson einen raschen Exkurs in die Volks-

erzählung innerhalb der Literatur des Altertums, also dem ägyptischen, babylonischen, griechischen und römischen Bereich (S. 272—282). Zuletzt stellt er mit Hilfe einer Tabelle das Übergreifen europäischen Erzählgutes nach Indonesien, Afrika und zu den amerikanischen Indianern dar (S. 285—295).

Besonders reizvoll für den europäischen Leser ist es, dem nunmehr abgeschrittenen, immerhin geläufigeren Überlieferungsbereich das Erzählgut einer Primitivkultur, der nordamerikanischen Indianer gegenübergestellt zu finden (S. 297—563). Thompson stützt sich hier auf seine ausführlichere Darstellung des Stoffes in seinem Werk „Tales of the North American Indians“ (Cambridge 1929), doch auch jene verkürzte Wiedergabe vermittelt einen starken Eindruck einer völlig fremden Vorstellungswelt. Auffallend sind die Mythen über Entstehung der Welt und der Menschen, das wiederholte Auftreten des Kulturbringers, der sich gelegentlich in eine geradezu schwankhafte Figur verwandeln kann.

Im letzten Abschnitt (S. 567—461) bietet der Verfasser einen Überblick über die Geschichte der wissenschaftlichen Erforschung der Volks-erzählung von den Brüdern Grimm angefangen bis zum Stand von etwa 1945. Der Anhang (S. 465—510) enthält ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur, sowie der bedeutenderen Sammlungen, ferner ein Typen- und Motivregister, letztlich einen Generalindex.

Zusammenfassend gesehen ein mehr in die Breite als in die Tiefe gehendes Werk, was aber vielleicht in Anbetracht von Absicht und Anlage gar nicht anders möglich ist. Es drängt sich angesichts einer solchen Übersicht der Gedanke auf, daß die Erkenntnisse der Volks-erzählforschung trotz aller Errungenschaften der letzten hundert Jahre immer noch äußerst vage sind. Ansichten und Methoden laufen wie eh und je in verschiedensten Richtungen auseinander, aufgestellte Theorien sind häufig verworfen, aber keineswegs richtiggestellt worden, eine Fülle von Fragen überhaupt kaum angeschnitten. Infolge der Auflösung der Arbeitsgemeinschaft der Folklore Fellows ist eine wichtige Basis für die Zusammenarbeit verlorengegangen. Die methodischste der Methoden, die monographistische Arbeitsweise der finnischen Schule, hat nicht jene lebhafteste Fortsetzung gefunden, wie sie sich K. Krohn und A. Aarne wohl vorgestellt haben. Der Erfolg dieser Methode hängt allzusehr an der Ergiebigkeit absoluter historischer Quellen. Sie hat sich z. B. beim Schwank vom „Kaiser und Abt“, den W. Anderson bearbeitet hat, ausgezeichnet bewährt, weil eben diese unterhaltsame Erzählung Jahrhunderte hindurch immer wieder aufgegriffen und literarisch verwendet wurde, sodaß sich ihre Wege bis zum Ursprungsland mit einiger Sicherheit verfolgen lassen. Hingegen bleiben die Ergebnisse der Monographien der stark im Mythischen verwurzelten Motivkomplexe, wie etwa des Zwei-Brüder-Märchens, unbefriedigend, wenn sich der Bearbeiter, Kurt Ranke, mangels älterer Belege auf die Entstehung im Mittelalter festlegen muß.

Da scheint m. E. eine zusammenfassendere Schau letztlich doch fruchtbarer, selbst auf die Gefahr hin, daß sie zunächst rein hypothetischen Charakter trägt. Es sei hier z. B. auf die von Thompson noch nicht berücksichtigte Arbeit von v. Sydow „Das Volksmärchen unter ethnischem Gesichtspunkt“ (in: Selected Papers on Folklore, Kopenhagen 1948) verwiesen, in welcher der Verfasser die Schimärenmärchen an Hand der Motivgruppe von der „Magischen Flucht“ in der Megalithkultur zu verankern sucht. (Vgl. die Besprechung von L. Schmidt, s. ÖZfVk. N. S. Bd. 4 [1950] 197—199.) Eine solche ethnische Zuordnung unternahm vor ihm auch P e u c k e r t (in: „Deutsches Volks-

tum in Märchen, Sage, Schwank und Dichtung“ Berlin 1958), dem die Wurzeln des europäischen Märchens im Bereich der minoischen Kultur des östlichen Mittelmeerraumes zu liegen scheinen. Diese Theorien bedürften freilich erst der genaueren Beweisführung, doch ist die Anregung solcher Gedankengänge allein schon dankenswert. Wichtig an Peuckerts Ausführungen scheint mir auch die Heranziehung des Bildmaterials der betreffenden Periode, eine Anregung, die auch Spieß längst gegeben. Die Volkserzählforschung müßte eben dort, wo literarische Quellen fehlen, die Volkskunst in ihre Betrachtung einbeziehen, da die wesentlichen Motive mythischen Denkens zweifellos auch bildliche Darstellung gefunden haben. Wichtig wäre ferner die kulturhistorische Verankerung der Erzählungen dort, wo sich irgendwelche Anhaltspunkte dafür ergeben, wie Schmidt dies z. B. in seiner Abhandlung „Kulturgeschichtliche Gedanken zur Musik im Märchen“ (Musikerziehung, Jg. 5, Heft 5, Wien 1950, S. 144—148) anhand der im Märchen vorkommenden Musikinstrumente getan hat. Merkmale bestimmter Kulturschichten, etwa Hirten- oder Jägerelemente, die charakteristischen Denkformen des Bauernstandes, müßten sich an Hand der nunmehr gewonnenen Übersicht über das Erzählgut herausarbeiten lassen. Aus solchen Betrachtungen mögen sich letztlich auch historische wie ethnische Zuordnungen des Motivschatzes ergeben, die die Erzählforschung über die zunächst gesteckten Grenzen hinaus zu ihren eigentlichen Aufgaben führen würden: die aus der mündlichen Überlieferung gewonnenen Erkenntnisse in die Erforschung der Volkskultur in ihrer Gesamtheit einzugliedern.

Elfriede Rath.

Anna Brigitta Rooth, *The Cinderella Cycle*. Lund 1951, 269 Seiten + XVI Bl. Anhang (C. Gleerup).

In dem oben besprochenen Werk „The Folktales“ bezeichnete Stith Thompson „Cinderella“ (Aschenbrödel, Aa 510 A) als einen jener ungeklärten Märchentypen, die geradezu eine Herausforderung für die Märchenforschung darstellten. An verschiedenartigsten, von der Geistesrichtung des jeweiligen Forschers bestimmten Deutungen hat es freilich keineswegs gefehlt. Die erste und bisher einzige gründlichere Untersuchung von M. R. Cox (*Three Hundred and Forty-five Variants of Cinderella, Catskin and Cap O'Rushes, Abstracted and Tabulated, with a Discussion of mediaeval Analogues, and Notes*, London 1895) kam über eine Zusammenstellung von Varianten nicht wesentlich hinaus. Hier hat sich nun eine Schülerin v. Sydows der schwierigen und mühevollen Aufgabe unterzogen, das Material von neuem zu sichten, zu vervollständigen und darüber hinaus die inneren und äußeren Zusammenhänge dieser komplizierten Überlieferung zu klären. Sie bedient sich dabei der finnischen Methode, jedoch in der Modifikation der Sydowschen Schule, der es mehr um die Zusammenordnung verwandter Typengruppen als um die Feststellung des Archetyps einer einzelnen Erzählung geht. So erwies es sich auch bei der Betrachtung des uns geläufigen Aschenbrödelmärchens (hier Typ B) als unerlässlich, weitere Überlieferungen einzubeziehen, und zwar vor allem die Stiefmuttergeschichten von Aa 511, in denen die tote Mutter ihren mißhandelten Kindern in Tiergestalt zu Hilfe kommt (A), ferner „Allerleirauh“ (Aa 510 B, hier B1) und die männliche Entsprechung zu diesen Typen (Aa 511 B, hier C).

Diese Gruppe von Überlieferungen deckt den bekannten europäisch-asiatischen Bogen von Irland bis Indochina aus. Die Erkenntnisse bezüglich der Entwicklung dieser Typen widerspricht jedoch der Indo-

germanentheorie, die die Sydow'sche Schule für das Schimärenmärchen vertreten hat. Die Verfasserin sieht die Wurzeln dieser Überlieferung im Orient, und zwar in dem Typ A, der sich durch Verflechtung mit dem Schuhmotiv, dem Fest usw. zu einem Komplex von AB erweitert habe. Erst auf dem Weg über Südosteuropa hätte sich B, das eigentliche Aschenbrödelmärchen, losgelöst und als selbständige Erzählung vom Balkan aus über Europa verbreitet. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Ableitung des Namens „Aschenputtel“ und seinen diversen Abarten aus dem Griechischen (S. 111 ff.), wo „Achylopouttura“ tatsächlich „Herdkatze“, einen Spottnamen für eine Frau, die immer am Herd hockt, bedeuete. Die germanischen Sprachen hätten sich ihre eigenen Etymologien zu dem Fremdwort geschaffen. — Spuren einzelner Motive im ägyptischen Brüdermärchen (S. 140 ff.) und in der Argonautensage (S. 145) führen zur Annahme einer bedeutenden historischen Tiefe des Komplexes. Vor allem scheinen die ältesten Typen, A und C, ihrem Gehalt nach der Welt eines frühen nomadischen Hirtentums erwachsen zu sein.

Dies nur als Hinweis auf einzelne der gewonnenen Aspekte. Die verschlungenen Wege dieser äußerst genauen Untersuchung lassen sich in solcher Knappheit kaum skizzieren, — zweifellos ein Musterbeispiel für die Forschung mit vielen neuen und anregenden Gesichtspunkten. Was der Leser als Ergänzung zu den Motivtabellen allenfalls wünschen könnte, wären Verbreitungskarten, die Wege und Ergebnisse der Beweisführung wohl bildhafter und damit übersichtlicher gestalten würden.

Elfriede Rath.

Albae vigiliae. Neue Folge, Zürich, Rhein-Verlag.

Heft I. Karl Kerényi, **Hermes, der Seelenführer**. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung, 110 Seiten. sFr. 6,50.

Heft III. Karl Kerényi, **Die Geburt der Helena** samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1945—1945. 1945. 138 Seiten. sFr. 8,—.

Heft IV. Karl Kerényi, **Prometheus**. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz. 1946. 82 Seiten. sFr. 5,—.

Es wäre vielleicht kein rechter Grund vorhanden, von der Seite der Volkskunde auf die Veröffentlichungen des in der Schweiz lebenden ungarischen Philologen hinzuweisen, wenn er nicht seit etwa einem Jahrzehnt alle seine religionswissenschaftlichen Publikationen als „mythologische“ bezeichnen und damit uns, die wir die Mythologie als wichtigen Seitenzweig der eigenen Disziplin betrachten, immer wieder verlocken würde, sie aufzuschlagen. Sogar eine „Einführung in das Wesen der Mythologie“ hat er mit dem Züricher Psychologen C. G. Jung zusammen veröffentlicht, ein Titel, hinter dem sich allerdings nur die beiden zusammengefaßten Abhandlungen „Das göttliche Kind“ und „Das göttliche Mädchen“ verbergen, deren Titel allein schon besagen, daß hier auf der Linie der unter dem Namen „Archetypen“ bekanntgewordenen Vereinfachungen Jungs in die Vielfalt mythischer Gestaltung Einlaß gesucht wird. Die neueren Veröffentlichungen bieten ähnliche Versuche, archaische und philologische Vorarbeiten ausnützend und verallgemeinernde Ergebnisse zwischen der Jung'schen Tiefenpsychologie und einem Sartreschen Existenzialismus ausspannend. So hat man bei der Interpretation des „Prometheus“ das Gefühl, als ob er nicht von Aischylos, sondern von dem existenzialistischen Pariser Modedichter wäre.

Es ist daher für eine realistische Forschung in diesen oft sehr anregenden Vortragswiedergaben — das sind die meisten der Aufsätze — nur wenig Konkretes zu holen. Bei „Die Heiligkeit des Mahles im Altertum“ (Geburt der Helena, S. 84 ff.) wundert man sich wohl, daß die einzige wirklich mythologische Arbeit über das Thema (Karl Spiess, Das arische Fest, Wien 1953, S. 27 ff.) dem Verfasser ganz unbekannt geblieben ist; man wundert sich vielleicht weniger darüber, daß Peter von der Mühl in seiner kurzen, aber gehaltvollen Studie „Kultische und andere Mahlzeiten bei Alkman“ (Heimat und Humanität, Festschrift für Karl Meuli, Basel 1951, S. 208 ff.) Kerényi nicht einmal zitiert.

Leopold Schmidt.

Wien 1952

Österreichischer Bundesverlag

Druck: Holzwarth & Berger, Wien I, Börseplatz 6

Verlagsnummer Z 955-Kongreßheft