

Leopold Schmiöl
GEHALT
HEILIGKEIT
IM BÄUER
LICHEN
FARBWEIT
LANTHOS

Wien 1952

Veröffentlichungen
des Österreichischen Museums für Volkskunde

Band I

WIEN 1952

VERLAG DES ÖSTERREICHISCHEN MUSEUMS FÜR VOLKSKUNDE

Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos

Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung
im europäischen Volksglauben und Volksbrauch

Mit sieben Karten im Text

von

Leopold Schmidt

WIEN 1952

VERLAG DES ÖSTERREICHISCHEN MUSEUMS FÜR VOLKSKUNDE

Entwurf des Budhumschlages: Milly Niedenführ

Redaktion und Verwaltung der Veröffentlichungen: Wien VIII, Laudongasse 19

Druck: Holzwarth & Berger, Wien I, Börseplatz 6

KARL SPIESS

zum 70. Geburtstag

Inhalt

Vorwort	1
-------------------	---

I. Hauptteil

A. Zur Geltung von Sichel und Sense im Glauben und Brauch	6
I. Gerätebrauch und Geräteglaube	7
1. Scheuenhafte Verwendung	9
2. Mythischer Förderglaube	11
3. Magischer Abwehrglaube	14
a) Wetterzauber	15
b) Weiterer Abwehrglaube	18
Exkurs: Sensenzauber und Hautschindsage	19
c) Noch weiterer Abwehrglaube, Hexenglaube	27
4. Opferbrauch und Opferglaube	30
II. Schnitterbrauch und Schnitterglaube	34
1. Anfangsbräuche	36
2. Endbräuche	41
3. Sennenmusik	43
a) Bienenlocken	44
b) Sennenstreichen	45
c) Bockfeilen	47
4. Wetzzauber	53
B. Die Schärfergeräte der Ernteschnittgeräte nach ihrer Erscheinung und glaubensmäßigen Geltung	61
I. Geradrichtgeräte	61
II. Dangelgeräte	62
III. Wetzgeräte	66
1. Wetzsteine	67
2. Wetzseisen	71
3. Wetzhölzer	71
4. Wetzsteinkumpf und Sandhorn	80
C. Sichel- und Sennenscheiden	96
I. Sichelscheiden	96
II. Sennenscheiden	98

II. Hauptteil

Überleitung	105
A. Sichelgestalten	108
I. Männliche Sichelgestalten	109
1. Mythengestalten	110
2. Legendengestalten	126
II. Bilwisschnitter	130
III. Weibliche Sichelgestalten	135
1. Mythengestalten	136
2. Legendengestalten	143

B. Sensengestalten	155
I. Männliche Sensengestalten	157
1. Mythengestalten	159
2. „Sense“ und „Mäher“ als Sternbilder	165
3. Legendengestalten	168
II. Weibliche Sensengestalten	175
C. Schärfgerätgestalten	178
I. Wetzsteingestalten	179
II. Dangelgestalten	186
Anmerkungen	191
Nachträge	217
Register	219
a) Personen	219
b) Orte	225
c) Sachen	230
Verzeichnis der Karten	240

VORWORT

Die folgenden Untersuchungen, die durch den Leitgedanken des bäuerlichen Arbeitsmythos zusammengehalten werden und bestimmt sind, entstanden aus der Grundeinsicht der tief innerlichen Verbundenheit alles volkmäßigen Fühlens und Handelns. Die Volkskunde, welche auf der Grundlage der Erkenntnis dieser Verbundenheit erwachsen ist, hat sich in der Vielheit ihrer Spezialdisziplinen so weit von einer einheitlichen Erkenntnissuche entfernt, daß sie oft das Verbindende nicht mehr sieht. Im besonderen droht die Spaltung zwischen geistiger Volkskunde und Sachvolkskunde Zusammenhänge zu zerreißen, die als solche wichtiger als die Einzelheiten hüben und drüben sind; es ist insbesondere die Sachvolkskunde, die durch ihre Hinwendung zur Wirtschaftsgeschichte und anderen, der Volkskunde in ihrer Eigenart fremden Disziplinen in Gefahr erscheint, die bei weitem tieferen Erkenntnisse der geistigen Volkskunde aus den Augen zu verlieren und sich an Untersuchungen zu verzetteln sowie voreilige Zusammenfassungen zu versuchen, welche die Hilfswissenschaften der Geschichte zu leisten berufen sind und auch nur in deren Sinn ausfallen. Es muß daher Aufgabe der geistigen Volkskunde sein, von sich aus die Einheit wiederherzustellen und den Primat der geistigen Grundlagen, wie sie ihn seit mehr als einem Jahrhundert herausgearbeitet hat, wieder in den Vordergrund zu stellen und die Sachvolkskunde nachdrücklich auf die Bedeutung der volkstümlichen Geistigkeit, insbesondere des gesamten Volksglaubens in allen seinen Erscheinungsformen hinzuweisen. Es ist dies der Weg, auf dem von Jacob Grimm über Wilhelm Mannhardt die große Linie der Volkskunde als einer Wissenschaft mit einer eigenen Anschauungsweise gegangen ist, der eigentliche Weg der Volkskunde als selbständiger Wissenschaft. Vertreter der verschiedensten Richtungen der Volkskunde in den letzten Jahrzehnten, wie etwa Eduard Hoffmann-Krayer, Adolf Spamer und Karl Spieß, um nur bedeutende und selbständige Theoretiker zu nennen, haben die Einheitlichkeit der Disziplin aus dem Geiste der Grundanschauung immer wieder betont und dementsprechend geistige Volkskunde und Sachvolkskunde fruchtbar miteinander zu verbinden gewußt ¹⁾.

Von diesem Gesichtspunkt aus habe ich nun hier versucht, von einem zentralen Gebiet der bäuerlichen Sachkultur auszugehen und dessen wesentliche Züge auf ihrem geistigen Weg zu verfolgen ²⁾. Wenn im folgenden die Gruppe der alten bäuerlichen Ernteschnittgeräte und der dazugehörigen Behelfe sowie einige gestaltgleiche oder gestaltverwandte Erscheinungen bis in alle Einzelheiten ihrer glaubens- und brauchmäßigen Geltung verfolgt werden, so soll dies durchaus auch der Sachvolkskunde dienen: nämlich um ihr zu zeigen, welchen geistigen Raum man auszuschreiten hat, und welche seelische Tiefe für uns lotbar ist, innerhalb derer eine Verfolgung der dabei zutage tretenden Gestaltmotive in alle Bereiche des Volksglaubens möglich und notwendig ist. Denn erst nach einer möglichst vollkommenen Durchdringung der Erscheinung löst sich das Gestaltbild für den Forschenden so ab, gewinnen wir aus der tausendfältigen Konkretisierung die gestaltliche

Abstraktion in dem Maße, wie sie sich in Jahrtausenden für den arbeitenden Menschen als Sinnbild verselbständigt hat: das bäuerliche Arbeitsgerät zeigt sich dann als geistig-seelische Wesenheit. Die Sichel, um hier sogleich von der Haupt- und Leitgestalt dieser Studien zu sprechen, die Sichel ist so lange, so intensiv Arbeitsgerät, daß sie dann Gegenstand der Magie, des Mythos, des Kultes wird, daß sie zum Götter- und Heiligenattribut geworden ist, ja daß sie schließlich am Himmel erscheint, kurz, eben zur geistigen Gestalt erhoben ist. Sie ist aber, und dieser Vorgang ist nicht weniger wichtig als der erste, zuvörderst am Himmel zu sehen, sie ist Attribut von Heiligen und Göttern, Gegenstand des Kultes, des Mythos und der Magie, und auch dies so lange und so intensiv, daß sie als zäh bewahrtes Arbeitsgerät gilt. Diese beiden größten Vorgänge, der Aufstieg aus der kleinen Welt in die große, und der Abstieg aus der großen Welt in die kleine, bedeuten die Grundbeziehung unserer Volkskultur zum Kosmos von ihren beiden Wurzeln her, von der volksmäßigen Geistigkeit und von der durch diese geformten Realität³⁾. Auf diese Grundbeziehung, die von der Tradition her als statisch, von dem Phänomen der Vorgänge aus als dynamisch erscheint, habe ich den religionswissenschaftlichen Terminus der Heiligkeit angewendet⁴⁾. Auf dem Gebiet der Stoffe, die innerhalb dieser Beziehungen als heilig angesprochen werden, spreche ich daher seit meiner Aufdeckung der volkstümlichen Geltung des Metalles Blei von einer Stoffheiligkeit⁵⁾. Auf dem Gebiet der Gestalten, denen ich mich in dieser Arbeit zugewendet habe, möchte ich das gleiche Verhältnis als Gestaltheiligkeit bezeichnen. Mir geht es dabei nicht um die Aufstellung einer religionswissenschaftlichen Theorie oder die Einführung der dadurch bedingten Terminologie, sondern um die Anerkennung, daß die sachlichen Gegenstände der Volkskultur genau so geistig-seelische sind, wie die ihrem Wesen nach schon so bezeichneten, also die des Glaubens, des Brauches und der Volkskunst. Sie alle sind durch ihre Grundgehalte bestimmt, und diese sind innerhalb ihrer Kulturen stets mehr als bloße Stoffe und Formen. Sowohl die Grundstoffe wie die Grundgestalten sind, im Sinne des Numinosen und bei der unbewußten Handhabung seiner Geltung, traditionell heilig. Die volksmäßige Anerkennung dieser Heiligkeit, die wieder unbewußt und unindividuell vor sich geht, erscheint mir als der eigentliche bäuerliche Mythos.

Wesentlich ist dabei die Betonung des dynamischen Elementes, das innerhalb dieser mythischen Welt lebt und wirkt. Über die Heiligkeit des traditionell Festgehaltenen war sich die Volkskunde schon immer im klaren, wenn sie auch nicht gerade diese Formulierung stets anerkannte. Es war dies aber die Anerkennung des statischen Elementes: das Vorhandensein der jeweiligen Tradition wurde anerkannt, ihr Auftreten und Verschwinden festgestellt, und zwar im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt der Rezeption, der mehr oder minder ungewollten Aufnahme in einer halb geistig, halb sozial gedachten Unterschicht. Dieser Grundtendenz der weitgehend soziologisch beeinflussten Volkskunde des beginnenden 20. Jahrhunderts hat die Mythologie ihre eigene Tendenz des Eigenlebens der mythischen Überlieferungen entgegengesetzt, ohne von der Gegenseite gebührend beachtet zu werden. Insbesondere die durch Karl Spieß erneuerte Volkskunsthochforschung hat, ohne dies theoretisch besonders zu fixieren, einen mythischen Dynamismus angenommen, der das Spiel der Überlieferungen fast vom Träger unabhängig zu machen scheint⁶⁾. Innerhalb der Erzählforschung begleitet

diese Auffassung latent schon mehr als ein Jahrhundert sämtliche Richtungen. Erst die soziologisch eingestellte Trägerforschung ist davon abgerückt, und hat aber durch die relative Geringfügigkeit ihrer Ergebnisse, wie mir scheint, erst recht bewiesen, daß die Volkskunde von ihrem eigentlichen Ziel der Erforschung der Volkskultur nicht abgehen kann, ohne Verlust an der Substanz zu erleiden.

Es scheint also an der Zeit, die innere Verbundenheit der Statik und Dynamik in der Volkskultur neu herauszuarbeiten, und als die beiden Seiten ihrer Grundbeziehung zum Kosmos darzustellen. Die Heiligkeit der Stoffe und Gestalten ist nicht nur statisch vorhanden, sie wirkt auch dynamisch immer weiter. Diese Grundeinstellung, die gleichzeitig das Ergebnis dieser Studien darstellt, bedeutet kein Endresultat im Sinn einer historisch-genetischen oder gar einer naturwissenschaftlichen Forschung. Innerhalb der Kulturwissenschaften läßt sich nur das Phänomen dieser Stoff- und Gestalt-heiligkeit und das mit ihm verbundene statische Verharren und dynamische Ausformen feststellen. Ich habe schon anläßlich meiner Arbeit über die Heiligkeit des Metalles Blei darauf hingewiesen, daß vielleicht die urgeschichtliche Forschung nach der einen, die naturwissenschaftliche Forschung nach der anderen Richtung hin weiterarbeiten könnten. Die kulturhistorische Volkskunde bildet die Mitte, weil sie weder die Menschen allein, noch die Dinge allein, sondern das Verhältnis der Menschen zu den Dingen erforscht⁷⁾. Daß dabei das traditionelle Verhältnis der Menschen zu der Heiligkeit der Dinge, ihre Stoffe und Gestalten im Vordergrund stehen muß, ergibt sich nun mit Notwendigkeit.

*

Aus der großen Zahl der hierhergehörigen Fragen, die sich bei näherer Beschäftigung mit dem Themenkreis immer noch vergrößert, habe ich hier zunächst nur die beiden Gruppen der Geltung der beiden Ernteschnittgeräte selbst im Brauch und Glauben, und der Behelfsgeräte dazu, nach ihrer Erscheinung und wieder nach ihrer eventuellen glaubensmäßigen Geltung herausgegriffen. Einem charakteristischen Teilproblem, das aber eine gewisse Sonderstellung einzunehmen scheint, hatte ich zuerst eine kleine Studie gewidmet: den Sichel- und Sensenscheiden⁸⁾. Dort konnte ich zuerst die hier zur Anwendung gelangende Methode erproben. Nunmehr habe ich auch diese Studie in den Kranz der hier vorliegenden Untersuchungen aufgenommen. Es handelt sich ja damals wie jetzt und dort wie hier darum, einen neuen Weg der Darstellung dieser kombinierten sach- und geisteskundlichen Probleme einzuschlagen. Daher wurde damals bei den Sichel- und Sensenscheiden erstmalig eine Karte veröffentlicht, die keine Verbreitungskarte im geläufigen Sinn darstellten sollte, sondern einen ersten Versuch auf dem Gebiete einer „dialektischen Kartographie“, die ich als aussichtsreiche Methode bei der Behandlung ähnlicher Fragen vorschlagen möchte. Es werden dabei jeweils die Herkunfts- und Verbreitungsangaben zweier oder mehrerer anscheinend eng verwandter Erscheinungen kartographisch umgesetzt. Und nun lassen sich die nächsten Folgerungen nicht nur aus der Verbreitung der beiden Erscheinungen allein, sondern aus dem Verhältnis der beiden Verbreitungen zueinander ziehen. Diese „dialektische Karte“ ist also nicht nur Forschungsmittel, wie die einfache Verbreitungskarte, sondern auch bereits Forschungsergebnis. Die Karte der Sichel- und Sensenscheiden hat erstmalig deutlich gezeigt, daß zwei vermutlich eng verwandte Erscheinungen den Ver-

breitungsgebieten nach voneinander getrennt sind und daß die allfälligen Berührungszonen der Verbreitungsgebiete unmittelbar zu Schlüssen auf Entstehung und Herkunft der jeweiligen Erscheinungen auffordern und mitunter wohl auch schon auf Lösungsmöglichkeiten der damit aufgeworfenen Probleme hinweisen können. Das ist bei kleineren Räumen, beispielsweise bei Ländern mit engen historischen Grenzen, schwierig, weil alle auf Lösungen hinzielenden Verbreitungslinien über diese Schranken hinausweisen werden. Bei größeren Räumen, bei Erdteilen oder großen organischen Gliedern von solchen, ergeben sich dagegen die Aufschlüsse derartiger kartographischer Darstellungen recht eindrücklich. Bei ihnen ist auch die sonst gewiß wünschenswerte Vollständigkeit oder zumindest große Belegdichte bei weitem nicht so wichtig als bei den Darstellungen kleiner Räume. Erscheinungen von europäischer Bedeutung lassen sich auch mit wenigen Belegen in großen Zügen für den ganzen Kontinent darstellen, und zeigen ihre Bedeutung gerade im dialektischen Gespräch mit verwandten, aber anders verbreiteten Erscheinungen auf der gleichen Karte. Besonders stark wird all dies spürbar, wenn die kartographische Darstellung Erscheinungen der Sachkultur und der geistigen Überlieferung nebeneinanderstellt. Da kann die Kongruenz von Verbreitungsgebieten unter Umständen das Gewicht eines historischen Beweises erhalten. Die Karten der Sichel- und Sensengestalten im II. Teil der vorliegenden Untersuchungen sind in diesem Sinne gemeint.

Was also zunächst bei den Sichel- und Sensenscheiden versucht wurde, soll nun ähnlich für verschiedene Einzelfragen des ganzen hier berührten Fragenkomplexes mit den folgenden Untersuchungen gleichfalls erreicht werden. Ein sehr großer Teil des Stoffes entzieht sich freilich noch einer derartigen methodischen Behandlung; bei ihm muß es zunächst wohl genügen, ihn wenigstens in den Umkreis der Hauptfragen gerückt zu haben. Bei einem anderen Teil aber haben sich doch die Verbreitungsdaten bereits soweit sichten lassen, daß die dialektisch-kartographische Erörterung möglich erschien. Die beigegebenen Karten sollen, wie jene ersten, nur als Versuche aufgefaßt werden, in die Erörterungen derartiger Stoffe einmal eine neue Methode hineinzutragen. Die vielfach spürbare Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit des Materials erlaubt noch nicht mehr. Vielleicht wird aber die Brauchbarkeit der Methode mit der Vervollständigung der Stoffkenntnis wachsen, und so der sachlichen wie der methodischen Forschung gedient sein.

*

Schließlich will ich nur noch andeuten, aus welchen Bereichen sich meine Studien in diese Richtung gelenkt haben. Ich habe für den Drang, die großartig gesammelten Stoffe unserer Disziplin durch immer erneute Untersuchungen zu erschließen, vielen Anregungen zu danken. Insbesondere waren es die großen Mythologen, die mir den Weg wiesen. Hauptsächlich aber hat mich seit früher Jugend die speziell in Wien betriebene Form einer völkerkundlich und religionswissenschaftlich vertieften Mythenforschung angeregt. Wenn wir in den letzten Jahrzehnten, ja schon seit Mannhardt, in der Glaubens- und Brauchforschung überhaupt von einem Fortschritt sprechen können, einem Fortschritt nicht in der Stoffsammlung, die ja immer wieder halb absichtslos bereichert wurde und wird, sondern von einem Fortschritt in der Erkenntnis, dann ist dieser, soviel ich sehe, am ehesten hier in Wien in der von Karl Spieß geleiteten Mythologenschule erzielt worden⁹⁾. Vielleicht bringt die hier vorgeschlagene Herkunfts- und Verbreitungsforschung mit

ihrer kartographischen Methode einen neuen Schritt dazu. Dann wäre dies ein Zeichen, daß die viele organisatorische und akademische Arbeit, welche die Volkskunde im letzten Vierteljahrhundert geleistet hat, doch auch in dieser Hinsicht nicht verlorene Mühe gewesen wäre. Ruckartige Erkenntnisfortschritte wie sie die „Bauernkunst“¹⁰⁾ und die „Marksteine der Volkskunde“¹¹⁾ von Spieß bedeuten, bleiben in einem größeren Kreis solange unverstanden, bis sich die methodische Forschung wieder soweit durchgearbeitet hat. Und das pflegt ja fast stets etwa ein Vierteljahrhundert zu dauern.

Keinerlei Nutzen scheint mir dagegen das Stehenbleiben auf hergebrachten Erkenntnis- oder gar nur Kenntnisstufen zu bringen. Wer sich an seiner Stoffkenntnis genügen läßt, der scheidet an einer bestimmten Wegkurve des wissenschaftlichen Fortschrittes aus der Bahn der Weiterstrebenden aus. Der Fortschritt sieht in der Wissenschaft immer anders aus, als sich die meisten am Wege Arbeitenden vorstellen. Er kann sogar manchmal das Antlitz einer verjüngten älteren Periode tragen. Gerade in der Volksglaubensforschung lösen unaufhörlich Perioden einer realistischeren und einer romantischeren Richtung einander ab, und mitten im Streben einer sich sachlich fühlenden Zeit kann eine neue Form der Romantik den wirklichen Fortschritt bedeuten. Freilich: eine neue Form. Denn die alten pflegen dann schon stets weit hinter den Schritten jener zu liegen, die sich auf dem Weg neuer Erkenntnis wissen. Genau so steht es um den Wechsel der Tendenzen, welche einmal der Volkskunde ein Wirken in der Gegenwart zuschreiben wollen, das andere Mal sie mit möglichst reicher historischer Ausstattung zu begaben gedenken. In glücklichen Fällen werden sich fruchtbare Verbindungen ergeben. Wenn aber die Zeit zur Erkenntnis größerer Ganzheiten reif ist, dann waren alle diese Bestrebungen nur Hilfsmittel, und große Einblicke werden ganze Epochen überschauen müssen, die in den wichtigsten Eigenzügen ihrer Volkskultur einheitlich waren.

*

Es bleibt mir noch übrig, jenen Einrichtungen und Persönlichkeiten zu danken, die am Zustandekommen dieser Studien Anteil genommen haben. Ich habe Teile davon zunächst im „Schlern“¹²⁾ und in den „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“¹³⁾ veröffentlichen können, und danke beiden Redaktionen dafür, daß sie diese Arbeiten zuerst bekanntgemacht haben. Die beiden Studien sind in erweitertem Umfang in den I. Teil dieses Buches aufgenommen worden. Weitere Einzelstudien zu verschiedenen Ernteschnittgeräten, die sich mir im Lauf meiner Arbeit an dem vorliegenden Buch ergeben haben, die aber nicht mit seinem Hauptthema zusammenhängen, also vor allem die Studien über die „Kurzstielsense“¹⁴⁾ und über die „Gestellsense“¹⁵⁾ habe ich hier nicht aufgenommen.

Zu besonderem Dank bin ich der Musealabteilung des Bundesministeriums für Unterricht verpflichtet, das meinen Entschluß, eine eigene Veröffentlichungsreihe des Museums für Volkskunde zu gründen und diese Arbeit als ihre erste Publikation herauszugeben, begrüßt hat und materiell unterstützt. Von allen Helfern, welche die Arbeit auf dem Wege der Buchwerdung gefördert haben, danke ich insbesondere meiner lieben Frau, die sich wie schon so oft der Mühe des Mitlesens der Korrekturen und der Anfertigung des Registers unterzogen hat.

15. September 1952.

Leopold Schmidt.

I. HAUPTTEIL

A. Zur Geltung von Sichel und Sense im Glauben und Brauch

In einem rumänischen Märchen aus dem mittleren Harbachtale gehen Brüder aus, ihre Schwester zu suchen. Der älteste kommt dabei auf eine schöne Wiese. „Auf dieser mähte ein alter Mann mit einer hölzernen Sense. Dieser alte Großvater war Gott, nur wußte es niemand“¹⁶⁾. Das ist also die mythische Vorstellung eines europäischen Bauernvolkes: Gottvater selbst als alter Bauer, selbstverständlich bei der bezeichnenden Tätigkeit des Mähens, und das Schnittgerät in der Hand. Es ist aber ein seltsames, ein geradezu unmöglich erscheinendes Gerät, eine hölzerne Sense. Die mythische Gestalt mit dem unwirklichen Gerät, dem Gerät der anderen Welt, das es nur geben kann, weil der mythendenkende bäuerliche Mensch ganz in seinem wirklichen Schnittgerät, der Sense dieser Welt denkt, — das ist der Bereich, der in diesen Untersuchungen ausgeschritten werden soll. Schnittgerät und Schnitter, wie sie aus den Bezügen der Wirklichkeit in die des Geistes und der Seele hinüberreichen.

Denn keines der Ernteschnittgeräte ist allein aus seinem realen Dasein und seinem profanen Wirken und Gehandhabtwerden allein heraus entstanden und lebendig geblieben. Es haben vielmehr die stärksten geistigen und seelischen Kräfte und deren tausendfältige Überlieferungen ständig an ihnen mitgeschaffen. Das Zentrum dieser Kräfte und ihrer Überlieferungen bildet der Glaube an die Heiligkeit der Gestalt der Geräte. Um dieses Kernstück des Volksglaubens herausarbeiten zu können, muß zunächst die Geltung der Ernteschnittgeräte in den geläufigen Bezirken des Volksglaubens und des Volksbrauches überblickt werden. Einem derartigen, niemals vollständigen Überblick stellt sich allerdings die Tatsache in den Weg, daß die volkskundliche Sachforschung meistens auf die glaubens- und brauchmäßige Bindung ihrer Objekte nur sehr geringes Interesse gewendet hat. Während die ältere Forschung, vor allem Wilhelm Mannhardt, in begreiflicher Einseitigkeit die mythische Bindung der Geräte in den Vordergrund stellte, wenn auch nur mit ganz geringer Berücksichtigung der Vielfalt der Geräte selbst und ihrer so aufschlußreichen Behelfsgeräte, hat sich die jüngere Sachforschung die längste Zeit davon überhaupt abgewandt. Zumindest für die Ernteschnittgeräte wurden brauchmäßige Bindungen womöglich geradezu abgelehnt. Nur Ansätze zu einer derartigen Betrachtungsweise werden in den Artikeln des Handwörterbuches des deutschen Aberglaubens spürbar, dessen Bedeutung an sich unbestreitbar groß bleibt, das aber doch sehr stark die religionswissenschaftliche Einstellung der Dreißigerjahre unseres Jahrhunderts spiegelt. So ergeben die dort dargebotenen Übersichten von Arthur Haberlandt über die Volksglaubensbeziehungen der Sichel und der Sense weder viel Material noch auch tiefere Einsichten; als erste Materialzusammenstellungen bleiben sie aber selbstverständlich dankenswert¹⁷⁾. Die magischen Grundprinzipien, welche eben den größten Teil der Artikel des Handwörterbuches beherrschen, färben auch hier das Erscheinungsbild sehr einseitig.

So werden die als magisch angesehenen Wirkungen von „spitz“ und „scharf“ zur Deutung herangezogen; was für jedes Messer und für jede Nadel zu treffen kann, muß auch für die altheiligen Ernteschnittgeräte genügen: und kann es eben nicht. Die mythologischen Richtungen nach Mannhardt haben sich, soviel ich sehe, mit den vorliegenden Problemen kaum beschäftigt. Hier war eben die Kluft von der Sachforschung her zu groß, der extreme Idealismus der mythologischen Schulen hat auf die auf taglichthelle Beobachtung eingestellten Sammler und Sichter auf dem Gebiet der bäuerlichen Sachkultur einen abschreckenden Eindruck gemacht, wie andererseits begreiflicherweise der extreme Materialismus flachster Art, der ja auch manche Anhänger der „Wörter und Sachen“-Forschung der jüngeren Generation erfüllt, die Annäherung unmöglich gemacht hat. Diese Richtung der Sachforschung zieht die Gebiete der geistigen Volkskultur überhaupt nicht heran, geschweige denn ihre Anschauungen¹⁸⁾. Geräte von dem kulturhistorischen Alter und der allseitigen Bedeutung der Ernteschnittgeräte können aber nicht nur glaubensmäßige Bindungen haben, sie müssen es vielmehr, weil sie ihr ursprünglichstes Leben aus ihnen beziehen. Die ganze „Heiligkeit“ der bäuerlichen Arbeit wäre in Frage gestellt, wenn ihre Geräte reine Zweckdinge wären oder in ihren Ursprüngen gewesen wären. Davon überzeugt jeder Blick in die Welt des organisch lebenden Bauerntums so sehr, daß nur eine sehr einseitige Spezialisierung dafür blind sein kann. Was wirklich Volkskunde heißen will, muß zuvörderst und immer Geist und Seele der Dinge zu erfassen suchen, denn sie waren und sind es, die sich den Leib ihrer Sachlichkeit erbaut haben.

Eine eigene Frage ist es, ob unsere volkskundlichen Bestandaufnahmen, die ja zum allergrößten Teil stets mit vorgefaßten Meinungen durchgeführt wurden, die ganze Fülle des Glaubens und Brauches um die Ernteschnittgeräte erfaßt haben, oder ob mit Lücken zu rechnen ist, die unser Bild bei diesem Neuaufbau von einer anderen Seite her entstellen dürften. Im allgemeinen stellt sich heraus, daß die magischen Glaubensvorstellungen, die auch am leichtesten zu erheben sind, bei den Sammlungen bevorzugt wurden. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch tiefere und bezeichnendere Schichten vorhanden waren. Besonders dank den Anregungen Mannhardts sind doch immer auch viele mythische Züge aufgenommen worden, wenn sie auch nirgends betont oder gar verwertet erscheinen. Die von Mannhardt und seiner Schule vor allem gesuchten kultischen Züge dagegen sind und bleiben selten, sie haben eben mit dieser Welt des bäuerlichen Mythos nicht viel zu tun. Aus Magie und Mythos sind selbstverständlich immer kleinere Ströme auch in den Kult abgefließen. Hinter der „Geräteheiligkeit“ von Votiven und Kultgeräten steht also mitunter die mythische „Gestaltheiligkeit“, wie sich noch an Einzelbeispielen ergeben wird.

I. Gerätebrauch und Geräteglaube

Die Ernteschnittgeräte nehmen zufolge ihrer bedeutsamen Stellung schon allein im Arbeitsleben im gesamten Denken und Fühlen der mit ihnen umgehenden bäuerlichen Menschen einen beträchtlichen Raum ein. Die vielleicht bereits seit dem Neolithikum währende kontinuierliche Verwendung von im wesentlichen zu gleicher Zweckverwendung bestimmten und in gleicher Gestaltgebung hergestellten Schnittgeräten hat sie in den verschieden-

sten Zeiten, Landschaften und Kulturschichten in das Brauch- und Glaubensleben eingehen lassen. Dabei ist die Frage nach der möglichen Doppelung ihres Ursprunges fast müßig: denn ob die Geräte in ihrer Sachlichkeit, verwendungs- und gestaltmäßig, in das Glaubensleben eingegangen sind, oder aus der glaubensmäßigen Vorstellung heraus, aus der Übertragung von himmlischen und irdischen Gestaltvorbildern und Bestimmungsmeinungen in die Sachkultur aufgenommen wurden, — es wird zu keiner Zeit nur das eine oder das andere allein maßgebend gewesen sein, sondern immer ein Verfließen der beiden Erscheinungen ineinander. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß stärker kosmisch föhlende Epochen das Glaubensmäßige an der Erscheinung in den Vordergrund gerückt haben werden, und stärker real denkende das Sachliche daran. Die Zeugnisse des Volksglaubens, soweit sie sich erheben lassen, sprechen jedenfalls für die dauernde Variierung von Formen beider Bereiche.

Dementsprechend soll hier ohne jeden Dogmatismus die Vielzahl der Züge des Volksglaubens um Sichel und Sense aufgezeigt werden. Wesentlich erscheint mir dabei einmal, daß das Vorhandensein einer reichen Fülle von Glaubensvorstellungen deutlich wird. Gegenüber dem flachen Materialismus mancher Geräteforscher sei zunächst darauf hingewiesen, daß schon ein Blick in die Zusammenstellungen der Glaubensvorstellungen um Sichel und Sense bei Kurt Heckscher¹⁹⁾ oder, noch ausführlicher, in den schon erwähnten Artikeln von Arthur Haberlandt²⁰⁾ genügt, um das Vorhandensein von derartigen Glaubenszügen an sich festzustellen. Was aber die eigenartige Begründung betrifft, die sich ein Spezialist gelegentlich geleistet hat, die Sense sei für die Aufnahme in den Volksglauben „zu spät“ gekommen, das heißt, sie sei kulturhistorisch zu jung dafür, so zeigt dies nur eine rechte Verkennung aller volkscundlichen Grundprinzipien²¹⁾. Das kulturhistorische Alter einer Erscheinung kann für die Geltung eines Gegenstandes, eines Gerätes im Volksglauben von grundlegender Bedeutung sein. Es ist aber doch wohl keine Frage, daß jedes Gerät, gleichgültig von welchem kulturhistorischen Alter, in die Funktion älterer Stücke eintreten und deren glaubensmäßige Geltung übernehmen kann. Auch anscheinend völlig neue Erfindungen können mit Glaubenszügen umrankt werden, wie jede Einsicht in die Gegenwartsvolkskunde zeigt. Die romantische oder pseudoromantische Abneigung gegen das Maschinenzeitalter, die so vielen Vertretern der Volkskunde eigen ist, darf nicht zum Anlegen von Scheuklappen vor den tatsächlichen Verhältnissen führen. In einem Fall wie dem der Sense, die immerhin ein recht beachtliches Alter aufzuweisen hat, ist eine derartige Einstellung und Meinung überhaupt verfehlt und widerlegt sich durch die Fülle der vorhandenen, meist leicht erreichbaren Belege von selbst.

Zum anderen aber sind die Zeugnisse zum Volksglauben um Sichel und Sense hier doch einigermaßen geordnet vorgelegt, um zu zeigen, daß die bisherige Art der Stoffdarbietung, auch die des deutlich von Otto Lauffer abhängigen Kurt Heckscher und die Arthur Haberlandts keine objektive, sondern eine von einer einseitig magistischen Interpretation beeinflusste war, wie sie dem gegenwärtigen Stand der Volksglaubensforschung nicht mehr entspricht. Heckscher wie Haberlandt haben in diesen Arbeiten im Gefolge der magistischen Theorien des 19. Jahrhunderts ohne weiteres die Gedanken der zauberischen Beeinflussung, besonders der magischen Abwehr von zahlreichen anderen Gegenständen einfach auf die Ernteschnittgeräte übertragen.

Im Gegensatz dazu sei hier dargetan, daß wir es einmal weitgehend mit empirischen Vorstellungen zu tun haben, mit scheuenhaften Verwendungen, die möglicherweise vor und außerhalb aller religiösen oder religionsnahen Deutungen stehen. Dann aber muß ausgeführt werden, daß das zweifellos große Feld der magischen Bedeutung von zwei Feldern des Volksglaubens umfaßt wird, welche sicherlich andere Kulturschichten markieren, in denen die reine Magie nicht das Wesentliche war. Das ist einmal das Feld des Mythos. Als mythisch spreche ich dabei alle Vorstellungen an, welche das fördernde Moment im Volksglauben in den Vordergrund treten lassen, und zwar den Sinn des Heils, des Segens, der sich aus dem Gerät und seiner Handhabung selbst ergibt, wobei hinter beiden kosmische Vorstellungen stehen; zusammen ergeben diese Erscheinungen die zentrale der Gestaltheiligkeit, welche vielfach das eigentlich wirksame Moment gewesen sein muß. Auf diesem Feld des Volksglaubens hat die Sichel als heilige Gestalt fördernd gewirkt, von einer rein empirischen oder einer rein magischen Haltung kann dabei nicht die Rede sein. Diese mythische Schicht ist anscheinend noch sehr undeutlich zu fassen, an ihrem Vorhandensein gibt es aber infolge der zahlreichen Parallelen wohl keinen Zweifel mehr. Das zweite der beiden Felder, die bisher neben dem magischen kaum berücksichtigt wurden, ist das kultische. Sichel und Sense als Opfergerät und als Opfergabe sind weder rein aus mythischen Vorstellungen, auch wenn diese sehr maßgeblich daran beteiligt gewesen sein dürften, noch aus rein magischen Gedankengängen heraus zu verstehen. Der Kult hat auch seine eigene Wesenheit. Da aber Kult ganz wesentlich Handlung ist, sind die Zeugnisse, besonders die greifbaren Funde, hier sehr spärlich. Ein Teil der Nachrichten über kultische Handlungen wird zudem nicht hier, sondern erst bei der Behandlung des Schnitterbrauches seinen Platz finden können.

Zwischen mythischer Überlieferung und Kult liegt also hier das Feld des Abwehrglaubens, das stark magische Züge trägt. Bei näherem Zusehen ergibt sich freilich, daß auch hier ganz Unterschiedliches zusammentritt: Wetterzauber, Elbenglaube und Totenabwehr lassen sich nur ganz oberflächlich auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Der Wert, den Sichel und Sense für diese so heterogenen Gebiete besitzen, ist demnach sicherlich auch kein einheitlicher und kaum auch aus einer ursprünglich einheitlichen Grundhaltung abzuleiten. So wird man auch auf diesem Feld des Volksglaubens mit einer Vielzahl von anregenden Möglichkeiten rechnen müssen, und die Geltung der Ernteschnittgeräte immer wieder auch diesen selbst, ihrer Eigenart, zuschreiben.

1. Scheuenhafte Verwendung

Glaube und Brauch beginnen zu allen Zeiten, ob es sich innerhalb dieser um aufsteigende, dauernd wirkende oder verklingende Vorstellungen von religiöser Bedeutung im weitesten Umfang handelt, mit Wirklichkeitszusammenhängen. Wahrnehmungen der Wirksamkeit lassen Gestaltungen entstehen, die von magischen, mythischen oder kultischen Vorstellungen irgendwie berührt sein können, aber nicht unbedingt berührt sein müssen, die ihrem empirischen Gehalt nach auch allein dastehen und weiterwirken können. Das ist vor allem auf dem Gebiet der Verwendung alten, ausgedienten bäuerlichen Gerätes festzustellen. Mit den Stoffen und Gestalten

dieser Geräte hängen die mannigfachsten Vorstellungen zusammen. Die verbrauchten Stücke gehen dennoch häufig noch einen eigenen Weg. In der Sphäre des Glaubens sind es besonders die scheuenhaft verwendeten Geräte, welche ins Auge fallen. Sichel und Sense dienen vielerorts als Vogel-scheuchen, und zwar besonders als Scheuchmittel gegen Raubvögel. Eine Sichel oder eine Sense, an eine lange Stange aufgesteckt oder in eine Baumkrone gehängt, soll gegen Raubvögel schützen. Das ist sicherlich in zahlreichen Fällen empirisch erprobt. Das blinkende scharfe Eisen hoch über dem Hof dürfte den Räuber wirklich bis zu einem gewissen Grad abwehren können. Noch mehr wird man es freilich dem Gerät nur zuschreiben. Und an diesem Punkt kann die glaubensmäßige Bindung einsetzen. Wenn man einmal glaubt, daß die alten Sicheln und Sensen schützen, dann glaubt man auch nicht ohne Grund. Zweifellos sind sie die beachtlichsten, größten scharfen Geräte des Bauernhofes, und auch unschwer zu befestigen. Hing aber vorher schon, gewissermaßen in ihrer aktiven Zeit, viel Vorstellungsgut an den Geräten, so ist dies doch so geblieben und man mag ihnen also mitunter doch mehr als die empirisch feststellbare Wirkung zuschreiben.

Derartige Züge des Bauernglaubens lassen sich schwer erheben. Meist sind auch dementsprechend nur die Tatsachen selbst aufgezeichnet worden. Die Sichel scheint als derartiges Scheuchgerät seltener auf, die Sense häufiger. Sicheln werden beispielsweise im niederösterreichischen Waldviertel, wo einmal eine verdienstvolle Sonderbefragung durchgeführt wurde²²⁾, verwendet; man findet dort bei so manchem Einzelhof eine hohe Stange aufgerichtet, auf der eine alte Sichel mit nach aufwärts gerichteten Enden, das heißt also auch mit nach aufwärtsgerichteter Schneide, angenagelt ist: erscheinungsmäßig gleich einem Sichelmond. Die Meinung lautet „damit der Geier kein Huhn hole“²³⁾. Solche Stangen mit einer oder auch zwei Sicheln daran finden sich auch im nördlichen Burgenland in Verwendung²⁴⁾. Die Gebiete stehen volkskulturell in vielfältiger Beziehung zueinander.

In Süddeutschland sind es vor allem Sensen, welche ähnlich verwendet werden. In Baden hieß es um die letzte Jahrhundertwende, hie und da seien nach oben gekehrte Sensenklingen in die Krone eines Gartenbaumes gebunden gewesen²⁵⁾. In Schopfheim in Nordschwaben band man eine Sense an eine hohe Stange über dem Taubenschlag, um die Tauben gegen Habichte zu schützen²⁶⁾. Die Sensenklingen in den Obstbaumkronen dagegen sollten „böse Geister abwehren“²⁷⁾. Inwieweit diese Angabe auf guten Erhebungen beruht, läßt sich wohl kaum mehr entscheiden. Die Schopfheimer Aufzeichnung wirkt bedeutend vertrauenerweckender, ob man sie nun mit den niederösterreichischen und burgenländischen Angaben zusammenhält, oder mit niederdeutschen: aus Braunschweig berichtet Richard Andree, daß man Sensen über die brütenden Hennen aufhing²⁸⁾, und das mag keine andere Schutz- und Scheuchmaßnahme gewesen sein als die in Baden. Die Beispiele zeigen jedoch, wie nahe die empirischen und die glaubensmäßigen Erscheinungen zu einander stehen können. Beim Wetterzauber und Wetterschutz zeigt sich das gleiche Verhältnis wieder.

Faßt man von diesen Scheuchen die mit der Sichel nochmals ins Auge, so kann man wohl nicht umhin, auch dem Moment der Gestaltheiligkeit daran Beachtung schenken. Die empirischen wie die magischen Bezüge können die Tatsache nicht verschleiern, daß mit diesen Sicheln auf den Stangen auch gestaltmäßig die Sichel über dem betreffenden Haus und Hof steht. Das

heißt dann, nicht eine beliebige alte Sichelklinge, sondern die Sichel als heilige Gestalt, meinetwegen der Archetypus Sichel. Ob man sie jeweils als solche oder aber, was zu vermuten sehr nahe liegt, als die des Sichelmondes angesehen haben mag, läßt sich aus dem mir zu Gebote stehenden Material nicht eindeutig erhellen. Immerhin muß man in diesem Zusammenhang auf die Anbringung von Sichelmond-Darstellungen auf Kirchturmspitzen hinweisen, die ja geradezu wie städtische Großformen jener bäuerlichen Sichelstangen anmuten. Der Sichelmond auf dem Wiener Stephansturm, dieses sagenumspinnene Wahrzeichen, das sich rein historisch wahrscheinlich nie ganz klären lassen wird, ist wohl das bekannteste Zeugnis dieser Gattung²⁹). Er hat vermutlich mit den Türken ebensowenig zu tun wie die Sichelstangen der niederösterreichischen Bauernhöfe. Vielleicht hat er aber gestaltmäßig die gleiche Funktion wie diese. Das wäre aber dann eine mythische Heilsbedeutung gewesen, ein Unterstellen des Hofes, beziehungsweise der Stadt unter das Zeichen des wachsenden Mondes. Um eine solche Möglichkeit auch nur halbwegs beweiskräftig andeuten zu können, bedarf es aber noch des ganzen weiteren Materiales.

2. Mythischer Förderglaube

So sind also die anscheinend so ganz empirisch zu erklärenden Scheuchen aus Sichern und Sensen deutlich von den beiden Hauptformen des bäuerlichen Volksglaubens, der mythischen wie der magischen, umklammert, und eine Ablösung ältester Schichten im Sinne einer Entwicklungslehre erscheint schon bei diesem einfachen Beispiel nicht möglich. Selbst die anscheinend rein empirisch gedachten Zielsetzungen können magische Anstöße in sich bergen, und gleichzeitig, gleichschichtig vielleicht sogar, von mythischen Gestaltvorstellungen mitbestimmt werden. Der von allen Seiten und mit allen Mitteln angestrebte Zweck, der Schutz, ist dabei in erster Linie als positiv zu werten.

Das heißt aber, daß der Glaube an das Heil, an das Heilige, dabei ständig zu tiefst mitwirkt. Er spricht sich anscheinend wenig aus und ist vielfach durch die anderen Volksmeinungen, die empirischen und die magischen besonders, zumindest in der Aussage überdeckt. Die Aufzeichner des späteren 19. Jahrhunderts haben in magischer Voreingenommenheit noch dazu die Seite des Abwehrglaubens von vornherein in alle ihre Sammlungen als bewußte oder unbewußte Interpretationen hineingenommen, so daß nur diese Glaubenszüge zeugnismäßig klar hervortreten. Die geschichtliche Aufgliederung des Volksglaubens hat jedoch das Vorhandensein der tieferen Schichten mythischer Artung, die Schichten des Heilglaubens, des Förderglaubens, so deutlich allenthalben ergeben, daß sie auch bei dünner und zum Teil noch problematischer Bezeugung dennoch vor denen der Magie rangieren müssen. Was für die Scheuchen gilt, läßt sich bei den verschiedensten Gruppen des verzweigten Sichel- und Sensenglaubens dartun: diese Geräte wirken in den tieferen Schichten des Volksglaubens positiv.

Die Scheidung der Möglichkeiten wird noch dadurch erschwert, daß Sichern und Sensen nicht nur als Geräte und als Gestalten wirken, sondern vor allem schon durch ihren Stoff, das Metall, und durch die generelle Eigenschaft aller spitzigen und schneidenden Gegenstände. Auch diese grundbedeutsamen Kategorien des Glaubens an die Wirksamkeit der Metalle, also an eine Stoffheiligkeit, und an die der spitzen und schneidenden For-

men sind in verschiedenen Kulturschichten an verschiedene Volksglaubensgruppen gebunden. Die Stoffheiligkeit der Metalle dürfte im wesentlichen schon seit den frühesten Metallzeiten doppelseitig, nämlich zugleich mythisch und magisch aufgefaßt worden sein. Die Abfolge der Metalle hat diese Verhältnisse noch wesentlich kompliziert, da einerseits die Macht der bereits länger bekannten Stoffe hoch eingeschätzt wurde, andererseits die jeweils neu auftretenden Metalle ebenfalls besonders bewertet werden mußten³⁰⁾.

Diese Vielzahl von Möglichkeiten, noch dazu landschaftlich stark wechselnd, ergibt für den Förderglauben, daß allenthalben in den Glaubensvorstellungen mythische Teile und Anklänge stecken können, ohne sich jeweils mit voller Bestimmtheit zuweisen zu lassen. So kann der mecklenburgische Glaubensbrauch, in den Zwölften Metall, und zwar Messer, Sensen und Feuerstahl in den Brunnen zu hängen, ursprünglich hierhergehören³¹⁾. Der Brunnen ist als Zugang zur „anderen Welt“, also als mythisch bedeutsamer Ort, wohlbekannt³²⁾. Wenn die Metallgeräte in den Zwölften, der mythischen „Zeit zwischen den Zeiten“ der zeitlosen Spanne zwischen den Jahren, in den Brunnen gehängt werden, so geraten sie auf diese Weise in die Sphäre der „anderen Welt“, vielleicht sogar aus der Annahme heraus, daß sie ursprünglich auch aus dieser anderen Welt gekommen sind. Die geläufige Interpretation magischer Weise geht freilich dahin, daß die Metallgeräte den Brunnen in dieser gefährlichen Zeit schützen sollen. Das ist aber offenbar nur die zauberische Folgerung aus einem bereits vorhandenen mythischen Tatbestand. Vielleicht kann man derartige magische Volksinterpretationen auch als die Meinung der „kleinen Leute“ auffassen, die das mythisch bedingte Brauchtum der ursprünglich den Glaubensbrauch Vollziehenden nicht mehr verstehen, bzw. sich auf ihre Weise auslegen. Die Tatsache des Hängens der Sense in den Brunnen weist jedenfalls auf die Möglichkeit der Deutung, daß die Geräte nach den Zwölften gewissermaßen neugeboren in die Arbeitswelt, das Diesseits, zurückkehren, vermutlich neu gestärkt, und ihre neue Kraft wieder weitergebend.

Daß derartige Züge an den Schnittgeräten haften, geht aus einem estnischen Volksglauben hervor, nach dem die Sensenschneide stets bei „neuem Licht“ geschmiedet werden mußte, das heißt, bei zunehmendem Mond; dann wuchs das Gras schnell auf der Wiese, die mit dieser Sense gemäht wurde³³⁾. Hier ist der lunare Förderglaube ganz deutlich, der auf zahlreichen Gebieten des Wachstums in Erscheinung tritt. Es handelt sich dabei offenbar um jene mythische Stufe, welche bereits bronzezeitlich den Indogermanen eigen war und die Gestaltung eines großen Teiles ihrer Schneidegeräte beeinflusste. Man muß den Hauptgehalt des erwähnten estnischen Glaubens besonders festhalten: die Sense, also das Gerät des Schneidens, des scheinbaren Verkürzens, ja Vernichtens, bewirkt im mythischen Förderglauben das künftige, ja das bessere Wachstum. Gestärkt wird sie dazu unmittelbar durch den wachsenden Mond, dessen Gestalt sie ursprünglich als Sichel trägt.

Dieser Hauptgehalt, der wichtigste Zug der Gestaltheiligkeit, steht hinter vielen Einzelzügen, die, vermutlich infolge der nicht immer guten Überlieferung, sich in ihrer Zugehörigkeit zu diesem zentralen Phänomen nicht so leicht erkennen lassen. Hierher gehört wohl beispielsweise auch der estnische Glaube, daß man drei Halme um die Sichel binden solle, damit die Schafe im Winter nicht vor Hunger blöcken³⁴⁾. Die Sichel scheint also

imstande zu sein, das Futter, das sie schneidet und das durch die drei Halme repräsentiert wird, den Winter hindurch nicht ausgehen zu lassen, sie ist es, die fördernd wirkt.

Unter diesen Umständen kann sie nicht nur die ihr nahestehenden Dinge, wie das Heu, fördern und bewahren, sondern auch andere Erscheinungen. Aus Sagnitz, Kreis Dorpat, in Estland, ist eine Schatzsage überliefert; an der Stelle von Sagnitz soll einst eine Stadt gestanden sein. „Einst an einem Sonntagnachmittag ging eine Frau ans Seeufer, um sich Heu zu holen. Da erblickte sie am Abhang des Ufers ein blaues Feuer. Als sie sich näherte, verschwand es, statt dessen lag da ein großer Haufen Geld. Die Frau warf ihre Sichel auf das Geld, ging nach Hause, und rief andere Leute hinzu. Als sie zurückkam, war der Schatz verschwunden, nur unter der Sichel lag noch Geld. Die Frau nahm Sichel und Geld, und ging nach Hause“³⁵). Mittel zur Bewahrung von flüchtig erscheinenden Schätzen gibt es im Volksglauben viele. Bei ihrer Erzählung in der Sage erscheint es wesentlich, daß die betreffende Person stets weiß, welches sie anzuwenden hat. Geweihte Dinge, im Sinne des kirchlichen Benediktionswesens, erfreuen sich in katholischen Landschaften dabei besonderer Beliebtheit. Sie sind zweifellos nur die Nachfolger von anderen gegenständlichen Begleitern des Menschen, die ihm gleichfalls als machterfüllt gegolten haben müssen. Es ist sicherlich kein Zufall, daß die estnische Frau hier ihre Sichel dazu verwendet, sie muß sie als „heilig“ anerkannt haben, „heilig“ als das Heilwirkende aufgefaßt.

Nur lose scheint mir die eigentümliche steirische Sage von den Zwergen hierherzugehören, deren Netz sich an der Sense eines Bauern fing. „Unweit von Krieglach mähte ein Bauer frühmorgens auf seiner Wiese. Da fühlte er, wie die Sense schwer wurde. Er sah nach: ein Netz mit winzigen Zwergen hing daran. Sie baten, losgelassen zu werden, und schenkten dem Bauern dafür Geld. Das Netz sollen die Zwerge für den Fang schlechter Menschen benützen“³⁶). Hier ist anscheinend eine ganz eigene Erzählung aus der Welt elbischen Wesens an den Glauben der besonderen Macht der Sense angehängt worden. Sie ist jedenfalls der Umweg zum Gewinn eines Schatzes, und damit nur fördernd. Mit einem profanen Gerät, wenn man so sagen kann, wäre das Zwergennetz kaum zu fangen gewesen, möchte man also meinen.

Von diesen Voraussetzungen aus betrachtet man auch den großen Komplex der Vorstellungen und Bräuche ganz anders als bisher, die sich um Wöchnerin und Kleinkind ranken und mit den Ernteschnittgeräten verbunden sind. Die Beigabe von Metallgegenständen, insbesondere von Schneidgeräten in die Wiege, unter den Kopfpolster, in das Bett im allgemeinen, ist so sehr üblich gewesen, daß man zunächst nur mit Abwehrglaubensvorstellungen rechnen möchte. Von den Ernteschnittgeräten aus gesehen, kann es sich aber doch auch anders verhalten, und zunächst die fördernde Seite betont werden. In Anhalt heißt es beispielsweise, wenn eine Wöchnerin viel Nachwehen hat, so steckt man ihr eine Sichel ins Bett. Alfred Wirth hat dazu gemeint, daß man offenbar in dem Glauben handle, daß die Schärfe der Sichel den schneidenden Schmerz bannen solle³⁷). Das wäre ein Analogieglaube, wie er sicherlich vielfach vorkommt. Aber vergleicht man damit, daß einem Kind, das Leibschneiden hat, gleichfalls in Anhalt ein Messer ins Bett gelegt wird, so wird man den Unterschied gewahr³⁸). Das wäre nun doch wohl die Auswirkung des gleichen Glaubens, aber immerhin nicht das gleiche Mittel. In Baden ist ein ganz ähnlicher Glaubensbrauch üblich, der noch

stärkere dämonistische Züge zeigt. Dort wird dem Kleinkind eine Sichel über die Wiege gelegt, um die „Gichter“ und den Alp abzuhalten³⁹⁾. Wieder ist es das Schnittgerät, und, wie im nächsten Abschnitt noch auszuführen sein wird, ist dabei der Gedanke der Abwehr zweifellos maßgebend. Es muß aber nicht gerade die Sichel sein, es tuts jedes schneidende und stehende Gerät, von dem man annimmt, daß es den Alp verletzen werde. Wenn man eigens die Sichel nimmt, will man wohl noch etwas anderes, oder hat vielleicht, in einer anderen Schicht des Volksglaubens, das eine, nämlich die Abwehr, ursprünglich überhaupt nicht gewollt, sondern das andere, nämlich die Förderung. Die Sichel, die man der von Nachwehen geplagten Wöchnerin ins Bett legt, ist für diese Schicht nicht das gefährliche Schneidegerät, sondern das fördernde, das, wie sich ergeben hat, mitunter nur bei zunehmendem Mond geschmiedet werden darf, und daher dessen wirkende Kräfte in sich trägt, das, wenn man so sagen darf, der Gestalt nach der Sichelmond selbst ist. Diese Sichel hilft also, so gesehen, der Wöchnerin aus sich selbst heraus, aus ihrer Gestaltheiligkeit. Die enge Verbindung der Sichel gerade zur weiblichen Fruchtbarkeit, insbesondere zu den weiblichen Genitalien, wird bei den weiblichen Sichelgestalten, den „Sichelfrauen“ im II. Teil noch besonders zu behandeln sein. Nicht umsonst trägt die „Luna“ der mittelalterlichen Kalender die Mondsichel gerade vor ihrem Geschlecht⁴⁰⁾.

Es sind das Beziehungen, die weit hinaus und vermutlich auch zeitlich tief hinab führen. Mond und Geschlecht sind auch außereuropäisch häufig für eng verbunden erachtet worden. Ein bezeichnendes Beispiel liefern hierfür die Samag auf Neuguinea, die den Mond als Genitale auffassen, und zwar seinen wechselnden Gestalten entsprechend einmal als weiblich und einmal als männlich⁴¹⁾. Das sind Mythenzüge, die vermutlich bis ins Neolithikum zurückweisen. Unsere europäischen Spuren derartigen Glaubens erhalten durch solche Parallelen und Verbindungen ihre besondere kulturhistorische Bedeutung.

Was in den aufgezählten Fällen des Förderglaubens die Sichel selbst bewirkt, das tut im allgemeinen ihre Gestalt, oft in Verbindung mit ihrem Namen. Gerade das Fördernde kommt stets weniger beim einzelnen Gerät als bei der Gerätgestalt und beim Gerät als Attribut auf der Stufe der mythischen Personifikation zum Ausdruck. Es sei daher nur auf den Gedanken der mythischen Förderung hingewiesen, der den „heiligen Grundrissen“ ihre Bedeutung verleiht. Die wenigen Sichel-Grundrisse, die Städte, die danach ihre Namen erhalten haben, müssen jedenfalls auch von hier aus verstanden werden. Davon aber bei den Sichelfrauen noch mehr.

3. Magischer Abwehrglaube

Auf mythischem Gebiet scheinen die Ernteschnittgeräte, besonders die Sichel, durch ihre Gestaltheiligkeit, sehr selbstständig dazustehen. Anders auf den weiten und vielgestaltigen Gebieten des Abwehrglaubens. Auch hier bewirken Sichel und Sense viel, aber nicht immer als Geräte ihrer besonderen Gestalt und Funktion nach, sondern eingeebnet mit den anderen Metallgegenständen und mit den anderen Geräten, die Spitzen und Schneiden aufweisen. Wie im Scheuchenwesen ist also auch dieses Gebiet dem realistischen Denken nähergerückt. Die vermeintlichen Wirkungen werden nicht von kosmischen Gewalten her abgeleitet, sondern auf das einzelmenschliche

Fühlen und Denken reduziert. So unfafßbar es zunächst erscheinen muß, daß menschliche Frauen als Hexen die Wetter entfesseln und leiten: wenn sie sich an gewöhnlichen alten Sichel- und Sensenklingen, die man aufs Dach legt, schneiden und aufspießen können, wie die Sagen erzählen, dann sind sie eigentlich gar nicht sehr unfafßbar, sondern nur Menschen, bestenfalls anthropomorphisierte Naturgewalten durchaus diesseitiger Art, ohne innere Beziehung zu höheren Mächten. Das ist also ein Kernstück magischen Verhaltens überhaupt. Dementsprechend sind auch die magisch, besser gesagt magisch-empirisch verwendeten Geräte eigentlich nichts Sonderliches. Es sind eben nur alte Sichel und Sensen, an denen man sich, wie der Bauer so gut weiß, leicht verletzen kann. Das gleiche menschliche Verhalten eignet den elbischen Wesen, den Alben, Schraten, und wie sie heißen, das gleiche auch den Toten. Sie gehen alle wie ungeschickte Menschen in die listig aufgerichteten Fallen aus Sichel und Sensen. Nur in ganz seltenen Fällen läßt die Sagenüberlieferung spüren, daß diese Geräte infolge ihrer Eigenart auch auf diese Wesen wirken; aber auch dann tut es vielleicht nur das Eisen und die Schneide, aber nicht das Gerät in seiner Besonderheit. Es liegt nur, vom bauerlichen Arbeitstag her, besonders nahe.

a) Wetterzauber

Der Wetterzauber, durchaus ein Gebiet des magischen Volksglaubens, hat zwei Seiten: den Glauben, Wetter machen, und den anderen, Wetter bannen zu können; dazu tritt außerdem noch bis zu einem gewissen Grad der Glaube, das Wetter vorhersagen zu können. Die beiden Glaubensvorstellungen des Wettermachens und Wetterbannens gehen sehr weitgehend von der Personifikation der Naturmächte aus. Der Wettermacher glaubt diese Macht in sich selbst wirksam, hält sich für den Auslösenden des Sturmes, des Hagels, des Regens: Der in sich bedeutend schwächere, dem Wetter ausgelieferte Mensch glaubt dagegen die Wettermacher persönlich in den Stürmen, den Hagel- und Regenschauern zu sehen, er spricht diese Vorgänge als Menschen an und versucht sie dementsprechend zu behandeln. Wer je einem Unwetter in den Hochalpen preisgegeben war, der weiß, wie nahe diese Vorstellung liegt, wie leicht sie psychologisch begreiflich wird. In Tirol erzählt man sich, daß der Sturm einem alleinmähenden Weibe die Sense aus der Hand gerissen habe⁴²⁾: man kann es durchaus nachfühlen, daß dieses Weib den Sturm als einen übergewaltigen Sturm-Mann empfunden haben muß.

Daß die Ernteschnittgeräte besonders im Hochgebirge eine besondere Rolle im Wetterzauber spielen, wird aber auch gerade daraus verständlich. Nicht in den Häusern, sondern bei der Heuarbeit auf den Wiesen, den Bergmähdern, werden die Wetter dem Bergbauern am fürchterlichsten. Und die sommerlichen Erlebnisse übertragen sich dann auf die winterlichen Naturgewalten, man nimmt für sie die gleichen menschengestaltigen Ursachen an und bekämpft sie und diese mit den gleichen Mitteln. All das besonders mit der Sense, in älteren Perioden, und dementsprechend schwächer bezeugt, mit der Sichel.

Am Beginn dieses Personifikationsglaubens steht vielleicht die Wettervorhersage, die sich mit diesen Geräten verbindet. Es gibt da in den Alpen mehrfach einen merkwürdigen Gestaltglauben, der sich an die Schneeflecke, beziehungsweise beim Aperwerden an die ersten schneefreien Flecke heftet.

Man sieht dann in diesen Flecken, ganz ähnlich wie in den Sternbildern, Gestalten, und mißt ihnen verschiedene Bedeutung bei. So zeigt sich am Venetberg bei Imst in Nordtirol an der Nordseite um die Zeit der Roggen-ernte jedes Jahr, wenn der Schnee fast auf allen anderen Bergen verschwunden ist, immer noch ein kleiner Schneerest. Und der weist nun nach dem dortigen Volksglauben die Gestalt einer Sichel, mit ihrem Halbkreis der Klinge und mit dem Handgriff daran, auf. Diese Schneesichel gilt als das Mahnzeichen, daß jetzt der Roggen ausgereift ist; die Bauern griffen dort nicht früher zur Sichel, bis die Schneesichel sichtbar wurde⁴³⁾. Das ist also nicht „Sichel am Himmel“ wie beim Stern- und Mondglauben, sondern „Sichel am Berg“, eine eigenartige lokale Bildung, die aber deutlich auf altem Gestaltglauben und entsprechendem Wettervorhersageglauben basiert.

Unter diesen Umständen wird der geläufigere Glaube, daß man mit diesen Geräten Wetter machen und Wetter bannen könne, besonders verständlich. Das glaubten die Wettermacher immer schon, es haben sich nur selten Zeugnisse dafür erhalten. Das wichtigste Mittel der bäuerlichen Wetterzauberer war das Dengeln, das Klopfen an die Sensenklinge, also eine magische Sensemusik. Der Glaube ist in den Alpen zweifellos alt. In einem Hexenprozeß, der 1575 in Bramberg im Oberpinzgau, in Salzburg, geführt wurde, ist festgehalten, daß der Weber ob Habach gesagt haben soll, wenn man die Sensen am Samstag dingle, so „schlägt es gern“, das heißt, hagelt es⁴⁴⁾. In der Schweiz ist für die jüngste Vergangenheit der gleiche Glaube bezeugt. In Flüelen im Kanton Uri wurde von einem alten Mann, dem Grittschimann deli, erzählt, daß dieses gespenstige Wesen auf einem Stein gedengelt habe. Am Abend des gleichen Tages brach ein furchtbares Wetter über den Ort herein⁴⁵⁾. Es handelt sich charakteristischerweise beidemale um Männer; Frauen mähen ja normalerweise nicht mit der Sense, und dengelten sie in älterer Zeit auf gar keinen Fall. Wenn sie aber mit dem Wetter zu tun haben, dann kann man sie unter Umständen gerade wieder durch Sensen zu Fall bringen.

Denn die Sense, mit der man das Wetter nach diesen Glaubenszügen rufen kann, vertreibt es auch wieder. Zunächst der Sensenklang, die Sensemusik, wie man mit Dengeln das Hagelwetter heraufbeschwören kann, so versucht man es ähnlich auch wieder zu vertreiben: In Frankreich lassen die Schnitter ihre Sensen klirren, um das Gewitter zu bannen⁴⁶⁾. Das mag also schon an die wirkliche, unten noch genauer zu besprechende „Sensemusik“ gemahnen, gehört aber doch zunächst hierher. Inwieweit ein derartiger Lärmbrauch als Wetterabwehr erfahrungsmäßige Bindungen besitzt — man denkt an Wetterläuten und Wetterschießen, wo Glauben und Empirie zusammentreffen —, das läßt sich kaum sagen. Das glaubensmäßige Element ist sicher das stärkere, und die Bindung an die Sense kein Zufall. Vermutlich handelt es sich um eine Beziehung aus dem wichtigen Bezirk „*similia similibus*“, des alten gewaltigen Analogiegläubens; was schaden kann, vermag auch zu heilen. Das Schnittgerät, das Korn und Gras mäht, gilt gleichzeitig auch als fördernd für den neuen Wuchs. Das gleiche Gerät, das das Wetter rufen kann, muß es dementsprechend auch zu bannen vermögen. Wenn die Fäden so laufen sollten, dann wirkt auch hier neben allem anderen in der Tiefe die mythische Gestaltheiligkeit. Weiters aber wieder ein anscheinend empirischer Zug: im Allgäu gibt es gewissermaßen primitive Blitzableiter. Unweit vom Haus stellte man dort eine Sense auf, die gegen

den Blitzschlag schützen sollte⁴⁷⁾. Ob das schon ursprünglich so gemeint war, läßt sich der bereits hundertjährigen Aufzeichnung nicht mehr abgewinnen. Es könnte aber doch sein, daß es sich wie in der nahen Schweiz und in Frankreich, aber auch in Niederösterreich darum handelte, nicht etwa den Blitz anzuziehen, sondern die im Wetter einherfahrenden Hexen zu verwunden. In Uri legte man eine Axt oder eine Sense in die Dachtraufe, um die hagelbrauenden Hexen zu verletzen⁴⁸⁾. Und in Graubünden hat man „an vielen Orten in solchen Sturmnächten scharf gewetzte Sensen mit der Schneide nach außen an den bestürmten Wänden der Häuser befestigt, damit die heranfliegenden Hexen sich daran verwundeten oder gar aufspießten“⁴⁹⁾. Ähnliche Züge sind weiter verbreitet. In Kärnten galt es als gutes Mittel gegen Hagelschlag, daß man eine Sense und einen Rechen über Kreuz, oder ein Kruzifix auf einen Kreuzweg legte. Das letzte Mittel soll auch anhaltenden Regen abwenden⁵⁰⁾. Da werden also die altheiligen Erntegeräte mit den eigentlichen Zeichen des Kirchenglaubens zusammen genannt, zusammen verwendet, sie können sich gewissermaßen im Wetterzauber gegenseitig vertreten. Aber der Sense hat man zweifellos immer noch eigens zugetraut, daß sich die Wetterhexen eben daran verletzen könnten. Das gilt auch für die Schweiz, wo man mehrfach berichtet, daß man die Sensen kreuzweise mit der Schärfe nach oben ins Freie legte. Mitunter, so wieder in Uri, legten die Männer Sensen mit der Schneide nach oben während des Gewitters auf das Hausdach. Das Unwetter verzog sich, und gelegentlich baten dann die Hexen, dies doch zu unterlassen; weigerte man sich und ließ die Sensen oben, dann waren sie beim nächsten Wetter mit Blutstropfen besäet, die Hexen hatten sich also tatsächlich daran verletzt⁵¹⁾. In anderen Fällen erzählte man auch, falls ein Hagelstein auf die Sense darauffalle, höre der Hagel auf⁵²⁾. Das ist ein öfter wiederkehrender Zug in diesen Zusammenhängen. Auf der Alp Laue im Schächental wußte man sich gegen ein schweres, durch Behexung entstandenes Unwetter nicht mehr zu schützen. „Endlich warfen sie Sensen vor die Hütte hinaus und sogleich legte sich das Wetter“⁵³⁾. In anderen Fällen hilft freilich auch dieses Mittel nichts, vielleicht, weil das Schnittgerät nicht der geeignete magische Gegenstand bei den zu bannenden Unwetterarten war: Durch das Bachtal zu Wytterschwenden ging eine „grausige Rübi“, also ein schwerer Erdrutsch, ein Steingerölle, nieder. „Es nutzte nichts, daß der alte Kluser eine Sense hineinwarf“, erzählten die Leute später⁵⁴⁾. Das bezeugt aber immerhin den Glauben, daß die Sense als letztes Mittel auch gegen derartige, wohl auch personifizierte gedachte Unwettermächte angesehen wurde.

Auffällig ist bei alledem das Vorwiegen der Sense. Sie hat nichts mit den am Wetter beteiligten Hexen zu tun, wie sich aus dem nächsten Abschnitt ergibt. Hexen können durch Sensen wie durch Sicheln vertrieben werden. Das Wetter dagegen kann man mit der Sense rufen und bannen. Man möchte meinen, daß diese besondere Wertung der Sense mit der Heuarbeit zusammenhängt, welche die Beobachtung des Wetters in weit höherem Ausmaß erfordert als die meisten anderen bäuerlichen Arbeiten. Damit würde dann auch die starke Konzentrierung der Sensen-Wetterbräuche auf das Alpengebiet übereinstimmen, in dem die Heuarbeit von besonderer Bedeutung ist. Aber auch die Geschichte der Sense, ihre im wesentlichen keltische Herkunft, steht vielleicht wenigstens zum Teil noch hinter dieser Gruppe der Glaubensvorstellungen um die Sense.

b) Weiterer Abwehrglaube

Fördern und Abwehren steht also beim Gerät, bei seiner Gestalt, vielfach auch bei der Hantierung mit ihm. Die gleichen Geräte, Gestalten und Handlungen, die helfen, können auch wehren, können schädliche Einflüsse abhalten, sei es nun, daß sie ungreifbar nahen, oder daß gerade die Schnittgeräte die schädigenden, zaubernden Personen körperlich faßbar zeigen und womöglich auch verwunden. Was für den Wetterzauber so deutlich gilt, die leibliche Schädigung der Hexen und Unholde, das tritt auch in anderen Gruppen des Abwehrglaubens zutage, mitunter undeutlich, mitunter aber auch in der vollen Körperlichkeit der anthropomorph gesehenen, geglaubten Gestalten.

Wie man Wöchnerin und Kind fördert und zugleich schützt, indem man ihnen Sicheln ins Bett steckt oder über die Wiege hängt, so kann man vor allem das Vieh und seinen Stall, aber auch sich selbst durch gleiche Praktiken zu wahren versuchen. In Braunschweig etwa legt man Sicheln oder große Messer kreuzweise über den Melkeimer, wenn Kühe oder Ziegen rote Milch geben⁵⁵⁾. Da helfen dann offenbar die Geräte und, additiv, die kreuzweise Lage. Es ist also so wie beim Wetterabwehrzauber in Kärnten. Das ist ein Zug, der besonders in der Alp- und Hexenabwehr immer wiederkehrt. Die Bewahrung des Viehs durch die Geräte, besonders durch die metallenen und schneidenden, ist jedoch davon unabhängig. Da gibt es eigene, anscheinend sehr altertümliche Praktiken. Bei den Südslawen beispielsweise wird das Vieh am heiligen Abend über eine Axt, eine Sense oder ein Pflugschar in den Stall getrieben⁵⁶⁾. Das ist also die Bewahrung zu heiligen Zeiten, gleichzeitig zum alten Jahresanfang, wie sie sich aber unmittelbar mit den Formen des Hexenerkennens berührt. Hierher gehört vielleicht auch der großrussische Brauch, nach dem man im Gouvernement Nowgorod vor dem Viehaustrieb an die Tür des Stalles einen Gürtel, eine Bratpfanne, eine Axt, ein Schloß und eine Sense hängt. Die eisernen Gegenstände sollen dabei bedeuten: wie man das Eisen nicht essen könne, so solle auch kein Raubtier das Vieh fressen⁵⁷⁾. Das ist offenbar eine späte Deutung ohne Wissen um die ältere Sinnhaftigkeit der Maßnahme. Die Wirkung der Geräte dachte man sich früher weit unmittelbarer. Ältere Schichten der Volkserzählung haben hier auch noch merkwürdigere Anklänge erhalten. So berichtet eine Schöpfungssage der Letten, der Teufel habe eine eigene Viehherde erschaffen, und Gott, sein ewiger Gegenspieler in diesen dualistischen Geschichten, habe sie weggetrieben und dabei die Tiere verändert. Dabei habe Gott Sensen auf die Schwelle des Stalles gelegt. Wie er nun des Teufels Tiere in seine Ställe eintreiben wollte, schnitten sie sich an mehreren Stellen des Fußes an den Sensen, was eben ihr Aussehen veränderte⁵⁸⁾. Da steht offenbar die magische Praxis, Sensen auf die Schwelle der Ställe zu legen, dahinter, und Gott bedient sich ihrer als richtiger Bauer, so wie er in dem eingangs zitierten rumänischen Märchen mit der Sense mäht. Osteuropa hat in all diesen Zügen offensichtlich sehr frühes Glaubensgut erhalten.

Was für das Vieh gilt, kann auch dem Menschen nützen. Zu den mitteleuropäischen Zeugnissen für Wöchnerin und Kleinkind, die schon zu besprechen waren, kommt auch noch manches aus Osteuropa dazu, das der gleichen Sphäre wie die Geschichten vom Viehzauber angehören dürfte. So war es Zigeunerbrauch, daß man das Badewasser des Kindes über eine

Sensenklinge ausgoß, um das Kind vor den Folgen des bösen Blickes zu schützen. Es handelt sich dabei ursprünglich um einen ungarischen Brauch im Komitat Sathmar, der dann von den Zigeunerfrauen übernommen wurde⁵⁹). In Nordosteuropa sind es die Wotjaken, die sich die Sense unter die Kopfunterlage legen, zum Schutz vor bösen Einflüssen⁶⁰). Die Gründe mögen wohl überall die gleichen sein.

Denn auch wo man es nicht dazusagt, ist dabei wohl gemeint, daß die menschlich gedachten Träger der bösen Einflüsse sich einfach an den Schnittgeräten, die an ihnen hinderlichen Orten angebracht werden, schneiden sollen. Es sind vor allem die Alp-Gestalten, also die verschiedenen Wesen elbischer Art, die man in Mitteleuropa, zumal auf germanischem, und in Osteuropa auf slawischem und außerslawischem Gebiet damit bannen will. Um im Sarganserland den „Schrättlig“ vom Hause und Stall fernzuhalten, soll ein Messer auf die Türschwelle gelegt, eine alte Sense in den oberen Türsturz geschlagen werden⁶¹). In Staufen im Aargau glaubt man sich ähnlich sichern zu können, indem man eine alte Sense oder Sichel in die Stallwand schlägt⁶²). Mitunter haben diese Alp-Gestalten spezielle Funktionen und sind einer Viehgruppe besonders aufsässig. So geht das „Toggeli“ im Meiental hauptsächlich im Hühnerstall um oder überhaupt bei den Hühnern. Wenn sie herumflattern, laut gackern usw., dann weiß man, daß sie das Toggeli bedrängt. „Dem Spuk hilft man damit ab, daß man ein rostiges Messer oder eine rostige Sense inwendig über die Tür einsteckt. Rostig muß das Instrument sein, sonst gilt es nicht“⁶³). Diesen Schweizer Glaubenszügen entspricht eine Vorstellung der Siebenbürger Sachsen durchaus: Bei ihnen glaubte man, daß der Alp durch den Schornstein komme, um die Kinder auszutauschen. Um ihn nun abzuwehren, hängt man eine Sense, wohl ein altes Sensenblatt, in den Schornstein⁶⁴). Das sind also deutsche Spezialisierungen von Abwehrgedanken, die sich bei den skandinavischen Trollen auf alle spitzen und schneidenden Gegenstände beziehen. Das Belästigen der Tiere und insbesondere das Vertauschen der Kinder, die Wechselbalg-Vorstellung, gehört zu allen derartigen Wesen der germanischen Volksglaubenswelt⁶⁵). Die Abwehrzüge sind ebenfalls überall weitgehend die gleichen, und nur offenbar von der betreffenden Sachkultur gegenständlich beeinflusst. Wo man Sichel und Sense in so vieler Hinsicht bevorzugte, mußte man wohl auch in dieser Hinsicht danach greifen.

Exkurs: Sensenzauber und Hautschindsage

Die späte Kombinations-Überlieferung von derartigen elbischen Wesen und ihrer Bannung charakterisiert am besten eine südtiroler Almsage: „In früherer Zeit durfte es kein Mensch wagen, auf der Villanderer Alm zu übernachten. Vor dem Ave-Maria-Läuten machten sich Mäher und Mäherinnen nach Hause, denn das ‚Almtier‘ wurde von allen gleich gefürchtet und gemieden. Einmal hatte ein Knecht, der Bartl hieß, sich das Herz gefaßt, in einer Schupfe zu übernachten, und legte sich auf das Heu. Da kam aber in der Nacht das Ungetüm, zerriß den Schläfer in Stücke und warf sie aufs Dach der Hütte. Früh morgens kamen die Mäher und riefen ‚Bartl, Bartl!‘ Da hörten sie die Antwort: ‚Der Bartl ist auf dem Dach.‘ Und als sie dort nachsahen, fanden sie die Stücke des Toten. Nun wagte es lange, lange Zeit niemand mehr, auf der Alm zu übernachten, denn das Schicksal des Bartl schreckte selbst die tüchtigsten Burschen ab. Endlich wagte es aber wieder

ein herzhafter Knecht. Er nahm viele geweihte Sachen mit sich, hing sich diese um und ließ sich in einen Heuschober einmachen. Die Leute belegten auch den Heustock ringsum mit Sennen. So verborgen und gefeit lag nun der Knecht still da und wartete, was denn kommen werde. Er wartete bis gegen Mitternacht. Da kam das Almtier, sprang zu wiederholten Malen gegen den Heuschober und rief:

Au weh! Au weh!
Daher geh i nie mehr.
I denk die Villanderalp
Neunmal Wies und neunmal Wald,
Und den Schlern
Wie 'n Nußkern,
Und den Jochgrimm
Wie a Messerkling.
Villander Alm hat gut's Wasser,
Seiser Alm gut's Gras.
Au weh! Au weh!
Daher geh' i nie mehr.

Und mit diesen Worten ging das „Tier“ fort und war auf immer verschwunden. Dem Knecht war kein Leid geschehen und er mähete am andern Tage wieder lustig weiter. Seitdem können auch die Villanderer wieder ruhig in den Almschupfen übernachten“⁶⁶⁾.

Diese ausführliche Geschichte ist durchaus im Ton der Erlebnissage gehalten. Dennoch sind die Glieder verschiedenen Alters und verschiedener Herkunft so deutlich unterscheidbar, daß der Erlebnistön kaum über den Charakter der Kombination heterogener Überlieferungen hinwegtäuschen kann. Die Grunderzählung ist offenbar zweiteilig: sie beruht einmal auf dem Glauben an ein elbisches Wesen, das hier wohl „Almtier“ heißt, aber durchaus keine tierischen Züge aufweist, und dann auf dem zunächst wunderbar erscheinenden Verbot des Übernachtens auf der Alm. Davon ist das erste Motiv alt und vielgestaltig. Derartige elbische Wesen gehören der Gruppe der Wald- und Holzmännlein, in Tirol besonders der „Fanggen“ an⁶⁷⁾. Sie sind nicht, wie die vorliegende Sage zunächst will, durchaus böse, sondern stets zwiegesichtig, wollen nur etwas Bestimmtes nicht, verbieten nur eine Besonderheit — den Bruch eines Tabu, kann man ruhig einsetzen — können sich aber in anderen Fällen durchaus als gutartig erweisen. Die Zugehörigkeit zur Fanggen-Gruppe wird durch den Abschiedsspruch erwiesen, der ein charakteristischer Gedenkruf vertriebener elbischer Wesen ist, der mit dem Motiv des Erinnererkönnens an Werden und Vergehen, an das Ewigkeitswissen Chidher des ewig Jungen gemahnt⁶⁸⁾. Die Börsartigkeit dieses „Almtieres“ ist also hier offenbar nur eine Spezialisierung aus der Vielzahl der Eigenschaften dieser Elben heraus. Diese Spezialisierung nun, scheint das zweite Motiv nahezulegen, ist aus einem besonderen Grund heraus erfolgt. Das Verbot des Übernachtens auf der Alm während der Heuarbeit ist ja an sich ganz unsinnig und würde nicht der inneren Logik der ganzen Sagengruppe entsprechen. Derartige Verbote beziehen sich immer auf bestimmte Zeiten. Die Almen und Kaser stehen während der Almzeit, während der menschlichen Arbeitsperiode, durchaus den Menschen zur Verfügung. Nur in jenen Zeiten, in denen Menschen an sich nichts auf den Almen

zu suchen haben, also vor allem im Winter, sind sie ihnen auch verboten, dann herrschen in ihnen die Almgeister⁶⁹⁾. Diese Begehungsverbote weisen zweifellos auf ältere Regelungen zurück, welche aus den Erfahrungen mit den winterlichen Naturgewalten hervorgegangen sein dürften, vielleicht aber auch noch andere, zum Teil mythische Grundlagen gehabt haben mögen. Die ganze Heuwirtschaft scheint in ihren ältesten Formen so stark in mythische, mythisch-kalendarische und damit vielleicht geradezu kosmische Ordnungen eingespannt, daß derartige Regelungen von einer Jahreshälfte zur anderen durchaus brauchwürdig möglich gewesen sein können. Die dementsprechenden Verbote, Tabuierungen, haben sich mit dem Glauben an elbische Wesen, welche in Tirol wie in Vorarlberg und der Schweiz zu gewissen Teilen mit der heimischen Altbevölkerung zusammengehangen haben dürften, fast untrennbar verbunden. So weit erscheinen also diese Dinge durchaus als volkstümlich begreiflich. Das Auftreten eines derartigen, durch die Drohung elbischer Wesen verursachten oder doch motivierten Verbotes in der Zeit der Heumahd fällt aber doch aus diesem Rahmen des alpinen Volksglaubens heraus. Es muß sich also wohl um eine Spezialmotivierung handeln. Diese kann nun in Verbindung mit der Tötungsgeschichte eines verwegenen Heuers gesucht werden. In der Villanderer Sage wird der Knecht Bartl nur getötet und aufs Dach geworfen. Das scheint ein etwas verkürztes Motiv zu sein, denn in den Sagen von benachbarten Südtiroler Almen wird der Knecht nicht nur getötet, sondern auch geschunden.

Das wird beispielsweise von der „Schindwiese“ auf Schwarzegg ober Afing erzählt, wo die Haut auf dem Dach der Almhütte gefunden wird⁷⁰⁾, das gleiche ist von einer Alm ober Barbian überliefert, wo wieder ein Knecht namens Bartl sich zu übernachten traut, obgleich der Geist namens „Rastallmann“ dort niemand schlafen läßt. „Einmal wurde am Vorabend des Bartholomäusfestes auf der Bergwiese, worauf die Schupfe stand, gemäht. Vom frühen Morgen bis zum späten Abend ging es über's Gras her wie's Hexenwetter. Als die Mahd geendet war, wurde das Abendessen genommen, wobei sich der Bartl, ein Knecht, durch Prahlen hervortat. Da sagte jemand: ‚Wenn du so stark und furchtlos bist, so übernachtete hier und erspare dir heute den weiten Weg zum Hof hinunter. Zum Amt kommst du morgen doch noch in's Dorf‘. Das ließ sich Bartl nicht zweimal sagen. ‚Gerade dem Geiste zum Trotz und euch zur Schande, ihr Futhennen, bleib ich heute da. Ich will dem Geiste zeigen, daß ich seiner Meister bin‘, antwortete er. Obwohl man ihn abmahnte, blieb er in seiner Schupfe und juchzte bis tief in die Nacht hinein. — Am folgenden Tage — also dem Bartholomäustage! — erschien kein Bartl bei der Messe, und als man nachmittags auf die Alm ging, war er auch nicht anzutreffen. Als man lange vergebens gesucht und gerufen hatte, erscholl eine Stimme, so wild und fürchterlich, daß es einem durch Mark und Bein ging, und rief:

Ihr Bubn und Madln laßt euch sagen,
Den Bartl hat der Geist vertragen,
Auf 'n Dach liegt seine Haut,
Kommt nur herauf und schaut.

Und so war es auch. Die Haut des geschundenen Bartl lag auf dem Dach der Tschutter. Seitdem war der Rastallmann gefürchteter als je, und niemand fühlte Lust, in der unheimlichen Schupfe zu übernachten“⁷¹⁾.

Diese Rittener Sage erhellt das Motiv des Verbotes des Übernachtens auf der Alm sehr weitgehend. Es bedürfte gar nicht der Verse des Geistes, welche sehr an Nachtwächterlieder erinnern, um die verhältnismäßig späte Kombination zu erkennen. Wesentlich ist vor allem die Terminangabe: die Geschichte spielt sich in der Nacht vor dem Bartholomäustag, also vom 23. auf den 24. August ab, und alle Leute des Hofes beabsichtigen, am Fest des Heiligen die Messe zu besuchen. Dazu muß man ins Auge fassen, daß der Bartholomäustag in älterer Zeit der Hauptfesttag der Almleute war, durchwegs hochfestlich begangen wurde, in vieler Hinsicht aber auch als Wendetag, sogar schon als Herbstbeginn aufgefaßt wurde⁷²⁾. Manchenorts hat sich das Bartholomäus-Fest als eigenes Almfest mit besonderen Bräuchen sehr deutlich erhalten, beispielsweise auf der Saualpe in Kärnten, wo ein traditionelles Höhenfest gefeiert wurde, bei dem die „Bartlmai-Butter“ eine große Rolle spielte, die hier eine Salbe bedeutete⁷³⁾. Aber auch sonst war in den Alpen weithin der Tag der Termin der Almfeste. Im Berchtesgadner Land ist es eine richtige Almkirchweih geblieben⁷⁴⁾. Und im Voralpengebiet verlegte man unter Umständen das Erntefest, die Sichelhenke, auf diesen Tag, was dem Apostel von seiten der älteren Mythologie auch in den Ruf der Wodans-Nachfolge gebracht hat, womit er freilich in einer allzu großen Gesellschaft steht⁷⁵⁾. Wichtiger als solche Interpretationsversuche wäre es wohl, die Geschichte des Bartholomäuskultes zu verfolgen, das Alter der seinem Namen geweihten Kirchen in den hier wesentlichen Landschaften gruppenweise zu bestimmen, und vielleicht von einer derartigen kultgeschichtlichen Basis einige Erhellung zu erreichen. Die Häufigkeit der alten Bartholomäuskirchen in den Alpenländern ist nämlich sehr groß, und es befinden sich bedeutende, frühe Kultstätten darunter. Ich erinnere hier nur an Bartholomäberg im Vorarlberger Montafon, das schon im 10. Jahrhundert urkundlich erwähnt wird⁷⁶⁾. Die romanische Rundkirche von Wilten bei Innsbruck, einer der wichtigsten frühen Bauten der Alpenländer, ist ebenfalls unserem Heiligen geweiht⁷⁷⁾. Von Südtirol seien nur die Pfarrkirche von Montan aus dem 13. und die Expositurkirche von Aberstückl aus dem 14. Jahrhundert genannt⁷⁸⁾. In Kärnten zeugen sechs mittelalterliche Kirchen für die Bekanntheit des Heiligen: Berg bei Tedelsberg, Dobrawa bei Unterdrauburg, die Propsteikirche von Friesach, die sehr altertümliche Kirche von Frojach bei Roßegg, Rabersdorf, die Filiale von Feldkirchen, und Redberg im Jauntal⁷⁹⁾. Das ließe sich aber noch weit ausdehnen und wohl auch zu Ergebnissen weiterführen. Hier soll es nur andeuten, daß die Patrozinienforschung und die Kunstgeschichte helfend einspringen müßten, wenn derartige Dinge um einen Heiligentermin zur Sprache gebracht werden. Für unsere Untersuchung ist ja zunächst der weitere an den Termin geheftete Glaube das Wesentliche, der aber freilich umso stärker verbreitet sein konnte, je mehr Kirchen dem Heiligen geweiht waren, in dem sein Martyrium zu schauen war, und in denen allen am gleichen Hochsommer-Feiertag seine Legende verkündet wurde.

Dieser Tag war also ein wichtiger Feiertag, und trotz seiner hochsommerlichen Ansetzung durch ein streng eingehaltenes Arbeitsverbot ausgezeichnet. Der Volkssage und Legende nach kontrollierte der Heilige selbst mitunter seine Einhaltung. So soll in Obersteiermark St. Bartholomäus einst, seine abgeschundene Haut über der Schulter, an einem Krautgarten vorübergegangen sein und ein Weib darin jäten gesehen haben. Entsetzt

über den Anblick des geschundenen Heiligen rief die Frau: „Ach, wie dauert Ihr mich, Ihr armer Mann!“ Aber der Heilige sprach: „Weit mehr dauerst du mich, da du an meinem Tage arbeitest, statt in der Kirche zu feiern!“ Die Frau lief rasch in ihre Kammer, holte einen Striezel Butter und gab ihn dem Heiligen, damit er sich den wunden Leib damit bestreiche. Die „Bartlmäbutter“ basiert auf dieser Legende, die die Heiligung des Bartholomäustages so eindringlich einschärft⁸⁰⁾.

Es war schon oben darauf hinzuweisen, daß unter dieser „Bartlmäbutter“ gelegentlich auch eine Salbe verstanden werden konnte, die also als ein an dem Tag des hochsommerlichen Heiligen gewonnenes Heilmittel, gewissermaßen als das Heilmittel des „Geschundenen“ besonders wirkungsvoll sein mußte. Daneben war aber diese Bartlmäbutter doch offenbar ein erster Butterzins, die Gabe ist von den Almfeiern nicht zu trennen. Das Volksheilmittel, das sich von Steiermark und Kärnten über Oberösterreich und die Schweiz hin hat verfolgen lassen, und das auch noch weiterhin bekannt war, ist also wohl aus einer mittelalterlichen Zinsgabe hervorgegangen⁸¹⁾. Die legendäre Bindung aber haftete zäh, weil das außergewöhnliche Martyrium immer wieder nach dem lindernden Mittel rief. Es führen von allen diesen Einzelzügen immer auch Züge zur Legende zurück.

Zunächst zu der aus Obersteiermark angeführten Legende, die von der besonderen Einhaltung des Arbeitsverbotes an diesem Tag berichtet. Als Fest der Almleute, der Senner, brachte der Tag aber nun auch das Arbeitsverbot für diese, und damit eben auch jenes Übernachtungsverbot, das für die südtiroler Sagen so motivbildend gewirkt hat. Von dieser Feststellung aus führen dann mehrere Wege der Interpretation weiter. Die Betonung der Legende und des Arbeitsverbotes weist ganz deutlich darauf hin, daß die besondere Marter des Hochsommerheiligen, die Hautschindung, dem Volke ungemein plastisch vor Augen gestanden sein muß, weil sie, wie man wohl dazu sagen kann, ihm auch besonders plastisch vor Augen gestellt wurde. Aber darüber hinaus, und gewissermaßen als Grundlage dafür, war wohl auch einiges an Glaubenszügen über derartige „Geschundene“, Glaubensgestalten mit abgezogener Haut, im Volke bekannt.

Es ist hier nicht der Ort, das ganze Problem des Häutens und Schindens, das in verschiedenen Kulturkreisen der Erde eine wichtige Stellung im mythologischen Glaubenswesen einnimmt, ausführlich zu erörtern. Nur einige Schlagwörter sollen den hl. Bartholomäus und jenen Zug an seiner Legende, der das Volk am meisten bewegte, in den Kreis dieser „Geschundenen“ hineinstellen.

Dabei kann man vom legendarischen Martyrium des hl. Bartholomäus selbst ausgehen. Die Bartholomäus-Akten des 5. und 6. Jahrhunderts berichten von der Wirksamkeit des Heiligen in Indien. Darunter ist allerdings nicht das heutige Vorderindien gemeint, wie später allgemein geglaubt wurde, sondern der Name haftete noch an verschiedenen Gegenden Vorderasiens. Nach den in den Akten vorkommenden Königsnamen ist das Bosporianische Reich gemeint⁸²⁾. Andere apokryphe Quellen lassen den Heiligen in Armenien gemartert werden. Alle diese ihrer Kultur nach ostiranischen Landschaften des späten Altertums kannten die Schindung tatsächlich als Marter. Sie war aber innerhalb der dortigen Strafen sinnvoll, es handelt sich um eine jener Strafen, die aufs engste mit dem Kultbrauch zusammenhängen und Tod und Wiederkehr durch die Tötungsart untrennbar verbinden. Es

gibt iranische Glaubenszüge, die gerade das Hautabziehen mit der Schöpfungssage verbinden. In dem Parsenwerk Škand Gum, Abschnitt XVI haben wir beispielsweise den iranischen Mythos vom himmlischen Ohrmazd überliefert, der den Dämon Kund überwindet, den Heerführer des Ahriman. Ohrmazd macht aus dem totesgeschlagenen Kund, der also eine Art Urmensch ist, die große Schöpfung, und zwar den Himmel aus seiner Haut, die Erde aus dem Fleisch und die Berge aus den Knochen, und die Gewächse aus den Haaren des Teufels Kund⁸³). Franz Rolf Schröder hat gezeigt, wie sehr diese iranischen Überlieferungen den in der Edda bezeugten germanischen verwandt sind, es braucht hier also nur darauf hingewiesen zu werden, daß wir es mit in bestimmten Schichten sehr stark verankerten und sehr gut bekannten Mythen zu tun haben, die sich auf die verschiedenste Weise auswirken konnten⁸⁴). Maßgebend ist aber jedenfalls, daß es sich um Mythen um einen lunaren Urmenschen handelte, und daß die Häutungsstrafe jeweils eine gewissermaßen sakrale Nachspielung der Marter des Urmenschen bildete: die Todesstrafe in der besonderen Form als Sakrament. Der Gemarterte wurde gewissermaßen als stellvertretender Urmensch geschunden, und jeder rückte also an dessen Stelle. Auch der hl. Bartholomäus ist auf diese Weise zum Nachfolger des iranischen Mond-Urmenschen geworden. Die Erwähnung seines Aufenthaltes in Indien weist unter anderem vielleicht auch darauf hin, daß die Beziehung seiner Legende zu verwandten indischen Schöpfungsmythen bekannt war. Denn auch das vedische Indien kannte eine derartige Sage: Dort zogen die Acvinen dem Cyavâma die Haut ab wie einen Rock und machten ihn dadurch wieder zeugungsfähig⁸⁵). Das ist eine deutliche Mondmythe, eine Abspaltung von der Schöpfungsgeschichte, in der die abgezogene Haut den ganzen Himmel bildet. Den „Hauthimmel“, wie man angesichts einer Reihe weiterer Mythen, die sich hier anschließen, wird sagen müssen. Für hier und jetzt genügt der Hinweis. Auch die Verbreitung des Schindmotives im Umkreis des klassischen Griechentums darf nur angedeutet werden. Am bekanntesten ist die Geschichte vom Marsyas, einem teilweise noch theriomorphen Wesen, das nach dem verlorenen musischen Wettkampf mit Apoll geschunden wird: bezeichnenderweise in Mythos und bildender Kunst von skythischen Sklaven, also Menschen, denen die Hellenen die Kenntnis des Hautabziehens zutrauten⁸⁶). Marsyas galt selbst als Phryger, und seine Geschichte mag kulturhistorisch weit in die Sphäre der Kleintierhirten hinabreichen⁸⁷). Der Zusammenhang mit seinem Vater Midas bestärkt die Vermutung einer ursprünglich lunaren Bindung des Silenwesens⁸⁸). Die Griechen erzählten sich übrigens nicht nur von ihm, den sie ja ausdrücklich ihrem Musengott Apollo gegenüberstellten, die Geschichte von der Hautschindung, sondern auch von anderen Wesen, die im Kampf gegen ihre olympischen Götter unterlagen. So zieht Athene im Gigantenkampf dem Pallas die Haut ab und erbt sie und zugleich seinen Namen⁸⁹). Und in Tanagra wurde die abgezogene Haut des Triton gezeigt, einer sehr altertümlichen Gestalt, die wohl noch Urmenschenzüge besessen haben mag⁹⁰). Die phrygischen Überlieferungen von ihrem geschundenen Marsyas haben wohl auch auf dem Nordbalkan Gegenstücke gehabt, wie ja die volksgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Phrygern und Thrakern begreiflich erscheinen lassen. Es ist zumindest erwägenswert, den thrakischen Zalmoxis mit Jacob Grimm von sanskrit. tscharma = die Haut, abzuleiten⁹¹). Danach wäre auch diese rätselhafte Gestalt ein „Geschundener“ gewesen. Dabei muß ausdrücklich

in Erinnerung gebracht werden, daß der Zalmoxiskult um Tod und Todesüberwindung kreiste, also in einem Bereich, in dem die lunare Häutung geläufig war. Von den Thrakern wäre außerdem der Weg zu den Illyrern nicht weit, die als eine wichtige Grundlage aller späteren Alpenvölker gelten können. Das wäre für die vordristliche Grundlegung derartiger Schindsagen in den Alpenländern wichtig. Aber die Beweise sind selbstverständlich noch sehr dünn, man kann zweifellos die in unseren Ländern stark gehäuften Bartholomäuskirchen und Bartholomäus-Almfeste nicht ohne weiteres an eine illyrische Mythologie anschließen, von der wir gar nichts wissen. Man darf aber wohl derartige Möglichkeiten allmählich ins Auge fassen.

Nur um der wichtigen Probleme, die sich weiterhin hier auftun, sei noch auf die außereuropäischen Häutungsmythen hingewiesen. Es ist vor allem Amerika, das von solchen Schindbräuchen und Hautabziehmythen erfüllt war. Am bezeichnendsten sind die Mythen aus dem alten Mexiko. Dort galt Xipe-Totec als „unser Herr, der geschundene“. Er war Fruchtbarkeitsgott, den man um Regen anflehte, die Erstlinge der Feldfrüchte versprach, usw. Er hat einen mythisch doppelsinnigen Namen, denn er wird im Mythos getötet und geschunden, tötet aber auch selbst und zieht die Haut des geschundenen über, erneuert sich also, in beachtlicher Parallele zu dem indischen Cyavāma. Der Kult erhielt in echt mexikanischer Form den Mythos lebendig, indem der Priester in der Maske des Gottes an seinem Fest den Schindakt vollzog⁹²⁾. Dieser ausgesprochene Mondgott entsprach erscheinungsmäßig dem hl. Bartholomäus sehr: er trug sogar die zusammengeschrumpfte Haut, die man als die des Opfers ansprach, und die eigentlich seine eigene war⁹³⁾. Bei den lebenden Indianerkulturen haben sich derartige Schindsitten mit offenbar kosmischer Bedeutung sowohl im Süden wie im Norden erhalten. Die Indianer von Ecuador schinden ihre Opfer und stopfen die Häute aus⁹⁴⁾, und die Pawnee in Nordamerika taten nicht anders, und zwar deshalb, weil sie in der Haut den eigentlichen Geist des Trägers vermuteten⁹⁵⁾. Das war also der Glaube an eine „Hautseele“, eine Vorstellung, die zu der alten iranischen vom „Hauthimmel“ nicht übel dazupasst. Der ganze Komplex gehört jedenfalls zu den hochaltertümlichen Beziehungen von alter und neuer Welt, was aber hier auch nicht weiter verfolgt sein soll. Nur im Vorbeigehen soll noch auf die Häutungssitten in Melanesien aufmerksam gemacht, auf die Mythen der Bola auf der Willaume-Halbinsel, die eine starke Ähnlichkeit mit den nordischen Werwolfsgeschichten besitzen: hier wie dort besitzen Menschen die Fähigkeit die Haut abzustreifen, hier wie dort wird sie ihnen eines Tages verbrannt, so daß sie in der einmal angenommenen Gestalt verbleiben müssen⁹⁶⁾. Aber das ist ein Zug, den das europäische Märchen, beispielsweise das vom Borstenkind, aufs deutlichste kennt und darbietet⁹⁷⁾, und über dessen lunare Wurzel schon genug gehandelt worden ist. Wenn derartige Märchen überhaupt in unseren Zusammenhang gehören, dann bezeugen sie vermutlich nur, daß derartige hochaltertümliche Motive, die ursprünglich wohl Geheimgeschichten vom Anfang der Welt gewesen sein mögen, geistiges Eigentum von Jungmännerbünden, die die Verantwortung für das Weiterleben dieser Welt übernehmen mußten, daß also derartige Motive auch in durchaus vorliterarischen, weil Vor-Schrift-Zeiten doch schon zum geläufigen Erzählgut werden konnten und eben auch erzählt wurden. Die Bartholomäuslegende ist da ein Sproß einer viel alt-

artiger gebliebenen Gruppe aus der ganzen Sippe. Hier haftet noch tiefe Bedeutsamkeit an dem Motiv. Und mit dieser ist die Legende offenbar auch zu den alpenländischen Geschichten von den elbischen Wesen gestoßen.

Sie aber muß es gewesen sein, die maßgebend auf diese Almtiergeschichten eingewirkt hat, weil sie die Aufnahme des Namens „Bartl“ in diese Sagen erwirkt hat. Man kann also, bei aller Anerkennung der tiefen Hintergründe dieses Motives doch wohl sagen, daß die Geschichte von dem Übertreter des Arbeitsverbotes am Tag des hl. Bartholomäus, der nicht nur getötet, sondern auch geschunden wird, weitgehend auf der Legende des Heiligen beruht, der eben auch seinerseits geschunden worden ist. Die örtliche Anwendung auf die Feiertagsheiligung im Almleben schweißt die einzelnen miteinander eng verbundenen Grundmotive zur Einheit zusammen. In dieser Form, als warnende Geschichte, dürfte sie aber doch wohl von der Geistlichkeit ausgegangen sein. Ob die Kombination mit dem das Begehungsverbot überwachenden elbischen Wesen ebenfalls von der Geistlichkeit vorgenommen wurde, oder ob es sich erst dem das Predigtexempel weitergebenden Weltvolk dazugesellt hat, das wird sich kaum entscheiden lassen. Wir kennen ja die betreffenden Sagen nur in einem bestimmten Stadium ihres Lebenslaufes. Ein oder zwei Jahrhunderte vor der Aufzeichnung durch Zingerle mögen sie noch wesentlich anders ausgesehen haben. Da war der Geschundene sicherlich noch nicht vom heiligen Bartholomäus zum sündigen Knecht Bartl abgesunken, dagegen aber vielleicht das rächende Wesen auch noch nicht das Almtier oder der Almgeist mit einem Behelfsnamen, sondern vielleicht der erzürnte Heilige selbst. Das mag aber hier dahingestellt bleiben. Nur in Paranthese sei hier eingeschoben, daß das Motiv, von den Schweizer Almsagen aus gesehen, nach einer ganz anderen Richtung zu weisen scheint: In der Inner-schweiz und im Wallis gibt es nämlich eine ganze Gruppe von Hirtensagen, welche davon erzählen, daß die Sennen sich auf zauberische Weise aus einer Puppe ein Weib gemacht hätten, das gegen Sommerende immer bedrohlicher geworden sei. Beim Almagetrieb habe es verlangt, daß der Obersenn oder der sonstige Hauptbeteiligte am Umgang mit ihr auf der Alpe zurückbleibe. Die talwärts treibenden Sennen sahen beim Zurückblicken jeweils mit Entsetzen, daß der weibliche Unhold ihren Gefährten getötet und geschunden habe⁹⁸). Wie in den Tiroler Sagen spannen diese Unwesen die Haut des Getöteten auf dem Dach der Hütte auf. Das Schinden eines Almhirtens durch ein Almwesen gespenstischer Art ist also hier wie dort das Grundmotiv. Allerdings ist die Vorgeschichte der Tat in diesen Sagen, die sich von der Schweiz durch alle österreichischen Alpenländer bis zum Böhmerwald verfolgen lassen, durch die schwere Schuld der magischen Schaffung, beziehungsweise Belebung des Wesens, und, nicht immer deutlich ausgesprochen, aber offenbar stets gemeint, durch den geschlechtlichen Umgang mit ihm, so charakteristisch motiviert, daß die Südtiroler Bartlsagen wie ein harmlos gewordener Seitenast der Überlieferung erscheinen. Es ist ja auch bezeichnend, daß die schuldigen Sennen in diesen, wenn man so sagen will, alpinen Pygmalionsagen nie vor ihrem Unheil bewahrt bleiben, während eine Gruppe der Südtiroler Sagen eben die Rettung, und zwar die Rettung durch die abwehrkräftige Sense kennt. Der Zusammenhang der beiden Sagentypen, die an sich eine genaue sagenkundliche Erforschung im Zusammenhang mit all den offenbar ältesten Sagengruppen der Alpenländer fordern, ist ebenso deutlich wie der Unterschied zwischen ihnen.

c) Noch weiterer Abwehrglaube, Hexenglaube

Wesentlich bleibt als Ergebnis dieses Exkurses für die vorliegende Untersuchung, daß der Versuch, das Übernachtungsverbot zu durchbrechen, unter Anwendung von zweierlei Mitteln vor sich geht: der Knecht Bartl der Villanderer Alm behängt sich einerseits mit „vielen geweihten Sachen“, und seine Kameraden belegen außerdem den Heustock noch mit Sensen. Wie in den verschiedenen Varianten dieser Sage also christliche und außerchristliche Elemente kunterbunt durcheinander vorkommen, so werden hier die kirchlich geweihten Abwehrmittel und die altvolkstümlichen vorurteilslos einander gleichgesetzt. Und es scheint, daß das Almtier bereits vor den Sensen genügend Respekt besitzt, und es auf die benedizierten Abwehrmittel gar nicht mehr ankommen läßt. Wie diese Sagen in ihrer Gesamtheit also Züge der christlichen Legende rasch verloren haben, so überwiegen in ihnen auch die wohlbekannten Mittel des bäuerlichen Volksglaubens, die Sensen. Deren vielseitige Abwehrmöglichkeit wird von dem elbischen Wesen völlig respektiert.

Das gleiche gilt für die Hexenerkenntnis und Hexenabwehr. Der Volksglaube behandelt die Hexen weitgehend wie die Gestalten der elbischen Welt. Dementsprechend werden sie in jenen Landschaften, in denen die Alpe und Schrate durch Sensen gestellt werden können, gleichfalls durch diese Geräte erkannt und behindert. Aus dem Schweizer Kanton Uri sind dafür zwei bezeichnende Sagen erhoben worden. Die eine besagt, wenn man den Hexen eine Sense oder zwei Sensen kreuzweise in den Weg lege, so stolpern sie darüber, und daran könne man sie als Hexen erkennen⁹⁹). Es ist also wieder das Gerät, aber auch die besondere Lage wie beim Braunschweiger Milchglauben oder beim Kärntner Wetterzauber. Zwei Vorstellungsbereiche durchdringen dabei einander. Die zweite Sage aus Uri haftet an dem alten Schwanderhaus in Sisikon. Dort fürchtete man ebenfalls zwei Hexen. „Um sie zu probieren, legten ihnen die Nachbarn einmal zwei Sensen kreuzweise vor die Haustür.“ Die beiden stolperten, und wurden daher für Hexen gehalten¹⁰⁰). Aus der Gegend von Lambach in Oberösterreich wurde mir ein ganz gleicher Glaubenszug berichtet. Dort fürchtete man ebenfalls eine Hexe und versuchte sie durch Sensenklingen, die man in einen Weg einscharfte, zu überführen. Es war aber der Pfarrer, der über diese Hexenhindernisse stolperte und sich darüber bitter beschwerte; die Hexen hatte man nicht entdeckt¹⁰¹). Aus Geistthäl in Steiermark wurde mir eine verwandte Geschichte erzählt. Es soll etwa ein Menschenalter her sein, da ist es droben bei einem Bauern ober Geistthäl „anweihig“, also gespenstisch, gewesen. Auf einmal hat es da angefangen zu sausen und da sind auch schon große Steine durch die Fenster aus und ein geflogen, so daß die Hausleute bei Nachbarn Zuflucht suchen mußten. So ein ganz Gescheiter meinte, das seien wohl boshafte Burshen, die es auf die jungen Mädels im Hause abgesehen hätten, und verständigte den Gendarmerieposten. Die beiden Gendarmen konnten in der Sache gar nichts tun. Da haben die Hausleute nachher in den Weg zur Kapelle eine alte Sense eingegraben, daß die Schneide nach oben aufgeschaut hat, und gleich ist Ruhe gewesen¹⁰²). — Da lebt also die geläufige Hexenabwehr auch als moderne Gespensterscheuche.

Mitunter sind die Vorstellungen dieser Gruppe nicht so einfach, sondern von älteren Glaubens- und Erzählmotiven durchwirkt. In Walsum in Lippe

wird erzählt, ein Bauer habe beim Grasmähen Teufelskatzen den Schwanz abgeschnitten. Daraufhin seien ihrer hundert gekommen, deren sich der Bauer aber immer mit der Sense erwehrt habe, da sich diese Katzen nicht über das Senseneisen zu springen getrauten. Bei seiner Abwehr schlug der Bauer schließlich einer Katze den Kopf ab, eine hohe Flamme schlug aus der Sense und die Katzen verschwanden¹⁰³). Das ist einerseits Hexenglaube, andererseits aber von der Vorstellung der hohen Kraft der Sense deutlich gefärbt.

Vielleicht gehört es auch in diesen Zusammenhang, wenn in anderen Sagen die Macht der Sense in ihrer Begrenzung gezeigt wird. So sehr sie das Unheil abzuwehren vermag: gegenüber stärkeren Gewalten kommt sie nicht auf. Bei den Beskidendeutschen gab es verschiedene Glaubensvorstellungen von einem „Glücksgras“. In Ober-Ohlisch beispielsweise erzählt man, wenn man beim Mähen an dieses Glücksgras stoße, so bräche die Sense¹⁰⁴). In anderen Orten hieß es, die Sense falle dabei vom Stiel¹⁰⁵). Die Vorstellung ist deutlich aus dem Geistesgut der märchenhaften Welt gespeist: dieselbe Sense, die sonst als hervorragendes Abwehrmittel aller starken, gefürchteten bösen Einflüsse gilt, wird hier machtlos und zerbricht an einem Grashalm. Das ist seinen Ursprüngen nach wohl ein Traumerlebnis, wie es sich in den Vorstellungen von der „verkehrten Welt“ manifestiert¹⁰⁶). Die ostschlesische Sage mag aber schon über viele Traditionen gewandert sein, wobei die Schicksalsüberlieferungen, man denke an das Schwert Sigmunds, das an Odins Speer zersplittert, bedeutsam eingewirkt haben können¹⁰⁷). Der Zug hat etwas Nordgermanisch-Ostgermanisches an sich, wie so viele schlesische Überlieferungen¹⁰⁸). Wenn wir vandalische Bauernsagen kennen würden, wüßten wir mehr davon, wie solche Sagen zur Völkerwanderungszeit gelautet haben.

Zum Abschluß der Behandlung der Glaubensvorstellungen von der Abwehrkraft der Schnittgeräte muß hier noch auf ein Problem der ur- und frühgeschichtlichen Brauchzüge hingewiesen werden, das, soviel ich sehe, von dieser Seite noch nicht angeschnitten wurde. In vielen urgeschichtlichen Kulturen wurden Schnittgeräte als Grabbeigaben festgestellt. Da je nach der Eigenart der betreffenden Kultur fast jeder Gegenstand als Beigabe des Toten dienen konnte, sind diese Geräte bisher nicht besonders aufgefallen. Die allgemeine Annahme muß geradezu dahin gehen, daß Sicheln und in frühgeschichtlicher Zeit Sensen genau so mitgegeben wurden wie alle anderen Besitztümer, Geräte und Waffen des Toten¹⁰⁹). Das ist ja wenigstens zum Teil auch noch lebende russische Glaubensmeinung: Man gibt mit, was der Tote im „Jenseits“ braucht. „Es werden ihm Gegenstände und Werkzeuge ins Grab gelegt, die er auf Erden gebraucht hat, Axt, Sense usw.“ Die Schnittgeräte gelten dabei eben als besonders selbstverständliche bäuerliche Geräte. Auch dieser Befund aus der Gegenwart erklärt aber nicht alle urgeschichtlichen Grabbeigaben dieser Art. Es kranken doch die Interpretationen der Grabbeigaben weitgehend daran, daß in sehr vielen, vielleicht sogar in den meisten Fällen aller Ausgrabungen die genaue Lage der einzelnen Beigaben nicht festgestellt wurde oder werden konnte. Erst in den letzten Jahrzehnten ist man diesbezüglich zu einer minutiösen Genauigkeit vorgeschritten, die zweifellos die Deutungsmöglichkeit der Beigaben künftighin verbessern wird. Es bestehen ja sicherlich bei der Beigabe von derart bedeutsamen Geräten, wie es die Ernteschnittgeräte sind, sehr verschiedene Möglichkeiten der Begründung. Die geläufige, daß einfach das Eigentum mit-

gegeben wurde, wird wohl im Vordergrund der Betrachtung bleiben müssen. Daneben ist aber doch die Frage erlaubt, ob nicht auch besondere Bedeutungsmöglichkeiten vorhanden waren. Und je nach der gesamten Glaubenshaltung der betreffenden Kultur werden sich dann stärker mythische, magische oder kultische Erklärungen ergeben. Es ist beispielsweise sehr gut vorstellbar, daß in Kulturen, deren Glaubenswelt stark lunar gefärbt war und in der die Sichel ihrer Gestalttheiligkeit nach mehr als Gerät des Schneidens, nämlich auch als das des Wiedererstehens, der Förderung des Wachstums angesehen wurde, die Beigabe der Sichel ähnlich wie die Beigabe anderer Dinge — Nüsse, Eier usw. zum Beispiel — auf das Weiterleben, beziehungsweise das Wiedererstehen, das Wiedergeborenwerden des Toten bezogen wurde¹¹⁰⁾. In der Verfolgung dieses Gedankens wird man aber vor allem die Lage der Sichel am Körper der Bestatteten genau klären müssen, besonders die Lage im Schoß. Andererseits sind aber, wie die Gegenwartsbefunde zeigen, die Ernteschnittgeräte starke Abwehrmittel. Wo mit magischer Haltung zu rechnen ist, kann also unter Umständen das Gerät auch als Schutzmittel gegen böse Einflüsse mitgegeben worden sein.

Dieser ganze Fragenkomplex wird anläßlich eines Beispiels besonders klar. In den baltischen Ländern haben sich Skelettgräber von der Völkerwanderungs- bis zur Wikingerzeit sehr gut erschließen lassen, die im wesentlichen als germanisch anzusprechen sind. In diesen Männergräbern nun finden sich gelegentlich neben anderen Beigaben oft Waffen, Münzen usw., auch Sensen. In Linkunnen, Kreis Niederung, Ostpreußen, hat sich ein Skelettgrab der älteren Völkerwanderungszeit, Periode D, im unteren Stockwerk des Gräberfeldes erschließen lassen, das einen bewaffneten Mann enthält, an dessen linker Schulter das Blatt einer eisernen Sense lag. Carl Engel interpretierte dies dahingehend, daß „die Altpreußen Bauern und Krieger zugleich“ gewesen seien¹¹¹⁾. Wenn die Grabung die Sense wirklich direkt an der Schulter des Bestatteten festgestellt hat, dann läßt sich gegen eine derartige Interpretation nichts einwenden. Ein anderer, sehr gut erschlossener Fund aus dem Baltikum hat aber gezeigt, daß in dieser Periode auch noch mit einer anderen Erscheinung gerechnet werden muß. In Jila in Estland wurde ein Männergrab erschlossen, das sich durch Münzbeigaben auf das 11. Jahrhundert datieren läßt. Dort lagen nun über dem Oberkörper der Leiche zwei Sensenklingen, quer darüber, ungefähr parallel, aber die Schneiden einander zugekehrt. Die sorgfältige Grabung hat festgestellt, daß die Sensenblätter nicht etwa auf die Leiche direkt draufgelegt worden waren, sondern durch eine etwa 10 cm starke Schicht von Erde und Kalkfließschutt von ihr getrennt¹¹²⁾. Eine weniger sorgfältige Grabung hätte auch diese Klingen an den Schultern des Toten liegend gefunden und daraus Schlüsse gezogen, die vielleicht denen Engels bei der Grabung von Linkunnen entsprochen hätten. Für das Grab von Jila jedoch darf man wohl annehmen, daß solche Schlüsse auf ein Bauernkriegertum aus dieser Beigabe allein nicht gezogen werden dürfen. Diese beiden Sensenblätter waren sicherlich keine Beigaben im üblichen Sinn der Gerät- und Waffenbeigaben, sondern hatten eine besondere Bedeutung. Man wird kaum fehlgehen, wenn man hier an eine magische Sinngabe denkt, eine Abwehrhandlung. Die Frage bleibt selbstverständlich offen, ob man durch die Beigabe den Toten vor bösen Einflüssen schützen, oder aber umgekehrt, den Toten durch die Auflage der in offenbar wohlbeabsichtigter Stellung beigegebenen Sensenklingen daran hindern wollte,

selbst etwas zu tun, was den Lebenden unerwünscht war, also etwa wiederzukehren. Im Bereich des germanischen Wiedergängerglaubens liegt die zweite Möglichkeit sehr nahe, doch läßt sich wohl nichts Entscheidendes für die eine oder die andere Auffassung gewinnen¹¹³). Maßgebend scheint mir in diesem Zusammenhang nur, daß man künftig mit derartigen Zügen der Sinnggebung der Grabbeigaben überhaupt wird rechnen müssen, und zwar insonderheit bei den Schnittgeräten. Von volkskundlicher Seite kann also die religionshistorische Forderung an die Urgeschichte, neben typologischen und chronologischen Fragestellungen die funktionalistische nicht zu vernachlässigen¹¹⁴), und die funktionellen Beziehungen der Gegenstände bereits bei den Grabungen zu berücksichtigen, auch für diese Einzelfrage nicht eindringlich genug wiederholt werden.

4. Opferbrauch und Opferglaube

Eine Verbindung vom magischen Glauben zum kultischen Brauch besteht überall dort, wo magische Handlungen gesetzt werden. Kult beruht weitgehend auf Festlegung von Handlungen. Wenn sich daher magische Handlungen mit Schnittgeräten nachweisen lassen, dann ragen diese immer bereits auch in das Gebiet des Kultes hinein.

Ein Beispiel für derartige magische Handlungen gibt eine Sage aus dem Enneberg in Südtirol. Dort gab es einen Wunderdoktor, der einem Bauern Trebo gegen Krankheit helfen wollte. Der Bauer mußte Feuer machen und dem Wunderdoktor zwei Sichel bringen, die das Männlein nun in diesem Feuer glühend machte und übereinander gekreuzt in die Höhe hielt, bis sie wieder kalt waren. Dann vollzog er noch weitere volksmedizinische Praktiken, füllte eine Blase mit Wurzelwerk und ließ sie in den Kamin hängen, bis sie ganz zusammengeschrumpft war. Dadurch sollte der Krankheitsgeist aus dem Hause gebannt werden. Die Sage erzählt noch, daß die ganze Prozedur nichts geholfen habe¹¹⁵). Der eindrucksvolle Abwehrritus der glühenden gekreuzten Sichel bleibt aber bezeugt, und berührt gerade in der Ausübung durch den Wunderdoktor als ein magisch-kultischer Zug; das ist schon Handlung, mit Beginn, — dem Glühendmachen —, Höhepunkt — dem Emporhalten über den Kopf —, und Ende — mit Erkalten und Sinkenlassen. Solcher Ablauf gehört zum Wesen des frühen Kultbrauches.

Frühform des Kultes liegt wohl auch in der immer wieder zitierten Brauchhandlung der keltischen Druiden vor, die den heiligen Mistelzweig mit einer goldenen Sichel abgeschnitten haben sollen¹¹⁶). Hier ist auch schon ein eigentliches Kultgerät gegeben, das aber, was wesentlich ist, die Form des Ernteschnittgerätes besitzt, in festlicher lunarer Ausführung und offensichtlich auch zu festlich-lunarem Zweck. Maßgebend ist hier der Schnitt mit der Sichel: von hier geht die Verbindung sowohl zum Erntebrauch wie zum Opferritus. Es ist dies wie ein letzter Strahl aus einer versunkenen archaischen Hochkultur, der aber gerade noch die jüngere Bauernkultur in ihren kultischen Zügen zu beleuchten vermag. Bei den Sichelwaffen, den Sichelrasiermessern wie bei den Sichelgebäcken muß man sich immer dieser frühen Bezeugung eines Sichelkultbrauches bewußt bleiben.

Denn aus den jüngeren bäuerlichen Bereichen scheinen weder Sichel noch Sense mehr in die eigentlich kultischen Bereiche des Volksglaubens in größte-

rem Ausmaß eingedrungen zu sein. Das ist nicht zuletzt dadurch bedingt, daß der größte Teil der mythischen Vorstellungen ja immer nur mit Ausläufern den Kult erreicht hat oder von ihm herangezogen wurde. Dazu kommt noch, daß im Kult das Sinnbildliche gegenüber dem Gegenständlichen überwiegt. Nicht die Sichel, sondern die Sichelform war daher für die sinnbildlichen Seiten des Kultes maßgebend, — an Sichelwaffe, Sichelrasiermesser und Sichelgebäck war bereits zu erinnern —, und diese Sichelform war bereits als Form des Sichelmondes so vielseitig von Bedeutung erfüllt, daß für das Gerät nicht mehr viel Raum blieb. Wo es aber auftrat, war es dementsprechend ganz mit lunaren Vorstellungen verbunden.

In diesen engeren kultischen Bereich gehören also anscheinend nur zwei Erscheinungen des Volksbrauches: die Verwendung der Ernteschnittgeräte als Opfergeräte, und die als Opfergaben.

Als Opfergerät, nämlich als Schlachtgerät von Opfertieren, ist die Sichel vor allem aus dem hellenischen Kult bekannt, und zwar im Kult der Demeter Chthonia zu Hermione im ehemaligen Dryoperland. Bei diesem, einem der ältesten Kulte der Griechen, wurden zur Erntezeit durch eine mit einer Art von Hyazinthen geschmückten Prozession vier Kühe in den Tempel der Göttin geleitet, welche dort von vier alten Priesterinnen mit einer Sichel, drepanon, getötet wurden¹¹⁷⁾. Das eigenartige Opfer, das seit der umfangreichen Schilderung durch Pausanias schon viele Mythologen beschäftigt hat, gehört jedenfalls in den Bereich der Demeterkulte, und damit der Fruchtbarkeits-, vor allem der Erntebräuche. Demeter tritt gelegentlich selbst als Sichelgestalt, als Sichelfrau auf, wie im II. Teil noch genauer darzustellen sein wird. Die alten Priesterinnen von Hermione sind wohl als ihre direkten Stellvertreterinnen, ihre kultischen Verselbstungen anzusprechen. Wilhelm Mannhardt war daher wohl zweifellos im Recht, wenn er den Opferbrauch schon wegen der Sichel als Opfergerät zu den Erntebräuchen stellte und mit der Tötung verschiedener Tiere auf dem Erntefeld verglich, wie sie in der Neuzeit noch hie und da bekannt waren. Hierher gehört vor allem die von Mannhardt herausgearbeitete Gruppe der Tiertötungen auf dem abgeernteten Feld, bei der in ganz Europa, so in Deutschland, Nordfrankreich, Polen und Ungarn die Schnitter einen Hahn in die letzte Garbe einbanden oder ihn bis an den Hals in die Erde eingruben und ihm mit der Sichel den Kopf abschlugen¹¹⁸⁾. In der Picardie versucht man im gleichen Brauchzusammenhang ein Schwein mit Sicheln zu Tode zu werfen, wohl eine Kombination eines alten mit einem vielleicht noch älteren Tötungsbrauch¹¹⁹⁾. Das Opfergerät, die Sichel, zieht den Brauch aber jedenfalls in unsere Schicht hinein. Der Ritus des Werfens gehört dagegen zu dem ganzen Brauchkomplex des „Sichelwerfens“, der als Ernteschlußbrauch noch eigens kurz zu behandeln sein wird. Nicht die Tötung eines Tieres, sondern das Hochwerfen der Sichel ist dabei der primäre Zug. Nur in einzelnen Fällen wird auch dabei nach einem Ziel geworfen, beispielsweise und bezeichnend in Irland, wo die Schnitter mit verbundenen Augen nach der letzten Garbe werfen. Das war für Frazer die „Tötung des Korndämons“, also die direkte Weiterführung des Mannhardtschen Opfergedankens. Im Zusammenhang mit dem antiken Kultbrauch erscheint diese Deutung noch immer beachtenswert, auch wenn man heute den Komplex „Korndämon“ gerne kulturhistorisch verankert sehen würde, zumindest auf ein bestimmtes vorindogermanisches Bauerntum beschränkt und vielleicht nur von ihm aus weiterwirkend, etwa im megalithi-

schen Westeuropa. Die Eingliederung der Summe dieser Einzelzüge in die Gruppe der Kultbräuche an sich wird aber dadurch nicht berührt.

In manchen Fällen tritt auch hier die Sense an die Stelle der Sichel, im Brauch also ebenso wie in der täglichen Übung das ältere Gerät ablösend. Besonders das Köpfen des bis an den Hals eingegrabenen Hahnes wird in vielen Fällen mit der Sense durchgeführt ¹²⁰⁾. Dabei ist auf diese Tötungsart, das Köpfen mit der Sense, wohl besonderes Gewicht zu legen. In Mittelasien kam derartiges auch als Menschenmarter vor ¹²¹⁾, und vielleicht steht dieser Marter- und Kultbrauch auch als tatsächlicher Hintergrund hinter mehreren Heiligenmartyrien ¹²²⁾. Es gilt dann übertragenermaßen hier das gleiche, was schon zu dem Schindmartyrium des hl. Bartholomäus zu sagen war: der Tötungsritus als Opferbrauch, und als geheime Sinngebung hinter beiden ein lunarer Tod- und Auferstehungsglaube. In manchen Fällen, wenn auch sicherlich nicht in allen, dürfte das Köpfen mit der Sense nicht nur als komplizierte und raffinierte Tötung, sondern eben vielleicht auch noch als etwas anderes anzusehen sein, nämlich als ein komplizierter Ritus, der sich einerseits auf den Kopf als besonders wichtiges, vielleicht mythisch gewertetes Objekt bezog, — bei den Sensenheiligen wird im II. Teil davon noch gesprochen werden müssen —, und dementsprechend als Ernteritus, als das Mähen von Köpfen, gewissermaßen von Menschenpflanzen. Man kann dabei das mythische Bild der Tötung der aus der Saat der Drachenzähne entsprossenen Riesen durch Iason in der Argonautensage zum Vergleich heranziehen. Außer in diesen Fällen kann man von einer Bedeutung der Sense als Opfergerät wohl nicht sprechen. Mit diesen Ernteopfern, beispielsweise der Köpfung des Hahnes in der Picardie und der Tötung des Widders in Böhmen, den man ebenfalls bis an den Hals in die Erde eingräbt und dann mit der Sense tötet ¹²³⁾, ist aber doch wohl auch für sie ein beträchtliches kulturhistorisches Alter als Opfergerät gegeben. Vielleicht ist die Heranziehung der Sense als kultisches Mähgerät schon für die Kelten anzusetzen. Es dürfte sich dabei um die zweigriffige Langstielsense handeln. Bei den erwähnten mittelasiatischen Tötungssitten wird man dagegen eher an die östliche Form der Kurzstielsense, vielleicht die sogenannte „kaukasische Sichel“ zu denken haben ¹²⁴⁾. Wir kennen die brauchtümlichen Funktionen der einzelnen Gruppen der Kurzstielsenzen noch zu wenig, dürfen sie aber auch nicht außer acht lassen.

Mannhardt hat mit den blutigen Ernteopfern auch die Schnitterbräuche des angedrohten Tötens des Bauern, des Abmähens der Kohlköpfe im Bauerngarten bei der scheinbaren Weigerung des Hofbesitzers, den Schnittern ihren Erntetrunk zu zahlen, und die verwandten Bräuche hierhergestellt ¹²⁵⁾. Die Gleichsetzung der Kohlköpfe mit Menschenköpfen ist im Bereich der volksmäßigen Gestaltvorstellungen durchaus möglich, doch glaube ich, daß Mannhardt die Verhältnisse zu sehr seiner Theorie von der Identität der menschlichen und der pflanzlichen Fruchtbarkeit, von der Personifizierung des „Vegetationsdämons“ durch den Gutsbesitzer, zuliebe kompliziert hat. Wenn die Schnitter drohen, die Kohlköpfe abzumähen, so wollen sie dabei kaum die Bauernfamilie als Träger der Fruchtbarkeit töten. Obgleich es verwandte Dinge gibt, beispielsweise rings um alle Kastrationsdrohungen, so wird eine solche Tötungsdrohung doch am ehesten mit den Formeln der Heischesharen zu vergleichen sein, die bei Nichterfüllung ihrer Heischgabenwünsche mit den verschiedensten Schädigungen des Hauses und

seiner Bewohner drohen¹²⁶). Im besonderen Fall des Schnitterbrauches stehen die Kohlköpfe im Garten den heischenden Schnittern wohl besonders nahe, und die Verwendung der Schnittgeräte liegt bei ihnen auch nahe genug. Sie ernten eben einfach immer weiter. —

Spärlich wie das Opfergerät finden sich Sichel und Sense auch als Opfergabe. Die Sichel mag ursprünglich weit öfter geopfert worden sein, besonders in den urgeschichtlichen Perioden, doch ist, soviel ich sehe, wenig darauf geachtet worden, in welchen Zusammenhängen man die Stücke fand, sondern nur auf ihre typologische und chronologische Auswertung Bedacht genommen worden. Unter den großen Opferdeponierungen haben die Sicheln besonders in der Bronzezeit zweifellos eine bedeutende Rolle gespielt. Vermutlich sind manche sogenannte Depotsfunde, die oft sehr weitgehend aus Bronzesicheln bestehen, als Opferhaufen anzusprechen¹²⁷). Von den dahinterstehenden Vorstellungen, etwa den Gestalten, denen diese Opferungen gegolten haben könnten, macht man sich wohl noch kein richtiges Bild.

In geschichtlicher Zeit tritt die Sichel vor allem bei den babylonischen und assyrischen Mondgottheiten als Opfergabe hervor, zumal bei dem besonders in Ur und Harran, aber auch in Nippur und Babylon verehrten Sin. Die assyrische „gamlu“, eine aus Kupfer oder Bronze hergestellte halbmondförmige Sichel, spielte offenbar im Kult des Sin eine bedeutsame, eindeutig lunare Rolle¹²⁸). Eine andere „gamlu“ wurde bei Beschwörungen verwendet, der mit diesem Gerät hantierende Priester hieß „mussipu“¹²⁹). „Gamlu“ hieß aber auch direkt ein Symbol des Mondgottes Sin, das also sicherlich auch sichelförmig, wenn nicht eben eine Sichel selbst war¹³⁰). In den babylonischen Tempeln wurden die „azkaru“-Sicheln geweiht; das waren also wohl richtige Votivsicheln¹³¹).

Für die Griechen läßt sich die Verwendung von Opfersicheln nicht einwandfrei feststellen. Die Neumondgestalt des Perseus, dem sie seinem Attribut, der Harpe nach, am ehesten zugekommen wäre, ist keine Erntegottheit, hier ist alles mythisch geblieben und nur wenig kultisch geworden. Vielleicht hat eine weibliche lunare Gestalt wenigstens zeitweise und örtlich diese Funktion übernommen, nämlich die Artemis Orthia in Sparta. Bei den ihr zu Ehren gefeierten Wettkämpfen war eine „drepane“ als Siegerpreis ausgesetzt, wie inschriftlich bezeugt ist. Das Aussehen dieser „drepane“ ist durch die Abbildung auf Inschriftsteinen belegt, es handelt sich um eine Sichel, nicht, wie vermutet wurde, um ein Winzer- oder Gärtnermesser oder ein Opfermesser, das gleichzeitig als prämonetäre Geldform anzusprechen sein soll¹³²). Zweifellos hat die Sichel in der Bronzezeit verschiedene Messerfunktionen erfüllt und vielfach auch als Geld gedient. Auch Winzermesser in Form kleiner Sicheln sind wohlbekannt, ja bis heute in den mitteleuropäischen Weinbaugebieten lebendig geblieben. Aber als „drepane“ gilt doch vor allem die eigentliche Sichel, und Artemis mit ihren starken lunaren Beziehungen kann sehr gut gelegentlich eine Sichelgestalt gewesen sein, der auch Sicheln geweiht wurden. Die als Siegespreise ausgegebenen „drepanai“ würden ja doch nach dem Fest dargebracht worden sein, in der Realität oder eben in der Abbildung auf dem Weihestein. Aber auch sichelförmige Kultgebäude wären hier möglich und ebenfalls sinnvoll. Zu dem Käse aus Löwenmilch, der im Zusammenhang mit dem Kultbrauch der Artemis Orthia berichtet wird, und der vielleicht auch Sichelform gehabt haben könnte, habe ich dagegen wenig Vertrauen. Freilich klingt das ganze Motiv hochaltertümlich

und lunarmythologisch, und jener Käse, den die Göttin selbst in goldenem Eimer bereiten soll, ist an sich erörterenswert genug¹³³). Aber er weist doch offenbar auf eine ältere als die ackerbäuerliche Schicht zurück, und mit der Sichel als Schnittgerät wird er daher wohl nichts zu tun gehabt haben. —

Das Opferwesen der neueren Zeit hat Sichel und Sense nicht öfter aufzuweisen als die Antike. Für das Mittelalter scheint mit einer stärkeren Sichelopferung an den hl. Leonhard zu rechnen sein. Zumindest haben sich unter den um die alte Leonhardskirche von Aign am Inn in Niederbayern ausgegrabenen, das heißt ursprünglich dort vergrabenen eisernen Opfergaben viele Sichel gefunden¹³⁴). Sie stehen im gesamten älteren Opferinventar dieser großen Wallfahrt neben vielem anderen Eisenzeug, besonders vielen bäuerlichen Geräten. Eine Spezialisierung ist also wohl nicht gegeben. Schon unter den Ausgrabungen befinden sich auch eiserne Sensenblätter, die also ebenfalls bereits im Mittelalter geopfert worden sein müssen¹³⁵). In neuerer Zeit scheinen fast nur mehr sie vorzukommen. So hängen in Aign am Inn heute noch mächtige, bis zu anderthalb Meter lange Sensenblätter, die teilweise vergoldet sind, hinter dem Hochaltar. Zwei Sensenblätter sind mit 1741, bzw. 1745 datiert¹³⁶). Eine weitere derart überdimensionierte Votivsense befindet sich in der Wallfahrtskirche von Maria Waitschach in Kärnten. Aber auch die dort geopfert Sensen galten ursprünglich dem hl. Leonhard, der in der heute verfallenen Leonhardskapelle verehrt wurde, deren Kult sich später auf das Marienheiligtum übertragen hat. Die Sensen sollen bei Pest geopfert worden sein¹³⁷).

Alle diese Votivsensen sind nicht für den Gebrauch bestimmt gewesen, sondern offensichtlich als Votivgaben angefertigt worden. Es ist zweifellos kein Zufall, daß sich die genannten Beispiele davon gerade in den Hauptgebieten des süddeutsch-österreichischen Eisenopferbrauches finden¹³⁸). Sie sind sicherlich fast durchwegs für gute Ernte, bzw. zur Verhinderung von Mißernten geopfert worden, vermutlich ohne weitere glaubensmäßige Zusammenhänge mit den betreffenden Wallfahrtsheiligen. Weder der hl. Leonhard noch die hl. Maria dürften hier mit älteren Vorstellungen, die glaubensmäßig an den Ernteschnittgeräten haften, zusammengebracht werden. Hier ist das opferkultische Moment ausschlaggebend gewesen.

Lose möchte ich hier noch den Glauben an Sichel-Vorzeichen anschließen. Auch hier haben wohl alte lunare Glaubensvorstellungen den Boden bereitet, aber der Glaube an die Sichel selbst scheint doch auch gelegentlich orakelbildend gewirkt zu haben. Merkwürdig ist da eine junge Sage aus dem schweizerischen Haslital, die Geschichte von der „fiiregi Sichen“. Es heißt da: „Äs hed no nid taged, das alt Peetschli hed ds Bräntli a Rigg gnun und hed wellen gen hirtten. Wan es über en Grind achi gäid, stäid über dr Burg e fiiregi Sichen. — Ei par Tag derna ischd Chrieg äusbrochen; d' Italiäner siin uf d' Abessiner los“¹³⁹). Solche Vorzeichen mögen wohl gelegentlich auch die Ursache für die Opferung von Sichel geworden sein.

II. Schnitterbrauch und Schnitterglaube

Im Vordergrund der Beachtung stehen in dieser Arbeit die Geräte. Es kann sich hier also nicht darum handeln, das Verhältnis des Schnitters zu seinem Gerät im allgemeinen herauszuarbeiten, wie es auf Grund des gewaltigen Materials, das insbesondere Heino Pfannenschmid und Wilhelm

Mannhardt gesammelt und zusammengestellt haben, möglich wäre. Nur die ganz eng mit dem Gerät selbst verbundenen Züge des Brauches und Glaubens müssen von dem Gesichtspunkt her ins Auge gefaßt werden, der mir der wesentliche scheint: inwieweit Gerät und vor allem Gerätgestalt selbst wirksam werden, in irgendwelchen Grundformen des Volksglaubens, mythisch, magisch oder kultisch, oder auch in den mannigfachen Verbindungsformen dieser Grundkategorien. Dabei ist besonders zu beachten, daß unser Beobachtungsmaterial sehr einseitig ist. Der bei weitem größte Teil des Stoffes gehört den Aufzeichnungen des späteren 19. Jahrhunderts an. Von älterem Schnitterbrauch haben wir nur ganz gelegentlich und zufällig Kunde. Gerade im 19. Jahrhundert vollzieht sich jedoch auf weiten Strecken die große soziale Veränderung, die Verschiebung vom noch mittelalterlichen Feudalwesen zur bürgerlich gewünschten und erreichten neuzeitlichen Bauernwirtschaft. Was also im frühen 19. Jahrhundert als Schnitterbrauch festgehalten wurde, war zu guten Teilen noch Brauchtum der Feudalzeit. Das zeigt sich besonders dort, wo das Feudalwesen länger, fast bis an die Schwelle der Gegenwart gelebt hat, vor allem in Ostdeutschland: seine Brauchformen stimmen mit denen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Westdeutschland oft weitgehend überein. Es waren und sind zum Teil noch also Brauchformen der ländlichen sozialen Unterschicht in Bezug zu einem feudalen Herrschaftssystem. Die starke Betonung der Anfangs- und Schlußbräuche hängt, bei aller Volkstümlichkeit des „Ersten“ und des „Letzten“ im Brauchtum¹⁴⁰⁾ doch auch mit dieser gesellschaftlichen Bindung zusammen. Andererseits scheint dieses Feudalsystem aber doch auch von stark konservierender Kraft gewesen zu sein. Wo es nicht oder wenigstens nicht in jenem Ausmaß wirksam war, also in den Gebieten eines mehr oder minder freien Bauerntums, spielen gerade die Schnitterbräuche eine bedeutend geringere Rolle. Allerdings scheint sich das Brauchtum auch wesentlich hinsichtlich der Schnittarbeit selbst zu unterscheiden: die Heumahd ist brauchmäßig offenbar anders orientiert als der Kornschnitt. Das geht zunächst und vor allem selbstverständlich darauf zurück, daß das Korn wesentlich anders, nämlich auf die Schonung der Ähren hin, geschnitten werden muß, als das Gras. Daraus ergibt sich besonders die Unterscheidung der Schnitterbräuche in ihrem Verhältnis zwischen Schnittgerät und Geschnittenem: Jene Möglichkeiten von Anfangs- und Endschnitten, die bei der Heumahd vorhanden sind, gibt es beim Kornschnitt nicht. Man kann nicht kreuz- oder schneckenförmig ins Korn hineinmähen, ohne den Ertrag des Feldes wesentlich zu verringern. Die Heuarbeit erlaubt die verschiedensten Mähweisen, und man glaubt zumindest, neben aller volksgläubigen Bedeutsamkeit, mitunter auch einen arbeitstechnischen Vorteil erzielen zu können. Die Endbräuche, die besonders Mannhardt untersucht hat, und an deren Erörterung ein guter Teil der neueren Volksglaubensforschung erwachsen ist, entsprechen dagegen einander weitgehend. Sie sind aber von den Schnittgeräten wieder recht unabhängig und kommen daher hier nur wenig in Betracht. Dagegen muß bedeutend stärker als dies in den älteren Arbeiten über den Schnitterbrauch geschehen ist, auf das spezielle Verhältnis des Schnitters zu seinem Gerät eingegangen werden. Besonders alle Formen des Ertönenlassens der Schnittgeräte, der „Sensenmusik“ also, gehören hierher. Hier klingt vielleicht ein Ton jener vielgestaltigen mythischen Musikalität an, welche vom Hirtenhorn bis zum zauberisch schönen Geigen des Nöcks den tieferen Hintergrund eines

großen Teiles der Volksmusik bildet¹⁴¹⁾. Nahe dazugehörig, aber noch stärker arbeitsmäßig gebunden, zählt hier schließlich noch der Wetzzauber her, an dessen Besprechung der Abschnitt über die Schärfgeräte anschließen kann. Im II. Teil ergänzt dies die Behandlung der Wetzstein-Gestalten. Hier überall wird es freilich wieder stark fühlbar, daß unsere Aufzeichnungen nur einen Teil der Gesamtüberlieferung umfassen. Denn das Vorwiegen des magischen Elementes, das in den verschiedenen Formen des Wetzzaubers spürbar wird, gehört vielleicht doch nur den Schnittern an, die als soziale ländliche Unterschicht nicht im vollen Strom der Überlieferung stehen, sondern in dessen stehenden Nebenwässern, wo die Gedanken der Abwehr magischer Art und dementsprechend die der egoistischen Bevorzugung herrschen. Die Schärfgeräte selbst, insbesondere die Kumpfe, scheinen dagegen doch bei weitem mehr auf die Geisteswelt der mythischen Gestaltheiligkeit hinzuweisen. Es spricht also das Gleichnis der eddischen Erzählung von Odin-Bölverk, auf das noch zurückzukommen sein wird, hier stark an: Die Knechte, die den Wetz-Vorteil haben wollen, schneiden sich gegenseitig die Hälse ab, wogegen der mythische Mäher die Leistung von neun Männern vollbringt.

Das geht aber schon über den Bereich des Schnitterbrauches und Schnitterglaubens im engeren Sinn hinaus. Bei dieser Betrachtungsweise beginnt man hinter den menschlichen Schnittern allmählich bereits ihre mythischen Urbilder und Abbilder zu sehen, die Sichel- und Sensengestalten. Was in ihnen jeweils konzentriert erscheint, ist im irdischen Bereich des Brauches und Glaubens noch in seine kleinen und kleinsten Einzelzüge aufgespalten und muß daher zunächst hier auch so vorgeführt werden. Die geschichtlichen und landschaftlichen Besonderungen und Zusammengehörigkeiten ergeben aber zweifellos den Wachstumsgrund für jene Gestaltungen.

1. Anfangsbräuche

Das Schneiden der Ernte, sei es nun die des Grases oder des Getreides, ist wie alle bäuerliche Arbeit zweifach bedeutsam: es ist das reale Gewinnen des Ernteertrages und gleichzeitig die irrealen Zeichensetzung dafür. Daher kann der Ernteschnitt in seiner Realität auch als Zeichen, als Sinnbild-Handlung gelten. Ein Beispiel dafür stellt der Rechtsbrauch, der die Mahd als Zeichen der Besitzergreifung kennt: eine Freisinger Urkunde von 826 teilt mit: „et ipso die Hitto episcopus cum suis messoribus ipsum hluz herbe secavit“¹⁴²⁾. Der Bischof Hitto mähte das Heu also auf dem betreffenden Grundstück real, aber gleichzeitig sinnbildlich, als Zeichen der Besitzergreifung jenes Grundes. Daß es der Herr selbst, der Bischof tut, ist für die soziale Gelagertheit der mythisch-symbolischen Handlung charakteristisch. Das ist jene Zeichenhaftigkeit der Heiligkeit des feudalen Herrtums, die in den symbolischen Grundsteinlegungen und Schlußsteinweihen usw. auch im sozialistischen Großstadtbrauch noch erhalten geblieben ist. Das Mähen als Zeichen der Besitzergreifung war nicht etwa nur den Baiern eigen, sondern noch viel später auch anderen deutschen Bauern. Darauf deutet jedenfalls eine holsteinische Sage, vom Brorkenkoegwisch in der Tonderschen Mark beim Kanzleihof Fresmark: Dort waren drei Söhne erbberichtigt, und ein Wettmähen bei der ersten Mahd sollte den Entscheid über das künftige Besitzverhältnis bringen. Die drei Brüder mähten gleich schnell und er-

schlugen dann einander aus Eifersucht mit den Sensen. Seither müssen sie dort als Irrlichter umgehen¹⁴³⁾. Ganz verwandt mit dieser ist eine zweite Sage aus Holstein, das Wettmähen der drei Brüder auf dem Roggenfeld Fruedblok nördlich Tiislund um Amt Hadersleben¹⁴⁴⁾. Das Wettmähen ist dabei an sich bereits ein Mäherbrauch, der jedoch, weil nicht ursächlich an unsere Geräte gebunden, hier nicht weiter behandelt werden muß. Nur ein österreichisches Gegenstück zu den holsteinischen Sagen sei noch angeführt, die Namenssage der „Fluchwiese“ von Mariazell. Dieses jetzt kahle Feld soll einst die schönste Wiese in der ganzen Umgebung gewesen sein. Ihr letzter Besitzer hinterließ sie jedoch seinen beiden Söhnen. Von diesen wollte aber jeder die Wiese für sich allein haben. Sie kamen überein, ihren Streit darum auf die Weise zu entscheiden, daß sie beide zu gleicher Zeit, jeder von einer anderen Seite her, zu mähen anfangen sollten, und daß derjenige, welcher beim Mähen zuerst über die Hälfte der Wiese hinauskommen würde, sie als Eigentümer erhalten solle. Sie begannen also gleichzeitig zu mähen, jedoch war keiner schneller als der andere. Daher trafen sie genau in der Mitte des Grundstückes zusammen, gerieten darüber in Zorn und schlugen mit den Sensen aufeinander los, daß sie beide das Leben verloren. Seit dieser Zeit ist die Wiese verflucht¹⁴⁵⁾. — Hier spiegelt sich der alte Rechtsbrauch mit voller Deutlichkeit, und man wird kaum daran zweifeln können, daß es derartige Grenzbestimmungsbräuche durch Wettmähen gegeben hat. Damit als mit einer Besitzergreifung durch das Mähen, durch die Sense also, gehört all dieses in unseren Zusammenhang. Die Sagenüberlieferung spiegelt zweifellos nur den altartigen Brauch selbst, für den direkt das urkundliche Zeugnis des Freisinger Bischofs spricht, zu dem sich aber beweiskräftige Parallelen aus den deutschen Rechtsaltertümern ebenfalls in genügender Zahl stellen lassen. Bauernbrauch und Herrenbrauch sind dabei durchaus identisch. Hier ist jener ganze Knäuel von Gefühlsüberlieferungen gelagert, die den Anfang und das Ende umgeben. C. W. von Sydow hat sie sorgfältig analysiert und in vieler Hinsicht der unwesentlichen magischen Nebenbeziehungen entkleidet¹⁴⁶⁾. Die soziale Gelagertheit innerhalb der feudalen Kultur hat er noch nicht berührt. Auf sie kommt es freilich, vom Mythischen her gesehen, sehr wesentlich an.

Denn ein großer Teil der Schnitter-Anfangsbräuche sind mythische Bräuche. Es zeigen sich in Mitteleuropa zwei Gruppen der Ernteanfangsbräuche, soweit sie mit den Schnittgeräten verbunden sind: die der sinnbildlichen ersten Schnitte, und die der Geräte- und Schnitterschmückung. Die erste gehört dabei wesentlich der Heumähd an, die zweite dem Kornschnitt. Die erste scheint sehr stark im südwestlichen Mitteleuropa, besonders von den süddeutschen Mittelgebirgen bis zum Alpensüdrand verbreitet zu sein, die zweite in Nieder- und Ostdeutschland.

Der Schnitterbrauch der zeichenhaften ersten Schnitte entspricht im wesentlichen dem, was die neuere Sammlung unter dem Stichwort „Radmähen“ zur Kenntnis gebracht hat. Seit Heinrich Winter im Odenwald in aufmerksamer Beobachtung ein kreis- oder schneckenförmiges Ausmähen anstelle des Zeilenmähens feststellen konnte¹⁴⁷⁾, haben sich die Belege über diesen Schnitterbrauch rasch vermehrt. Besonders Richard Wolfram hat in verdienstvoller Weise von seinen südtiroler Aufzeichnungen während des zweiten Weltkrieges ausgehend weiteres Material zustandegebracht¹⁴⁸⁾, beziehungsweise dessen Sammlung angeregt¹⁴⁹⁾. Die geläufigsten Formen sind

dabei Anfangsbräuche. So war es in Lessach im salzburgischen Lungau üblich, beim Beginn der Mahd ein Kreuz im Kreis aus der Wiese herauszumähen¹⁵⁰⁾. Im obersten Teil des Gadatales, in dem ladinischen Corvara-Colfuschg, war es Brauch, zum Beginn der Mahd verschiedene Zeichen auszumähen, und zwar konnte Wolfram vier verschiedene Zeichen, nämlich den Kreis mit dem Kreuz, das Wirbelmotiv im Kreis, ferner durch vier Schläge im Kreis ein kompliziertes blütenartiges Kreuz, und schließlich einen Sechsstern im Kreis feststellen¹⁵¹⁾. Ähnliches ist aber zweifellos auch in Oberschlesien üblich gewesen und gemeint, wenn dort aufgezeichnet wurde: „Ehe der junge Landmann zu mähen begann, zeichnete er mit der Sense drei Kreuze ins Feld“¹⁵²⁾. In der Schweiz hat sich gelegentlich eine Wettmäh-Sage daran geheftet: „Der Linksmäher in Madiswil erhält die Aufgabe, innert so und soviel Zeit ein Kreuz in die Großmatte zu mähen, dann gewinnt er die Braut, die er begeht; er bricht mitten in dem Mähen zusammen und stirbt“¹⁵³⁾. Auch in der Landschaft Angeln ist eine Wettmäh-Sage damit verbunden, die aber einen leicht schwankhaften Zug an sich hat und daher auch zu einem für den beteiligten Menschen guten Ausgang führt. Dort will der Teufel mit einem Großknecht im Grasmähen wetteifern. Er kann es jedoch nicht, haut immer nur Erdklumpen aus dem Boden heraus und stirbt schließlich. Der Großknecht aber „mählt erst nach Mäherart einen kleinen runden Platz in der Mitte leer“, bleibt also immer ruhig und kann seine Arbeit ungestört beenden. Diese Feststellung, ein Jahrhundert vor Heinrich Winters Odenwälder Aufzeichnung, zeigt den Mäherbrauch jedenfalls in einer traditionsreichen Bauernlandschaft tief eingewurzelt. Mehr als die Feststellung der „Mäherart“ ist freilich in der Niederschrift Karl Müllenhoffs nicht daran geknüpft¹⁵⁴⁾.

Diese hier nur kurz vorgelegten Überlieferungen, deren weitere Verfolgung nicht zum Ziel dieser Untersuchungen gehört, zeigen sich also als bedeutsam angesehene Anfangsbräuche zusammengeschlossen. Sie führen anscheinend in die Richtung besonderer Mähbräuche weiter, welche als „Radmähen“ oder „Schneckenmähen“ von Wolfram insbesondere nach der Seite der überlieferungsmäßigen Bedeutsamkeit der betreffenden Zeichen selbst verfolgt wurden. Ob sich eine derartige Bedeutsamkeit, bei der Wolfram besonders an die Spiralornamente, Trojaburgen und verwandten Erscheinungen denkt, direkt von der Grundlage der Mähbräuche aus wird erheben lassen, erscheint einstweilen noch fraglich. Zweifellos legt man aber bei den Anfangsbräuchen auf die Bedeutsamkeit der Motive, die man aus dem Gras herausmählt, Wert. Weniger die Zeichen selbst, als das Ausführen der zu den Zeichen führenden Bewegungen, das Schreiben mit der Sense gewissermaßen, das „Zeichnen“ im eigentlichen Sinn, heiligt den Anfang und damit die ganze Heuarbeit. Die Vielfalt der Zeichen besagt dabei, daß von einer einheitlichen volksgläubigen Gesinnung gegenüber den Sinnbildern nicht die Rede sein kann. Die mehrfache ausdrückliche Erwähnung des Kreuzes weist sicherlich auf christliche Segenseinstellung hin, auch wenn Deuter, die um jeden Preis Heidnisches entdecken wollen, in solchen Fällen auch mit vorchristlichen Kreuzeszeichen als Heilssinnbildern rechnen möchten¹⁵⁵⁾. Vom Standpunkt der Gestaltheiligkeit ist dies ziemlich belanglos: der Glaube an die Heiligkeit des Gezeichneten, an die Wirksamkeit der zeichnenden Bewegung und des ausführenden Gerätes ist maßgebend. Der bäuerliche Arbeitsmythos ist nicht an eine bestimmte Kulturschicht gebunden, sondern

erfüllt deren jeweilige bildmäßige Äußerlichkeiten mit seiner eigenen Heiligkeit.

Von hier aus ergibt sich, daß die etwas einseitigen Deutungsversuche, die im wesentlichen einer stark zeitgebundenen Sonnenmythologie verpflichtet waren, für die Untersuchung nicht in Betracht kommen. Die von Winter im Spessart festgehaltene Bemerkung eines alten Bauern bei seinem Radmähen: „Ich mäh' die Sunn' heraus“ besagt wohl zu einer allgemeiner giltigen Deutung des Brauches gar nichts¹⁵⁶⁾. Eine örtlich und zeitlich beschränkte Bedeutung kann ihr ohne weiteres eingeräumt werden, auch wenn ich glauben möchte, daß hier überhaupt keine Volksmeinung im eigentlichen Sinn vorliegt, sondern weit eher die Meinungsäußerung eines alten Sinnierers, der sich über sein Tun unter irgendwelchen Umständen oder Einflüssen Gedanken gemacht hatte. Vielleicht freilich erst unter dem Einfluß des Fragenden, dessen eigene sonnenmythologische Einstellung wohl leicht stimulierend wirken konnte. Derartige Dinge sind als wirklich „gesunkene Kulturgüter“ bei Aufzeichnungen in der Gegenwart immer in Rechnung zu stellen, es haben da gewisse Zeitströmungen, beispielsweise die volkskundlich angeregte Volksbildung, schon zu merkwürdigen Ergebnissen geführt. Es ist daher auch die von Wolfram zu dieser Bemerkung des alten Mähers gegebene Erläuterung, daß die Antwort umso verblüffender sei „als wir tatsächlich eine Gedankenverbindung von Spirale und Sonnenlauf kennen. Offenbar verbildlichte man sich in der Spirale die sich während der Jahreszeiten langsam am Himmelsbogen hinauf- und wieder hinabschraubende Sonnenbahn“¹⁵⁷⁾ nicht als zielführende Interpretation aufzufassen. Sie läßt vielmehr die Tage Ernst Krauses¹⁵⁸⁾ wiedergekommen erscheinen, die aber in Wirklichkeit eben doch längst hinabgesunken sind.

Anstelle derartiger also sehr veraltet anmutenden mythologischen Konstruktionen wäre es vielleicht angezeigt, die Verbreitung der Radmähbräuche kartographisch festzulegen und mit parallelen Verbreitungen zu konfrontieren. Wenn ich recht sehe, finden sich zeichenhafte Anfangsmähungen an ganz verschiedenen Stellen Mitteleuropas. Das eigentliche Radmähen scheint dagegen viel enger auf den Südwesten beschränkt zu sein. Wolfram hat schon mit einer Grenze gegen die slawischen Völker gerechnet¹⁵⁹⁾. Es scheint aber doch die Grenze der Hauptverbreitung weit stärker im Westen zu suchen zu sein. Was sich außerhalb, das heißt östlich und nordöstlich der alten Limes-Grenze findet, scheint mir einstweilen noch sehr dürftig zu sein. Die Belege aus Thüringen, Sachsen, Ostpreußen, Westpolen, Böhmen, Erz- und Fichtelgebirge, Bayerischen- und Böhmerwald liegen noch nicht in extenso vor und dürften in jedem Fall überprüfenswert sein. Es kann sich ja fast allenthalben in diesen Gebieten um späte kolonistische Vertragungen aus den offensichtlichen Stammlandschaften vom Taunus, Vogelsberg, Spessart, Odenwald, Pfälzer Wald nach dem Süden hin bis nach Graubünden, Engadin, Münstertal, Puschlav, Vorderrheintal, Appenzell und anderen Schweizer Landschaften sowie Südtirol, Salzburg, Steiermark und Krain handeln. Man darf dabei nicht übersehen, daß es sich um einen ausgesprochenen Sensenbrauch handelt, dessen Ausführung ohne Sense völlig unmöglich ist, der also auch nicht zeitlich älter als die Sense sein kann. Die Sense ist aber doch offensichtlich aus dem Südwesten, dem keltischen Mittelgebiet zwischen Jura und Schwarzwald, nach dem Norden und Nordosten vorgedrungen. Die weiten nordöstlichen Sichelgebiete Mitteleuropas können den Brauch

ursprünglich nicht kennen. Es liegt mehr als nahe, daß sie ihn daher erst sekundär kennengelernt haben. Dies und noch manches andere wird also jedenfalls zu klären sein, bevor man mit einer Deutung in der Art der älteren Mythologie an die Erscheinung herantritt¹⁶⁰).

Die zweite Gruppe der Anfangsbräuche ist die des Schmückungsbrauches für Schnitter und Schnittgerät, die im wesentlichen niederdeutsche Gruppe. Von Westen nach Osten zieht sich, etwa nördlich der niederdeutschen, Kasseler, Sprachgrenze, die Gepflogenheit, die Schnitter und ihr Gerät beim Auszug zum Schnitt zu schmücken. Andere Anfangsbräuche, die mit dem Gerät verbunden sind, scheinen beim Getreideschnitt dort nicht üblich zu sein. Der Schmuck ist im ganzen Gebiet ziemlich einheitlich, es handelt sich um rote Bänder. In Westfalen ziert Sense und Rechen je ein rotes Band, die Schnitter selbst trugen eine eigene Tracht¹⁶¹). In Braunschweig wurde der Erntebeginn gleichfalls in Festtracht begangen, wobei mehrfach roter Bänderschmuck zur Verwendung kam. „Auch die Sense ziert ein rotes Band“, die Rechen der Mägte der gleiche Schmuck¹⁶²). In Anhalt treten zu den Bändern mitunter auch Blumen. Schon vor dem Schnittbeginn schmückten die Schnitter die Sensen mit Sträußen und bunten Bändern, und „bevor nun mit der Arbeit begonnen wurde, nahmen die Schnitter aus der Ecke des Ackerstückes, das sie zuerst mähen wollten, einige große Ähren heraus, die sie mit Feldblumen und Georginen zu einem Strauß zusammenbanden und an der Sense befestigten“¹⁶³). Östlich der Elbe nimmt der Bänderschmuck schärfer umrissene Formen an. In ganz Brandenburg verwendete man ein eigenes Sensenband, das in Wusterhausen und weiterhin beispielsweise „Schanne“ oder „Schande“ genannt wurde¹⁶⁴). „In der Ostprignitz, dem Ruppiner Land, Osthavelland und Niederbarnim verehrte die Binderin dem Mäher als Liebesgabe ein Schanne genanntes Sensenband, das mit allerhand Schmuck verziert war und wahrscheinlich besonders in der Ernte prunkte. Das Band wurde schleifenartig über Handgelenk und Unterarm gestreift und verlieh der Sense größeren Schwung“¹⁶⁵). Was Willibald von Schulenburg mit so viel Umsicht schon verhältnismäßig früh festgehalten hatte, konnte Karl Brunner späterhin noch eindringlich verfolgen und derartige Sensenbänder auch museal bergen. Seinen Erkundungen nach reichte der Schmuckbrauch über Brandenburg hinaus nach Westpreußen¹⁶⁶).

Der Verbreitung nach gehört der Brauch eher dem Nordosten als dem Norden Deutschlands an, die ausgeprägteren Formen sind jedenfalls östlich der Elbe zuhause gewesen, das nordwestdeutsche Niedersachsen und die angrenzenden Gebiete im Westen und Norden scheinen daran wenig oder gar nicht beteiligt zu sein. Die Möglichkeit einer westslawischen Grundlage liegt also nahe. Für den brandenburgischen Ausdruck „Schanne“ oder „Schande“ ist jedenfalls die Ableitung von wendisch „šanda“ = Band die nächstliegende¹⁶⁷). Der brandenburgische Brauch ist aber immerhin eine deutliche Spezialisierung des Bänderschmuckes der Sense am Schnittbeginn. Während sonst rote Bänder und Blumen das Gerät schmücken, und andere die Tracht, verbindet die „Schande“ als eine Art Unterarm-Armband den Arm mit dem Gerät, und die mitgeteilte Volksmeinung, daß dies der Sense „größeren Schwung“ verliehen habe, bezeugt, daß nicht nur ein festlicher Schmuck, sondern ein glaubensmäßig wirkender Brauchfaktor gemeint war.

Im ganzen berührt dieser Anfangsbrauch sehr ähnlich den Hochzeitsbräuchen. Bänder- und Blumenschmuck, Bevorzugung der Farbe Rot, das

sind Dinge, die im Hochzeitsbrauch am stärksten wiederkehren. Nimmt man dazu, daß Mäher und Binderin regelmäßig als Paar aufgefaßt werden, so scheint die Tatsache eines „Zeitpaares“, soweit es sich nicht sowieso bereits um Dauerpaare handelt, durchaus im Bereich der Möglichkeit, und damit die Ähnlichkeit mit dem Hochzeitsbrauch und Hochzeitsschmuck besonders naheliegend. Es ist also selbstverständlich immer die Binderin, welche dem Mäher die „Schanne“ verehren muß. Aus all dem ergibt es sich, daß wir es hier nicht etwa mit rein magischen Brauchzügen zu tun haben. Ernst Burgstaller hat bei den eng verwandten Hochzeitsbräuchen gemeint, Bänderschmuck und rote Farbe nur von magischen Gesichtspunkten aus erklären zu sollen¹⁶⁸). Tatsächlich liegt wohl eine magische Grundhaltung vor, aber bereits mythisch stilisiert. Der Hochzeitsvollzug selbst ist Lebensmythos. Was ihn fördert, zu Abwehr und Hilfe, steigt daher aus dem ungegliedert magischen Bereich gleichfalls in den mythischen auf. Der Erntevollzug selbst ist Arbeitsmythos. Was ihn fördert, und zwar genau so durch Abwehr und Hilfe, durch Bebänderung der Sense vor allem, mit Verwendung von lebensfrohen Blumen, lebenswarmem Rot, das ist daher auch nicht mehr rein magisch, sondern eingegliedert in den mythischen Vollzug.

2. Endbräuche

Diese Mythisierung wird am stärksten fühlbar, wenn man die Eingliederung der magischen Bestandteile in den Rhythmus des mythischen Brauches mitberücksichtigt. Was für den Anfang gilt, das gilt auch für das Ende. Beide Formen der Schnittsegnung treten daher auch als Endbräuche wieder auf.

Das Radmähen, beziehungsweise seine verwandt erscheinenden Zeichen-Mähbräuche schließen mancherorts die Mahd, wie sie sie begonnen haben. „In der Tamsweger Gegend machen sie beim Schluß des Mähens ein Kreuz mit zwei Streichen“¹⁶⁹). Anscheinend gilt die gleiche Beobachtung nicht nur für den Lungau, sondern für mehrere Gegenden. Es liegt nur noch zuwenig Beobachtungsmaterial darüber vor.

Die Schmückung der Sensen in Ostniederdeutschland kehrt ebenfalls am Schluß des Schnittes wieder. So heißt es bei der Schilderung des „Vergodendel“ in der Altmark: „In festlichem Aufzug und unter Musik ziehen die Mäher mit geschmückten Sensen und die Binderinnen mit ihren Harken vor das Herrschaftshaus“¹⁷⁰). Und „auf manchen Gütern der Prignitz wurden die Leute nach der ‚Amtspredigt‘ mit Erntewagen aufs Feld gefahren, deren Pferde bandgeschmückte Geschirre trugen. Auch Peitschen und Sensen waren mit flatternden bunter Bändern verziert“¹⁷¹). Das scheint für Brandenburg ziemlich allgemein gewesen zu sein. Für Sofiental im Oderbruch berichtet Brunner: „Wenn . . . das Erntefest gefeiert wird, schmücken die Arbeiter Sensen und Harken mit roten Bändern und überreichen dem Herrn eine Erntekrone, die auch mit einem rotseidenen Bande geschmückt ist“¹⁷²). Das heißt, es kehren beim Endbrauch genau die gleichen Züge wieder, die schon die Anfangsbräuche charakterisiert haben. Allenthalben gelten dabei die Geräte, zumal die Sensen, als wesentliche Faktoren, sie werden ebenso geschmückt wie alle Brauchgeräte.

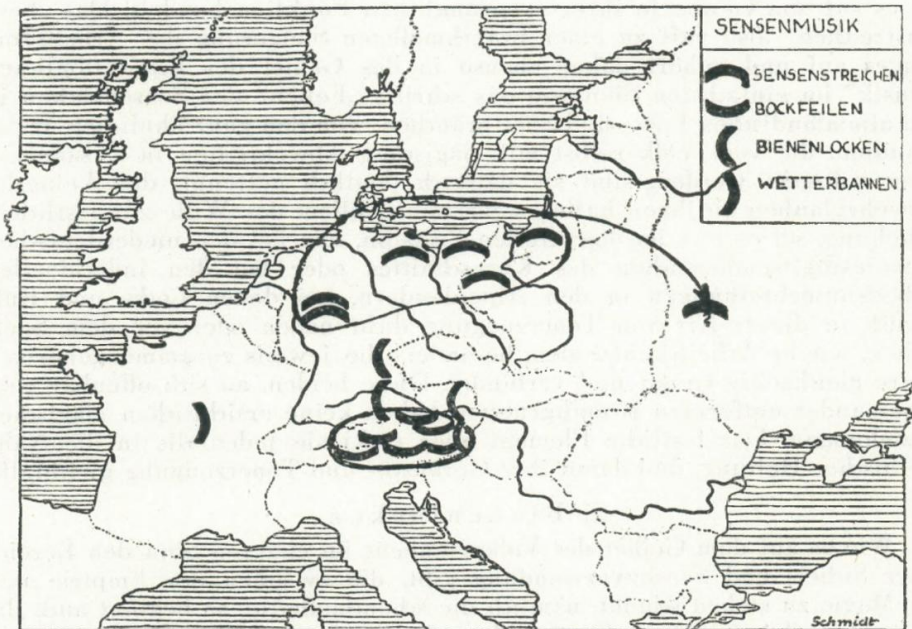
Von den Sicheln wird derartiges nur selten berichtet. Es sind Frauengeräte, beim Kornschnitt häufig überhaupt nicht mehr beim Schneiden, son-

dern nur mehr zum Aufnehmen und Binden der Garben verwendet und daher weniger beachtet. In älteren Schichten haben aber auch sie ihre eigene Bedeutsamkeit besessen, die in einigen Zügen und Landschaften auch noch durchleuchtet. Bei den Ernteschnittgeräten als Opfergerät war schon die Rede davon, daß es Endbräuche gebe, in denen mit der Sichel geworfen würde. Dabei hat sich eine deutliche Verbreitung des Werfens nach einem Ziel, nämlich nach dem Opfertier oder nach der letzten Garbe, für Westeuropa ergeben. In einigen Landschaften Mitteleuropas gibt es ein „Sichelwerfen“ ohne derartiges Ziel als Abschluß der Erntearbeit überhaupt. So berichtete Robert Weißenhofer im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aus Niederösterreich: „Von dem uralten Brauch des Sichelwerfens, welchen das Volk heute mit der bekannten Legende von der heiligen Notburga in Zusammenhang bringt, scheinen sich nur mehr wenige Spuren (Viertel unter dem Manhartsberg) erhalten zu haben“¹⁷³). Heute ist der Brauch im mittleren Burgenland noch erhalten, wo die Binderin bei der letzten Garbe die Sichel hinter sich in die Luft wirft¹⁷⁴). Das ist nicht mit dem geläufigen Arbeitsbrauch zu verwechseln, der beispielsweise aus Böhmen überliefert ist und nach dem die Schnitterinnen die Sicheln zum Schleifen auf die Erde warfen und geschliffen auch wieder von der Erde aufhoben¹⁷⁵). Das war und ist eine unfallverhütende Sicherungsmaßnahme. In Niederösterreich und im Burgenland handelte es sich jedoch um einen eigenen Endbrauch, der noch genauer verfolgt werden müßte. Die Anknüpfung an die Notburga-Legende kann im II. Teil bei den Sichelfrauen erfolgen. Arbeitsbrauch, Arbeitsverbot und Gerätgestalt sind hier jedenfalls eine eigenartige Bindung eingegangen.

Diesem betont weiblichen Brauch stehen wieder die Sensen als männliche Geräte mit einem eigenen Endbrauch gegenüber. Sie werden auch zu Ende des Schnittes als Klangwerkzeuge verwendet. Was während der Schnittarbeit nur eine notwendige Begleiterscheinung war, das Tönen der Sensenklängen beim Schärfen, beim Dengeln, Streichen und Wetzen, das wird nunmehr zum Selbstzweck in der Form der „Sensenmusik“. Das gilt, soviel ich sehe, allein für die Sense. Die Sicheln, die Geräte der Frauen, werden in diesen Zusammenhängen nicht genannt. Dagegen steht die Schmückung der Sensen und ihr Erklängen im Endbrauch oft in direktem Zusammenhang. Vom „Fockbier“ der Angeln in Schleswig-Holstein wird berichtet: „Dort läßt man gern zwei Neulinge die letzte Garbe mähen und binden. Sobald diese gemäht ist, fragt es sich, wer schneller ist, die Binderin beim Binden der Garbe oder der Mäher beim Streichen der Sense. Dem unterliegenden Teil wird der „Fock“, ein schön verzierter Ährenstrauß . . . oder ein dreibeiniges Gestell mit Bändern, Ähren usw. an der Sense oder Harke befestigt und nun gehts heimwärts, das Fockpaar voran. Mit klingenden Sensen melden die Schnitter ihr Kommen an, ein Wink für die Hausfrau, sie mit einem Trunk zu bewillkommen, wenn ihr nicht die Sensen zwischen die Kohlköpfe fahren sollen“¹⁷⁶). Der Endbrauch der Schnitter selbst, die letzte Wettarbeit, und der Endbrauch der Geräte, die Schmückung und das Erklängenlassen folgen hier unmittelbar aufeinander. Charakteristischerweise steht aber auch hier wieder ein Paar in der Mitte des Brauchgeschehens. Dieses „Fockpaar“ ist, mythisch gesehen, ein heiliges Paar, für diese Ernte sogar das heilige Paar, wohl auch gleichzeitig der Garant des Lebens der künftigen Ernte. Der Zusammenhang von Erntebrauch und Hochzeitsbrauch

liegt hier wieder auf der Hand. Das Ende verkehrt sich automatisch in den neuen Anfang, und alle magisch erscheinenden Schmückungen der Menschen wie der Geräte sind daher in diesem Zusammenhang mythische. Lebensmythos und Arbeitsmythos gehen dabei offensichtlich ineinander über.

Zu den Endbräuchen der Ernte, die das Schnittgerät einbeziehen, gehören schließlich noch die Sichel- und Sensentänze. Es gibt anscheinend nicht viel davon, oder ist noch zu wenig bekannt gemacht worden. Im Odenfurter Gau in Franken gab es einen „Sicheltanz“, bei dem anscheinend Bursch und Mädel je eine Sichel in der Hand trugen¹⁷⁷⁾. Als Gegenstück dazu möchte man den „Sensentanz“ ansprechen, der bei den Ostschlesiern, den Deutschen in Galizien aufgezeichnet wurde¹⁷⁸⁾. Es hat wohl mehr dergleichen gegeben, und die Skepsis der Volkstanzforschung gegen die Tänze mit Geräten möchte gegenüber den Erntetänzen doch nicht ganz berechtigt sein. Wir kennen vermutlich dieses ältere Erntetanzbrauchtum nur mehr sehr bruchstückweise.



3. Sensenmusik

Die Verhältnisse der Geräte zueinander und der Verflechtung von Arbeitsmythos und Lebensmythos werden bei jenen Brauchzügen am deutlichsten, die im allerallgemeinsten Sinn, als musikalische bezeichnet werden können. Alle Arten des Erklingenlassens der Ernteschnittgeräte, insbesondere der Sensen, gehören zunächst der Realität der Erntearbeit an. Aus ihr heraus gestalten sie sich aber zu Sonderzügen, die in den beiden Wirtschaftsformen des Kornschnittes und der Heumahd ebenso deutlich voneinander geschieden sind wie in den beiden Verbreitungsbezirken der hölzernen Wetzgeräte und der Wetzsteine. Das schellenartige Erklingenlassen

der Sense ist zunächst selbstverständlich überall möglich. Die Klinge dient dann als Signalinstrument wie all die verwandten Klangbretter, Gonge usw. Ein schöner literarischer Beleg dafür findet sich in der Novelle „Der Spiegel“ von Emil Strauß. Die Dichtung lokalisiert ihre Handlung wohl nach Österreich, doch ist das Kolorit eher von Süddeutschland, vermutlich von der badischen Heimat des Dichters genommen. In dieser im frühen 19. Jahrhundert spielenden Novelle heißt es nun: „Als sie das Pferd noch unverstört sah, schlug sie mit einem alten Bankeisen auf ein am Stall angenageltes altes Sensenblatt, und auf den klirrenden Klang erschien alsbald ein alter Knecht“¹⁷⁹). Da ist also das Sensenblatt in die Reihe der vielen ungeformten Klanggeräte eingetreten, ein bäuerliches Stück in dieser Reihe, wie die Eisenschienenstücke, die heute vielfach als solche Signalgeräte verwendet werden, ein industrielles Stück darin darstellen. Von einer tieferen Sinngebung wird man hier wie bei den meisten ähnlichen Behelfsgeräten vermutlich absehen müssen.

Anders steht es beim schellenartigen Erklingenlassen der Sensenblätter, wo es sich um Geräte in ihrer ursprünglichen Funktion handelt. Das „Sensenstreichen“ also ruft zu einer brauchmäßigen Steigerung des Arbeitsvorganges auf und gehört daher ebenso in das Gebiet der brauchtümlichen „Musik“ im einfachsten Sinn wie das schrille „Feilen“ der Sensenrücken in den alpenländischen Lock- und Spottbräuchen. Von den ganz ähnlichen Wetzbräuchen, die vom Volk selbst mit magischen Abwehrsitten in Zusammenhang gebracht werden, sind sie dadurch deutlich getrennt, daß keinerlei Abwehrglauben an ihnen haftet, sondern vor allem der Wille zur festlichen Erhöhung, sei es nun im eigentlichen Festsinn, wie bei den niederdeutschen Gemeinschaftsendbräuchen des Kornschnittes oder bei den individuellen Arbeitsunterbrechungen in den Alpenländern, bei denen Lock- und Rufbrauch in dieser Art von Tonerzeugung dicht neben oder vor dem Spott stehen, wie er Arbeitskameraden, besonders die jeweils zusammengehörigen Paare gleichzeitig trennt und verbindet. Diese beiden, an sich offenbar weit voneinander entfernten Brauchgruppen haben keine ersichtlichen magischen Beziehungen. Das festliche Element aber rückt sie jedenfalls in die Nähe mythischer Haltung, und damit ihre Geräusch- und Tonerzeugung gleichfalls.

a) Bienenlocken

Wie es auf dem Gebiet des Volksglaubens im engeren Sinn den Bereich einer Sichel- und Sensenverwendung gibt, die zwischen der Empirie und der Magie zu stehen scheint, nämlich die scheuchenhafte, so beginnt auch die „Sensenmusik“ mit einem Geräuschbrauch, der durchaus empirisch sein soll, aber doch zweifellos auch in das Glaubensgebiet hinüberreicht. Innerhalb des bairisch-österreichischen Gebietes, und zwar anscheinend nur innerhalb dieses, wird der Klang angeschlagener Sensenblätter zum Locken von ausgeschwärmten Bienen verwendet. Das hat schon Friedrich Panzer für Aichach in Oberbayern aufgezeichnet: „Wenn man merkt, daß die ausgeschwärmten Bienen wieder weiterfliegen wollen, klopft man mit einem französischen Schlüssel an seine Sense (segés), aus welcher zuvor der Stiel (war) herausgenommen worden ist. Auf diesen Ton verlassen die Bienen den Stock usw.“¹⁸⁰) Aus Velburg in der Oberpfalz hat Schönwerth die Verwendung der Sense nur nebenbei in diesem Zusammenhang erwähnt: „Wenn die Bienen beim Schwärmen recht hoch fliegen und kein Klopfen mit Sense

und Pfanne hilft, kehrt man den Brotlaib in der Tischlade um, so kommt der Schwarm zurück und legt sich an¹⁸¹⁾.“ Aus der Gegenwart wird mir mehrfach, beispielsweise aus dem niederösterreichischen Waldviertel, berichtet, daß dieses Locken mit dem Sensenklang allgemein üblich sei¹⁸²⁾. Das gleiche gilt für Steiermark. Hans Rohrer hat von dort berichtet: „Der erste Schwarm wird mit großer Spannung erwartet. Ist er ausgezogen, so geht ein Höllenlärm los. Sensen werden geschlagen, Schüsse abgefeuert, Erde geworfen und mit einem Besen Wasser gesprengt, um die Bienen zum Niedersitzen zu veranlassen¹⁸³⁾.“ Diese Aufzeichnungen zeigen, wie nahe hier derartige empirische Mittel den magischen zu stehen pflegen: hilft das eine nicht, so das andere. Inwieweit dabei das Sensenklingenlassen überhaupt als empirisches, oder doch als rein empirisches anzusprechen ist, mag wohl noch dahinstehen. Nicht die Wirksamkeit auf die Bienen steht ja hier in Frage, sondern die Denkweise, aus der heraus die bairisch-österreichischen Bienenzüchter gerade zur Sense als Klanginstrument greifen¹⁸⁴⁾.

b) Sensenstreichen

Das Verwenden eines klirrenden Metallgerätes in einer Weise, die bereits als musikalisch bezeichnet werden muß, tritt bei der Sense in Norddeutschland als „Sensenstreichen“ auf. Es handelt sich dabei um ein mehr oder minder rhythmisches, vorgebliches Schärfen der Sensen, das anscheinend überall mit dem „Streichholz“ durchgeführt wird. Dieser rhythmische Wetzlärm wird nicht willkürlich, sondern nur brauchmäßig gebunden veranstaltet, und zwar anscheinend hauptsächlich bei zwei Gelegenheiten: beim Erntebrauch des „Bindens“ und bei der Einleitung des Erntefestes. Es handelt sich dabei immer um Sensen, und daher um Männer, die sie zum Klirren bringen.

Das „Binden“, der Begrüßungsbrauch eines Fremden oder auch des Bauern oder Gutsherrn auf dem Feld durch die Schnitter, scheint nur in Mecklenburg und Pommern mit Sensenmusik verbunden zu sein. „Am Morgen des Tages, an welchem angehauen ist, wird der Gutsherr, die Gutsfrau oder ein Fremder, sobald er aufs Feld kommt oder vorübergeht, von den Mähern empfangen, indem sie, das Gesicht dem Ankommenden zugewandt, die lautschallenden Sensen mit dem Streichbrett (Sträks) im Takte streichen, als ob sie sich zum Abmähen der Halme zurechtmachten¹⁸⁵⁾.“ Dann folgt das Binden durch die Vorbinderin mit einem Strohband, und schließlich das Sich-Lösen durch eine Geldspende. Diesem Brauch in Mecklenburg-Strelitz entspricht der ganz verwandte in Ratzeburg, der durch das eigenartige Aufhängen der Kopfbedeckungen der Schnitter auf ihren Sensen noch vermehrt ist¹⁸⁶⁾. Ganz ähnlich wird der Brauch aus Groß-Silbe, Kreis Ratzig in Pommern berichtet, wobei vor und nach dem Spruch des „Vorhauers“ die Sensen gestrichen werden¹⁸⁷⁾. Aus Ramin bei Grombow, Kreis Randow in Pommern, ist dazu ein besonders ausführlicher Spruch erhalten:

Wir wollen den Herrn bestreichen
Mit unserm blanken Schwert,
Womit man Felder und Wiesen schert;
Wir scheren Grafen und Fürsten.
Arbeitsleute tuts oftmals dürsten;

Schenkt der Herr Bier und Brantwein,
So kann der Spaß bald beendet sein.
Ist dieser Wunsch nicht recht,
Ist doch der Streich ein Schwerterrecht ¹⁸⁸⁾.

Die Sense wird hier als Schwert des Schnitters bezeichnet. Mannhardt hat diese eigenartige Formel bedeutsam hervorgehoben. Ob ihr tatsächlich eine tiefere Bedeutung zukommt, ließe sich wohl nur bei eingehender Behandlung der Geschichte dieser Bezeichnung erkennen. Man kann jedenfalls daraus nicht ohne weiteres ableiten, wie dies Arthur Haberlandt getan hat, daß das Schärfen in diesem Fall „Schwerterklangbedeutung“ habe ¹⁸⁹⁾. Diese Annahme würde etwa weiterhin dazu führen, daß der Sensenklang die Bedeutung der als Zustimmung aneinandergeschlagenen Schwerter habe, wofür es doch keinen Beweis gibt. Der Vers „Ist doch der Streich ein Schwerterrecht“ heißt doch eher, daß das „Streichen“ zu den „Schwertern“, wie hier eben die Sensen genannt werden, dazugehört: es ist ein brauchmäßig markiertes, hervorgehobenes Streichen, sonst nichts. Der ganze Bindebrauch spielt, wie schon Mannhardt zweifellos richtig erkannt hat, mit dem besuchenden Menschen das durch, was dem Getreide selbst geschieht. Um „schneiden“ zu können, müssen in dem einen wie dem anderen Fall die Sensen zuerst geschärft werden. Das rhythmische Element dabei ist die Stilisierung, welche die gewöhnliche Geräteverwendung in die Sphäre des gestalteten Gerätebrauches hebt.

Das gleiche gilt, und zwar offenbar in räumlich etwas größerem Bereich, auch für das Sensenstreichen bei den Erntefesten. Im Westen Norddeutschlands beginnen die Bezeugungen in Schaumburg-Lippe, und zwar bei dem seit Münchhausen zu Beginn des 19. Jahrhunderts mehrfach aufgezeichneten Waulbrauch ¹⁹⁰⁾. Bei diesem Erntebrauch in den schaumburg-lippischen Dörfern handelt es sich um die feierliche Beendigung des Kornschnittes. „Nach dem letzten Senseschlage hoben sie (die Schnitter) die Werkzeuge (die Sensen) empor und stellten sie aufrecht, nahmen das Streek (Streichholz) und jeder schlug damit dreimal an seine Sensenklinge, welches dann eine Art Schafglockenmusik gibt.“ Dann folgt eine Trankspende auf den Acker, ein Schwingen der Hüte, und dann „schlugen (sie) wieder dreimal auf die Sense und riefen aus vollem Halse: Wold, Wold, Wold!“ Diese oft nachgeschriebene Schilderung Münchhausens ist zumindest in diesem Teil wohl wirklichkeitsgetreu, mögen auch andere Teile, besonders die Wiedergabe des „Wold“-Rufes usw. romantisch gefärbt sein. Das hat sich nicht zuletzt dadurch erwiesen, daß der Waultanz und Waulsang der Hafermäher, wie er bis um 1825 in Rodenberg am Deister in Westfalen üblich war, in diesen Zügen mit dem schaumburg-lippischen Brauch durchaus übereinstimmt ¹⁹¹⁾. In Rodenberg wurde der „Waul“, die letzte Garbe, mit Bier getauft, danach bildeten die Erntearbeiterinnen einen Kettenkreis um den Waul, dazu stellten sich die Mäher mit ihren Sensen neben dem Kreis auf. Auf ein gegebenes Zeichen schlugen die Mäher mit ihren „Strecken“ auf die Sensen, und nach dem Takt der Sensenklänge tanzten die im Kreise stehenden Schnitterinnen um den Waul herum einen Reigentanz, der von allen Beteiligten mit dem Absingen des Waulgesanges begleitet wurde.

Auch dieser Sensenbrauch setzt sich östlich der Elbe in Mecklenburg fort. In der Trebelegend, wie wohl öfter, wurde das Sensenstreichen beim

Abschluß des Schnittes wohl nicht auf dem Feld, aber dafür beim Einbringen der letzten Garbe durchgeführt. Man brachte dort den „Wolf“, wie die letzte Garbe genannt wurde, vor das Herrenhaus, wo seine Trägerin, die auch „de Wolf“ geheißen wurde, einen Vers sprach. Hierauf strichen die Mäher mit möglichst großem Getöse ihre Sensen, die Herrschaft ließ zum Abschluß geistiges Getränk ausschenken¹⁹²⁾. Dieser Brauch ist mit den deutschen Siedlern auch nach Posen wie nach Ostpreußen gegangen. Aus dem Posener Land wird berichtet: „Früher zogen auch die Mäher mit blumengeschmückten Sensen vor das Gutshaus und strichen nach dem Takte der Musik ihre Sensen¹⁹³⁾.“ Und im katholischen Teil Ostpreußens, im Ermland, brachten die Schnitter den Erntekranz zum Gutshof; vor der Haustür „dengelten“ die Schnitter noch einmal ihre Sensen, dann bekamen sie ihren Trunk und sprachen ihren Erntespruch¹⁹⁴⁾.“

Der Brauch ist also bei allen diesen Ernteschlußfesten der gleiche: das mehr oder minder rhythmische „Streichen“ der Sensenklingen durch die Schnitter. Mitunter wird es direkt als ein Streichen, das heißt als die Nachahmung der wirklichen Verwendung des hölzernen Schärfergerätes geschildert, mitunter auch mehr als ein Klopfen auf die Sensenklingen, was dann ein mehr schwingendes — schafglockenläutenähnliches — Tönen ergab. Dabei konnte sich die Rhythmisierung vom dreimaligen Schlagen bis zur rhythmischen Begleitung eines Reigentanzes steigern. Man wird dabei nicht übersehen dürfen, daß die Bekundung des letzteren, die Tanzbegleitung, dem ältesten Zeugnis des Brauches entstammt. Man kann hier also durchaus von einer „Sensenmusik“ sprechen, und muß noch dazu annehmen, daß sie in der Zeit vor unseren Aufzeichnungen noch markanter und bedeutungsvoller gewesen sein kann. Keinesfalls hat es sich dabei ursprünglich um einen unregelmäßigen Lärmbrauch gehandelt, als der die späten Erntearbeiterbräuche der letzten Aufzeichnungen vielleicht erscheinen könnten.

Eine jüngere Sonderform dieser Art von Sensenmusik scheint mir im russischen Ernteschlußbrauchtum vorzuliegen. Dort versammelten sich die Bauern nach dem Mähen, sanken in die Knie, beteten zu Gott und baten einander um Verzeihung. Dann „brachte man die Sensen zum Erklängen“ und ging singend nach Hause¹⁹⁵⁾. Leider kenne ich nicht die räumliche Erstreckung dieses Brauches in Rußland; erst sie würde ja eine genauere Beurteilung der Anregungen und Zusammenhänge erlauben.

Auffällig ist die Bindung dieses Musikbrauches an die Verbreitung der Sensenwetzholzer, die weiter unten genauer dargestellt ist. Obgleich die Verwendung der Wetzsteine doch näher zu liegen scheint, und diese auch bei den Sensenlärmbräuchen sonst herangezogen werden, treten sie in den Berichten über das rhythmische Sensenstreichen gar nicht auf, als ob die eine Erscheinung an die andere gebunden wäre. Es bleibt also bis zuletzt ein in gewissem Sinn tatsächlich musikalisch gehobenes, sinnbildliches Sensenstreichen.

c) Bockfeilen

Das „Bockfeilen“ kann in mehr als einer Hinsicht als das direkte alpenländische Gegenstück des niederdeutschen „Sensenstreichens“ angesprochen werden. Hauptgegenstand ist wiederum die aufgerichtete Sense. Sie wird in diesem Fall mit dem Wetzstein zum Erklängen gebracht, — in der Land-

schaft des Bockfeilens gibt es überhaupt keine Streichhölzer —, und dieses zum Erklängen-Bringen erfolgt nun allerdings auf eine besondere Weise, nämlich nicht durch Anschlagen oder Streichen des Blattes von der Seite her, an der Schneide, sondern durch das Führen des Wetzsteins über den Sensenrücken. Das ergibt einen unangenehm kreischenden, aber weithin hörbaren Ton. Üblich ist diese „Sensenmusik“ bei der Heumähd, und zwar dann, wenn der Mäher rascher vorangekommen ist, als ihm die Heuwenderin folgen kann.

Der früheste Beleg, auch er erst knapp ein Jahrhundert alt, stammt aus dem Südtiroler Vintschgau. Es handelt sich um eine ausgesprochen sagenhafte Erzählung, deren Überlieferung gut zu sein scheint. „Vor alten Zeiten ging ein Vintschgauer auf seine Wiesen mähen. Er hatte schon eine ganze Strecke niedergemäht, und es erschien keine Roderin (Recherin). Da nahm er nun einen Wetzstein aus dem Kumpfe, strich damit über den Rücken der Sense und der schrillernde Ton wiederhallte in den benachbarten Gebirgen. Dieses Streichen heißt man Roderinnenlocken und ist ein fast allgemeiner Brauch. Denn sooft ein Bursche, der ein Mädchen hat, diesen schrillernden Ton hervorstreicht, und es sein Mädchen hört, eilt es gleich dahin und streut ihm die schwellenden Mahden auseinander. Kaum hatte also der Bauer eine Weile gestrichen, so kam oben aus dem Gehölz ein wunderschönes Mädchen, ein Saligfräulein, in die Wiese herunter, lächelte den Bauern mit seinen herrlichen blauen Augen an, stellte sich emsig an die Mahden und streute sie auseinander. Voll Freude mähte der Bauer fort, und jedesmal, wenn der Bauer in seine Wiese kam und mit dem schrillernden Ton die Roderin lockte, erschien das Mädchen, lächelte ihn an und half ihm getreulich¹⁹⁶⁾.“

Diese älteste Überlieferung gibt also, abgesehen von der Einbeziehung einer Saligen, einen offenbar wirklichkeitsgemäßen Bericht über den Mäherbrauch des „Roderinnenlockens“. Der Mäher ruft mit dem eigenartigen Geräusch nur seine Heuwenderin, verwendet diese Sensenmusik als ein Rufzeichen. Das erscheint angesichts der anderen bäuerlichen Rufzeichen und Signale, der Verwendung von hölzernen und eisernen Signalinstrumenten von Gong- und Klappercharakter¹⁹⁷⁾ sowie angesichts der Verwendung von Sensenklängen als Ruf- und Lockzeichen der Bienen usw.¹⁹⁸⁾ durchaus als möglich. Die jüngere Überlieferung vermehrt nun allerdings diesen Mäherbrauch um einen bezeichnenden Zug. In Villgraten in Osttirol ist das Roderinnenlocken heute noch so üblich wie im Vintschgau vor knapp einem Jahrhundert. Dort arbeitet auch der Mäher, und die Heuwenderin ihm nach. Wenn die Recherin aber mit der Arbeit nicht nachkommt, stellt der Mäher „die Sense auf wie zum Schleifen, fährt aber mit dem Streicher so auf dem Sensenrücken hin und her, daß es ganz fürchterlich garatzt. Eine halbe Stunde weit muß man das knarrende, quietschende Gewinsel hören. Bockfeilen tut er...¹⁹⁹⁾.“ Von Osttirol läßt sich der Brauch in neueren Aufzeichnungen ins Kärntner Nockgebiet nach Osten hin verfolgen. Von dort berichtet Matthias Maierbrugger: „Mehrere Mahden, die ‚Riggla‘ liegen schon am Boden, wenn die Mitza von der Hütte nachkommt. Kann sie mit dem Mahdenstreuen und Scheibenrechen nicht mehr folgen, so ärgert der Markknecht die Mitza mit dem ‚Rigglarufen‘. Er fegt mit dem Wetzstein über den Sensenrücken, wodurch ein grausames Geräusch die stille Bergwelt erschreckt. Diesen Hohn läßt sich Mitza nicht gefallen, und am nächsten Morgen füllt sie dem Sepp heimlich Seifenwasser in den Kumpf. Nun zieht sein

Wetzstein nicht. Sepp muß seinen Kumpf mit frischem Wasser füllen und während dieser Zeit holt Mitza wieder einige ‚Riggla‘ auf²⁰⁰).“ Von der Landschaft der ältesten Aufzeichnung, vom Vintschgau aus, hat wieder Erika Hubatschek den Brauch nach verschiedenen Seiten hin verfolgen können und ihn beispielsweise im inneren Passeier, auf den Stulfser Mahdern unweit des Jaufen aufgezeichnet, wo er „Bär‘ aufmachn“ heißt, wogegen sie im Stubai, also bereits in Nordtirol, die Bezeichnung „Hund au‘geign“ aufnehmen konnte²⁰¹). Dort überall herrscht also schon der Spottcharakter des Brauches vor, wie er auch aus den Aufzeichnungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus Tirol im allgemeinen hervorgeht, die auch die Bezeichnungen „Hundmachen“ oder „Hundaufgeigen“ überliefern. Mannhardt konnte noch folgende Schilderung verwenden: „Wenn die Roderin beim Heuausbreiten ihrem Mäher nicht nachkommt, wird ihr „der Hund gemacht“ oder „der Hund aufgegeigt“, indem man mit dem Wetzstein dreimal über die Sense streicht und einen schrillen Ton hervorlockt. Dasselbe geschieht, sobald die Mäher mit dem Mähen fertig sind²⁰²).“ Die letzte Aufzeichnung Mannhardts wiederholt sich sonst in keinem Bericht. Ich bin mir daher nicht ganz sicher, ob Mannhardt hier nicht, beeindruckt von seinem Material über das niederdeutsche Sensenstreichen, das ja weitgehend ein Beendigungsbrauch ist, diesen Zug auf das Tiroler „Bockfeilen“, „Hundausgeigen“ oder „Roderinnenlocken“ übertragen hat. Der Charakter der Verspottung der Heuwenderin aber ist in Mannhardts Bericht bereits gegeben und nach den neueren Aufzeichnungen vom Kärntner Nockgebiet über Osttirol bis zum Stubaital zu schließen, zweifellos echt.

In neuerer Zeit ist der Brauch auch außerhalb Tirols und Kärntens aufgezeichnet worden, und zwar in verschiedenen Teilen von Oberösterreich. Im Innviertel wird das Streichen des Wetzsteines auf dem Sensenrücken beim Wettmähen der Schnitter angewendet und heißt in örtlicher Verschiedenheit „Sengsfeilen“, „Mäusausläuten“ oder auch „Bärenschnelden“²⁰³). Im Steyrtal ist der Brauch dagegen wie in Tirol bei der Heuarbeit üblich und heißt dort „Grasbockabstechen“²⁰⁴).

Mannhardt hat sich mit dem Brauch vor allem von der Seite der Benennungen her beschäftigt, und zwar wegen der darin enthaltenen Tiernamen. Die neueren oberösterreichischen Belege gesellen sich sehr gut in die Gesellschaft, die Mannhardt als maßgeblich für diese Benennungen erachtet hat, nämlich in die Gruppe der theriomorphen Vegetationsvorstellungen. Getreidegarbe, Heuschwaden, und besonders die jeweils letzten davon auf dem Felde tragen in ganz Europa oft Tiernamen²⁰⁵). Am häufigsten ist darunter der Bock. Das Villgratner „Bockfeilen“ und das Steyrtaler „Grasbockabstechen“ gehört alles jedenfalls hierher, in beiden Fällen ist der Heuhaufen gemeint, auf dem der Mäher steht. „Feilen“ und „Abstechen“ bezieht sich zunächst auf das Erzeugen des schrillen Tones, das Abstechen aber sicherlich auch auf den „Bock“, wie das Mähen der letzten Garbe oder Schwade allenthalben als Tötung aufgefaßt wird. „Bärenschnelden“ gehört auch hierher, die Garbe oder Schwade wird als Bär angesprochen, das Mähen als seine Tötung, das Sensenstreichen als sein „Schnelden“, das heißt Kastrieren. Dabei handelt es sich offenbar nicht um einen eigentlichen Bären, sondern um einen Saubären, also einen Hausschweineber, denn nur dessen Kastrierung spielt im bäuerlichen Denken eine Rolle²⁰⁶). Möglicherweise vermittelt der schrille Ton des Sensenfeilens dabei die Ebervorstellung.

Neben Bock, Bär und Eber spielt auch der Hund, von Mannhardt besonders als Roggenhund²⁰⁷⁾ verfolgt, eine bedeutende Rolle in diesem Zusammenhang. Die Hundebezeichnung im Tiroler Brauch ordnet sich hier also durchaus in den Kreis der Erntewesenvorstellungen ein. „Mäusausläuten“ dagegen hat mit diesem Komplex nichts zu tun und bezieht sich nur auf den Ton- und Geräuschcharakter des Sensenfeilens. Jedes hohe, winselnde Musizieren wird gern spöttisch mit dem Vertreiben der schrill pfeifenden Mäuse verglichen. Spott aber ist die Grundlage bei dem Wettmähen der Innviertler und eine der Grundlagen wenigstens bei den neueren Tiroler Lockbräuchen.

Das beharrt also wohl alles in geläufigem Bauernbrauch. Nur die älteste Aufzeichnung weicht davon beträchtlich ab, und zwar durch die Hereinziehung der Saligen. Der Bauer will seine menschliche Helferin rufen und lockt merkwürdigerweise eine Gestalt aus der Außenwelt herbei. Daß die saligen Frauen in der Tiroler Sage allenthalben gern hilfreich eingreifen²⁰⁸⁾, scheint mir dafür eine ungenügende Erklärung. Zwei Dinge müssen an diesem Sagenzug besonders auffallen: das Verständnis der Saligen für den Sensenlockruf und ihre Kenntnis der Heuarbeit. Beides ist auf Südtiroler Boden besonders wesentlich, weil hier, wie die Behandlung der Sensenscheiden ergibt, eine besondere Pflege der Sense als Gerät üblich war, die sich nur aus einer sehr weit zurückreichenden Tradition erklären läßt. Die Heuarbeit und insbesondere die Verwendung der Sense muß hier sehr alt sein. Vielleicht kann man daraus zurückschließen, daß deshalb die Saligen damit so besonders vertraut sind? Das wäre eine Anerkennung der bereits mehrfach geäußerten Vermutung, daß Wesen wie die Saligen leibhaftige Erinnerungen der vorgermanischen, zumindest der vordeutschen Perioden Südtirols und wohl auch der benachbarten Alpenländer gewesen seien, Angehörige einer Altbevölkerung, die mit der Heuwirtschaft bereits vertraut waren. Diese rein volksgeschichtliche Theorie hat viel Wahrscheinliches für sich. Sie würde in unserem Fall vielleicht bedeuten, daß die Altbevölkerung den Neusiedlern auch bei der für das Gebirgsland notwendigen Eingewöhnung in die Heugewinnung behilflich war. Die Salige, die dem Bauern das Heu wenden hilft, wäre dann eine Art Kulturheros.

Ein kleiner Überblick über das hochalpine Sagenmaterial ergibt, daß mit einer derartigen freudigen Hilfe der Saligen und aller verwandten Gestalten tatsächlich gerechnet werden kann. Von Graubünden bis Salzburg erzählt man Sagen, in denen derartige geheimnisvolle Helferinnen gerade bei der Heuarbeit sich beteiligen, und zwar oft mit besonderer Kenntnis gerade dieser Tätigkeit; es sind also Heuerinnen, Recherinnen, Sennerinnen von mythischem Format. Von West nach Ost lassen sich hier einige charakteristische Beispiele nebeneinanderstellen. So erzählt man in Guarda im ehemaligen Churrätien, daß ein Mann sein Heu habe einbringen wollen. Er hatte sich jedoch mit seiner Frau zerstritten und daher keine Recherin. Eine „Diale“ half ihm aufladen. Er erkennt sie erst als solche, als sie auf dem Fuder steht: nämlich an ihren Ziegenfüßen, und denkt, es sei der Teufel. Wie ihn nun die Diale um seinen Namen fragt, sagt er ihr ihn vorsichtshalber nicht, sondern nennt sich „eng suess“ als „ich selbst“. Sobald das Fuder geladen ist, sticht er der Diale die eiserne Heugabel durch den Leib und fährt davon. Die Diale schreit, andere kommen ihr zu Hilfe und fragen sie, wer ihr das getan habe. Sie muß entsprechend antworten „eng suess“, worauf die anderen begreiflicherweise meinen: „chi suess fa, suess gionda“, was man selbst getan

hat, genießt man selbst²⁰⁹). — Das ist also nur dem ersten Hauptmotiv nach hierhergehörig, dann kommt über den Drehpunkt der angeblichen Teufels-erkenntnis das Polyphem-Oudeis-Motiv herein und wendet die Geschichte in den großen Kreis der europäischen Hirtensagen²¹⁰). — Meist wird von den Helferinnen aus der anderen Welt aber nur das erste Hauptmotiv erzählt. In Braz im vorarlbergischen Klostertal wohnten in den „Rutschfenken-Löchern“ die Fenken, über dem Ort Braz selbst. Sie halfen den Bauern mähen und rechen, arbeiteten sehr gut und noch dazu ohne Lohn. Heute gibt es sie nach der Sage nicht mehr²¹¹). — In Tirol werden die verwandten Geschichten in verschiedenen Fassungen erzählt. Im Martelltal, zum Beispiel am Altkaserberg, der zum Maureilridhof gehört, taten die „Bergfräulein“ bei der Heuarbeit mit. Sie setzten sich sogar auf die Heuschleipfen drauf, und anderes mehr²¹²). Auf den Hochalmen bei Prägraten in Osttirol gab es die „Holledirnen“. Sie dienten freiwillig als ausgezeichnete Reherinnen, arbeiteten in der Nacht. Sie wurden aber dadurch vertrieben, daß ein fürwitziger Knecht einer Holledirne das Haar mit der Sense abschnitt²¹³). Das ist vielleicht noch ein eigener mythischer Zug. — In den Gauen Salzburgs sind verwandte Sagen bekannt, doch meist mit besonderen Motiven noch verknüpft. So kannte man südlich von Krimml das „Breitlahnerweibchen“, das im Hinterlehen in ihrer merkwürdigen Tracht aus verschiedenen Blättern gesehen wurde. Sie hütete den bösen „Breitlahnergeist“. Besonders gefährlich soll die Zeit der Sommerregen sein, wo das Breitlahnerweibchen den Leuten im Dorf oft unsichtbar helfen soll, das Heu hereinzubringen, während der Zauberer die Zeit benütze, um seine Steinlawinen herabzulassen²¹⁴). Da liegen also wohl verschiedene Wurzeln vor; aber das Helfen bei der Heuernte bleibt eben doch für uns wenigstens maßgebend. — Im Gasteiner Tal gibt es mindestens Sagen von der Wildfrau als Sennerin. Auf der Brandstatt soll eine jahrelang als solche gedient haben, bis sie durch den bekannten Ruf, daß eine andere Sagengestalt gestorben sei — das Motiv vom Tod des großen Pan²¹⁵) — abberufen worden sei²¹⁶). — Im Salzburger Flachgau endlich, wo die Heuarbeit nicht mehr die vordringlichste ist, kommen dann ab und zu noch Wilde Frauen als Erntehelferinnen vor. So sollen sie in Grödig bei Salzburg fleißig geholfen haben, doch nahmen sie nicht am Essen der Schnitter teil²¹⁷). — Das sind nur Proben aus einer großen Sagengruppe, die eigens untersucht werden müßte. In der Hauptsache handelt es sich aber, das scheint doch schon jetzt der Stoff erkennen zu lassen, um mythische Helferinnen bei der Heuernte, im wesentlichen Reherinnen, „Rechengestalten“, wie man im Hinblick auf die Gestaltenuntersuchungen im II. Teil dieser Studien wird sagen können. Und es gehört offenbar zu den Hauptzügen des Glaubens an sie, daß sie von der Heuarbeit sehr viel verstünden, und den Bergbauern wie echte Kulturhelden beistünden. Das mag also volksgeschichtlich begründbar sein, — hier ist zunächst nur das Sagenmaterial für eine derartige Annahme vorgeordnet.

Aber dieser volksgeschichtlichen Hypothese sei immerhin noch die zweite zugesellt, nämlich jene, die sich des näheren mit dem „musikalischen“ Teil des Roderinnenlockens befaßt. Die Vintschgauer Sage berichtet vom dem Rufbrauch ohne Erwähnung seines spöttischen Charakters. Die Salige wird auch nicht verspottet, sondern fühlt sich durch den schrillen Ton gerufen und kommt, um die Arbeit der Roderin zu verrichten. Das heißt, daß dieser Ton die „Rechengestalt“ zu rufen imstande ist: ein Ton, der im oberöster-

reichischen Alpenvorland als Spott-Ton, als Ton des Mäusevertreibens angesehen wird. Im Bereich der Saligen ist also in diesem Ton kein Spott enthalten, er muß ihnen vertraut sein. Diese eindeutige Feststellung erlaubt den weiteren Anschluß. Es gibt, in vielfacher Bezeugung, eine „Musik der anderen Welt“. Die nichtmenschlichen Wesen, die elbischen Wesen der Berge und Gewässer haben ihre eigene Musik, sind aber oft auch allgemein so musikliebend, daß sie der menschlichen Musik nachfolgen, sich von ihr locken lassen²¹⁸). Hier liegt wohl der Schlüssel für die zunächst so erstaunliche Tatsache, daß eine Salige auf ein im neueren Brauch als Verspottung betrachtetes Geräusch helfend reagiert.

Zugleich dürfte sich aus der Zusammenfassung der vier Argumente: besondere Wertschätzung der Sense vermutlich schon im vordeutschen Hochalpengebiet, besonders in Südtirol, ferner Kenntnis des Mäherbrauches durch die Vordeutschen und Übertragung durch „Salige“ auf die Neusiedler, dann Charakter des Roderinnenlockens als reiner Ruf-, nicht Spottbrauch, und schließlich Verständnis musikalischer Art für den eigentümlichen Ton, abschließend ergeben, daß das rein rufmäßige Roderinnenlocken mit seiner starken Beziehung vom Mäher zur Roderin ein inneralpenländisch heimischer Zug der Sensemusik ist, der geschichtlich vermutlich in vorbairische Zeit zurückreicht. Auf bairischem Gebiet ist burschenmäßiges Wettmähen üblich, mit Mäherspott, Siegerspott, und zwar auch in den Formen des Sensesfeilens. Wo sich die bairische Spottart ins Gebirge hineinzieht, wird auch das ursprünglich nur rufmäßige Sensesfeilen zum Spottbrauch. Es ist einer der vielen Fälle der typischen Bajuvarisierung, welche zum Teil die Hochtäler Salzburgs und Tirols erst in den letzten Jahrhunderten erreicht hat.

Zwei Beobachtungen drängen sich in diesem Zusammenhang noch auf. Einmal die naheliegende, inwieweit ein weitgehend als unschön, schrill, kratzend usw. geschildertes Geräusch ursprünglich oder in irgendeiner Periode ernst gemeint gewesen sein kann, ob nicht der Spottsinn durch den Klangcharakter gegeben sein müsse. Einem derartigen Einwand läßt sich wohl eine andere Beobachtung aus der musikalischen Welt gegenüberstellen: Es gilt im allgemeinen für den Gipfel der Unmusikalität, ein hochstehendes Musikinstrument laienhaft zu behandeln und es gar in einer anderen Art zu verwenden als der ihm eigenen. Dennoch gehört es zu den international gepflogenen Orchestergebräuchen, erfolgreiche Dirigenten dadurch zu feiern, daß die Musiker, die Geiger, mit den Stangen ihrer Fiedelbögen auf die Rücken ihrer Geigen klopfen. Das ist weder laut noch schön, und dennoch eine der eindruckvollsten Ehrungen, die es für einen Orchesterleiter gibt. Derartige Dinge müssen also mit dem Normalklang des Instrumentes, bei der Sense also dem Ton des angeschlagenen Blattes, gar nichts zu tun haben, es kann sich, in Verkehrung der üblichen Verhältnisse, auch einmal um etwas ganz anderes handeln. — Das zweite Problem schließt sich hier an. Den normalen Klang eines Gerätes wie der Sense pflegt man auf seine Gestalt zu beziehen. Er ist gewissermaßen glaubensmäßig ein Ausfluß der Gestaltheiligkeit des Gerätes. In diesem Fall scheint auch hier das Verhältnis abnormal zu sein. Der Schrillton des Bockfeilens läßt sich mit der Sensesgestalt nicht übereinstimmen, er mutet wie eine Verkehrung der Verhältnisse an. Und so ist er vermutlich auch gemeint.

Das sind jedoch weitausladende Konsequenzen, die sich vielleicht nicht immer an das erhobene und noch zu erhebende Material werden anschließen

lassen. Sie sollen nur die Vielfalt der Probleme aufzeigen, die vermutlich hier und bei den weiteren Anschlüssen an diese oder jene Seite des Stoffes vorliegen.

4. Wetzzauber

Bei der Behandlung der Schärfgeräte weiter unten ist darauf hinzuweisen, daß die Wiederherstellung und Pflege der Schärfe der Schnittgeräte auf die verschiedenste Art mit Volksglaubensvorstellungen verbunden ist. Die Bedeutung der guten Schneide ist so groß, daß vielfach geradezu ängstlich dafür gesorgt wird. Mitunter legt man auf die Gewinnung einer besonders guten, besonders dauerhaften Schärfe so großen Wert, daß vom einfachen magisch unterstützten Wetzen bis zur Teufelsbündelei gegangen wird. Umgekehrt schreibt man das Schwinden der Schärfe häufig und vielenorts nicht nur wirklichen, sondern auch außerwirklichen Ursachen zu.

Den größten Teil der hierhergehörigen Vorstellungen hat, insbesondere für den nordischen Bereich, Rantasalo in gewaltiger Fülle zusammengetragen²¹⁹). Es erübrigt sich daher, hier darauf wieder einzugehen, zumal nur die wenigsten glaubensmäßigen Erscheinungen mythische Beziehungen zu haben scheinen. So sehr die Geräte selbst mythisch gestaltet erscheinen, die Wetzbräuche selbst sind bei weitem eher als magisch aufzufassen. Es mag dies damit zusammenhängen, daß die Geräte ihrer Gestaltgebung nach älter als die im 19. Jahrhundert aufgezeichneten Glaubensvorstellungen sind. Sie sind aus mythischen Vorstellungen heraus gestaltet worden, die besonders in den sozialen Unterschichten an Geltung eingebüßt haben, soweit sie diesen überhaupt geläufig waren. Diese haben dagegen ihre magischen Vorstellungen beibehalten.

Die einzige Glaubensvorstellung mythischer Art, die mit dem Sensenwetzen verbunden ist, soll deshalb hier den übrigen Wetzzaubervorstellungen vorangestellt werden. Es handelt sich um den Glauben an die besondere Schärfe, die durch das Wetzen der Sense mit einer Menschenrippe erzielt wird. Als nordgermanischer Glaube wurde im 19. Jahrhundert aufgezeichnet, daß man zur Erzielung einer immer scharfen Sense auf dem Kirchhof eine Menschenrippe ausgraben müsse; dazu beiße man ein Stück Menschenfett ab, lasse es im Mund zergehen, spucke es auf die Rippe und wetze damit die Sense, ohne daß jemand etwas davon wissen dürfe. Dieses Wetzen darf nur einmal des Tages geschehen und der Arbeiter muß sich in acht nehmen, nicht in die Schärfe der Sense zu blicken; denn dann „beiße“ sie nicht mehr²²⁰).

Dieser komplizierte Wetzglaube ist also reichlich magisch ausgestattet. Feilberg hat ihn zum Totenglauben gestellt. Eine von Rantasalo beigebrachte finnische Parallele berechtigt dazu, da auch dort der Mäher den Knochen einer Totenhand vom Kirchhof holen muß und mit ihm, unter Hersagung von Eisenbeschwörungen, an der Sensenschneide hinstreicht, „was offenbar“, wie Rantasalo schreibt, „den Zweck hatte, mit Hilfe des ‚Kirchenvölkchens‘ — also der Toten — alle Verhexung von der Sense zu vertreiben“²²¹). Bei der Besprechung der Schärfgeräte ist also darauf hinzuweisen, daß es sich hier aber doch primär wohl um die Verwendung von Knochen als Schärfgeräte handelt, wobei zunächst keine magischen oder totenkultischen Glaubenszüge mitspielen müssen. Vielleicht darf man bei der Verwendung gerade

einer Rippe doch daran denken, daß hier eigenartigerweise just ein gebogener Knochen verwendet wird. Vom Standpunkt der Gestaltheiligkeit und der Übertragungswirkung im Sinn des bäuerlichen Arbeitsmythos könnte man also hier an eine Übertragung der Wirkung von der gebogenen Rippe auf die gebogene Sichel, um die es sich wohl ursprünglich gehandelt hat, denken. Damit wäre eine mythische, genauer präzisiert, eine lunarmythische Schicht des Wetzglaubens in den Bereich der Möglichkeiten gerückt. Das lunarmythologische Element wird besonders stark spürbar, wenn man die Bedeutung der Rippe im Mythos überhaupt heranzieht. Aus dem Adamsmythos ist die Rippe als die Herkunft der Eva bekannt, Siedke hat dargetan, daß die Rippe der schmalsten Form des wieder sichtbaren Mondes, der ersten Mondsichel entspricht²²²). Dazu gehört, daß Rippen direkt als Sichel dienen konnten, daß rein urgeschichtlich-kulturhistorisch von der Knochen-sichel auszugehen ist. Im indischen Kultbrauch hat sich dies noch erhalten. Ich möchte dabei besonders auf eine opferkultische Gepflogenheit im Brahmanismus hinweisen, die sich aus den Vorschriften der Crautasutren ergibt. Nach ihnen folgt man bei den großen Opfern, die die Priester veranstalten müssen, väterlichem Brauch: zum Abschneiden des Grases, das als Opfer-teppich dient, bedient man sich einer Sichel oder aber der Rippe eines Zug-tieres oder Pferdes²²³). Sichel und Rippe werden hier also gerätmäßig, als Kultgerät, einander gleichgesetzt, die Rippe kann, wenn auch wohl in einem ausgesprochenen Sonderfall und nur bei offenbar sehr archaischer Haltung, die Sichel ersetzen. Sie kann dies wohl fast nur gestaltlich, da die Schneide-fähigkeit dieser Rippen-Sichel nicht sehr groß sein dürfte. Darauf kommt es aber am wenigsten an, wesentlich ist eben offenbar die Gestalt, wobei der Rippe ganz offenbar Sichelmondcharakter zugeschrieben wird. Hier tritt also zur Gestaltheiligkeit noch der Zug der „Urheiligkeit“ des Gewachsenen, des geheimnisvoll immer wiederkehrenden Wesens hinzu, und ähnlich wie anderen Körperteilen, beispielsweise der Schädelkalotte, wird auch der Rippe hier kosmische Bedeutung im Sinn der direkten Beziehung zwischen dem Mikrokosmos der Welt des einzelnen Körpers und dem Makrokosmos des Weltalls zuerkannt.

Vielleicht führt ein Faden vom Volksglauben dieser Art auch in den Norden und unterstützt zumindest jenen Glauben an das wirksame Schärfen mit der Rippe. Darauf mag ein isländisches Sagazeugnis hinweisen. Sera Halfdan ließ auf dem bischöflichen Hof zu Holm dem Knecht Jon eine Sense, die dieser nur auf den Amboss legen mußte, am Morgen war sie dann wieder scharf. Als Jon diese Sense am Jahresschluß kaufen wollte, war sie eine Menschenrippe; vor Scheu trat er zurück, und die Sense verlor sich²²⁴). Das Sagabeispiel zeigt, daß der Glaube an eine gelegentliche Identität von Rippe und Schnittgerät auch im Norden nicht unbekannt war, und daß gerade die Meinung an die besondere Schärfe dieser Geräte, so unwahrscheinlich eben sie erscheinen mag, stark gelebt haben muß. Diese Knochengeräte gehen aber doch sicherlich in die Zeiten mythischen Denkens zurück.

Der Glaube an das Schärfen mit Knochengeräten, vor allem mit einer Rippe, ist aber sicherlich nur damit zu verbinden. Arthur Haberlandt hat darauf hingewiesen, daß ähnliche Glaubensvorstellungen um das Sensen-wetzen wie bei den Nordgermanen auch in Kärnten wiederkehrten²²⁵). Das bezieht sich allerdings, soviel ich sehe, nur auf einen Zug aus dem Toten-glauben: so wird in Kärnten unter anderem erzählt, daß der Mäher, wenn

er wolle, daß seine Sense immer „wie Gift“ schneide, an einem bestimmten Tag zur Geisterstunde einen neubegrabenen Toten ausgraben müsse, ihm die Pfeid (das Hemd) ausziehen, diese sich selbst und seine dem Toten anlegen solle²²⁶). Wenn Haberlandt in einem derartigen Zug einen „alt-germanischen Sagenzug bewahrt“ sehen will, so mag dies dahingestellt sein; verwandter Totenzauberglaube ist beinahe weltweit verbreitet. Der wirklich bezeichnende nordgermanische Wetzglaube von vielleicht mythischer Prägung, das Schärfen der Sense mit der Rippe, kehrt jedenfalls meines Wissens in Kärnten nicht wieder, und der Zauber mit dem Totenhemd gehört der Sphäre eines zeitlosen Totenglaubens an, ohne Verbindung zu dem doch einigermaßen gesichert als mythisch anzusprechenden Wetzzauber mit der Rippe, hinter dem alter Glaube an Rippensicheln und deren Gestalt, deren Lunargestalt steht. Solche Schichten kann man heute bereits auseinanderhalten.

In der Nähe mythischer Vorstellungen stehen vielleicht auch noch jene Sagen, welche den Mähern übermenschliche Wetzhilfe angedeihen lassen. Es handelt sich zunächst um Gaben von mythischen Helfern, welche nicht mißbraucht oder falsch behandelt werden dürften. So wird in Schworbe auf Ösel erzählt, daß ein Hirt der Meerkühe, also ein Meermann, seine Tiere hütete, die mit einer eigentümlichen Flöte zu locken seien. Einmal nun schlief dieser Hirt ein. Ein Bauer und sein Weib bemerkten es, nahmen ihm die Flöte weg, gaben sie aber dem Erwachten zurück. Zum Dank dafür schenkte der Hirt dem Bauer eine Sense, die dieser niemals zu dengeln, besser gesagt: zu streichen brauchte. Sie mähte besser als alle anderen. Schließlich erlitt sie aber selbstverständlich doch das Schicksal aller dieser Gaben aus der anderen Welt, der Bauer wetzte sie, auf die Bitte seines Weibes doch: „Gleich blieb ein Holzspan an der Sense hängen.“ Und sie schnitt nie mehr²²⁷).

Hier ist der echt mythische Zug, ein Gebot der Helfer „aus der anderen Welt“ nicht zu übertreten, ohne jede Zutat festgehalten. Auf das in der Sage hervortretende „Streichholz“ wird unten noch näher einzugehen sein. Im Bereich der Wetzsteine gibt es aber auch ähnliche Überlieferungen. So zeigen zwei Kärntner Sagen dazu eine gewisse Verwandtschaft.

„Auf einer Waldwiese, dem Enzianboden, soll einst ein Schloß gestanden sein, das von Riesen bewohnt war. Der Enzibauer von Weißpriach war ein schlechter Mäher, weshalb er seine Wiese in der Nacht bei Mondschein mähte, weil das Gras, wenn es feucht ist, sich leichter mähen läßt. Plötzlich stand ein Riese vor ihm und donnerte ihn mit den Worten an: ‚Was machst du da? Der Tag gehört euch, doch die Nacht gehört uns!‘ Als ihm hierauf der Bauer sein Leid klagte, griff der Riese nach der Sense und schärfte sie. Damit fertig, gab er sie dem Bauer zurück und sagte: ‚Mähe nie mehr in der Nacht und schärfe die Sense nie wieder!‘ und verschwand. Der Bauer befolgte seine Worte und war von dieser Stunde an der beste Mäher im Dorfe“²²⁸).

Die Sage fußt offenbar auf guter Überlieferung. Es kann nur sein, daß die zu erwartende zweite Hälfte gelegentlich von ihr abgefallen ist: denn das Glück einer immer schneidenden Sense wird auch in der Sage keinem Irdischen auf die Dauer zuteil, durch Verletzung der Gebote des Riesen, einer bestimmten Tabuierung, müßte die „ewige Schneide“ eigentlich wieder verloren gegangen sein. Das wird bei dieser Kärntner „Wetzsteingestalt“

— von dem Typus wird im II. Teil noch zu handeln sein — in der vollen Form der Sage auch nicht anders gewesen sein. Die Gesetzmäßigkeit derartiger Erzählungstypen bestätigt eine zweite Kärntner Sage:

„Einen Knecht verfolgte das Mißgeschick fort und fort, nie hatte seine Sense eine rechte ‚Schneid‘. Beim Mähen setzten ihm seine Kameraden mit ihren schärferen Sensen hart nach, so daß er sich zu Tode abmühen mußte, um nicht eingeholt zu werden. Da ging der Arme zu einem Schmied im Wald und bat ihn um Abhilfe. Dieser gab ihm eine Sense mit den Worten: ‚Nimm sie, tangle sie so gut, wie du’s imstande bist; nachher versuch’s und mähe den Tangelstock ab. Gelingt es dir, so hast du eine Sense wie keine weit und breit. Aber wohlgemerkt! Quäle nicht die übrigen Mäher durch allzu große Hast. Wenn die Sense abgenützt ist und du einer anderen bedarfst, komm wieder; ich werde dann sehen, ob du mir gefolgt hast.‘ Der Knecht dankte und ging. — Nach Jahren war die Sense bis auf den Rand abgenützt und der Knecht wanderte wieder nach der Waldschmiede, um eine neue zu erhalten. ‚Ich will sehen‘, sprach der Alte, ‚was du getan‘, und hieb mit der Spitze dreimal gegen den Amboß. Bei jedem Schlag schrumpfte die Sense zusammen und jedesmal troff Blut aus dem Stahl. ‚Du hast meinen Rat nicht befolgt‘, sprach er, ‚du hast deine Kameraden hartgemäht. Schau her, auf die Blutstropfen‘. Der Knecht mußte unverrichteter Dinge von dannen ziehen und solange er Mäher war, sich mit einer schlecht schneidenden Sense plagen“²²⁹⁾.

Hier ist eine gut aufgebaute Erzählung mit allen Zügen der indogermanischen Helfergeschichte: der Helfer in der „anderen Welt“, die hier wie so oft durch den Wald ausgedrückt ist; der Helfer ist noch dazu Schmied, oder, wie man vielleicht auch sagen kann, der reale Schmied ist zum außerweltlichen Helfer mythisiert; der „Held“ ist hilfebedürftig, ihm wird geholfen, und zwar unter einer Bedingung, die er nicht einhält, weshalb ihm die Hilfe wieder entzogen wird, so daß er schließlich so arm ist wie zuvor. Das ergibt alles in allem bereits fast eher ein Märchen als eine Sage. Ob das Alter der Erzählung freilich sehr hoch angesetzt werden darf, erscheint fraglich, weil die Bedingung eine ausgesprochen pädagogische ist: das „Nicht hartmähen“-dürfen der Kameraden beruht auf einer Arbeitsethik, die zumindest in den Alpenländern sehr häufig den Charakter des Christentums trägt. Das Nichteinhalten der Arbeitszeit, das Versäumen des Feierabends und ähnliche Züge klingen zumindest christlich-arbeitsethisch. Sie scheinen in Tirol besonders häufig zu sein; bei der Behandlung der Legende der hl. Notburga wird darauf noch zurückgegriffen werden müssen. Im Bereich der Mäharbeit sei hier aber wenigstens auf eine Parallele aus Flaas in Südtirol hingewiesen. Dort erzählte man sich folgende Mähersage:

„Im Sarntal war ein geiziger Bauer. Einst ging er schon vor dem Morgenläuten allein auf die Wiese, um den Mähern voraus zu arbeiten. Kaum hatte er aber angefangen zu mähen, hörte er die Sense eines anderen hinter sich sausen. Er hielt deshalb inne, da hielt auch der Hintermann Rast. Kaum schwang er aber neuerdings die Sense, als auch der unheimliche Kamerad wieder mähte. Der Bauer wußte vor Angst und Furcht nicht, was er anfangen sollte. Da krähte der Hahn, und eine furchtbare Stimme rief:

Hätte der Hahn nicht gekräht,
Hätt’ ich dir die Füße abgemäht!²³⁰⁾.

Dieser gespenstische Mäher gehört offenbar schon in die Gruppe der Sensengestalten. Er ist kein Helfer mehr, sondern im Gegenteil eine Verkörperung des Gefährlichen, das in dem Schnittgerät lebt. Hier ist nur wesentlich, daß er als Hüter der Arbeitszeit auftritt: wie der Kärntner Mäher seine Kameraden durch die gute Schneide nicht übervorteilen sollte, so der geizige Bauer hier nicht durch sein Überschreiten der Arbeitszeit. Bewähren sollen sich beide nur unter gleichen Bedingungen. Diese in hunderten von Geschichten und Beispielerzählungen ausgesprochene Arbeitsethik muß bei der Anwendung auf die Mahd besonders einleuchten. Denn hier kann sich die Wettarbeit tatsächlich so sehr entfalten wie kaum anderswo in bäuerlichem Bereich.

Derartige Wettmähen gibt es in der Wirklichkeit, und dabei hängt der Erfolg wesentlich von der Schärfung der Sensenschneide ab. Dieser Zug hat dementsprechend in der Sage seinen Niederschlag gefunden. Dort ist es der Teufel, der mit einem menschlichen Mäher um die Wette mäht, und durch die besondere Behandlung des Schnittgerätes so lange im Vorteil bleibt, bis der menschliche Mäher den Trug durchschaut. Das zeigt beispielsweise eine pommersche Sage:

„Ein Steinteufel, das heißt ein Teufel, der an einem besonderen Steinort haust, wo das Land nicht unter den Pflug genommen werden darf, forderte in jedem Jahr zur Erntezeit einen Knecht zum Wettmähen heraus, den er zwischen einer blanken und einer rostigen Sense wählen ließ. Immer gewann der Teufel mit der schlechten Sense und holte sich den Knecht, bis einer die rostige Sense wählte und den Teufel besiegte“²³¹).

Auch diese Bevorzugung des unansehnlichen Gerätes dürfte nicht ganz außerhalb der Volkspädagogik betrachtet werden. Sie gehört aber auch in den Bereich der mythischen Motive, wie sie beispielsweise den Aschenbrödelkomplex bilden: das Wesen der „anderen Welt“ weiß, daß das äußerlich Unansehnliche das in Wirklichkeit wertvolle Ding ist, der Mensch muß auf irgendeine Weise dies erst erkunden, oder der dafür Bestimmte weiß es eben dann von selbst.

Mitunter sind die Geschichten von derartigen Wettmähen aber wohl nichts anderes als mythisierte Erlebnissagen. Eine Geschichte aus Rohrbach an der Gölsern in Niederösterreich klingt jedenfalls sehr danach:

„Ein Mann, der mit dem Bösen verbündet war, wettete, er werde um die große ‚Rohrwiese‘ mit einer ‚Wetz‘, das heißt ohne öfter als einmal zu wetzen, um und um hermähen. Damit er in der Wette verliere, steckten seine Kameraden heimlich einen Reitnagel (vom Wagen) ins Gras. Der Mann mähte drauf los, hieb den Reitnagel wie einen Grashalm durch und vollendete die Arbeit. Dann mähte er aber prahlerisch noch ein Stückchen weiter als bedungen und fiel plötzlich tot zusammen. Er hatte mit dem Teufel eine bestimmte Strecke ausgemacht; als er sie überschritt, konnte der Teufel ihn holen“²³²).

Das ist wohl vor allem der Bericht von einem bäuerlichen Wettmähen, das ein Starker gewann, und dabei im Übermut des Gelingens den Tod fand. Der plötzliche Tod, im Volk seit dem Eindringen der christlichen Sakramentslehre sehr gefürchtet, brachte die Mythisierung mit sich: nicht nur der Tod, sondern auch die Leistung wurde dem Teufel zugeschrieben. Das Bündnis, das bei den Sagen von den mythischen Helfern ohne christlichen Habitus nur zum Zurücksinken auf das normale Niveau der Leistung führt, muß auf

der Stufe des christlich bedingten Teufelsbündlertums zur Bestrafung führen. Der Helfer wird zum Teufel. Die arbeitsmäßigen Züge, vor allem das wunderbare Wetzen oder das ebenso wunderbare Ersparen des mehrfachen Schärfens bleiben freilich in beiden Perioden die gleichen.

Der außergewöhnlichen Hilfe entspricht auf der gleichen Ebene der außergewöhnliche Schaden. Wie die Schärfe des Schnittgerätes wunderbar erhalten bleiben kann, so kann sie auch auf offenbar ungewöhnliche Weise genommen werden. Dieser Glaube an das Nehmen der Wetzschärfe ist ungewöhnlich weit verbreitet; auch dafür hat vor allem Rantasalo das Material zusammengestellt²³³). Im allgemeinen zeigt sich der Glaube ähnlich ausgeformt wie in Baden, wo die Bauern glauben, vorüberkommende Fuhrleute könnten ihnen den „Watz“, die Sensenschärfe, nehmen²³⁴). In Steinbiedersdorf in Lothringen erzählte man sich folgende Geschichte aus der Mitte des 19. Jahrhunderts: Ein Mann mähte. „Iwer'm Mähjen hot's sin Sässel geschliff“. Dann gings aber nicht mehr. Er verdächtigte einen vorbeifahrenden Rieder, und „stellte“ diesen, das heißt, er ließ ihn auf zauberische Weise nicht mehr weiterfahren. Der Mann bat, ihn wieder loszulassen, doch mußte er zuerst „schaffen lassen, was schafft“, dann war der Bann gelöst²³⁵). Da hatte also ein Kundiger den anderen behindert²³⁶). — Die von Rantasalo zusammengestellten schwedischen und finnischen Geschichten vom Wetzzauber zeigen, daß man die Ursachen der Verhexung der Sense in den verschiedensten zauberischen Mitteln und Materien suchte: der böse Blick kam ebenso in Betracht wie der Harn, die Berührung mit weichen Metallen, etwa einem Zinn- oder Kupferknopf, aber auch mit einer Stecknadel, oder mit organischen Stoffen wie Fledermausblut usw.²³⁷). Demgemäß wurden auch Gegenmittel aus allen möglichen Bereichen gewählt. Man verfügte über zauberkräftiges Wetzwasser oder legte die Sense direkt in eine für zauberkräftig gehaltene Quelle, man behandelte sie mit Zaubersprüchen, mit dem Saft von neun Sommerblumen, und mit den disparatesten anderen Mitteln. Derartige Praktiken und Mittel stehen weder mit den Schnittgeräten noch mit dem Wetzen oder Dengeln direkt in Verbindung, sondern finden sich allenthalben in ähnlichen Fällen des Zaubers. Es ist die unlogische, wahllose Welt der Magie, in die jede Glaubensäußerung und ihr materielles Substrat absinken können.

Nur ein Sagenzeugnis aus dem Unterwallis, aus Chandolin, weist auf eine etwas andere Vorstellung hin. Dort wird erzählt: „Bisweilen versagten die Sichel den Leuten, die in den Wiesen oberhalb Chandolin zum Grasen gebraucht wurden, trotz Wetzen und Dängeln vollständig. Eines Tages rief einem dortigen Mähder ein Bettler zu, ob es gut schneide. „Ganz ordentlich“, entgegnete der Mähder. Kaum war der Bettler fort, versagte die Sichel den Dienst. Voll Zorn schlug er das Werkzeug in den Boden und legte sich hin zum Schlafen. Am nächsten Tag schnitt die Sichel wieder; den Bettler aber fand man tot im Wald mit der Sichel im Bauch“²³⁸). Abgesehen von der auffallenden Unlogik, daß der Mähder die Sichel doch am nächsten Tag verwendete und sie daher nicht im Bauch des Bettlers stecken konnte, ist die Sage ganz nach der in sich logischen Art der Sagen von Hexen usw. aufgebaut, welche von einem Kundigen geschädigt werden. Die Erde als Stellvertreter des Zauberkundigen ist allerdings selten und eben durch die Verwendung der Sichel beim Grasschneiden bedingt; vielleicht steht sogar ein Schnitterbrauch hinter diesem Zug. Die ganze Sage steht aber, wenigstens

vom mitteleuropäischen Material her gesehen, überhaupt sehr allein da. Vielleicht schließt sie sowohl in dem Motiv der Lösung des Bannes wie in der Verwendung der Erde an westliche Überlieferungen an.

Anders steht es bei den wenigen Zeugnissen für aktiven Wetzzauber. Wenn man schon glaubt, durch das Wetzen der Schnittgeräte außerhalb der Schnittarbeit selbst, also durch ein rein symbolisches Wetzen, eine magische Wirkung erzielen zu können, so muß dies doch in einem halbwegs überprüfbaren Zusammenhang mit dem Gerät und der Wetzttätigkeit stehen. Einige Zeugnisse sprechen dafür, daß es einen derartigen in sich logischen aktiven Wetzzauber tatsächlich gibt.

In Oberösterreich geht man beispielsweise im Frühjahr, wenn zum ersten Mal gemäht wird, mit der Sense ins Zimmer, wo Küchenschaben sind, und wetzt die Sense unter Hersagen einer Beschwörungsformel. Fortwetzend geht man auf die Wiese hinaus, und das Ungeziefer verläuft sich von selbst²³⁹).

Das ist offensichtlich die magische Übertragung eines an sich sinnvollen Brauches; vielleicht steht die durchaus reale Erfahrung des Bienenlockens dahinter. Jedenfalls gehen die Küchenschaben mit dem Wetzter in Wirklichkeit nicht mit, aber man hofft, daß sie den Weg aus dem Zimmer ins Freie nehmen werden. Vielleicht hofft man, daß sie auf der Wiese dann mitgemäht werden? In der von Baumgarten geschilderten Form handelt es sich jedenfalls um einen magischen Brauch, der aber nicht ohne reale Bezüge und wohl auch nicht ohne Verbindung zu der mehr oder minder mythischen Sennenmusik zu denken ist. — In dem Zusammenhang der realen und doch vielleicht auch mythischen Schnittgerätscheuchen gehört schließlich noch folgender burgenländische Brauch:

„In Sulz bei Güssing wird am heiligen Abend um Mitternacht eine Sense gedengelt, mit der die Hexen, wenn sie kommen, niedergemäht werden sollen“²⁴⁰).

Ein Gegenstück könnte dazu der obersächsische Brauch sein, nach dem man in der Walpurgisnacht auf den Feldern herumzieht, mit Sennen ausgerüstet, und mit Steinen an sie schlägt²⁴¹). Der Termin erinnert dabei jedenfalls an Hexenabwehr. Damit ist aber doch auch ein gewisser Zusammenhang mit einigen großrussischen Abwehrbräuchen gegeben. Dort waren Pflugumzüge zur Abwehr von Viehseuchen üblich, die von Frauen ausgeführt wurden, bezeugterweise bei der Cholera von 1893. Witwen und Mädchen versammelten sich am späten Abend, spannten ein Mädchen an den Hakenpflug, ein anderes hielt die Pflugsterze, die übrigen aber fingen an, an die Sennen zu schlagen, um, wie der Gewährsmann angibt, die unreinen Geister zu vertreiben²⁴²). Nach anderen Berichten waren es nicht nur Sennen, sondern auch Pfannen, Ofenkrücken, Topfgabeln, Sichel usw. Die Sennen werden allerdings immer erwähnt. Der reine Lärmbrauch scheint also doch auch in diesem Fall besonders auf die Schnittgeräte bezogen gewesen zu sein: man hat wohl auch ursprünglich an das Dengeln oder Streichen der Sense dabei gedacht, und den abzuwehrenden Mächten mit der erneuerten Schärfe des Schnittgerätes drohen wollen, allerdings bei beträchtlicher Verkehrung der übrigen Umstände.

Die aufgerichteten Sichelstangen sollen die Raubvögel und mitunter auch böse Geister abwehren. Das Dengeln der Sennen zu heiliger Zeit, in der als Neujahrsnacht geltenden Weihnachtsnacht, ist wohl akustisch das gleiche: Abwehr, aber auf Grund einer eigentlichen Segensbedeutung. Die

Begründung, daß man mit den Sensen die Hexen niedermähen werde, gemahnt durchaus an den Glauben an die Abwehrkraft der Sense. Daß sich die völlig menschlich gedachten Hexen überhaupt verletzen lassen würden, weist einerseits auf ihre recht geringe Macht, anderseits auf die hohe Bedeutsamkeit des Schnittgerätes hin. Es genügt aber, und das ist das Bedeutsame, der Klang des Dengelns, des Schärfens allein, um diese Macht, ja den Machtzuwachs des Gerätes zu verkünden, und damit wohl die Hexen von vornherein abzuschrecken. Das ist die Vielschichtigkeit des Wetzzaubers, die nicht geringer ist als die aller übrigen Vorstellungen um Sichel und Sense, die aber wesentlich auch an der Gruppe der Schärfgeräte hängt. Ihnen muß daher eine besondere Studie gelten.

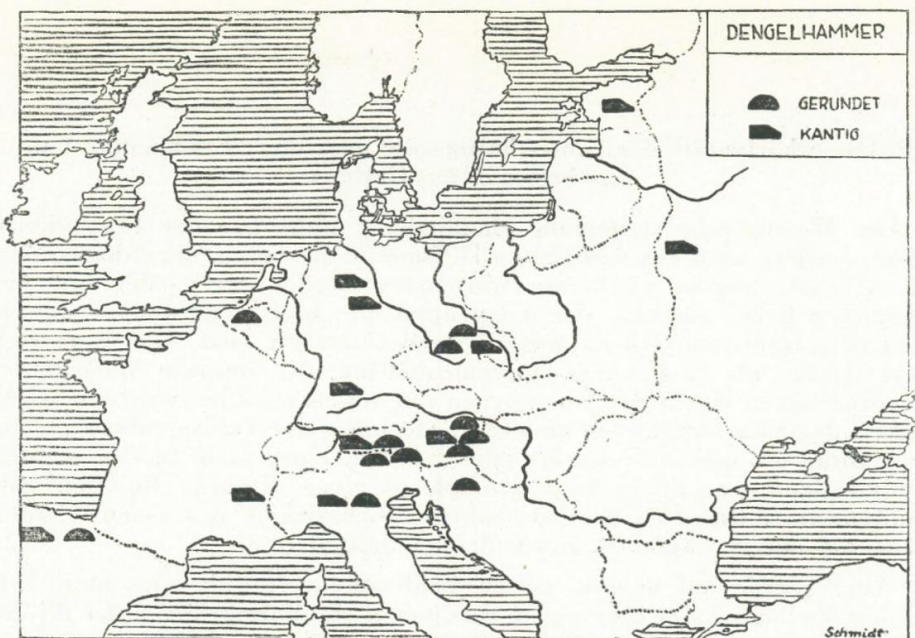
B. Die Schärferäte der Ernteschnittgeräte nach ihrer Erscheinung und glaubensmäßigen Geltung

Die Wetzbräuche stellen die Handhabung nicht nur der Ernteschnittgeräte, sondern auch der wichtigsten Hilfsgeräte zu diesen, der Schärferäte, dar. Alle den Sichern und Sensen dienenden Geräte waren oder sind von besonderer Bedeutsamkeit. An ihnen allen, die hier wenigstens knapp in ihren drei Hauptgruppen dargestellt werden müssen, tritt, und zwar vielleicht stärker als in anderen Zusammenhängen, das zentrale Moment der Gestaltheiligkeit des Gerätes hervor: in nur seltenen Fällen wird die Wirksamkeit der Schärferäte von anderen Kategorien des Volksglaubens abhängig erachtet als von ihrer Gestaltgebung selbst. Diese steht in den wichtigsten Gruppen, vor allem beim Kumpf, in einer direkten Relation zum Schnittgerät selbst. Die glaubensmäßige Wirksamkeit des einen Gerätes hängt von der des anderen anscheinend unmittelbar ab.

Aber gerade auf diesem weiten Feld scheint freilich alles noch Vermutung. Es kann daher hier nur darum gehen, die Formgruppen der Schärferäte zusammenzustellen, und unter diesem Gesichtspunkt zu mustern. Dabei bleibt der innere Zusammenhang Gerätgestalt — Gefäßgestalt — Erzeugnisgestalt — Sinnbild die eigentliche Richtlinie, um derentwillen jedoch kein Faktum von anderer Eigenart übersehen werden soll.

I. Geradrichtgeräte

Sind Klingen von Schnittgeräten aus weichem Eisen, so unterliegen sie der Abnutzung durch den Arbeitsvorgang wie der Beschädigung durch Widerstände während der Benützung in hohem Ausmaß. Bei ausgesprochen altertümlichen Schnittgeräten aus weichem Eisen treten daher vor den Schärferäten eigene Geräte zur Beseitigung der ärgsten Beschädigungen während der Arbeit auf. Es sind dies die Geradrichtgeräte, die zur nordrussischen Gorbuscha, der östlichsten Gruppe der Kurzstielsensen gehören²⁴³⁾. Zelenin überliefert dafür den Namen „prawilo“, und beschreibt darunter ein walzenförmiges Holzgerät zum Geradrichten der Gorbuscha, die sich eben leicht verbiegt²⁴⁴⁾. Moszynski bezeichnet diese „prawilo“ auch direkt als eine kleine Walze²⁴⁵⁾. Es handelt sich dabei um eine zylindrische Walze mit einem dünneren Handgriff, die einen schmalen Einschnitt, besser gesagt, eine etwa halbkreisförmige Ausnehmung bis etwa zur Achse der Walze aufweist. In diese Ausnehmung wird offenbar die verbogene Klinge hineingesteckt und durch Nachklopfen wieder gerade gerichtet. Die russischen und polnischen Abbildungen lassen nicht erkennen, ob die innere Schmalseite der Ausnehmung, auf welche die Schneide der Gorbuscha auftreffen dürfte, gerade oder gewölbt gehalten ist. In Anbetracht der gekrümmten Gestalt anderer Schärferäte, mancher Kumpfformen und Dengelhämmer, wäre die Gestaltung dieser Ausnehmung von Bedeutung, da sich daraus erst ein Schluß auf die eigentlichen Absichten des Gerätes ziehen ließe.



II. Dangelgeräte

Dem Geraderichten der weicheisernen Schnittgeräte im Osten entspricht in Mitteleuropa und weit darüber hinaus das Geradeklopfen der gehärteten Schneiden von Sichel und Sensen. Dieses Geradeklopfen lehnt sich der Technik nach an das Schmieden an und bedient sich daher auch der Schmiedewerkzeuge, nämlich Hammer und Amboß. Von dem Hauptgerät, dem Hammer, schreibt sich daher auch der verbreitetste Name dieses Verfahrens her, das „Dengeln“, das nur das Hämmern mit dem ahd. *tangol*, dem Hammer bedeutet, vermutlich frequentativ verstanden, nämlich zu einem einfachen ahd. **tingan* = schlagen, mhd. *tengen* als Form der Wiederholung: mhd. *tengeln* = hämmern. Das Gewicht liegt also auf dem ausführenden Gerät, dem Dangelhammer. Wie im nachfolgenden zu zeigen sein wird, paßt diese sprachliche Sinngebung zum Dengeln der Sichel. Die niederdeutschen Gegenstücke, welche etwa ab der Mainlinie nach Norden zu Dengeln ablösen, haben damit nichts zu tun. Das „Haren“, „horen“ usw. bezieht sich nicht auf das Gerät, sondern auf das Ziel des Verfahrens, das Gewinnen der Schärfe des Schnittgerätes. Sie gruppieren sich alle um mnd., mhd. *hare* = scharf, und lauten demgemäß mnd., mnl. *haren* = dengeln. Mundartlich meist nnd. *horen*, dazu *Horhammer*, *Hornhammer* = Dangelhammer, beispielsweise in der Lüneburger Heide. Dieses *horen* = dengeln ist auf kein Schnittgerät eingeschränkt oder ursprünglich bezogen. Es scheint jedoch besonders für die Sense verwendet zu werden ²⁴⁶⁾.

Da das sprachliche Hauptgewicht auf dem Dangelhammer liegt, ist seine Gestaltgebung auch sachlich in den Vordergrund zu stellen. Die Dangelhämmer sind bisher von der volkskundlichen Sachsammlung nur wenig beachtet worden, ein Überblick ist daher kaum zu gewinnen. Zudem beherr-

schen heute Fabrikserzeugnisse die meisten Landschaften, und es gibt kaum schon Möglichkeiten, um deren Verbindungen zu den alten Grundgestalten festzustellen²⁴⁷). Bei den in Wien vertriebenen Dengelhämmern ist es aber doch deutlich, daß sie auf den im folgenden genauer dargestellten mittenhohen Hammer zurückgehen; die beiden Schneiden des Gerätes werden noch ausdrücklich betont.

Im allgemeinen herrscht der Eindruck vor, daß jeder Hammer zum Dengeln verwendet werden kann, und auch verwendet wird. Auch moderne Darstellungen des Dengelns legen auf Unterscheidungen der Hammerkopfformen kein Gewicht, sondern berichten nur über den charakteristischen kurzen Stiel des Hammers und die verhältnismäßig bedeutende Schwere des Kopfes, also Dinge, die eben bei dem Dengelvorgang die Selbstverständlichkeiten, nicht aber die volkscundlich wichtigen Besonderungen, die eigentlichen Überlieferungen von Bedeutung darstellen²⁴⁸). Die alten handgeschmiedeten Dengelhämmer bezeugen die Kraft dieser Überlieferungen noch sehr deutlich, und wo sie sich erhalten haben, lassen sich auch entsprechende Folgerungen ziehen. Vor einem Jahrhundert hätte sich demgemäß zweifellos noch ein ganz deutliches Bild ergeben. Die sorgfältige Tradition der Schnittgeräte und ihres Zubehörs hatte auch durchwegs eigene Dengelgeräte, insbesondere Dengelhämmer im Gefolge. Im Mittelalter werden allgemein die Dengelhämmer eigens angeführt, nicht als gewöhnliche Hämmer, sondern in den Inventaren und Nachlässen meist gleich nach den Schnittgeräten und vor den Wetzgeräten, und mit dem eigenen Namen. So beispielsweise im Inventar von Schloß Fragenstein in Tirol, 1482: „Drey segessen, zway tengelgschir, zwen kumpf, ain wetzstain“²⁴⁹).

Aus der bisher ungeordneten Menge von Dengelhämmern hebt sich gestaltlich eine Gruppe deutlich hervor, nämlich die der mittenhohen Hämmer. Diese haben Hammerköpfe mit einem Profil, das am ehesten als flaches Kreissegment anzusprechen ist, dessen Sehne etwa 12–18 cm lang ist. Meist ist die Basis nicht gerade, sondern leicht gewölbt, und zwar einfach, so daß die beiden Schlagenden des Hammerkopfes, die nach unten gebogenen Hörner einer ganz flachen Sichel darstellen, oder bogenförmig, das heißt mit einer Ausschwingung auch der Mitte der Basis nach unten zu. In allen diesen Fällen haben diese Hammerköpfe also zwei schmale Schlagflächen und eine ziemlich starke Mitte. Die Höhe der Mitte, von der Basismitte bis zum Scheitel des Kreisbogens also, beträgt 3–6 cm. Diese eigentümliche Gestalt gibt dem Schlag der schmalen Schlagflächen zweifellos eine bedeutende Wucht. Die Hämmer sind sehr kurz gestielt, etwa 15–20 cm im Durchschnitt, was an die sitzende, vielfach auf der Erde sitzende Arbeitshaltung des Dengelnden angepaßt erscheint. Dieser kurzgestielte, mittenhohe-mittenschwere Dengelhammer arbeitet nicht so sehr durch die Anstrengung des Dengelnden, als schon durch seine Gestalt.

Der ganze Vorgang wird durch ein vorzügliches Bild des Wiener Biedermeiermalers Matthias Ranftl (1805–1854) anschaulich dargestellt²⁵⁰). Auf dieser „Rast der Schnitter“, die etwa auf dem Wienerberg oder auf dem Laaerberg, jedenfalls in der nächsten Umgebung Wiens beobachtet wurde, sitzt der dengelnde Bauer auf der Erde, den Dengelstock mit dem Amboß zwischen den Füßen, offenbar mit dem Dorn in den Erdboden eingeschlagen, und dengelt darauf seine Sichel. Wie die Garben ringsum andeuten, handelt es sich um den Kornschnitt, der also in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

in der Umgebung Wiens noch mit der Sichel durchgeführt wurde. Die Sichel liegt mit der Schneide zum Körper des Dangelnden, der mit dem Dangelhammer auf sie einschlägt, wobei die charakteristische Haltung des kurzgestielten Hammers auffällt. Der Hammerkopf ist der bereits beschriebene, leicht sichelförmige, mit den beiden schmalen Schlagflächen.

Dieses Bild Ranftls ist das bisher älteste Bildzeugnis für den gerundeten mittenhohen Dangelhammer in Österreich und gleichzeitig das beste Zeugnis für das Vorkommen des Gerätes in Niederösterreich. Im benachbarten Burgenland wird die gleiche Dangelhammerform noch bis zur Gegenwart verwendet, wie ein Beispiel im Burgenländischen Landesmuseum in Eisenstadt zeigt. In Stoob, dem bekannten Töpferort im mittleren Burgenland, hat sich die gleiche Form in unseren Jahren festhalten lassen ²⁵¹). Verwandte Formen gibt es anscheinend in ganz Österreich. So sind in Villgraten, Osttirol, ganz ähnliche Dangelhämmer üblich, bei denen die leicht sichelförmigen Abbiegungen der Hammerkopfenden besonders deutlich hervortreten ²⁵²). Im heutigen Nordtirol konnte ich verwandte Dangelhammerformen in Mühlthal im Wipptal beobachten. Es handelt sich dort um ziemlich schwere, große Hämmer mit mäßigen Überhöhungen des Mittelteils. Vermutlich handelt es sich hier und auf weiten Strecken im Umkreis um Erzeugnisse der Eisenindustrie des Stubaitales.

Aus der Umgebung Merans in Südtirol stammen dagegen kleinere Formen, deren Mittelteil stark überhöht ist, und die ich für altartiger halten möchte ²⁵³). In Nord- wie in Südtirol sind die zwei Schlagenden kubisch gehalten, die Überhöhung setzt fast unvermittelt an. Nach Süden schließen hier die italienischen Zeugnisse an, unter denen sich neben den kantigen Formen auch gerundete finden, gestaltlich den österreichischen genau entsprechend ²⁵⁴). Vom Balkan ist mir zuwenig bekannt, um die Mitteilung von Karl Ries über den Dangelhammer von Modropolje in Südbosnien einordnen zu können, die einen Hammer von Trapezprofil beschreibt ²⁵⁵). Da es sich um einen Hammer mit kurzem eisernen Stiel handelt, so dürfte die Gerätgestalt zu den älteren zu zählen sein.

Nach dem Norden zu finden sich Stücke, die den österreichischen gestaltlich verwandt sind, auf dem ehemals sudetendeutschen Gebiet, beispielsweise in der Umgebung von Reichenberg in Böhmen ²⁵⁶). Dort erscheint die Hammerkopfbasis ziemlich gerade, und die Mittenhöhe sehr groß, so daß hier schon fast der Eindruck eines gleichschenkeligen, weitwinkligen Dreiecks entsteht. Annähernd die gleiche Gestalt hat auch Werner Stief im Kreis Löwenberg in Schlesien festgestellt ²⁵⁷). Er hat datierte Stücke aus der Mitte des 19. Jahrhunderts festhalten können, die knapp sichelmondförmiges oder flach-dreieckiges Profil aufwiesen. Auch bei diesen Hämmern handelt es sich übrigens um Geräte mit eisernem Stiel, der in manchen Fällen eine Aufhängeöse besitzt, was sonst anscheinend nicht üblich ist.

Die gleiche Form scheint der Dangelhammer auch auf dem ältesten Bildzeugnis des Gerätes zu haben, das mir bekannt ist, nämlich auf dem Bild der Heuernte von Pieter Bruegel d. Ä., um 1560. Der Dangelnde, von Kurt Pfister leider fälschlich als „Wetzer“ angesprochen ²⁵⁸), sitzt nach niederdeutschem Dangelbrauch auf der Erde, den Dangelstock zwischen den Beinen, und schlägt mit dem Dangelhammer auf die Schneide der Sensenklinge; der Sensenwurf liegt, wie in niederdeutschem Gebiet gleichfalls noch heute üblich, auf der linken Schulter des Arbeitenden. Der kurz gestielte Dangelhammer

ist selbst auf den Abschnittabbildungen nicht ganz deutlich zu erkennen²⁵⁹). Allem Anschein nach gehört er aber der hier behandelten Gruppe an, sein Hammerkopffprofil dürfte annähernd ein Dreieck mit weitem Winkel bilden. Damit ließe sich das Alter dieser Gruppe nun wenigstens bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts bezeugen lassen. Nach den anderen Zeugnissen Bruegels zur Volkskultur darf angenommen werden, daß es sich bei dieser Hammerform um eine charakteristische der Zeit und Landschaft des Malers handelt.

Umgekehrt kehren die Beispiele aus dem äußersten Westen Europas, die baskischen Dengelhämmer, wieder ganz zur Kreissegmentform zurück, wobei sie eine Basis aufweisen, die nicht nur die Schlagenden, sondern auch die Basismitte nach unten schwingen läßt, so daß eine leichte Bogenform entsteht. Diese „Chunguria“ aus Ellorio, Biskaya, macht dementsprechend den gestaltlich am stärksten durchgebildeten Eindruck²⁶⁰).

Diesen gerundeten Formen nun stehen die kantigen Dengelhämmer gegenüber, welche vermutlich nur zum Teil eigentliche Dengelgeräte sind, zum anderen Teil dagegen einfach Hämmer, die eben auch zum Dangeln benutzt werden. Sie haben meist eine quadratische Schlagfläche, die dem Querschnitt des prismatischen Hammerkopfteiles entspricht, und eine Schmal-schlagfläche, die durch die Abschrägung des zweiten Teiles des Hammerkopfes erzielt wird. In manchen Formen nähert sich die kantige Form der gerundeten wohl einigermaßen. Da aus den meisten Landschaften jedoch nur Nachrichten über das Vorhandensein von Dengelhämmern vorliegen, nicht aber über deren Gestalt, so läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden, inwieweit die Landschaften mit derartigen kantigen Hämmern von der gerundeten Gestalt angenäherten Form an Landschaften mit gerundeten Hämmern anschließen²⁶¹). Für die Steiermark z. B. scheint es sich ja so zu verhalten, wo Leopold Bein einen Dengelhammer als charakteristisch aufgenommen hat, der die eine Seite stärker, die andere schwächer abschrägt²⁶²). Es gibt aber daneben selbstverständlich auch dort Dengelhämmer mit Kreissegmentprofil. So habe ich ein derartiges Gerät in Kugelberg bei Straßengel, Steiermark, gesehen, der Form nach ganz den Südtiroler Hämmern verwandt, mit kubischen Schlagenden und abgewölbter Mitte. Von einer systematischen Sammlung kann wohl außer auf dem Arbeitsgebiet Scheuermeiers nirgends die Rede sein, so daß auch kartographische Festlegungen einstweilen noch so gut wie unmöglich sind.

Sonst lassen sich die vielfach festgestellten Dengelhämmer (auf der Karte erscheinen nur vorläufige Nennungen aus Vorarlberg²⁶³), Schlesien²⁶⁴) und der Lüneburger Heide²⁶⁵) eingezeichnet) nicht näher kennzeichnen. Die estnischen Dengelhämmer scheinen die Schlagflächen durch Abschrägung des Hammerkopfkörpers von Ober- und Unterfläche her zu gewinnen, aber noch im Bereich der kantigen Formen, also mit einer größeren und einer kleineren Schlagfläche²⁶⁶).

Die Gegenwartsverhältnisse erlauben also, wie gesagt, sachkartographisch einstweilen noch keinerlei Schlüsse. Die kantigen Hammerkopfformen scheinen allenthalben eingedrungen oder vorgedrungen zu sein. Die gerundeten Formen dürften, soviel die spärlichen Zeugnisse vielleicht erkennen lassen, hauptsächlich in Rückzugsgebieten üblich zu sein, und vielleicht eine ältere Form darstellen. Das Gebiet des alten Österreich, und zwar der Alpen wie der Voralpenlandschaften und der Sudeten, ja auch noch Schlesiens, tritt dabei hervor, und das Pyrenäengebiet stellt sich mit den Baskengeräten wie

öfter daneben, wobei den baskischen Dengelhämmern vielleicht die älteste Gestaltgebung zukommt.

Und diese ist deutlich eine flache Sichel- oder Kipfelgestalt, man möchte sagen, soweit eine solche bei einem Hammerkopf überhaupt möglich ist. Wendet man die Erfassung dieser Gestalt auf den Arbeitsvorgang, auf die Gerätverwendung an, so heißt das, daß die Sichel mit einem sichelartigen, sichelgestaltigen Gerät gedengelt werden, das heißt seinerseits wieder brauchbar gemacht, verjüngt werden muß. Dafür besteht keine rein materielle Notwendigkeit. Die Entwicklung im Maschinenzeitalter hat gezeigt, daß Hammerkopfformen, die keine Sichelgestalt aufweisen, gleichfalls zum Dengeln dienen können. Die kantigen Formen breiten sich sogar den gerundeten Formen gegenüber aus, die sinnleeren, wie man nun wohl sagen darf, gegenüber den sinnerfüllten, was mit dem Verlust des Verständnisses für die Sinnggebung Hand in Hand geht. Umgekehrt muß die Geltung der gerundeten Formen in den Zeiten des Verstehens der Formgebung, des Gefühles für die Gestalttheiligkeit, allgemein gewesen sein, zumindest auf den kulturell dafür aufgeschlossenen Gebieten. Hier hat dann die Sinnggebung offenbar dahingehend gelautes, daß die Sichel wieder durch das sichelförmige Gerät gestärkt werden müsse.

Das ist erschlossener Volksglaube. Der aufgezeichnete hat zum Arbeitsvorgang eigene Gestalten ergeben, „Dengelmänner“, die im II. Teil eigens untersucht werden müssen. Sie sind es aber offenbar, an denen ein guter Teil auch jenes Glaubens hing, von dem man sich nichts erzählte, der sich bisher nur aus der Gerätgestalt hat erschließen lassen. Das zeigt sich aber erst in der größeren Gemeinschaft verwandter Glaubensgestalten des Mäher- und Schnitterbereiches.

III. Wetzgeräte

Das Schärfen der Ernteschnittgeräte auf dem Feld, gewissermaßen während der Arbeit und als ein Teil der Arbeit, ist in jeder Hinsicht überlieferungsmäßig von größter Wichtigkeit. Dieses Wetzzen der Klingen mit dem Handgerät, das am individuellsten geführt werden kann, gibt in vielen Fällen zweifellos den Ausschlag bei der Arbeitsleistung. Der gute Mäher oder Schnitter wird immer auch ein guter Wetzzer sein. Kein Wunder, wenn gerade von hier die Gerätehandhabung ins halb und halb Sinnbildliche übergeht und beispielsweise dem erotischen Sprach- und Scherzgebrauch eingegliedert wird: das rasche, schneidige „Wetzen“ gehört zu den beliebtesten volkssprachlichen Umschreibungen der männlichen Geschlechtsbetätigung²⁶⁷⁾. Das gibt einen Hinweis dafür, wie stark gerade die Wetzgeräte vermenschlicht aufgefaßt werden. Der Wetzstein wird dabei, gestaltlich und funktionell, dem männlichen Glied gleichgesetzt.

Das läßt sich geradezu beweisen. In Lobar in Kroatien gibt es einen volksmedizinischen Weihnachtsbrauch: Zu Weihnachten liegt dort auf dem Tisch ein Wetzstein, mit dem man den Kühen die erkrankten Euter streicht²⁶⁸⁾. Damit vergleicht sich folgender mittelalterliche Phallusbrauch: Ein bayerischer Beichtzettel, 1468 in Kloster Scheyern geschrieben, berichtet über folgenden Ritus. „Quando mulieres dolent mammas, quod utuntur pro remedio virili membro, vel credunt quod manus viri extranei mitiget dolorem“²⁶⁹⁾. Damals strich man also mit einem männlichen Glied oder der

offenbar völlig stellvertretenden Hand eines fremden Mannes über die erkrankten Frauenbrüste; in Kroatien streicht man mit dem Wetzstein über die erkrankten Kuheuter: es gibt wenige Parallelen, die so eindeutig sind. Der Wetzstein entspricht hier direkt dem Penis²⁷⁰⁾, und man wird daher nicht zögern, dieser Identifizierung im Volksglauben einen weiteren Raum einzuräumen und die Stellvertretung auch in anderen Fällen als dem besonders bemerkenswerten des Heilens kranker Milchdrüsen anerkennen.

Unter diesen Umständen ist es klar, daß der Behälter des Wetzsteines, der Kumpf, dementsprechend vielfach als weiblich angesehen wird. Die Parallele zu den Schneidinstrumenten, besonders den Waffen, deren Behälter „Scheide“ heißt, liegt nahe. Beim Kumpf kommt aber noch dazu, daß er nicht nur passiver Behälter, sondern auch der Erfrischer des Wetzsteines durch das in ihm enthaltene Wasser ist. Diese wichtige Gefäßfunktion bringt den Kumpf zumindest in manchen Gebieten zu eigener Geltung. So wenig gut bezugtes Material für die mit diesen Geräten verbundenen Glaubensvorstellungen auch vorliegt, an ihrer Gestaltung aus geistigen Kräften heraus, aus Gestaltüberlieferungen mit dem Charakter der heiligen Wirksamkeit, ist nicht zu zweifeln. Die bisher rein sammlerische Sachkunde hat darauf nur noch nicht geachtet. Aber an den museal gesammelten Stücken läßt sich doch auch mitunter schon ablesen, daß nicht nur die Gestalt, sondern auch das Dekor weibliche Betonung verraten. Bei den Kumpfen aus dem westtirolischen Jamtal wird darauf noch zurückzukommen sein.

Männlicher Wetzstein und weiblicher Kumpf: das sind Züge, die zu den großen Urbedeutungen hinweisen. Hier wird ein Grundzug der ganzen Gerätemythologie sichtbar.

1. Wetzsteine

Das wichtigste Schärfergerät der Ernteschnittgeräte ist in ganz Europa, vor allem in Mittel- und Südeuropa, der Wetzstein. Mindestens seit der Eisenzeit läßt er sich allenthalben verfolgen, anscheinend mit steigender Dichte von Norden nach dem Süden, so daß vielleicht mit einer Verbreitung in umgekehrter Richtung zu rechnen ist. In der La Tène-Zeit ist er jedenfalls schon in der Fränkischen Schweiz festzustellen, und zwar aus Schiefer und aus Sandstein hergestellt²⁷¹⁾. In Mittel-, West- und Südeuropa scheint er zunächst stets als reines Zweckgerät aufgefaßt worden zu sein, wofür schon seine Namen sprechen. Diese bezeichnen fast durchwegs entweder den Stein, das heißt also den Wetzstein als Stein an sich, oder den Schärfer²⁷²⁾. Diese geradezu namenlose Bezeichnungsweise spricht sich überall aus. Ein ostpreußischer Schnitterspruch beim Sensenwetzen lautet:

De Sens' öss good, de Steen öss good,
De Mäkes sön tom Spasse good²⁷³⁾.

Da mag ohne weiteres im ganzen eine erotische Beziehung vorhanden sein: der Wetzstein hat dadurch nicht etwa einen Eigennamen übertragen erhalten, sondern ist einfach „der Stein“.

Diese Eigenart bestätigt sich auch bei der Betrachtung der Erscheinung des Gerätes. Fast überall handelt es sich um eine reine Zweckform. Das Sandsteinstück, das für gewöhnlich aus dem Handel in die Hand des Benützers kommt, ist für den Verbrauch da und wird nicht besonders zugerichtet und verziert. Das will nicht heißen, daß nicht auch Stücke, die aus dem Handel

kommen, mit volkstümlicher Nebenbedeutung begabt werden können. Die Händler selbst können derartiges schon mitbringen und dazu überliefern. Die Wetzsteinhändler waren und sind Volksgestalten, denen man dies zutrauen muß²⁷⁴). Aber im großen ganzen steht die Sachlichkeit des Verbrauchsgerätes im Vordergrund und Beschriftung, Verzierung usw. ist wohl immer nur in Gebieten geübt worden, wo der Stein nicht oder noch nicht allgemein üblich war. Der noch zu besprechende Wetzstein von Ström bildet eine ausgesprochene Ausnahme, die vielleicht auf diese Weise zu erklären ist.

Dagegen entzieht es sich meist unserer Kenntnis, ob der gekaufte Wetzstein nicht gelegentlich wenigstens gerätemäßig für seine Verwendung vorbereitet wird. An der deutsch-ungarischen Kulturgrenze hat sich eine derartige Vorbereitung feststellen lassen, die anscheinend sonst nicht bekannt ist. Die ungarischen Umwohner des Balatonsees unterscheiden zwei Gattungen von Wetzsteinen (*paticzkö*), die schon an sich feiner als die gewöhnlichen Schleifsteine sein müssen, und zwar nach der Härte der Sensenklingen. Die harten Sensen werden mit einem rot gesottenen Stein gestrichen, die weichen mit einem schwarzen harten Stein, damit man sie nicht „enteisne“²⁷⁵).

Derartige Praktiken können im pannonischen Gebiet möglicherweise auf sehr altes Herkommen deuten. Auf diesem alten provinziell-römischen Boden kann die Sorgfalt der Römer fortgelebt haben, die ihre Wetzsteine sehr genau wählten. Das Gerät hieß „*cos*“, bzw. „*coticulum*“, was offenbar nur den „Schärfer“ bedeutet. Eine rein indogermanische Bezeichnung also, die sich auf unserem Gebiet im slawischen Namen der Sense „*kosa*“ wiederholt. Die Wetzsteine selbst wurden jedoch von den Römern mit Vorliebe — aber gewiß nicht etwa ausschließlich — aus Kreta bezogen²⁷⁶). Ob dafür nur die Qualität des Steines maßgebend war oder eine gerätegeschichtliche Tradition, wird sich schwerlich erhellen lassen. Jedenfalls scheinen die Kreter der minoischen Zeit zu ihren eigenartigen Erntegeräten, die auf der berühmten „Schnittervase“ von Hagia Triada abgebildet sind, Wetzsteine getragen zu haben: dies alles hier mit der Einschränkung vorgebracht, daß die archäologische Deutung der Darstellung auf dieser Vase richtig ist²⁷⁷).

Aus der römischen Praxis hat jedenfalls der Wetzstein im ganzen romanischen Mittelmeergebiet und weit darüber hinaus weitergelebt. Die Namen der *cos*-Gruppe sind dabei mehrfach auf das Tragegerät, den Kumpf, übergegangen, der im Südfranzösischen „*le koi*“ (*kuje*, *kuie*), wohl nach einem erschlossenen „*cotarium*“ heißt²⁷⁸). Der Wetzstein selbst ist wie im Deutschen einfach der Stein, auf Sardinien beispielsweise „*petra de akupare*“, der Stein zum Wetzen²⁷⁹), in der Dauphiné „*la peira*“ (Ableitung von *petra*). Im Katalanischen heißt er dementsprechend „*pedra d'afilar*“. Daneben haben sich im Katalanischen wie in den spanischen Mundarten verschiedene andere Bezeichnungen ergeben, die jedoch im wesentlichen auch nur aus der Handlung des Wetzens usw. geschöpft sind. Auffällig ist nur die katalanische Bezeichnung „*broca*“, die verschiedene kleine, längliche Geräte wie die Seidenspule und die Leimrute, aber eben auch den Wetzstahl und den Wetzstein bedeutet²⁸⁰). Sie ist wohl nicht von *broca* oder *brocada*, dem Zweig, zu trennen, jenem indogermanischen *bhru*-Wort, aus dem auch deutsch Prügel und Brücke stammen²⁸¹). Hier könnte also ursprünglich ein hölzernes Wetzgerät gemeint gewesen sein. Diese Vermutung wird vielleicht noch dadurch verstärkt, daß von hier eine etymologische Verbindung zu den lettischen Sensenstreichausdrücken führt. Lettisch „*brucinat*“ heißt abreiben, die Sense

streichen. Dabei handelt es sich selbstverständlich um das Streichen mit dem Wetzholz, das im weiteren noch genauer untersucht werden muß.

Dieser sprachliche Zusammenhang sagt nichts über die Altersstellung des Wetzsteines im westlichen Mittelmeer aus. Er bezeugt nur, wie bei der Behandlung der Wetzhölzer noch auszuführen sein wird, daß der Einfluß der nordeuropäischen Wetzhölzer in Spuren auch das südwestliche Europa erreicht hat. Dies dürfte aber doch eine relativ jüngere oder zumindest in Südeuropa örtlich jüngere Schicht der Wetzgeräte andeuten, die nur gelegentlich einen Namen an die ältere, eben die der Wetzsteine, abgegeben haben mag.

Im germanischen Bereich läßt sich der Wetzstein seit der altnordischen Zeit verfolgen. Bei seiner ältesten Bezeugung heißt er wieder nur einfach „der Stein“; nämlich in der Inschrift auf dem 1908 im Bereich des Gehöftes Strøm auf der Insel Hitteren am Ende des Strømfjordes in Søndre Thronthjem's Amt in Norwegen gefundenen Wetzsteines. Diese Runeninschrift lautet nach der Lesung und Übersetzung durch Wolfgang Krause:

wate hal(l)i hino horna!

haha skapi! hapu lig(g)i!

Es netze diesen Stein das Horn! Schädige das Grummet!

Es liege die Mahd! ²⁸²⁾

Das im Akku. Sing. Mask. auftretende „hal(l)i“ — Stein, kann wohl nur zu altnordisch „hallr“ — Stein gehören, obgleich dieses ein a-Stamm, jenes aber ein i-Stamm ist. Hier ist nur wesentlich, daß für das Gerät keinerlei Sonderbezeichnung, sondern einfach das Stein-Wort gewählt wurde. Dabei mag freilich zu beachten sein, daß hier poetischer Gebrauch vorlag, wobei der Stabreim das h-Wort erforderte. Ein solches wäre aber, hätte halli nicht genügt, in der Spezialbezeichnung für den Wetzstein in den nordgermanischen Sprachen auch vorhanden gewesen, nämlich altnordisch „hein“, zu dem das heutige schwedische „hon“ wie das angelsächsische „han“ und das heutige englische „hone“ gehören. Jacob Grimm hat es bereits zu sanskrit „s'ana“ gestellt ²⁸³⁾.

Der Wetzstein von Strøm, ein einfacher vierkantiger Sandsteinstab, dürfte nach der Sprache seiner Inschrift der Zeit um 600 n. Chr. angehören. Die Inschrift weist auf die Bedeutung des Schärfens hin, ohne daß es sich entscheiden ließe, ob Sicheln oder bereits Sensen damit gewetzt wurden. Die Bedeutung selbst wird imperativisch zum Ausdruck gebracht, so daß es sich hier um einen anfeuernden Spruch handelt, einen unpersönlich mythischen Segen, nicht etwa einen Zauber. Von einem Wetzlied, mit dem Krause den Spruch in Verbindung bringen möchte, kann wohl nicht die Rede sein.

Der Sinn der hohen Schätzung des Wetzsteines ist auch in der berühmten Wetzsteingeschichte der altnordischen Mythenliteratur, der Bölwerksgeschichte der jüngeren Edda, deutlich zum Ausdruck gebracht ²⁸⁴⁾. Im zweiten Teil, der „Skalda“, der jüngeren Edda, wird die Geschichte vom Dichtertrank Odrerir berichtet, der von Gunnlöd, der Tochter des Riesen Suttung gehütet wurde. Odin unternahm es, den Göttern diesen Met zu gewinnen. Der Anfang dieser Geschichte wird von Bragi folgendermaßen erzählt: „Davon handelt diese Geschichte, daß Odin sich aufmachte und an eine Wiese herankam, wo neun Knechte mähten. Er fragte sie, ob es ihnen recht wäre, wenn er ihre Sensen wetzte, und sie willigten ein. Da nahm er einen Wetzstein aus dem Gürtel und schärfte ihre Sensen. Sie fanden, diese schnitten

jetzt weit besser, und wollten den Wetzstein kaufen. Er schätzte ihn so ein: der Käufer sollte das Gebührende geben. Dazu erklärten sich alle bereit und baten, ihnen den Stein zu überlassen. Er aber warf ihn in die Luft. Da alle ihn greifen wollten, teilten sie sich in der Weise in ihn, daß sie einander mit den Sensen erschlugen.“ Daraufhin geht nun Odin zu dem Riesenbauern Baugi, einem Bruder Suttungs, der den Tod seiner neun Knechte beklagt, worauf sich Odin unter dem Namen Bölverk bei ihm verdingt und den Sommer hindurch die Arbeit von neun Männern leistet.

Der sachliche Hintergrund ist dabei der gute Wetzstein Odins. Die Riesenknechte haben offenbar ein älteres, schlechteres Gerät. Ob man dabei an Wetzholzer denken darf? Dann könnte sich hier, neben allem anderen, ein Zug Odins als Kulturbringer spiegeln, wobei wohl an die Herkunft seiner Gestalt aus dem Süden zu erinnern ist. Die Güte des neuen Gerätes ist mythisch übersteigert. Der dabei auftretenden Neunzahl wird man in diesem Fall wohl nur formelhafte Bedeutung zuschreiben dürfen, zumal wenn man bedenkt, daß sie bei Odins Wundergaben, etwa dem Ring Draupnir, immer wieder auftritt. Sachlich fällt bei der Geschichte auf, daß die Gerätebezeichnung Unsicherheit darüber läßt, ob Sicheln oder Sensen gemeint sind. Für die Bezeugung der Sense ist die Stelle jedenfalls nicht zu verwerten. Dagegen spricht die Erzählung von der Verwahrung des Wetzsteines: Odin nahm ihn aus dem Gürtel, wo er offenbar stak. Gustav Neckel hat darauf hingewiesen, daß es sich um die Verwahrung in einem am Gürtel getragenen Kumpf — wofür Neckel den schlesischen Ausdruck „Kietze“ verwendet — gehandelt habe ²⁸⁵). Davon sagt nun freilich die Stelle nichts.

Der Stein von Strøm mit seiner Runeninschrift wie die Bölverkgeschichte der jüngeren Edda scheinen zusammen zu besagen, daß der Wetzstein im nordischen Bereich nach der Völkerwanderungszeit ein sehr hoch geschätztes Gerät war, das noch nicht lang allgemein üblich gewesen sein dürfte. Ein stabförmiger Wetzstein, der in einem eisenzeitlichen Grab in Storhaug, Westnorwegen, mit 24 Pfeilspitzen zusammen in einem Holzköcher gefunden wurde, dürfte kein Wetzstein für Sicheln oder Sensen gewesen sein, sondern zur Waffenschärfung gedient haben. Schon seine geringe Länge, ungefähr 11 cm, schließt ihn wohl von den Erntegeräten aus ²⁸⁶). Er kann aber doch für das Vorhandensein von Wetzsteinen im allgemeinen im Norwegen der Wikingerzeit Zeugnis geben.

In Mittel- und Westeuropa ist der Wetzstein seit dem Beginn des Mittelalters allgemein üblich. Die althochdeutschen Glossen übersetzen *cos* und *coticulum* regelmäßig mit „wezistein“. Im angelsächsischen *Kalendarium* des VIII. Jahrhunderts, das Bilder vom Arbeiten mit der Sense bringt, dürfte auch die erste mittelalterliche Darstellung des Schärfens der Sense mit dem Wetzstein gegeben sein. Seit dieser Zeit verschwindet er nicht mehr aus der Bezeugungsreihe unserer Geräte und behält auch seinen in althochdeutscher Zeit zusammengesetzten Namen ²⁸⁷).

Dieser seit dem Hochmittelalter immer mit dem Kumpf zusammen angeführte „Wetzestein“ hat offensichtlich auch immer seine Stabform beibehalten. Es ist nun bemerkenswert, daß es in Nordosteuropa eine davon völlig abweichende Erscheinung gibt. Der stabförmige Wetzstein als künstlich zugerichtetes, durch den Handel vertragenes Gerät ist dort, bei den finnischen Völkern, unbekannt. Sie verwenden für gewöhnlich das Wetzholz. In besonderen Fällen aber bedienen sie sich eines selbsthergestellten Wetz-

steines. Die älteste Form dürfte dabei mit der Verwendung eines „Donnerkeiles“, also eines vorgeschichtlichen Steinbeiles gegeben sein. Man greift bezeichnenderweise nur in besonderen Situationen dazu. Wenn auf einer Wiese etwa viel Gesträuch wuchs, das man durch das Mähen vernichten wollte, so wetzte der Finne seine Sense mit einem sogenannten Donnerkeil²⁸⁸⁾. Solche selbstgewählte Wetzsteine sind es wohl auch, die bei den finnischen Völkern weder so aufbewahrt noch so gehandhabt werden wie die stabförmigen Wetzsteine des Westens. Aus Muhu in Estland ist beispielsweise ein etwa faustgroßer Wetzstein bekannt, der nur mittels einer einfachen Schäftung verwendet werden kann. Das fassende Holz wird dabei etwa bügelförmig um den Stein herumgebogen und an den Enden zusammengebunden²⁸⁹⁾. Die ostfinnischen Syrjänen in Wilgort an der Syssola im Bezirk Wologda fassen ihre Wetzsteine mit Weidenruten ein. Dort wird die Verbindung der beiden Rutenenden noch mit einem Haken versehen, so daß der Mäher diesen derart gefaßten Wetzstein an den Gürtel hängen kann. Kumpfe gibt es keine dazu²⁹⁰⁾. — Da mag man also schon eher an den Mäher Odin in der Bölverk-Geschichte denken.

Es ist wohl kaum zu entscheiden, ob es sich hier um eine alte Sonderform oder um eine durch Fernanregung entstandene Neuerung und Verstärkung zu den Wetzhölzern handelt. Die Verwendung von „Donnerkeilen“ zu diesem Zweck bezeugt jedenfalls die hohe Schätzung, wahrscheinlich auch den Glauben an eine nicht rein materielle Wirksamkeit.

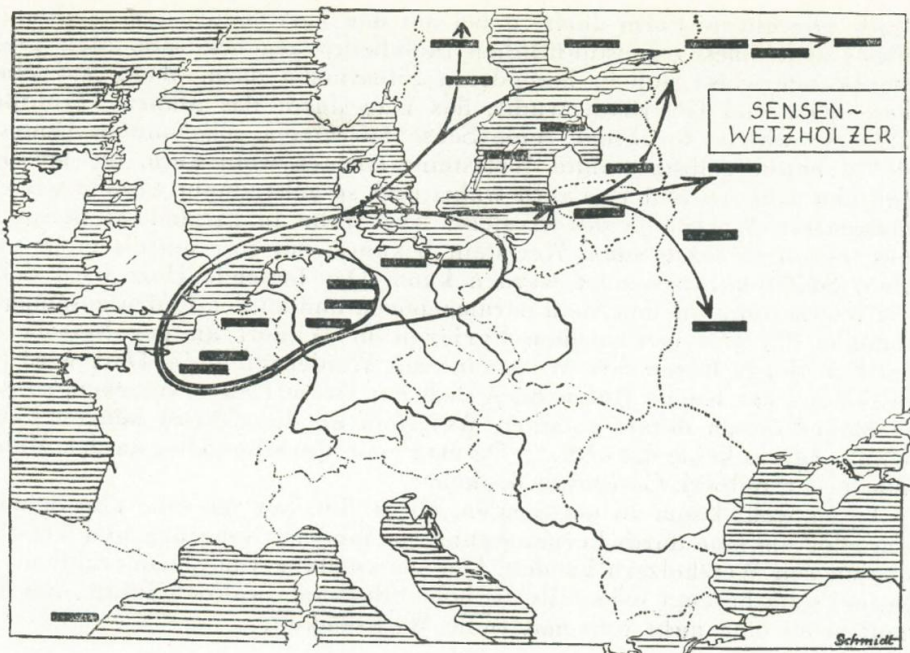
2. Wetzeisen

Nur knapp und anregungsweise soll im Anschluß an die Studie über den Wetzstein darauf hingewiesen werden, daß auch eiserne, bzw. stählerne Wetzgeräte mitunter als Behelfsgeräte zu den Ernteschnittgeräten in Verwendung waren und sind. Name und Verwendung sind seit dem Mittelalter wie bei den „Streichern“ der Messer, den stählernen Schärferäten gleich. Das mittelhochdeutsche „strichisen“ läßt dabei nicht entscheiden, ob es sich um Streicheisen für Messer oder für Schnittgeräte gehandelt habe. Ein derartiges Zeugnis ist beispielsweise: „questio iniqua. unrecht gut vel der betel et quidquid lucratur mit dem strichisen²⁹¹⁾.“ Eindeutig sind nur Belege, die das Gerät unter diesem Namen zusammen mit einem Ernteschnittgerät anführen. Dies ist beispielsweise in einem Inventar von Wieting in Kärnten der Fall, das 1596 beim Dratrumer Hof anführt: „Mer zwo Madtsenssen sambt ainem khumpf mit 2 stain unnd ain streich eisen 5 ʒ 40 dl.“ Oskar Moser teilt mir mit, daß derartige Inventarbezeugungen von Streicheisen in Kärnten bis ins zweite Viertel des 17. Jahrhunderts vorkämen²⁹²⁾. Sie waren wohl gleichzeitig sehr weit verbreitet.

3. Wetzhölzer

Beim Schärfen der Sense ist in der Kremper Marsch in Holstein noch jetzt folgender Spruch gebräuchlich:

„Strieck und wett
und strieck und wett
und kiek mal an de Sünn!
Wi wöllt den Burn das Geld afnehm'n
De Dag is bald to En'n!“²⁹³⁾



Für das Schärfen der Sense werden hier also zwei anscheinend synonyme Ausdrücke verwendet, nämlich „streichen“ und „wetzen“. Die beiden Ausdrücke beziehen sich jedoch nicht auf die gleichen Geräte, sind also nur als bedingt synonym anzusprechen: das „Wetzen“ ist das Schärfen des Schnittgerätes mit dem Wetzstein, das „Streichen“ dagegen das mit dem „Strick“, dem Streich- oder Wetzholz. Dieses hölzerne Schärfgerät ist von ausgesprochen nordeuropäischer Verbreitung und hebt sich vor allem seinem Material nach völlig von den anderen Schärfgeräten ab.

Verfolgt man seine Verbreitung vom Westen nach dem Osten, so begegnet man im äußersten Westen des Kontinents den ältesten Bildzeugnissen wie auch lebendigen Sprachbelegen des Gerätes. Das anscheinend älteste bisher bekannte Bildzeugnis führt bis ins 14. Jahrhundert zurück²⁹⁴). Der Kathedralplastiker, der die Monatsreliefs an der Kathedrale von Amiens schuf²⁹⁵), hat dem Mäher seines Junireliefs eine Langstielsense in die Hände gegeben, die am unteren Stielende eine auffallende Eigentümlichkeit zeigt. Ein fast unterarmlanges Stück Holz, ebenso dick wie der Sensenwurf, hängt offenbar am Sensenwurfende und ist dem Wurf so nahe angeklappt, daß es wohl daran befestigt sein muß, da nichts auf ein Schwanken während der Mähbewegung deutet. Der Mäher trägt keinen Wetzstein im Gürtel, keinen Kumpf, es steckt auch kein solcher am Wiesenrain, der rechterhand angedeutet ist. Es kann sich also bei diesem Holzstab um ein Wetzholz handeln. Dies wird ganz deutlich, wenn man das ausgezeichnete Junibild des Breviarium Grimani zum Vergleich heranzieht. Bezeichnend scheint jedenfalls, daß diese beiden ältesten Bildzeugnisse aus der gleichen nordfranzösisch-flämischen Landschaft stammen. Dort ist das Gerät also mindestens seit dem 14. Jahrhundert bezeugt, beheimatet. Der flämische Maler des Bre-

viarium Grimani stellt zu Beginn des 16. Jahrhunderts auf dem Monatsbild des Juni, das die Heuernte zeigt, die Mäher mit Langstielsensen dar²⁹⁶). Von den drei mähenden Männern sind die beiden im Vordergrund gerade beim Mähen, der dritte, der im Mittelgrund des Bildes, muß seine Sense soeben schärfen. Er hat den Sensenwurf dazu zwischen die Beine genommen, beugt sich vor und schärft das nach abwärts hängende Blatt. Und zwar tut er das mit einem langen geraden Gerät, das ebenso hellbraun, holzbraun wie der Sensenwurf ist. Eine Tragevorrichtung und ein Kumpf etwa am Gürtel des Mähers, ist nicht festzustellen. Sieht man die beiden Mäher im Vordergrund daraufhin an, so bemerkt man, daß auch sie keine Kumpfe tragen, daß aber an den oberen, das heißt den körpernahen Enden ihrer Sensenwürfe die gleichen Geräte hängen, wie es jenes Schärfergerät des dritten Mannes ist. Es sind, wie besonders beim vordersten Mäher deutlich zu erkennen ist, etwa ellenlange Holzgeräte, an denen deutlich ein langer Gebrauchsteil mit etwa quadratischem Querschnitt und ein davon abgesetzter Griff zu unterscheiden sind. Der Gebrauchsteil scheint längsgerieft zu sein. Das Gerät hängt anscheinend an einer Riemenschlinge am Sensenwurfende und ist durch einen Holznagel an seinem Griff mit dem Wurf verbunden, kann also bei der Arbeit nicht schlenkern. Dieses Gerät muß ein Schärfergerät sein, denn an dem Sensenwurf des sein Sensenblatt schärfenden dritten Mähers hängt das Gerät nicht mehr, es ist also jenes Gerät, mit dem er eben die Schneide bearbeitet. Dem ganzen Augenschein nach handelt es sich hier also um Wetzholzer.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat dann der künstlerische Vollender dieser flämischen Monats- und Jahreszeitenbilder, Pieter Bruegel d. Ä., gleichfalls dieses Wetzholz dargestellt, was unsere Quellenkenntnis in wünschenswerter Weise vermehrt. Auf seinem Kupferstich „Ästas = Sommer“ hat er einen sitzenden Mäher im Vordergrund gezeigt, dessen Sense greifbar nahe dem Bildrand liegt²⁹⁷). Quer über dem Sensenwurf liegt das hier ganz deutlich sichtbare Wetzholz, das wieder Griff und Gebrauchsteil voneinander deutlich abgesetzt zeigt, wieder auch die Länge etwa einer menschlichen Elle haben soll.

Diesen Bildzeugnissen des Wetzholzes vom 14. bis zum 16. Jahrhundert in Nordfrankreich und Flandern stellen sich nun die Wortzeugnisse der Gegenwart zur Seite, welche die romanistische Wörter- und Sachenforschung für die gleiche Landschaft erarbeitet hat. Gamillschegg kennt in Nordfrankreich ein „weites Gebiet, wo an die Stelle des Kumpfes der Sandtopf tritt, den der Schnitter am Rande ins Feld stellt. Auch der eigentliche Wetzstein bleibt beim Sandtopf, während zum Handgebrauch das ‚Reibholz‘, ‚rifle‘, dient“²⁹⁸). Die Wortformen rifle, rifl, rif, reichen vom Norden, vom Ärmelkanal, weiter in das Vallée d'Yeres, in die mittlere Normandie (Moisy), also ungefähr soweit in das Landesinnere Frankreichs hinein, soweit mit der flämischen oder einer normannischen, im Ganzen also einer germanischen Schicht gerechnet werden kann, wobei es nicht allzu wesentlich erscheint, ob man darunter nun eine Kulturschicht, oder auch gleich eine Bevölkerungsschicht meint. Das Wort selbst, das von diesen Schichten mitgetragen wurde, ist gleichfalls germanisch, es ist aus mittelniederländisch rijat = Reibe entlehnt, und lautet ostfriesisch rife, niederländisch rijf. Es heißt also wohl immer das „Reib“ sc. -holz. Vereinzelt wird das Gerät auch „triche“ genannt, was Gamillschegg als südliche, vielleicht entlehnte Form von franz. trique

= großer Stab auffaßt, ohne daß ihn diese Erklärung selbst ganz befriedigt. Ich würde vorschlagen, „triche“ zu niederdeutsch „striek“ zu stellen; der Abfall des anlautenden s- ist beim Übergang germanischer Wörter in romanische Sprachen geläufig. Wir hätten dann hier eine aus dem westdeutschen Grenzbereich eingedrungene Form vor uns, die in Frankreich der friesisch-niederländisch-flämischen Bezeichnung „rifle“ begegnete, ohne deren altheimische Geltung zu erlangen. Sachgeographisch kann man vielleicht die „rifle“-Form mit dem am Sensenwurf befestigten Gerät identifizieren, wie es die Bildzeugnisse des späten Mittelalters belegen, und die „trich“-Form dagegen mit dem niederdeutschen Striek, dem Streichholz, das meines Wissens fast nirgends dermaßen angebracht wurde oder wird. Nur ein sehr junges Zeugnis spricht davon, merkwürdigerweise unter Verkennung des eigentlichen Zusammenhanges. Hubert Kroll hat nämlich in seiner sehr verdienstvollen Bestandaufnahme der Geräte im Siegerland festgestellt, daß die Wetzsteinkumpfe dort im Rückgang begriffen seien, in denen sonst der Wetzstein getragen wurde. „Der Wetzsteinköcher verschwindet bekanntlich immer mehr aus unseren ländlichen Gerätschaften, seitdem die Fabriken Streichbretter mit künstlicher Wetzfläche liefern, die bequem am Baum der langen Sense angebracht werden können“²⁹⁹). Hier handelt es sich also um die typische Lokalinterpretation: das an sich bedeutend bodenständigere Gerät, das Streichbrett oder Wetzholz, wird für ein jüngerer Erzeugnis gehalten, und zwar deshalb, weil es eine fabriksmäßige Ausfertigung davon gibt. In Wirklichkeit ist das Streichbrett und seine Aufhängung am Sensenwurf, wie sich hat zeigen lassen, ein bezeugtermaßen mindestens bis ins 14. Jahrhundert zurückreichendes Gerät und eine Gerätesitte, die mit dem Wetzstein und dessen Kumpf hier nur örtlich zusammentrifft. Es ist aber bei einem derartigen Stand der lokalen Aufzeichnung wohl nicht verwunderlich, wenn wir keine genaueren Einblicke in diese Verhältnisse gewinnen können, und auf eigene Schlußfolgerungen mehr geben als auf derart vage örtliche Bestimmungen. Die Zuweisung, ob die Trageweise der Streichbretter im Siegerland altheimisch ist, oder als östlichster Ausläufer der flandrisch-friesischen „rifle“-Tradition aufzufassen ist, bleibt unter diesen Umständen wohl noch ungewiß. Es zeigen sich nur die Sonderprobleme.

Die Nordseeküste, einschließlich der Kanalküste, bleibt mit den erwähnten Zeugnissen einstweilen die westlichste Verbreitungslandschaft des Wetzholzes. Die nächsten Zeugnisse schließen in Niederdeutschland erst östlich des Niederrheins an.

Das südlichste und zugleich jüngste ist das eben erwähnte aus dem Siegerland. Nach dem Norden schließt Schaumburg an, wo das „Streek“, das Streichholz, in Verwendung stand³⁰⁰). Als „Streeke“ tritt es im frühen 19. Jahrhundert im westfälischen Rodenberg entgegen³⁰¹).

In der Gegenwart hat Hagemann über das „Streck“ in Nordravensberg als geläufiges Gerät beim Getreideschnitt berichtet. Er schildert es als „ein kurzes Stück Holz, das oben auf beiden Seiten mit einer wetzenden Reibfläche versehen ist, zum ‚Streichen‘ (Schärfen) der Sense benutzt“³⁰²). Für die niederbergische Übergangslandschaft liegt dagegen ein wenig sachkundiger Bericht über die älteren Sozialverhältnisse vor, der das Vorhandensein des Wetzholzes folgendermaßen darstellt: „Kein Knecht hatte beim Mähen eine Schürze zu tragen oder gar Sense und Sichel mit einem Stein zu schleifen; denn hierzu war das Wetzholz, später der Matthock da“³⁰³). Die brauch-

mäßigen Verbote, die hier genannt werden, sind an sich sehr bezeichnend. Ob „Wettholt“ die übliche Benennung im Bergischen war, oder doch auch hier „Streck“ gesagt wurde, läßt sich aus dieser Darstellung nicht entnehmen. Jedenfalls konnte man mit dem an zweiter Stelle genannten „Matthock“ nicht die Sense schärfen, denn dies war ja der „Mahdhaken“, das Linkhandgerät zur Kurzstielsense³⁰⁴⁾. Es sind da offenbar einem nicht mehr ganz kundigen Beschreiber zwei altertümliche Geräte durcheinandergeraten.

Für Braunschweig hat Richard Andree mit scharfer Beobachtung die „strecke“ beschrieben: „Das Streichbrett, ein flaches, mit Pech und scharfem Sand überzogenes Holz“³⁰⁵⁾. Genauer hat sich späterhin Eduard Kück mit dem „Sesselstrick“ in der Lüneburger Heide beschäftigt³⁰⁶⁾. Er gibt von ihm an, daß es „aus porösen verwittertem Zaunholz“ vom Mäher „eigenhändig hergestellt und mit Sand eingerieben“ wurde. Eine Lichtbildaufnahme Kücks zeigt ein derartiges Gerät in der Hand eines Schnitters, ungefähr 25 cm lang, der Gebrauchsteil vierkantig, der Griffteil abgesetzt. Das wäre also die gleiche Form wie in Flandern gewesen.

In Braunschweig wurde auch eine Sage erzählt, welche das Streichholz in Verwendung zeigt. In Bofftzen bei Gebhardshagen erschien beim Futterschneiden immer ein Geist, eine Frau. Sie sagte dem Knecht, daß sie spuken müsse, weil sie den Armen eine versprochene Gabe nicht gespendet habe. Der Knecht soll versprechen, dies nachzuholen, und ihr die Hand darauf geben. Auf den Rat des Predigers gibt er ihr wohl den Handschlag, doch reicht er ihr nicht seine Hand, sondern seine „Strecke“ hin. Das Gespenst faßt auch zu, bis dicht vor die Hand, und soweit es griff, war die Strecke ab³⁰⁷⁾. Dieser Sagenzug hat genaue Entsprechungen in anderen Landschaften, wo Geister ihre glühenden Hände in Holzgriffe, Axtstiele oder ähnliches einbrennen, was ihnen von den vorsichtigen lebenden Partnern gereicht wird. In den alpenländischen Gegenstücken erproben die übermenschlichen Händedrücker dabei gleichzeitig immer die Stärke der beteiligten Menschen. Eine ganz parallele Sage erzählt man sich im Salzburgischen vom Heidenloch über der Gasteiner Klamm, unweit der Brandstatt. Dort sagte ein wilder Einsiedler einem Bauern, er solle ihm einen Finger reichen, damit er sehe, wie stark die Knochen der Menschen seien. Auf Abwinken des Wilden Fräuleins, von dem vorher das Riesenspielzeugmotiv erzählt wird, streckt der Bauer den „Streicher“, also seinen Stahl zum Messer-, aber vielleicht auch zum Sensenwetzen, dem Riesen hin. Der Riese zerbricht den Streicher, meint aber anerkennend, diese Menschen hätten doch ziemlich starke Knochen³⁰⁸⁾. — Im Bereich der Holzgeräte lag das Motiv des Einbrennens der feurigen Hände näher, und in der Wetzholzlandschaft konnte dieses Gerät besonders leicht in diesen Motivkomplex eingeführt werden.

Das Gerät war weiterhin nach dem Osten auch jenseits der Elbe verbreitet, allerdings nur am Saum der Ostsee, also in Mecklenburg und Pommern. Dort hat schon Wilhelm Mannhardt das „Sträks“ das Streichbrett, festgestellt³⁰⁹⁾. Das südöstliche Niederdeutschland, nämlich die Mark Brandenburg und ihre südlichen Nachbarlandschaften, scheinen keine Zeugnisse für das Wetzholz aufzuweisen. Damit schließen sich diese Landschaften wie so oft stärker an Mittel- als an Niederdeutschland an. Bei der Kurzstielsense ließ sich die gleiche Beobachtung machen³¹⁰⁾. Die Verbindungsschwelle Anhalt — Magdeburger Börde — Provinz Sachsen mußte in allen Fragen der

Scheidung zwischen mittel- und niederdeutschen Volksgütern einmal eigens untersucht werden.

Genauso wie in der Mark Brandenburg steht es begreiflicherweise in West- und Ostpreußen. Die Verbreitung des Streichbrettes scheint also innerhalb des deutschen Gebietes mit Pommern begrenzt zu sein. Außerhalb Deutschlands beginnt die weitere Verbreitung doch in sehr intensiver Weise in den baltischen Staaten wieder, wie andererseits nördlich der Ostsee in Schweden. Zumindest in altertümlichen Bauernlandschaften Schwedens ist das Gerät als „brynsticka“ bekannt, besonders in Dalarna³¹¹⁾. Anscheinend sind dort sogar zwei verschiedene Formen bekannt; es sind flache Spatelformen, von denen die eine eine aufgerauhte, flache Wetzfläche besitzt, die andere eine mit einer vertieften Ausnehmung, die für die Aufnahme von Wetzmaterial bestimmt ist. Zu den schwedischen Wetzholzern gehören ferner die auf Gotland. Hier handelt es sich wieder um ein flachspatelförmiges Gerät mit stark abgesetztem Handgriff, das etwa gedrückt elliptischen Querschnitt besitzt. Die Flachseiten des Wetzteiles sind mit gekreuzten Riefen zur Aufnahme des Wetzandes versehen³¹²⁾. Ähnliche Wetzholzer besitzen auch die Inseln Schweden auf Runö. Sie heißen „skina“ und sind aus Eichenholz geschnitzt³¹³⁾.

Mit diesen inselschwedischen Wetzholzern stehen die baltischen in engem Zusammenhang. In Litauen scheinen sie nicht sehr stark verbreitet zu sein. Es handelt sich wieder um flache Spatelformen mit abgesetztem Griff, von etwa 25 cm Länge³¹⁴⁾. Bei den Letten dient, wie schon August Bielenstein genau festgehalten hat, „zum feineren Schärfen der Sense das Streichholz, „strikis““³¹⁵⁾. Es wurde gern aus uraltem Eichenholz hergestellt, war wie das gotländische ungefähr falzbeinähnlich, etwa 30 cm lang und zwei Finger breit. Zum Schärfen wurde es mit Pech bestrichen und mit Sand bestreut. An seinem Griffende befand sich eine Schnuröse zum Aufhängen, wie wieder bei den gotländischen Stücken. Auf einem lettischen Aquarell aus der Gegend von Jekabpils-Jakobstadt von 1822 trägt ein Mäher, der eine grifflose Langstielsense führt, in der Linken ein Wetzholz von Stäbchenform mit abgesetztem Griff³¹⁶⁾. Am genauesten hat Manninen das Gerät und seine Verbreitung für Estland festgehalten³¹⁷⁾. Es handelt sich dabei immer um einen Span mit abgesetztem Griffende, der aus Eichenholz geschnitzt wird, wobei man womöglich etwas angefaultes Holz bevorzugt. Das Holz wird auf der Streichfläche mit Teer bestrichen und mit Sand bestreut. Dabei werden in diese Fläche eigens Löcher geschlagen und der Sand festgestampft. Diesen Sand führt der Mäher in einem Säckchen oder Horn mit sich, einem Gleichstück zum Kumpf jener Schnitter, die den Wetzstein benützen. Im einzelnen hat Manninen zwei ziemlich von einander getrennte Formengruppen des Gerätes in Estland feststellen können, nämlich die Pflöckchenform auf den Inseln, also wohl unter inselschwedischem Einfluß, und die Spatelform in Südestland, etwa von der Pernauer Bucht bis zum Peipussee³¹⁸⁾. Die Stöckchen- oder Pflöckchenform auf den Inseln zeigt manchmal volkskünstlerisch gut ausgeführte Formen. Die abgesetzten Griffe sind mitunter knaufartig profiliert. Die Bezeichnung „strikis“ läßt sich vom niederdeutschen „Strick“ nicht trennen, es liegt ein Lehnwort vor.

Gerätemäßig ist die gleiche Erscheinung auch im südwestlichen Finnland zu beobachten, wo, wie bei den Inseln Schweden, die Stöckchenformen vorherrschen, mit den deutlich abgesetzten Griffen³¹⁹⁾. Die Streichflächen weisen

auch hier wieder Ausnehmungen auf. Die Griffe sind teilweise knaufartig gestaltet, in besonderen Fällen sogar durchbrochen geschnitzt ³²⁰).

Von den baltischen und finnischen Völkern der Ostsee geht die Verbreitung des Gerätes in bedeutender Breitenerstreckung nach Nordrußland weiter ³²¹). Sowohl bei Großrussen wie bei den Weiß- und Kleinsrussen sind Wetzholzer bekannt, offensichtlich meistens aus Eichenholz. Es sind flachspatelförmige Geräte, mit gekreuzten Riefen auf der Wetzfläche, die wieder mit Sand bestreut wird. Vorher werden die Wetzholzer in Wasser getaucht, Bindemittel sollen zumindest im Norden nicht bekannt sein. Von den Russen hat sich das Gerät weiter nach Nordosten zu den Tscheremissen verbreitet, nach dem Osten zu den Tartaren. Zu den Wepsen und Olonezkareliern ist es dagegen wohl von den Esten und Finnen gekommen ³²²). Bei den Weißrussen, die für das Wetzholz mehrere verschiedene Ausdrücke besitzen, wie „logatka“, „trebischka“, „mentuschka“ oder „sjepalka“, ist vielleicht auch mit Vermittlung durch niederdeutsche Kolonisten zu rechnen.

Diese stark geschlossene Verbreitung im Norden und Nordosten Europas hat nahezu keine Ausläufer nach Westen, Südwesten und Süden. Es steht daher einstweilen ein Beleg für ein Wetzholz in Spanien völlig allein da, ein Beleg aus der Gegend von Valencia. Es handelt sich dabei um ein aus weichem Holz verfertigtes „Brettchen zum Durchhämmern der Sensen“, das der Zeichnung nach ein stöckchenförmiges Wetzholz mit abgesetztem Griff war, dessen Gebrauchsteil etwa quadratischen Querschnitt hatte. Da es sich um einen Beleg aus dem Jahre 1821 handelt, könnte das Gerät inzwischen verschollen sein. Die damals angegebene Bestimmung „zum Durchhämmern der Sensen“ klingt jedenfalls nicht sehr sachgerecht, so daß man Manninens Interpretation auf ein Wetzholz zustimmen wird, ohne einstweilen daraus weitere Schlüsse ziehen zu wollen ³²³). Ich weise aber doch auf das oben von mir zu dem katalanischen Wetzsteinwort „broca“ gesagte hin: In diesem offenbar germanischen „Prügel“-Wort kann doch die Erinnerung an ein hölzernes Wetzgerät enthalten sein, und daß dieses ein Wetzholz gewesen wäre, läßt sich im Zusammenhang mit der Nachricht aus Valencia von 1821 schon einigermaßen verstehen.

Das Wetzholz ist sowohl seiner Erscheinung wie seiner Verbreitung nach etwas ungewöhnliches, wenn man es als Einzelheit auffaßt. Die Verwendung von Holz zum Schärfen ist zweifellos sehr altertümlich. Vielleicht kann man, wie auch aus der Verwendung von anderen organischen Wetzstoffen hervorgeht, hier annehmen, daß das Holzgerät älter als das Steingerät, der Wetzstein, war, und in seiner Altartigkeit verharret, weitergelebt hat. Nach der Form des Gerätes dürfte sich diese Frage jedenfalls nicht entscheiden lassen, da sie eine reine Zweckform zu sein scheint. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß dieses Wetzholz stets mit der Sense vergesellschaftet ist. Von einem Schärfen der Sichel mit dem Wetzholz ist nie die Rede. Es gehört daher zu der, wenn man so sagen darf, männlichen Gruppe der Schnittgeräte. Kulturgeographisch ist wichtig, daß sich die Verbreitungsgebiete der Wetzholzer und die der nordeuropäischen Kurzstielsenzen fast ganz genau überdecken. Sowohl im Gebiet der nordwestdeutsch-niederländisch-flämischen „Sichte“ wie auch in dem der baltischen „Rauts“ und schließlich auch dem der russischen „Gorbuscha“ ist auch das Wetzholz beheimatet, das aber nicht etwa nur zu den Kurzstielsenzen, sondern in diesen Gebieten auch zu den Langstielsenzen gehört. Es wird nirgends berichtet, daß Wetzholz und Kurzstielsenze etwa

direkt zusammengehören würden. Die vorgebrachten Zeugnisse haben im Gegenteil deutlich erwiesen, daß gerade die Langstielsense mit dem Wetzholz geschärft wurde und wird. Nicht auf die Schnittgeräte, sondern auf die eigenartigen Verbreitungsgebiete kommt es also hier an. Auch die Befestigung, Verwahrung usw. der Wetzhölzer ist weder gleichartig noch allein bezeichnend. So wiederholt sich, wie schon gezeigt, die mittelalterliche Befestigung des Wetzholzes am Langstielsensenwurf in den östlicheren Verbreitungsgebieten nicht, und nur gelegentlich wird überhaupt von einer eigenen Verwahrung berichtet. So war es bei der lettischen Heuernte üblich „daß man es (das Wetzholz) während des Mähens in der rechten Hand hält, zusammen mit der Handhabe der Sense“³²⁴). Das mag also eine Übergangserscheinung sein.

Ob die Schärfungsmittel Sand usw., die mit oder ohne Bindemittel auf das Wetzholz aufgetragen werden, ständig damit verbunden waren oder nicht, läßt sich mangels älterer Belege dafür noch nicht entscheiden. Das Fehlen derartiger Mittel bei den nordrussischen Vorkommen kann darauf hinweisen, daß es sich um eine technische Neuerung handelt.

Die Verbreitung des Gerätes, die, wie also bereits ausgeführt, mit der der nordeuropäischen Kurzstielsensen zusammenfällt, stellt uns vor die gleichen Probleme wie jene. Eine rein räumliche Erklärung, etwa auf wirtschaftlichen Erwägungen basierend, gibt es wohl nicht. Eine rein ethnische ist zumindest durch die heutige Verbreitung bei germanischen, baltischen, finnischen und ostslawischen Völkern nicht angezeigt. Trägt man freilich den Gedanken einer gewissen Kulturdynamik in das räumliche Bild hinein, dann kann man nach der allgemeinen Situation für die geschichtlichen Epochen hier wohl von einer germanischen, im engeren Sinn vielleicht sogar von einer norddeutsch-nordgermanischen Erscheinung sprechen. Die Verbreitung rund um die Ostsee deutet wohl auf ein starkes Vorwalten des skandinavischen Elementes hin. Allerdings soll nicht der Hinweis unterbleiben, daß die bedeutsame baltische Verbreitung auch von Niederdeutschland aus unterstützt worden sein kann. Von Flandern über die deutsche Ostseeküste bis ins Baltikum, vielleicht sogar nach Schweden, zumindest bis auf die schwedischen Inseln, folgt der Verbreitungsstrom des Gerätes ebenso wie der der Kurzstielsense doch auch sehr genau den Spuren der Hanse. Es dürfte freilich schwer sein, deren Einwirken hier positiv zu erweisen. Eher ließe sich die Behauptung aufstellen, daß das augenfällige Fehlen des Gerätes — wie eben auch der Kurzstielsense — in den preußischen Landschaften einen negativen Beweis dafür ergibt. Brandenburg-Preußen und Hanse haben sich vielfach ausgeschlossen. Die Lücke Brandenburg-Preußischer Ordensstaat in der Nordostverbreitung des Wetzholzes entspricht genau der Lücke in der Verbreitung der Kurzstielsense. Die geschichtlich jüngere Macht, Brandenburg-Preußen, hat die ältere, die Hanse, wohl übertrumpft und überlebt: aber ihre Spuren hat sie nirgends mehr ganz auslöschen können, und zu denen scheinen also auch diese Ernteschnittgeräte zu gehören, deren Altersstellung sich durch dieses Beweisverfahren auch einigermaßen klären ließe. Wie die frühen Bildzeugnisse des Westens beweisen, ist das Wetzholz im 14. Jahrhundert schon voll ausgebildet vorhanden und in Verwendung, ja es wird als dermaßen bezeichnend angesehen, daß es der Kathedralplastiker von Amiens seinem Mäher als wichtiges Attribut begeben kann. Das 14. und 15. Jahrhundert, die Blütezeit der Hanse, hat also das Gerät bereits nach dem Norden und

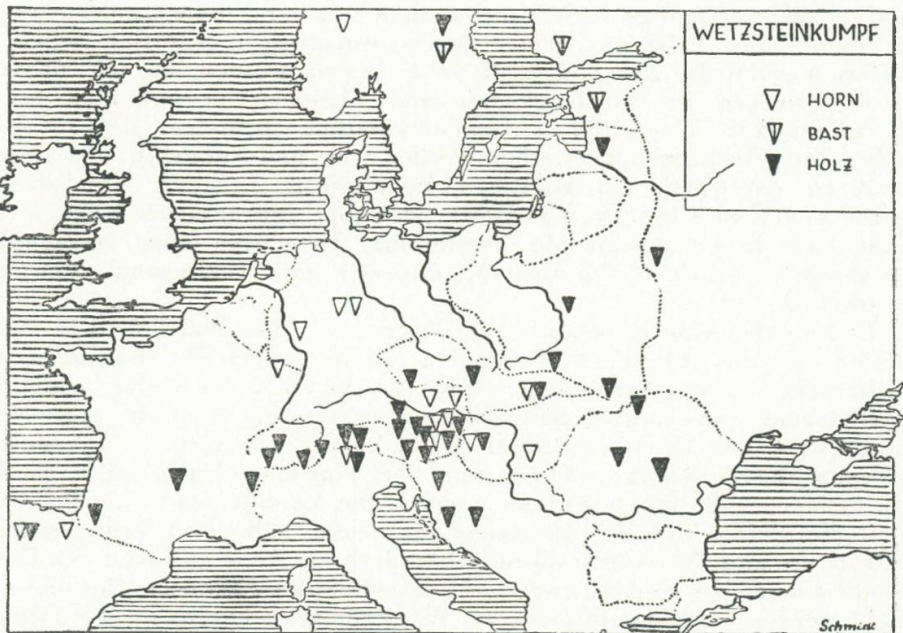
Nordosten bringen können. Für die baltischen Länder wäre diese Zeitansetzung besonders maßgebend. Es ist die Periode der spätmittelalterlichen Modernisierung ihrer bäuerlichen Wirtschaft, die also, den Gerätezeugnissen nach zu schließen, von den deutschen Bürgern von Riga und Reval und den anderen Städten der Ostseeküste getragen wurde, nicht etwa von den Ordensrittern der missionierenden Ritterorden, die aus Süd- und Mitteldeutschland derartige Geräte nicht mitbringen konnten.

Derartige Rückschlüsse werden auch für die Geschichte unserer Geräte noch ausgewertet werden müssen. Infolge des Mangels an Belegen in den vermutlichen Ursprungslandschaften läßt sich ja auch dort noch nicht positiv feststellen, wie weit das nord- und nordwestgermanische Wetzholz zurückgehen mag. Die ältesten Bildbelege rücken das Gerät an der westlichsten Stelle seiner Verbreitung an die Schwelle des Mittelalters und der Neuzeit. Falls eine hansische Vermittlung des Gerätes, beziehungsweise der bäuerlichen Wirtschaftsweise, mit der es verbunden ist, auf Grund der brandenburgisch-preußischen Verbreitungslücke anzunehmen ist, gelangen wir vielleicht noch zwei Jahrhunderte weiter zurück. Vor das 14. Jahrhundert dürfte man also zeugnismäßig, vor das 12. auch nur mit einigermaßen stichhaltigen Vermutungen nicht mehr zurückgehen. Damit befinden wir uns allerdings in einer Zeit größter landwirtschaftlicher Konservativität. Was es im 12. Jahrhundert gab, das gab es vorher meist schon seit der Völkerwanderungszeit, das konnte also Erbe aus dem römisch-germanischen Altertum sein. Die römisch-germanische Zweiheit muß dabei betont werden, da wir uns mit der Verbreitung in Nordfrankreich und Flandern ja auf dem Boden der spätantiken Provinzial-Latifundienwirtschaft befinden, die in fränkischer Zeit direkt weiterbetrieben worden war und sicherlich den Hauptgrund zu der später so wichtigen Wohlhabenheit dieser Landschaften abgab. Von dem Gerätewesen dieser „dunklen Jahrhunderte“ haben wir leider noch keine zureichende Vorstellung. Es mögen aber germanische Holzgeräte die gallisch-römischen Metallgeräte zum Teil ersetzt, zum Teil bereichert haben.

Es ist dabei eine Frage, wie die Bezeugung eines Wetzholzes in Nordspanien und die „broca“ in Katalonien mit derartigen Begrenzungen und Bestimmungen übereingestimmt werden kann. Falls das Gerät, wie seine Überlieferung im nordgermanisch-westgermanischen Bereich anzuzeigen scheint, dort doch älter beheimatet ist, und zwar nur dort, dann kann das nordspanische Wetzholz auch nur von dort stammen. Dabei wäre, möchte man meinen, wohl am ehesten an westgotische Vermittlung zu denken, und damit die gleiche zeitliche Ansetzung bis in die Völkerwanderungszeit gewonnen, die auch für Nordfrankreich-Flandern ins Auge zu fassen ist. Dabei braucht eine derartige Ansetzung nicht unbedingt als eine rein ethnische aufgefaßt werden: auch das tolosanische Westgotenreich übernahm die gallisch-römischen Latifundien und ihre Wirtschaftsweise und konnte also auch gleiche Geräte wie das Nordseegebiet kennen. Die Übernahme, wenn sie so bezeichnet werden soll, kann freilich auch in späterer Zeit erfolgt sein, beispielsweise in der Epoche des verstärkten Zusammenschlusses der Niederlande und Spaniens zu Beginn der Neuzeit. Bei einer derartigen Einführung etwa aus dem Flandern des 16. Jahrhunderts wäre dann für die Ermessung der zeitlichen Tiefe des Gerätes im allgemeinen nichts zu gewinnen. Für die Beachtung gerade der letzterwähnten Möglichkeit sei aber dennoch darauf

hingewiesen, daß die Formen der flämischen Wetzhölzer des frühen 16. Jahrhunderts mit der des spanischen aus dem beginnenden 19. Jahrhundert weitgehend übereinstimmen: der Gebrauchsteil mit dem etwa quadratischen Querschnitt findet sich außer Flandern und Spanien sonst nicht wieder.

So wenig deutlich also einstweilen die zeitliche Umgrenzung zu gelingen scheint, die räumliche ist jedenfalls völlig klar: hier herrscht eine Abgegrenztheit gegen das Gebiet südlich der niederdeutschen Sprachgrenze, welche das Gerät eindeutig dem Norden zuweist. Diese germanische Entsprechung des südlichen Wetzsteines hat ihren Raum und ihre eigene Gestalt. Ob man diese beiden Erscheinungen miteinander in Beziehung setzen darf, ist mir nicht gewiß. Gerades Wetzholz und gerader Wetzstein entsprechen einander wohl gestaltlich über ihre Raumbegrenzungen hinweg. Es sind männliche Geräte, wenn man will, Geräte der Erektion, im Gegensatz zu den gekrümmten Schärferäten weiblicher Art. Das sind aber im Norden wie im Süden die Hörner und Kumpfe, die Gefäße für den Sand der Streichhölzer und für das Wasser der Wetzsteine. Die männlichen Wetzgeräte erneuern die Schärfe der Schnittgeräte. Sie selbst aber verjüngen sich in den weiblichen Gefäßen, die uns gestaltlich deutlicher, weil vom gestaltenden Volk auch immer entsprechend verdeutlicht, vor Augen stehen.



4. Wetzsteinkumpf und Sandhorn

Der Wetzstein gibt dem Schnittgerät die verlorene Schärfe wieder, er heilt dessen Schwäche, wie er im Volksglauben die kranken Milchdrüsen weiblicher Wesen heilen kann. Ihn selbst aber umfängt, verwahrt und verjüngt also der Wetzsteinbehälter, der Kumpf. Wie alle Gefäße und Behälter ist der Kumpf in der Volksanschauung ebenso wichtig wie der jeweilige

Inhalt, die beiden Erscheinungen, Gerät und Gefäß, gehören nicht nur praktisch zusammen, sondern werden auch in Beziehung, in dynamisch wirkendem Aufeinanderangewiesensein angesehen. Diese Grundvoraussetzung, die auch bei den Sensenscheiden so auffällig auftritt, scheint bei den Kumpfen in räumlich noch weit bedeutenderem Ausmaß wirksam. Sie gibt auch die Erklärung für die in manchen Landschaften Mittel- und Westeuropas bedeutsame volkskünstlerische Gestaltung der Kumpfe.

Zunächst aber ist der Kumpf sachlich und sprachlich ein Behälter, ein für den besonderen Zweck spezialisiertes Gefäß. Als solches tritt er anscheinend erst vom Frühmittelalter an in Erscheinung. Inwieweit bei den antiken Wetzsteinen mit Kumpfen zu rechnen ist, läßt sich anscheinend noch nicht feststellen. Die romanischen Mundarten bezeichnen den Kumpf als „koi“ oder ähnlich, also mit Worten, die auf ein erschlossenes mittellateinisches „cotarium“ zurückgeführt werden³²⁵). Lexer hat gelegentlich der Etymologie von Kumpf auf ein mittellateinisches „cimpus“ aufmerksam gemacht, das zu griechisch „kymbos“ zu stellen ist³²⁶). Man kann hier zweifellos auch auf altindisch „kumbhas“ weiterverweisen, das Gefäß, Topf heißt. Die neuere Etymologie hat sich wohl Lexer nicht angeschlossen, sondern allgemein Kumpf zu dem ausgesprochenen Gefäßwort Kumme, mnd. komme, ags. cumb usw. gestellt, wobei auffällt³²⁷), daß schon Schmeller katalanisch „com“ herangezogen hat³²⁸), das wie die niederdeutschen Kumen den Napf oder Trog bezeichnet³²⁹). Viel Unterschied ist zwischen den einzelnen Ableitungen eigentlich nicht, da es sich stets wieder um indogermanische Wörter für Gefäß handelt, durchwegs aus der gleichen Wurzel, die eben jeweils eine spezialisierte Bedeutung erhielten und wenigstens einige Zeit hindurch bewahrten. Nur in der Gedankenverbindung Wörter und Sachen ist es wichtig, nicht an einer Ableitung von Kumpf aus lateinisch-griechischer Herkunft festzuhalten, die als Sachbeziehung zu antiken Geräten aufgefaßt werden könnte. Es ist in dieser Hinsicht eher an nord-südliche Sach- und Wortwanderungen zu denken, wobei besonders an die Gestaltung der Hauptgruppe der europäischen Kumpfe aus Holz zu denken ist, die für eine Gestaltung im Bereich der nordmitteleuropäischen Holzkultur sprechen. Freilich waren und sind durchaus nicht alle Wetzsteinkumpfe aus Holz, und deshalb soll auch diese eventuelle Wörter- und Sachverbindung als nicht allzu starr aufgefaßt werden.

Der früheste Beleg für die Verwendung eines Kumpfes in Nordeuropa und im mittelalterlichen Europa überhaupt, ist die Runeninschrift des oben ausführlich besprochenen Wetzsteines von Strøm:

Wate halli hino horna!

Es netze diesen Stein das Horn!

kann nur bedeuten, daß der Wetzstein in einem Kumpf aus Horn getragen wurde, der mit Wasser gefüllt war, und noch keinen eigenen Gerätenamen nach Art von „Kumpf“ trug, sondern eben einfach „Horn“ genannt wurde, wozu freilich auch der Stabreim des Spruches hier zwang. Das ist also jedenfalls bereits die übliche Geräteverwendung, mit der bedeutsamen Angabe, daß es sich nicht um ein eigens gefertigtes Gerät, sondern um ein natürliches Gefäß, eben ein Horn, gehandelt hat. Da Rinderhörner bis zur Gegenwart die geläufigste Form des Kumpfes darstellen, bietet das Zeugnis von Strøm den willkommenen Beleg für die Kontinuität derartiger Verwendung von

Naturgefäßen vom Frühmittelalter bis heute. Mit der in solchen Fällen gebotenen Vorsicht wird man dabei auch mit der Kontinuität von mit dem Horngefäß etwa verbundenen Vorstellungen rechnen können ³³⁰).

Für diesen Hornkumpf ist also keine eigene Bezeichnung bekannt. Seit der Kumpf als solcher in sprachlichen Zeugnissen auftritt, ist im Gegenteil mit einem eigens gestalteten Gefäßgerät, vermutlich dem hölzernen Kumpf, zu rechnen. Die Zeugnisse sagen zwar nur in seltenen Fällen über den Werkstoff aus, doch sind die mittelalterlichen Belege aus dem oberdeutschen Sprachgebiet so einheitlich, daß man für sie wohl Kumpf = hölzerner Wetzsteinbehälter setzen darf.

Diese Zeugnisreihe beginnt sowohl in Inventaraufzeichnungen wie in Dichtungen und verwandten Beleggruppen nicht vor dem 13. Jahrhundert. An der Spitze steht die schon mehrfach herangezogene Stelle aus dem „Meier Helmbrecht“, an der der junge Helmbrecht seinem Vater bäuerliches Gerät bringt:

1057 dem vater er brahte einen wetzestein,
daz nie mader dehein
in kumph bezzern gebant ³³¹).

Über Stoff und Form des „kumph“ geht aus der Stelle nichts hervor. Ob der Dichter wirklich gemeint hat, daß der Mäher den Wetzstein in den Kumpf band, oder ob er sagen wollte, daß der Kumpf mit dem Wetzstein umgebunden wurde, läßt sich kaum entscheiden, letzteres wäre wohl sinnvoller.

Etwa ein Jahrhundert später dürfte das Rätsel sein, das Adalbert von Keller einer Weimarer Handschrift entnahm:

Item rat, was ist das? Ich hab gesehenn ein hultzes Stainhawss.

Das ist ein kumpff, den die mader tragen, do der schlifftain jnnen liegt ³³²).

Das Rätsel gehört zu der Gruppe der Wortumschreibungen mit scheinbar kontradiktorischem Inhalt. Ein „hölzernes Steinhaus“ ist eine offensichtliche Unmöglichkeit aus innerem Widerspruch heraus, solange man nicht den Doppelsinn kennt, der das Ding als das hölzerne Haus für einen Stein erklärt. Dieses hölzerne Haus ist also der Kumpf, in dem der Wetzstein liegt. Daraus geht hervor, daß in dieser Zeit der Kumpf aus Holz war, und daß man das Zusammengehörigkeitsverhältnis von Kumpf und Stein als sehr innig empfand, so daß man den Kumpf als das Haus des Wetzsteines bezeichnen konnte.

Dem 14. Jahrhundert gehört ein Zeugnis aus einer Wormser Urkunde von 1503 an, das den Kumpf mit einem Rahmengerät zusammen nennt: „nullum tensorium, quod vulgariter rame dicitur, nec instrumentum ad id, quod in vulgo kumph vocatur ³³³).“ Die Stelle gehört wohl schon in den Zusammenhang mit den im Spätmittelalter üblich werdenden mehr oder minder poetischen Gerätezusammenstellungen. In meistersingerlicher Sphäre wurde derartige sogar in Liedform gekleidet, beispielsweise in dem umständlichen Scherzlied „Von einem Schüsselkorb, wie es jm gieng auff der Hochzeit“, das sich im Frankfurter Liederbuch von 1582 erhalten hat, und „In des speten Frawenlobs Thon“ eine fabelhafte, vermenschlichende Gerätedarstellung bietet. In einer alten Scheuer liegen verschiedene Geräte, meist schon halb zerbrochen, neben- und übereinander.

da lag do auff dem haberstro
ein alter rech, der het zween zän verloren.

2. Davon er ward er mechtig schwach,
 ein alte segens das ersach,
 die hieng hoch oben unterm dach,
 sie steig herab, und lugt zu solchem schaden.
 Und bracht mit jm ein alten kumpff,
 darzu ein sichel die was stumpff,
 sie weinten sich gar zu rumpff,
 das weder schrepffn halff dafür noch baden ³³⁴).

In solchen und ähnlichen Zusammenhängen tritt der Kumpf in der Literatur des Spätmittelalters und der Reformationszeit öfter auf, ohne daß sich aus den Zeugnissen Wesentliches über ihn erschließen lassen würde. Zur Charakteristik sei hier nur auf die Episode hingewiesen, die einem Bauern in einer Geschichte Jörg Wickrams passiert. In der 45. Erzählung des Rollwagenbüchleins „Ein mäder fand zween köpff an seinem bett, als er morgens von der matten kam, seinen wetzstein zu holen“ spielt sich die Suche nach dem vergessenen Wetzstein folgendermaßen ab: „Nun begab es sich eines morgens, das der gut mann aber gar fru auffgestanden war; er nam sein segens und eylet gantz mit grossem ernst auff die wisen. Dess nam der pfarrherr gar bald war, fugt sich zu der frauwen, wie dann nemliches sein gewonheit wars. Als aber der gut meder ein schar oder zwei gemeigt und im sein seges gar nit mer schneiden wolt, hatt er erst an seinen kumpf gedacht, ist mit grosser eyl wider zu hauss geloffen. Als er aber an die haussthur kommen ist, hatt er gar klein rumor gemacht; dann er sorgt, er wurd sein weib, die im seer lieb was, erwecken; ist gantz still in die kammer geschlichen. Da fand er eylendts seinen kumpf an der wand hangen, den nam er unnd fur wider darvon ³³⁵).“ Aus dem Schwank geht nichts über das Requisit Kumpf hervor. Nicht einmal die Angabe, daß der Kumpf an der Wand der Kammer hing, scheint beweiskräftig dafür, daß sich dies in Wirklichkeit irgendwo so verhalten habe, da der Schwankdichter ja eine derartige Lokalisierung benötigt. Wenn der Kumpf, wie viel wahrscheinlicher, bei den anderen Geräten in der Scheune hing, ließ sich die Überraschungsgeschichte nicht so einfach durchführen, wie dies für die Novellistik der Renaissance notwendig war ³³⁶).

Die Inventarnachrichten, die aus den gleichen Jahrhunderten, nämlich vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, vorliegen und durchaus realistische Zeugnisse darstellen, geben aber gleichfalls nur die Nennung des Gerätes und nichts über Stoff und Form. In den Tiroler Inventaren des 15. Jahrhunderts beispielsweise werden nur jeweils die Kumpfe mit den Sensen, den Wetzsteinen und dem Dengelgeschirr gemeinsam aufgezählt; z. B. Schloß Fragenstein 1482:

Drey segessen (mit) zway tengelgeschir,
 zwen kumpff
 ain Wetzstain ³³⁷).

oder Schloß Stenico 1478:

1 tangelampas,
 1 segens
 2 weczstain
 1 kumpf ³³⁸).

Ähnlich werden in Waldviertler Inventaren des 16. Jahrhunderts nebeneinander nur genannt „kimpfl samt dem stain“³³⁹⁾. In einem Inventar von Wolfsberg in Kärnten von 1633 heißt es „acht wetzstain sambt den kümpfen“³⁴⁰⁾. Daraus ist also nicht sehr viel zu gewinnen.

Außerhalb des Gebietes der bairisch-österreichischen Mundarten verliert sich die Bezeichnung des Gerätes. In der Schweiz, beispielsweise im Hochtal Avers, spricht man nicht von einem Kumpf, sondern von einem „Wetzkübel“³⁴¹⁾. Schon in Württemberg heißt es neben Kumpf auch „Wetzsteinfaß“³⁴²⁾. Im fränkischen Gebiet tritt immer die Faßbenennung auf, anscheinend für hölzerne Kumpfe. In Luxemburg beispielsweise spricht man, und zwar im Oesling, von einem „Latterfaß“³⁴³⁾. Dem entspricht im Saargebiet ein „Schlauderfaß“³⁴⁴⁾. Aber auch noch in Anhalt heißt es „Wetzefaß“³⁴⁵⁾. Im Fränkischen steht neben den Faßnamen auch der „Köcher“, eine Behälterbezeichnung, die vielleicht ursprünglich besonders geflochtenen Behältern zukam. So spricht man im Saargebiet vom Kochert oder Kächer³⁴⁶⁾, im luxemburgischen Gutland vom Kächer³⁴⁷⁾ und im Siegerland vom Wetzsteinköcher³⁴⁸⁾. Auch in Obersachsen scheint neben Kietze und Kiede doch auch Köcher üblich gewesen zu sein. „Nach Köhler ist Wetzkietze ein Oberlausitzer Schnitterwort, im Meißnischen sage man Köcher“³⁴⁹⁾.“ Sonst läßt sich von Mainfranken und Hessen ostwärts bis Schlesien die Gerätebezeichnung „Kietze“ verfolgen, die dann in Schlesien selbst als „Wetzkietze“ der einzige bekannte Ausdruck gewesen zu sein scheint³⁵⁰⁾. Das gleiche gilt auch für die deutschen Siedler im ehemals oberungarischen Bergland, der heutigen mittleren Slowakei, wo Karl J. Schröer für die „Kütze“ mundartlich „kötz“, „schlotekötz“ festgestellt hat³⁵¹⁾. Am ausführlichsten hat Karl Müller-Fraureuth die einzelnen mitteldeutschen Bezeichnungen festgehalten, mit der sachlichen Erläuterung für Kietze: „Köcherähnliches hölzernes Behältnis für den Wetzstein, das mit Wasser gefüllt vom Mäher an einem Leibgurt hinten getragen wird“³⁵²⁾.“ Die Bezeichnung hat, ohne Sachzusammenhänge, wohl auch weiter ausgestrahlt, doch sind anscheinend manche Einzelangaben darüber unrichtig. So hat Schmeller eine ihm selbst fragliche Bezeichnung „Wetzkützen“ aus Wien aufgenommen, und zwar für den Wetzstein, und erklärte sie selbst als Ausdruck für den Wetzsteinbehälter; aber die Lokalisierung auf Wien ist auch vor 120 Jahren wohl ebenso irrtümlich gewesen wie die angegebene Erklärung³⁵³⁾. Wie alle Kietze-Kötze-Wörter gehört auch die Wetzsteinkietze zu den mitteldeutschen Bezeichnungen eines Tragegerätes, dessen sprachliche Grundform koeze als eine Geräteableitung von Kot¹ in dessen Grundbedeutung „Flechtwerk“ angesprochen wird³⁵⁴⁾. Es besteht also auch hier die Möglichkeit, in der Gerätbezeichnung den Hinweis auf ein ursprünglich geflochtenes Gerät zu sehen.

Den aufschlußreichen deutschen Gerätbezeichnungsgruppen entsprechend lassen sich nun auch die Gerätebezeugungen nach Stoffgruppen aufgliedern. Die Wetzsteinbehälter aus Horn müssen dabei nach Alter und Verbreitung im Vordergrund stehen. An sie sind die geflochtenen Behälter anzuschließen, so spärlich deren gegenwärtige Verbreitung und Bezeugung auch ist. Die dritte, in vieler Hinsicht besonders bedeutungsvoll gewordene Gruppe bilden schließlich die hölzernen Kumpfe.

Der Wetzsteinbehälter aus dem Rinderhorn ist anscheinend über ganz Europa verbreitet. Er ist für die Zeit um 600 nach Chr. durch die Runeninschrift auf dem Wetzstein von Strøm in Norwegen zuerst bezeugt, ohne daß

sich dadurch irgendeine zeitliche Begrenzung feststellen ließe. Man wird aber immerhin an die anderen Gefäße des frühen Mittelalters denken müssen, die gleichfalls aus Rinderhörnern gefertigt waren und von denen die Trinkhörner bis weit in die urgeschichtlichen Perioden des Nordens zurückreichen³⁵⁵), wogegen etwa die Tintenhörner der schreibenden Mönche³⁵⁶) auf den geringeren Zeitraum zwischen Christianisierung und Spätmittelalter zusammenzudrängen sein dürften. Rein gerätemäßig ist dabei wesentlich, daß diese Rinderhörner als Wetzsteinbehälter, vor allem als Wassergefäße aufgefaßt wurden. Schon die Inschrift von Strøm spricht nur davon: „Es netze den Stein das Horn!“ Das Horn als Wetzsteinbehälter ist also nicht nur Tragegerät, sondern selber als Gerät bedeutsam, wirksam, weil mit dem den Stein netzenden, arbeitstauglich machenden Wasser erfüllt. Unter diesen Umständen muß auf die mögliche Dynamik des Gerätes doch mehr Wert gelegt werden: es kann sein, daß das Horn nicht nur als Wasserbehälter für wichtig erachtet wurde, sondern auch als Horn selbst, das heißt um seiner Horngestalt wegen. Der Wetzstein schärft ein krummes Schnittgerät: er holt seinerseits die Kraft dazu aus dem krummen Horn. Das würde dem Gestaltsinn dieser Geräte entsprechen, ganz parallel dem der Sensenscheide, ebenso dem des Dangelhammers von gerundeter Gestalt. Der Kraftverlust des gekrümmten Schnittgerätes muß wettgemacht werden. Der Ersatz erfolgt auf dem Weg über die geraden, männlichen Wetzsteine und Wetzholzer wieder durch die gekrümmten, sagen wir also: weiblichen Gefäßgeräte, Scheide und Kumpf.

Nun liegt das wasserdichte Horn als leichtes Tragegerät zweifellos auch dem rein zweckhaften Denken sehr nahe. Die europäische Verbreitung spricht zunächst für keine andere als eine rein praktische Ableitung des Hornkumpfes. So wenig Aufzeichnungen auch darüber vorliegen, so ergibt sich doch eine sehr weite Streuung des Wetzsteinbehälters aus Rinderhorn auch in der Gegenwart³⁵⁷). Es handelt sich dabei vielfach um Kuhhörner, mitunter aber bezeugtermaßen auch um Ochsenhörner. Vom Osten nach dem Westen her läßt sich im ungarischen Tiefland feststellen, daß der Wetzsteinbehälter meist aus Horn ist³⁵⁸). In der Gegend um den Plattensee in Ungarn ist der „tokmany“, der Wetzsteinkumpf, meist aus Holz oder Horn verfertigt³⁵⁹). Ähnlich steht es in den angrenzenden österreichischen Ländern. In Steiermark war er meist aus Ochsenhorn, doch hat Leopold Bein auch den Kumpf aus Holz festgestellt³⁶⁰). In Niederösterreich ist heute noch der Wetzsteinbehälter aus Horn zu sehen. Im Viertel unter dem Wienerwald habe ich ihn in den letzten Jahren beispielsweise in Brunn am Gebirge beobachtet³⁶¹). Im Viertel ober dem Wienerwald ist er unter anderem in Göstling an der Ybbs aufgenommen worden³⁶²). Im Waldviertel ist er vor wenigen Jahren literarisch festgehalten worden. Imma Bodmershof schreibt in ihrem auf genauer örtlicher Beobachtung beruhenden Waldviertler Roman „Die Rosse des Urban Roithner“: „Die Sense war stumpf geworden, er hatte vergessen, sie zwischendurch zu schleifen. Jetzt zog er den Wetzstein aus dem Horn, das er an seiner Hüfte trug, und schärfte die Schneide sorgfältig³⁶³).“ Auch in den anderen österreichischen Ländern tritt neben hölzernen Kumpfen immer wieder der Wetzsteinbehälter aus Horn auf. Im nahen Nordosten kennt die Slowakei den Hornkumpf ebenfalls neben dem Holzkumpf. So hat Rudolf Bednarik einen mit hübschen Ritzgravierungen verzierten Hornkumpf aus H. Vadicov festgehalten³⁶⁴).

Ähnlich wie in Österreich geht es in Deutschland. Durch Süd- und Mitteldeutschland sind Hornkumpfe verbreitet, ohne daß darüber viele Nachrichten vorliegen würden. Im Siegerland trug man zum Wetzen der Sichel den Wetzstein bei sich im „Schlocker“, einem am Gürtel getragenen Kuhhorn. Hubert Kroll hat festgestellt, daß für den örtlichen Bedarf derartige Behälter aus Kuhhorn sogar in Fabriken hergestellt werden³⁶⁵). Im Saargebiet handelt es sich wieder um ein Kuhhorn, das dort Kochert oder Schleuderfaß genannt wird³⁶⁶). Im Harz und in Anhalt ist das „Wetzefäß“ meist ein Rinderhorn, das auch „Schlutterfaß“ oder „Wetztille“ genannt wird³⁶⁷).

Die Wetzsteinbehälter sind aber auch auf der Pyrenäenhalbinsel zu Hause. In Sanabrien heißt der Kumpf „frasko“ und ähnlich, und ist aus Horn, oder aber ein hornartiger Holzbehälter³⁶⁸). Bei den Basken von Guipuzcoa, in Armaisteghi, konnte Rudolf Trebitsch den Wetzsteinkumpf aus einem Kuhhorn unter dem Namen „segapotora“ feststellen³⁶⁹).

Das sind selbstverständlich nur Ausschnitte, mehr oder minder zufällige punktuelle Feststellungen für eine sehr weitreichende Geltung des Hornkumpfes. Obgleich die Horngestalt für die Aufbewahrung des geraden Schleifsteines kaum besonders zweckmäßig erscheint, hat sie sich offenbar allenthalben zäh erhalten. Man wird kaum umhin können und darin das Festhalten an einer Gestalttradition erkennen: die Aufbewahrung im Hornkumpf bedeutete für den Wetzstein mehr als Getragen- und Benetztwerden, dieses Gefäßgerät war durch seine Gestalt an sich bereits fördernd wirksam. Das geht wohl nicht zuletzt daraus hervor, daß mitunter die Horngestalt auch in anderen Stoffen nachgebildet wurde, beispielsweise in Sanabrien, wo Fritz Krüger eigens festgestellt hat, daß auch die Holzbehälter, soweit sie verwendet wurden, hornartig gestaltet sind³⁷⁰). Das ist sicherlich nicht nur Formtradition, sondern eben auch Sinnüberlieferung, und das heißt hier Gestalttheiligkeit.

Die zweite Stoffgruppe der Wetzsteinbehälter ist die aus Flechtwerk. Die sprachlichen Zeugnisse auf deutschem Gebiet scheinen zwei Gruppen zu ergeben: die unsichere der Köchernamen im rheinfränkischen Bereich, und die wohl als sicher anzusprechende der Kietzenamen in Mittel- und Ostdeutschland. Die Sachzeugnisse dazu scheinen heute auf deutschem Gebiet zu fehlen. Die Gegenwart kennt geflochtene Wetzsteinbehälter nur aus Skandinavien und dem Baltikum, und zwar aus Nordschweden, aus Finnland³⁷¹) und aus Estland³⁷²). Dort werden Scheiden aus Birkenrinde als Wetzsteinbehälter verwendet. Zu diesen Zeugnissen der Gegenwart tritt ein Bildzeugnis aus dem französischen Spätmittelalter. Auf einer Miniatur eines lateinischen Manuskriptes, Bibl. Nat. Reserve Lat. 886 f. 7 v. ist ein Mann mit einer zweigriffigen Langstielseuse zu sehen, der an einem strickartigen Gürtel mitten vor dem Leib einen Kumpf mit einem Wetzstein darin trägt³⁷³). Dieser Kumpf hängt anscheinend mit einem dünnen Bogen an dem Gürtel, der einem bogenartigen Henkel zu einem geflochtenen Gefäß gleichkommt; ebenso scheint die Wandung des Kumpfes nicht aus dem Vollen des Holzes, sondern eher aus den Ruten eines Geflechtes zu bestehen. Es kann sich hier also um einen geflochtenen Wetzsteinbehälter handeln. Die Frage ist bei diesem Zeugnis wie bei der ganzen Gruppe überhaupt, ob es dabei ursprünglich zum Behälter für Wetzsteine gehört. Diese geflochtenen Behälter dürften ja nicht wasserdicht gewesen sein, und die Füllung mit Wasser ist bei den

Kumpfen aus Horn und Holz von ausschlaggebender Bedeutung. Vielleicht gehören diese geflochtenen Behälter also zunächst der Gruppe der Wetz-
hölzer an und dienten entweder ihnen oder auch — und gleichzeitig — als
Sandbehälter, für den Sand zum Bestreuen der Reibflächen der Wetz-
hölzer. Beim Aufkommen der Wetzsteine in den betreffenden Landschaften wurden
die geflochtenen Behälter dort zunächst noch beibehalten, allmählich aber
von den wasserdichten Kumpfen verdrängt. Dies wäre dann auch der Grund
für das fast völlige Zurückdrängen der geflochtenen Behälter in der Gegen-
wart. Der Gestalt nach schlossen sie sich wohl an die Stabform der Wetz-
hölzer an und hatten daher vermutlich mit der Horngestalttradition der
Kumpfe weniger zu tun.

Der hölzerne Kumpf ist der Kumpf im eigentlichen Sinn. Auf ihn, den
Behälter aus dem stehenden Holz, wird auf deutschem, zumal oberdeutschem
Sprachgebiet auch die Bezeichnung Kumpf hauptsächlich angewendet. Dem
Stoff nach lassen sich kaum Gruppierungen durchführen, da anscheinend
allenthalben verschiedene Hölzer für seine Herstellung verwendet werden.
Die gut geschnitzten Kumpfe der Alpenländer, der nördlichen Balkanhalb-
insel und der Pyrenäen sind wohl aus verschiedenen harten Hölzern, wo-
gegen die Kumpfe der Sudeten- und Karpathengebiete eher aus Weichholz
gefertigt sind. Immerhin sind aber auch in den Alpen- und Balkangebieten
Weichholzkumpfe, meist unverzierte, reine Zweckgeräte, festzustellen. Die
Formen der Kumpfe sind äußerst vielfältig, wenn auch selbstverständlich
nur als Variationen der Grundform des gestreckten Hängebehälters, aus dem
stehenden Holz mit der Höhlung vom Spiegelschnitt her. Gestaltlich lassen
sich aus der Fülle hauptsächlich zwei Gruppen herauslösen: die gerundeten
und die kantigen Formen. Die gerundeten, zwischen Kegel- und Zylinder-
gestalt schwankenden, mit zahlreichen Ab- und Umformungen variierenden
Kumpfe sind dabei stark in der Mehrzahl, während die mehr oder minder
prismatischen kantigen Formen eine Minderheit darstellen, die sich noch
dazu räumlich von den Westalpen bis an die Biscaya beschränken läßt.

Der folgende Gliederungsversuch der Kumpfgruppen von gerundeter
(zylindrischer) Gestalt kann nur als ein vorläufiger betrachtet werden, da
das ihm zugrunde liegende Material ungleichmäßig und sehr unzureichend
ist. Er ist wieder auf gestaltliche Unterscheidungen im einzelnen aufgebaut,
da landschaftliche Zusammenordnungen nur zum Teil möglich sind. Ge-
schichtliche Gruppierungen scheinen einstweilen überhaupt noch nicht mög-
lich, die datierbaren Stücke reichen dazu ebensowenig hin wie die Bildzeug-
nisse. Dennoch soll gerade von einer Bildquelle zunächst ausgegangen
werden.

Auf dem Juliholzschnitt des „Teutschen Kalenders“, der um 1480 von
Hans Schönsperger in Augsburg gedruckt wurde, steckt am Feldrain neben
dem Schnitter ein Kumpf im Boden³⁷⁴). Es ist deutlich ein dickwandiger Holz-
kumpf rundlicher Gestalt, mit einer kräftigen Rundung von dem zylindri-
schen Ober- in den kegelförmigen Unterteil übergehend. Der Kegelteil muß
in einer abgesetzten Spitze enden, die in den Boden eingestoßen ist, ein für
den größten Teil der Holzkumpfe von gerundeter Gestalt charakteristisches
Merkmal. An der Rückseite scheint der Kumpf einen aus dem Vollen des
Holzes angeschnitzten Tragehaken zu besitzen. Diese einfache Gestalt hat
zweifelloso etwas Hornartiges an sich.

Entsprechende Stücke haben sich im Gerätegebrauch der Gegenwart noch erhalten. So hat Raimund Fr. Kaindl bei den Huzulen im Suczawatal ganz ähnliche Kumpfe mit angeschnitzten Haken, die hinter dem Gürtel getragen werden, festgestellt ³⁷⁵). Die gleiche Form ist bei den Rumänen üblich, wo der Kumpf „toc“ oder „tioc“ heißt ³⁷⁶). Bei den Slowaken in Pochmanin hat sich ein ganz verwandter Holzkumpf feststellen lassen ³⁷⁷). Daneben gibt es in der Slowakei, z. B. in Holic, auch profilierte Kumpfe mit anderer Aufhängevorrichtung ³⁷⁸). An der Nordseite der Karpathen, beispielsweise in Mariahilf bei Kolomea in Galizien, waren gleichfalls derartige ganz einfache geschnitzte Weichholzkumpfe üblich ³⁷⁹). Das ist bei einer derartigen deutschen Sprachinsel auffällig, die Siedler haben diese Form wohl nicht aus dem heimischen Böhmerwald mitgebracht. Es scheint sich da eher um eine Kumpfgruppe zu handeln, die der slowakischen und rumänischen Hausindustrie entstammte, für die ja gerade derartige einfache Holzgeräte bezeichnend waren. Aber diese hausindustrielle Form beruht doch wohl auf einer alten Grundform, die schon dem einfachen mittelalterlichen Geräteinventar des Mittelostens angehört haben kann. Von Galizien läßt sich die Form jedenfalls noch nach dem Norden zu verfolgen, die weißrussischen Kumpfe scheinen ihr noch nahezustehen ³⁸⁰). Sie sind freilich nicht nur Wetzsteinbehälter, sondern gleichzeitig Sandbüchsen, es kommt Wasser und Sand, und der Wetzstein und das Wetzholz hinein. Das Holzgefäß mit dem angeschnitzten Traghaken aber bleibt bei seiner Form.

Vielfach werden diese Kumpfe, die man also als hornförmige Holzkumpfe bezeichnen kann, in der Außenwandung nicht völlig gerundet, sondern in verschiedener Weise abgefast, ohne deshalb den Eindruck kantiger Gestaltung zu machen. Hierher gehören beispielsweise Stücke aus dem Kurländchen, der alten deutschen Sprachinsel in Mähren; die Stücke haben mit ihren acht Flächen der Außenwandung fast mehr Pyramiden- oder Kegelgestalt ³⁸¹). Weiters gibt es ganz ähnliche Stücke aus Galizien, wo sie in der Umgebung von Tarnow festgestellt wurden ³⁸²); schließlich hat sich ein verwandtes Stück in der Umgebung von Bosnisch-Gradiska feststellen lassen, wo es allerdings unter den anderen bosnischen Kumpfen ganz allein steht, weshalb seine Herkunft zweifelhaft erscheint, und das achtfächige Abfasen eher auf nordkarpathische Herkunft hinweisen würde ³⁸³). Aber Vertragungen im Raume der alten Österreichisch-Ungarischen Monarchie sind ja durchaus verständlich, nicht zuletzt bei Berücksichtigung des lebhaften Wanderhandels mit den Erzeugnissen der Hausindustrie. — Diese Weichholzkumpfe sind weiters nicht verziert und mit den angeschnitzten Aufhängehaken versehen.

Gestaltlich läßt sich hier nun eine österreichische Gruppe anschließen, die anscheinend auf demselben Grundtyp aufgebaut, herstellungsmäßig jedoch erneuert erscheint. Es sind dies Kumpfe von gerundeter Gestalt, deren Rundung häufig drechslermäßig gedreht ist, wobei aber eine Zone der Wandung, meist die des ersten Drittels von oben, flächig gefast wird, so daß eine reizvolle Kombination der Rundung und der Vielfächigkeit entsteht. Das Alter dieser meist aus härteren Hölzern hergestellten Kumpfe ist zweifellos kein sehr hohes. Es kann aber doch schon an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit mit dieser Verfeinerung begonnen worden sein. Das älteste Bildzeugnis eines österreichischen Kumpfes, das redende Wappen des Abtes Kilian Heymader von Seitenstetten, das uns auf dem von ihm gestifteten

Glasgemälde von 1477 erhalten ist, zeigt einen fast kegelförmigen Kumpf, der noch nicht in diese Gruppe gehören dürfte³⁸⁴). Dagegen finde ich das Stück zweifelsfrei auf dem prachtvollen Bild „Die Rast der Schnitter“ von Matthias Ranftl, das die Verhältnisse der nächsten Umgebung Wiens um 1840 wiedergibt³⁸⁵). Hier ist deutlich der angeschnittene Aufhängehaken zu erkennen. Der Kumpf zeigt außerdem eine merklich, und zwar wohl gedreht abgesetzte Einstoßspitze. Der Aufhängehaken kann bei den Stücken, die in den letzten Jahrzehnten gesammelt wurden, mitunter entfallen, andere Aufhängevorrichtungen treten dann an seine Stelle. Der gedrehte zylindrische Körper mit der mehrflächigen Abfasung des oberen Drittels dagegen bleibt nun durchwegs die Regel. Diese Form zeigt beispielsweise ein Kumpf vom Attersee in Oberösterreich, der am Ende des 19. Jahrhunderts von einem Zimmermann in Ober-Aschau hergestellt wurde³⁸⁶). Wahrscheinlich ist auch der von Leopold Bein beschriebene steirische Kumpf „mit Hakerl zum Einhängen am Hosenriemen“ hierherzurechnen³⁸⁷). Ein Stück von nicht ganz deutlicher Herkunft, das die in Salzburg gebräuchliche Form besitzt, selbst aber aus der Slowakei stammen soll, zeigt die beschriebene Gestalt mit der Einstoßspitze, aber ohne angeschnittenen Haken³⁸⁸). An dessen Stelle befindet sich ein Tragspan, wie er für eine Anzahl von Kumpfgruppen charakteristisch ist. Der brettchenartige Span, der meist etwa halb so lang als der Kumpf selbst ist, wird an einem durch Schlaulöcher gezogenen Riemen, später auch Draht, gehalten und liegt mit einem kleinen Abstand plan an der Kumpfwand an, so daß er, hinter den Hosenriemen oder Gürtel geschoben, den Kumpf gut festhält. Einen derartigen Tragspan weist auch ein Kumpf aus Trebesing in Kärnten auf, der seiner sonstigen Gestalt nach ganz zu der beschriebenen österreichischen Gruppe gehört³⁸⁹). Die Abfasung des oberen Drittels des Zylinderteiles ist hier noch durch das Stehenlassen von zwei Dreikantvorsprüngen ergänzt, welche mittlings von den Schlaulöchern des Trageriemens für den Tragspan durchbohrt sind. Das Stück aus Trebesing weist eine einfache Brandstempelverzierung mit einer Art Rosettenblüte auf. Oskar Moser, der beste Kenner des Gerätwesens in Kärnten, macht mich darauf aufmerksam, daß dieser Kumpftypus in Kärnten allgemein geläufig ist. Das haben also zweifellos gewerbsmäßige Schnitzer bewirkt, deren Geräte marktmäßig und durch Wanderhändler vertrieben wurden.

Ein Beispiel hat sich dafür zufällig gefunden. Der gleiche Kumpftypus, den Johann R. Bünker vor nunmehr fast 60 Jahren in der Gegend von Gmünd in Kärnten sammeln konnte, wird auch heute noch in Oberkärnten verwendet und hergestellt. So verfertigt Kumpfe dieser Art der Schnitzer Nikolaus Asleber in Winkel Nr. 12 bei Heiligenblut, ein Mann, der das Jahr über hauptsächlich derartige Geräte, besonders eben Kumpfe, herstellt, vor Weihnachten jedoch die großen beleuchtbaren Sterne für die Heiligenbluter Sternsinger verfertigt³⁹⁰). Genau die gleiche Gestalt, nur eine etwas einfachere Ausführung zeigt ein Stück aus Rudolfswerth in der Gottschee³⁹¹). Die Beziehung zwischen der Gottscheer deutschen Besiedlung und den österreichischen Alpenländern spricht sich also auch in diesem Fall ganz deutlich aus; das Gerät hieß auch dort Kumpf oder Kump³⁹²). Kumpfe dieses Typs sind in Steiermark ziemlich allgemein üblich gewesen, in den gleichen Größenverhältnissen wie in Nieder- und Oberösterreich. Die Tiroler Formen, wie ich sie beispielsweise in Patsch im Wipptal beobachten konnte,

gehören dem gleichen Typus an, sind jedoch etwas größer. Es sind große runde gedrehte Formen, mit langer Spitze. Über die österreichischen Grenzen haben anscheinend Wanderhändler, aber auch Mäher selbst, die Form beispielsweise in die nahe Schweiz getragen. Ein Stück aus Klosters im Prätigau zeigt deutlich die geläufige Form mit der Abfasung im oberen Drittel, und mit den Dreikantvorsprüngen rückwärts, ganz wie bei dem Stück von Trebesing. Dieses „Dengelfaß“ hat also eine gut österreichische Herkunft, was bei dem Hinüber und Herüber von Mähern und Schnittern im Prätigau und Montafon nicht verwunderlich erscheint ³⁹³).

Rund um dieses Kerngebiet des anscheinend charakteristisch österreichischen Kumpfes der neueren Zeit gibt es verschiedene Ausläufer, die vielleicht hierher gehören, vielleicht aber auch nur zufällige Ähnlichkeiten aufweisen. So gehört die „kuska“ aus Dyduva im Bojkenland, also in den ostgalizischen Karpathen, ihrer Form nach am ehesten zu den hornförmigen Kumpfen mit glatt gerundeter Wandung; getragen wird sie jedoch an einem Tragspan ³⁹⁴). Der Kumpf im Berchtesgadner Land gleicht ganz den österreichischen Stücken, wird aber an einem Häkchen getragen ³⁹⁵). Andererseits hängt der Kumpf von Bessans in Hochsavoyen wieder an einem angeschnitzten Haken, der freilich fast so dünn wie ein Tragspan gearbeitet ist; sonst handelt es sich hier um einen zylindrisch gedrehten Kumpf, der mit reicher Flachschnitzerei geziert ist, und dessen individuelles Stück mit 1816 datiert erscheint ³⁹⁶). Ihm gegenüber ist der „coffin“ aus der Auvergne ein simples Gebrauchsstück, einfach zylindrisch gedreht, und mit einer deutlichen Einstoßspitze versehen. Dem Ansehen nach jedenfalls von den österreichischen Stücken nicht zu unterscheiden.

Mit dem Reichtum des Dekors, mit Datierung und Initialenangabe gehört aber der soeben erwähnte savoyische Kumpf nicht mehr zu dieser Gruppe, sondern am ehesten zu der hochalpinen Kumpfgruppe, die vor allem in Südtirol und in der Schweiz zuhause ist. Sie unterscheidet sich, zunächst abgesehen von der dekorativen Ausführung, gestaltlich von den vorhergehenden Gruppen durch eine beträchtliche Vergrößerung. So erscheinen vor allem die Südtiroler Kumpfe mächtiger als die Stücke der neueren österreichischen Gruppe, stärker in der Wandung, größer im Durchschnitt, und in vielen Fällen nicht mehr zylindrisch bis kegelförmig, sondern eher krugartig erweitert, bis zur Kopfform. Das geht, zumal bei den reichgeschnitzten Kumpfen aus dem Fleimstal ³⁹⁷), so weit, daß man direkt von Kopfgefäßen sprechen muß. Zumeist ist bei diesen Kumpfen der oberste Teil etwas enger gehalten, mitunter durch ein geflochtenes Band oder ein ähnliches plastisches Motiv verstärkt. Der Mittelteil ist dann stark ausgebaucht und trägt das Dekor, und zwar in plastischer Schnitzarbeit, entweder als Reliefschnitzerei mit Nebeneinanderstellung verschiedener Gestalten mit oder ohne Zusammenfassung, oder als rundplastische Gestaltung von Kopfform. Mitunter ist die Wandung in Felder geteilt, die dann je eine Figur zeigen, etwa eine Frau und einen Mann einander zugewandt, und pflanzliche Sprosse ³⁹⁸). In anderen Fällen wird die ganze Wandung ungeteilt ausgenützt, wodurch die Möglichkeit szenischer Gestaltung gegeben erscheint. Szenen aus dem bäuerlichen Arbeitsleben, wie der Mäher mit der Sense und hinter ihm die Wenderin mit dem Rechen ³⁹⁹) stehen dabei neben Szenen aus dem Militärleben ⁴⁰⁰), usw. Mitunter wird auch die Wandung von einer

einzigsten tierischen oder menschlichen Gestalt beherrscht, beispielsweise einer großen, halb eingerollten Schlange⁴⁰¹⁾, oder einer Gestalt vor einer aufgerichteten Schlange⁴⁰²⁾. Derartige Motive aus dem Mäher- und Schnitterleben scheinen funktionell am besten zu passen, ohne daß sie sich direkt als die ältesten oder am meisten einheimischen erweisen lassen würden. Die in weiten Bereichen der Volkskunst funktionell-sinnvoll beheimateten Motive der pflanzlichen Sprosse, und der Paardarstellungen dürften jedenfalls kaum weniger alt und einheimisch sein. Besonders auffallend sind jedenfalls neben diesen figuralen Reliefdarstellungen die Kopfplastiken, welche unter den gesammelten Stücken nicht selten sind⁴⁰³⁾. Die dargestellten Köpfe, anscheinend durchwegs Männerköpfe, häufig mit Schnurr-, mitunter auch mit Knebelbart, tragen einen maskenhaften Charakter, und zwar am ehesten den der schönen Schemen- oder Schellenschlagermasken des mittleren Tirol. Verzerrungen, Abwehrgesten wie gebleckte Zunge u. ä., sind nicht festzustellen. Eine kleine Gruppe dieser Südtiroler Kumpfe, offenbar die aus Hartholz, läßt die Schnitzerei ungefaßt; die größere Gruppe weist farbig gefaßte Stücke auf, zum Teil mit sorgfältiger Grundierung und Bemalung. Da waren also gelernte Schnitzer und Faßmaler am Werk.

Die Sondergestaltung dieser ganzen Gruppe dürfte sich überhaupt nicht von der schnitzerischen Begabung und Übung der Ladinier Südtirols trennen lassen. So wenig diese Kumpfe mit italienischer Volkskunst zu tun haben, und so sehr sie auf das süddeutsch-alpenländische Gerätewesen zurückgehen, in ihrer Eigenart sind sie doch nur als ladinische Ausgestaltungen einer deutsch-alpinen Form zu verstehen. Diese Grundgestalt, die des gebauchten Kumpfes, ist anscheinend in den inneren Alpenländern stark zurückgetreten. Sie hat jedoch auf den nördlichen Balkan ausgestrahlt und ist dort in gestaltlich wohl nur wenig veränderter Form erhalten geblieben. Das Gemeinsame der Südtiroler und der bosnischen Kumpfe stellt die relative Größe der Form, die Ausbauchung des Mittelteiles und die Abflachung der Rückseite dar. Die Südtiroler Kumpfe zeigen nämlich durchwegs eine sehr große gebauchte Schauseite, hängen aber mit einer flachen Rückseite am Körper. Diese Rückseite ist dann bei den balkanischen Kumpfen zu einem stark betonten Teil der Gesamtgestalt geworden.

Ein glücklicher Zufall hat es gelingen lassen, in den inneren Alpenländern neben den Südtiroler Kumpfen nun noch eine kleine Gruppe aufzufinden, die offenbar eine Altform dieses ganzen Komplexes der großen Kumpfe mit dem gebauchten Körper und der flachen Rückseite darstellt. Das Museum für Volkskunde in Wien konnte eine Reihe von Kumpfen aus dem Jamtal im obersten Paznaun, südlich von Galtür, also an der Dreiländerecke von Tirol, Vorarlberg und der Schweiz erwerben⁴⁰⁴⁾. Es handelt sich dabei um gröbere Stücke, als es die Südtiroler sind, um Kiefernholzschnitzereien, die weder Felder mit Szenen noch Bauchungen mit ganzen Köpfen in plastischer Arbeit aufweisen. Aber ihre Größe, durchschnittlich 30 cm hoch, die deutliche Bauchung und die flachen Rückwände stellen die Jamtaler Kumpfe deutlich in diesen Zusammenhang. Die Stücke sind fast durchwegs Blankholz, unbemalt, bis auf ein Stück, das seiner ganzen Art nach vollkommen zu der Gruppe gehört, aber bemalt ist. Die Bauchung ist blau bemalt, die charakteristische „Bauchbinde“ gelb. Das Stück soll allerdings aus dem Stubaital stammen. Freilich sagen derartige Ortsangaben bei Einzelstücken gar nichts, da diese eben im Handel oder auch durch einzelne Mäher ver-

tragen worden sein können. Der formale Typus ist jedenfalls bei allen Stücken dieser Reihe gleich: die großen Kumpfe haben eine flache Rückwand, die gegenüber dem eigentlichen Gefäßleib etwas hochgezogen ist und meist in drei Zinnen geschnitten erscheint. Die gebauchte Zylinderwand des Gefäßleibes ist fast durchwegs mit einer vertikalen Kannelierung verziert, deren glatter Ablauf meist durch ein Mittelband, das als „Bauchbinde“ wirkt, unterbrochen ist. Dieses Mittelband trägt dann in seiner kartuschenartigen Erweiterung in der Mitte meist in flacher Schnitzerei ein Zeichen (ein Herz, ein Blattkreuz oder ähnliches), manchmal auch ein Monogramm eingeritzt ⁴⁰⁵). Ein Stück trägt an dieser betonten Stelle in kräftiger Schnitzerei einen auf der Spitze stehenden Rhombus, den man ohne Zweifel als weibliches Geschlechtszeichen ansprechen kann ⁴⁰⁶). Die Stücke haben alle deutlich abgesetzte lange Einstoßspitzen. Sie haben dagegen keine eigenen Aufhänger in Haken- oder Spanform, sondern geschmiedete Eisenaufhänger oder zusammengebogene Drähte.

Diese Jamtaler Gruppe bezeugt, bei Erwägung der starken Abgeschiedenheit dieses Hochtales und seiner Zugehörigkeit zum ausgesprochen rätischen Bereich in der Hirtenbauernkultur der innersten Hochalpen, daß hier mit einem alten Glied einer Kumpfgruppe zu rechnen ist, wie sie sich einst über einen größeren inneralpinen Bereich erstreckt haben dürfte. Die ladinische Sondergruppe hat sich vielleicht aus dieser heraus entfaltet und bezeugt nunmehr seine volkskünstlerische Steigerungsfähigkeit. Für die weitere Geltung der ganzen Gruppe ist die Jamtaler Gruppe mindestens ebenso wichtig.

Von dieser größeren alten Gruppe, die wir anscheinend nur in diesen beiden Restgebieten einstweilen nachweisen können, muß weiter ausgegriffen werden. Wie schon erwähnt, finden sich auf dem nördlichen Balkan zunächst zylindrische und ähnliche Kumpfe, die am ehesten an die oben gekennzeichnete österreichische Gruppe anzuschließen sind. Da haben die Einflüsse der Wanderarbeiter, aber auch der Wanderhändler gewirkt. Die Ledtaler, die mit ihren Schnitzereien weit herumwanderten, könnten solche Typen verschleift haben ⁴⁰⁷). Daraus haben sich etwa die charakteristischen Kumpfe der Slowenen in Krain, besonders aus Koprienik und Gorjuha in der Wodhein bekannt ⁴⁰⁸), ergeben, welche zylindrische Körper, lange Einstoßspitze und eine feste Aufhängung besitzen, die aber nicht haken-, sondern henkelförmig gestaltet ist. Der Körper scheint in Drehselarbeit gedreht zu sein; reiche Verzierungen in Kerb- und Hohleisenschnitt laufen über den ganzen Kumpfkörper, mit deutlicher Betonung des oberen Drittels, das durch Längsriefen wie bei den österreichischen Kumpfen eigens hervorgehoben erscheint.

Daneben stehen die Kumpfe mit flacher Rückseite, die also in Südtirol und im Jamtal ihre nächsten Verwandten besitzen. Man muß dabei die einfachen Stücke besonders hervorheben: neben den prunkvollen figural geschnitzten Kumpfen aus dem ladinischen Südtirol finden sich ganz schmucklose oder ornamental beschnittene Kumpfe mit leichter Aufbauchung der Wandung und flacher, schmaler Rückseite. Ein ungefügtes Weichholzstück aus der Umgebung von Meran dürfte hierhergehören, besonders seiner erhöhten flachen Rückwand zufolge ⁴⁰⁹). Ein im Gegensatz dazu prachtvoll im Kerbschnitt mit Rosetten- und Wirbelradmotiven beschnittenes Stück, das

leider keine Herkunftsangabe zeigt, hat ebenfalls die flache Rückseite. Sein Dekor und seine Initialenleiste „I..D 22 R“ stellen es wohl nach Südtirol. Die Jahrzahl dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach als 1722 zu lesen sein ⁴¹⁰).

Die bosnischen Kumpfe nun sind durchwegs durch die flache Rückseite charakterisiert, die in den meisten Fällen über den Mundsaum des Kumpfes aufragt. Einige Stücke schließen in der Form des Kumpfkörpers an den Horntypus mit den abgefasten Flächen an, so Stücke aus Snica bei Livno ⁴¹¹). Ein derartiges Stück würde also dem Körper nach durchaus dem Kumpf aus Tarnow in Galizien entsprechen. Gestaltlich unterscheidet es nur die hochgezogene Rückwand, die noch dazu durchbrochen geschnitzt ist, und der abgesetzte lange Einstoßdorn. Außerdem sind die bosnischen Kumpfe durchwegs mit Ritz- und Kerbschnitzornament beschnitzt. Einige weitere Stücke gehören vielleicht in die Nähe der Hornkumpfe, mit runden, geraden, das heißt kegelstumpfförmigem Körper, beispielsweise Stücke aus Mardekici bei Travnik ⁴¹²). Auch sie haben eine sehr hochgezogene Rückwand, durchbrochen geschnitzt und mit Rosetten versehen, und einen scharf abgesetzten Einstoßdorn. Diese aus Eiche geschnitzten Kumpfe sind mit besonders genauen geometrischen Mustern, vor allem Rosetten, verziert. Der bei weitem größte Teil der bosnischen Kumpfe gehört dem gebauchten Typus an. Es sind durchwegs Hartholzschnitzereien aus Eiche, Buche oder Ahorn, mit flachen Rückseiten, die zum Teil nicht nur über den Mundsaum in die Höhe hinausgezogen sind, sondern auch links und rechts über den Körper hinausgreifen und ihm geradezu einen flächigen Hintergrund geben. Die bauchige Rundung, überzogen von strengen, einfachen geometrischen Mustern, kommt dadurch besonders zur Geltung. Diese Gruppe ist vor allem um Knin, Kupres und Bugojno zu Hause ⁴¹³).

Arthur Haberlandt hat für diese bosnischen Kumpfe die „Vermittlung alpenländisch-bajuvarischer Siedler im windischen Land, so die hausgewerblich in der Herstellung von derlei Gebrauchsgerät besonders fleißigen und weit umwandernden Gottscheer“ herangezogen, um die Abstammung dieser „typisch mitteleuropäischen Formen“ zu klären ⁴¹⁴). Die Bodenständigkeit der Zierweise hat er aber daneben vollkommen eingeräumt. Die Kroatin Ljerka Topali hat ihm in beiden Ansichten zugestimmt ⁴¹⁵). Meine Zuordnung zu den bauchigen Kumpfen am Alpensüdrand deckt sich damit nur teilweise. Ein Zusammenhang mit den deutsch-alpinen Kumpfen besteht zweifellos, aber nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten Gruppe, anscheinend mit den älteren, für Tirol bezeugten Formen. Die Gottscheer Formen sind mit den bosnischen eigenartigerweise nicht verwandt, dagegen aber durchaus mit den kärntnerischen und damit mit der ganzen ostösterreichischen Gruppe. So werden die Gottscheer also wohl auch kaum den Kroaten diese Kumpfe geschnitzt haben, zumindest nicht in jüngerer Zeit, seit die Gottscheer Wanderhändler geworden sind. Die bosnischen Kumpfe sehen in ihrer Mehrzahl eher so aus, als ob sie eine Altform der südlichen Alpenländer bewahrt und vielleicht nur örtlich vergrößert und in mancher dekorativen Hinsicht erweitert hätten. Ihre bauchigen Formen haben jedenfalls mit den Süd- und Westtiroler Formen den ausgesprochenen Gefäßcharakter gemeinsam, im Gegensatz zu den schlanken Zweckformen der anderen Gruppen. Gemeinsam ist ferner den bosnischen und den Tiroler Formen der Drang zur volkskünstlerischen Ausgestaltung der Oberfläche. Die bosnischen Kumpfe sind von ornamentalen Sinnbild-Kerbschnitzereien bedeckt, wobei neben viel Flächen-

füllung das Rosettenmotiv immer wieder hervortritt. Man wird dabei wohl an Segen- und Abwehrmotive denken müssen. —

Westlich von Südtirol schließt im Alpengebiet eine weitere Gruppe von Kumpfen an, die mit den vorhergehenden nur teilweise zusammengehört und sich durch eine bezeichnende Eigenart von ihnen unterscheidet. Es sind die Graubündner Kumpfe, die Eugenie Goldstern in Stalla-Bivio (es sind dies zwei Namen für das italienisch und rätoromanisch sprechende Dorf im obersten Oberhalbstein) am Julier gesammelt hat⁴¹⁶). Es handelt sich hier um Stücke mit zylindrischem Körper, aber deutlicher Abflachung der Rückseite. Das wäre also eine gewisse Übereinstimmung mit der eben behandelten Gruppe. Am eigenartigsten ist an ihnen die Aufhängevorrichtung. Ähnlich wie bei den Kärntner Stücken der österreichischen Gruppe wird nämlich im oberen Drittel soviel Holz außerhalb der Rundung stehen gelassen, daß zwei dreikantige Ansätze daraus entstehen, die aber nun nicht durch runde kleine Schlauflöcher, sondern durch große rechteckige Führungen durchbrochen sind. In einem Fall ist dazu das obere Drittel des Kumpfkörpers kantig gestaltet und auch die breite Riemenführung kantig herumgelegt, im anderen schneidet die Riemenführung als vertiefte Rundung in den gerundeten Körper ein. Das letztere Stück ist mit 1739 datiert und mit sechs Sechssternrosetten geziert und mit den Initialen GDR versehen⁴¹⁷).

Der gleiche Typus ist in der Gegenwart bei den Walsern in Graubünden, in Rheinwald, üblich und wird dort „Steinfaß“ genannt⁴¹⁸). Das „Dengelfaß“ aus Klosters im Prätigau war schon oben zu erwähnen⁴¹⁹); es gehört zweifellos der gleichen Gruppe an, die man ja nach der Drehselarbeit als nicht allzu alt ansprechen wird, die aber eben ihre Eigenart besitzt.

Hier laufen also Verbindungen nach vielen Linien, auf der einen Seite nach Südtirol, wo der Kumpf von 1722 beheimatet sein dürfte, auf der anderen nach Westtirol-Vorarlberg, da sich Prätigau und Montafon ja immer gegenseitig angeregt haben, aber schließlich auch nach Savoyen, wohin die verhältnismäßig kurze, gedrungene Form der Kumpfkörper aus Stalla-Bivio weist. Für den Zusammenhang mit den Walsern in Piemont ist wenigstens die terminologische Übereinstimmung gesichert, denn bei diesen schweizerdeutschen Sprachinseln hinter dem Monte Rosa, in Alagna, heißt der Kumpf gleichfalls „Stäiföß“, also = Steinfaß⁴²⁰). Vielleicht ist das gewissermaßen überhaupt ein Walserwort, denn auch in Vorarlberg heißt es gelegentlich „Steinfaß“ für den Kumpf⁴²¹).

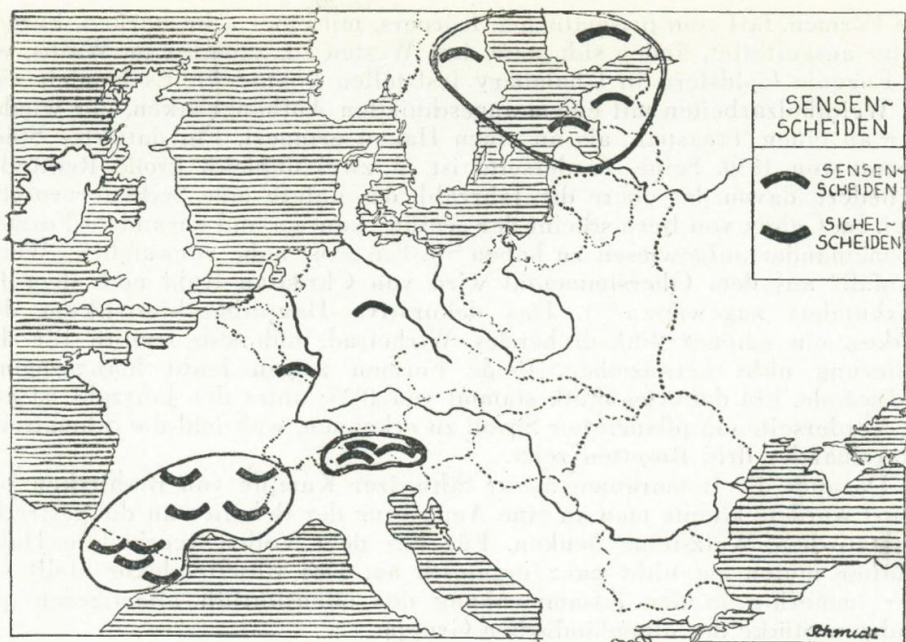
Die Verbindungen nach verschiedenen Seiten, auch weiter hinaus, weisen auch manche andere Stücke in Sammlungen auf. So steht es beispielsweise bei einigen Schweizer Stücken, die leider nicht näher lokalisiert sind und Eigenarten der verschiedensten Gruppen besitzen. So zeigt ein verhältnismäßig schlankes Stück mit einer flachen ornamentalen Wandungsschnitzerei, die an barocke Muster von Kartuschenart erinnert, eine auffällig hochgezogene Rückwand, die deutlich zu den bosnischen Kumpfen hinüberweisen will⁴²²). Wie dort Rückwände mit vier Zinnen vorkommen, beispielsweise in Knin, so zeigt sich hier eine mit dreien. Das Stück scheint also eine Entfaltung aus jener alpenländischen Gruppe heraus zu sein, der ihrer Entstehung nach auch die bosnischen Kumpfe angehören.

Die hochgezogene Rückwand findet sich in schlichter Form mitunter auch bei jenen Kumpfen, die gestaltlich die zweite Großgruppe der ganzen Gerätgestaltung darstellen, nämlich bei den Kumpfen mit kantigem Körper. Kan-

tige Formen, fast rein prismatischen Körpers, mit einer sehr starken, kurzen Spitze ausgestattet, finden sich, nach dem Westen zu, zunächst im Wallis, wo sie Eugénie Goldstern in Chambéry feststellen konnte⁴²³). Es handelt sich um Weichholzarbeiten mit einem angeschnitzten Aufhängehaken, der wieder eher an einen Tragspan, als an einen Haken erinnert. Ein datiertes Stück stammt von 1830. Seine Vorderseite ist in zwei ungleich große Rechtecke gegliedert, davon das obere die Jahrzahl, das untere eine Sechssternrosette zeigt. Im Gebiet von Bern scheint der „coffin“ kantige und gerundete Formen nebeneinander aufgewiesen zu haben⁴²⁴). Ein ganz nahe verwandtes „Wetzsteinfäß“ aus dem Obersimmental wird von Christian Rubi noch dem 18. Jahrhundert zugewiesen⁴²⁵). Das dekorative Hauptcharakteristikum des Stückes, ein schönes, linksdrehendes Wirbelrad, läßt sich freilich für die Datierung nicht heranziehen. Beide Formen zeigen leicht hochgezogene Rückwände. Ein datiertes Stück stammt von 1823; unter der Jahrzahl ist auf der Vorderseite ein pflanzlicher Sproß zu erkennen, während die Schmalseite untereinander drei Rosetten zeigt.

Da auch die Innenräume dieser Schweizer Kumpfe von Rechtecken begrenzt werden, könnte man an eine Anpassung der Behälter an die gestreckt prismatischen Wetzsteine denken. Für aus dem Vollen gearbeitete Holzbehälter muten sie nicht ganz organisch an. Das Rosettendekor stellt sie aber immerhin in den Zusammenhang der offensichtlich altartigeren gerundeten Stücke der alpenländischen Gruppe.

Auffällig ist anderseits, daß auch die baskischen Kumpfe einen kantigen Grundcharakter haben. Ihr Innenraum ist jedoch kegelförmig, an eine jüngere Anpassung ist also hier wohl nicht zu denken. Rudolf Trebitsch hat in Alos bei Tardets, Bass. Pyr., und in Tardes bei Soule, ebenfalls in Frankreich, gesammelt⁴²⁶) und dabei Stücke aus dunklem Hartholz festgestellt, die eine schwer zu beschreibende Gestalt aufweisen. Es sind nach oben etwas verjüngte Prismen, deren Flächen durchwegs etwas geschweift sind und besonders die Rückseite nach vorne-untenhin stark abgerundet ist. Die Prismenkanten sind abgefast, so daß ein etwa trapezförmiges Vorderfeld zustande kommt. Die Rückwand ist etwas hochgezogen, aber leicht nach auswärts ausgeschweift und mit einem stehengelassenen Blockteil verbunden, aus dem hinter der Rückwand der tragspanartige lange Aufhängehaken etwa bis zum zweiten Drittel der Gesamthöhe reicht. Die Vorderseite des Kumpfkörpers ist reich mit Kerbschnitt verziert, und zwar mit Fünf- und Sechssternrosetten, die Schmalseiten tragen Zahnleisten. Ein anderes Stück zeigt neben den Rosetten noch Hausenblasen- und Herzmuster. Die Musterung ist mitunter durch hellen Schnitt aus der dunkelgefärbten Oberfläche eigens herausgehoben. So sind diese Kumpfe wohl in vieler Hinsicht mit den mitteleuropäischen verbunden, aber in der Gestaltung doch sehr selbständig. Arthur Haberlandt hat darauf hingewiesen, daß bei der eigenartigen Schweifung die Nachahmung der Form geschweift genähter Lederbehälter vorliege⁴²⁷). Lederne Kumpfe sind allerdings nicht bekannt. Die betonte Schweifung kann aber auch diese Holzkumpfe vielleicht mit den Hornkumpfen verbinden, und was Fritz Krüger für das südlich vom Baskenland gelegene Sanabrien festgestellt hat, daß die Hornkumpfe in Holz nachgebildet würden, kann also in gewisser Hinsicht doch auch hier gelten. Die Sonderstellung der baskischen Formen wird dadurch nicht beeinträchtigt, aber vielleicht etwas verständlicher gemacht.



C. Sichel- und Sensenscheiden

Manche Volkskulturlandschaften Europas legen mehr Wert auf die Bewahrung der Klingen ihrer Ernteschnittgeräte als die anderen. Sie verwahren sie in eigenen Scheiden, wie dies sonst bei anderen Schneideinstrumenten und besonders bei Waffen üblich ist ⁴²⁸⁾. Der Gebrauch dieser Scheiden für Sichel- und Sensenklingen scheint heute auf wenige Kleinlandschaften Europas beschränkt zu sein, allerdings auf Landschaften von ausgeprägter Eigenart ihrer Volkskultur. Geschichtliche Nachrichten über diese Scheiden, die über das 18. Jahrhundert zurückreichen, scheinen einstweilen noch zu fehlen. Auffallend ist jedenfalls die Erscheinung, daß der Großteil dieser Scheiden schlichte Hilfsgeräte darstellt, während eine einzige Gegend, nämlich das nördliche Südtirol, seinen Sensenscheiden volle volkskünstlerische Aufmerksamkeit gewidmet hat. Dies mag auch eine gewisse Berechtigung dafür geben, den Zusammenhängen dieser Gerätetype gerade mit Berücksichtigung der Südtiroler Sensenscheiden nachzugehen. Es kommt dazu, daß das Museum für Volkskunde in Wien einen reichen Bestand an ausgezeichneten Stücken von Sensenscheiden aus Südtirol verwahrt, die ein besonders eingehendes Studium ermöglichen. Es wurden jedoch auch die anderen Musealbestände, insbesondere die schönen Stücke im Tiroler Volkskunstmuseum in Innsbruck herangezogen ⁴²⁹⁾, um diese bisher nur wenig beachteten und zum Teil wohl auch nicht ganz richtig beurteilten Geräte umfassender untersuchen zu können. Ihre Hauptwertigkeit im Zusammenhang dieser Studien erhalten sie freilich erst, wenn man sie mit ihren Gegenständen, den Sichelscheiden, zusammen betrachtet.

I. Sichelscheiden

Schutzgeräte für die Sichel in Scheidenform scheint es nur in dem verhältnismäßig eng begrenzten, staatlich getrennten, volkskulturell aber nahe

zusammengehörigen Gebiet von Südfrankreich und Nordostspanien, also der Provence und Katalonien mit den angrenzenden nächsten Nachbarlandschaften zu geben. Verfolgt man die Sichelscheide vom Westen her, so begegnet man ihr nahezu in den ganzen östlichen Hochpyrenäen. Fritz Krüger hat sie dort für zahlreiche Hochtäler in Spanien wie in Andorra festgestellt⁴³⁰). Dort überall trägt sie Namen, die auch für den Maulkorb gelten: lambos (in Figols, Alos, Arinsal), ambos (Rialys, Vallforera, Claret), lembos (Sopeira, Senet), embus (Montgarri, Tredos), embos (Ripoll, Cerdanya). Im anschließenden Katalonien findet sie sich unter der Bezeichnung brido, daneben dürfte aber auch badoco vorkommen, was im Katalanischen wieder Maulaffe heißt⁴³¹). Im angrenzenden Südfrankreich beginnt jedenfalls das badaco-Gebiet der Sichelscheide. Dort in der Provence, wo die Sichel nicht „faucille“ wie im nördlichen Frankreich heißt, sondern „voulame“⁴³²), erweitert sich das Verbreitungsgebiet der Sichelscheide beträchtlich. Es greift auf das Zentralmassiv über und überschreitet nach Osten hin die Rhone. Es heißt dort „lau voulame dius sa badaco“⁴³³), die Sichel in ihrer hölzernen Scheide, wobei badaco und badado ebenso wechseln wie in den Pyrenäen embos und ambos. Die Etymologie all dieser Bezeichnungen scheint ebenso unklar zu sein wie die der „voulame“-Sichel selbst⁴³⁴). Auffällig ist nur, daß fast alle derartigen Bezeichnungen Ausdrücke des Offenstehens, des Aufgesperrtseins sind: Maulkorb, Maulaffe, Gaffer und ähnlich heißen diese Sichelscheiden, was sie offenbar in ihrem leeren Zustand charakterisieren soll. Eine gewisse Personifizierung scheint damit aber auch verbunden, vielleicht darf man sogar sagen: eine theriomorphe Personifizierung, wenngleich von einer entsprechenden Gestaltung der Geräte nichts bekannt ist. Aber die Gestalt allein kann ja hier die Sprache anregen und außerdem kann sich manches auch auf das Material der Scheiden beziehen. Davon kennen wir aber bisher nur einen bezeichnenden Beleg.

Es sind nämlich provençalische Stücke des Gerätes im Museum Frederi Mistrals erhalten⁴³⁵), und aus den Dichtungen Mistrals erhalten wir auch einen kleinen weiteren Aufschluß. Im französischen Alpenanteil, und zwar im Verdon-, Vaïen- und Vartal sind derartige Sichelscheiden noch im lebendigen Gebrauch, und von dort kommen auch die Lohnschnitter in die Ebene herab, die, jeder Mann für sich, seine Sichel in einer solchen Scheide mitführt. Während Hans Kruse also den örtlichen Gebrauch in den französischen Alpentälern anführt, wenn er berichtet „mancher Bauer benutzt noch zum Schutz der Schneide (der Sichel) die hölzerne Hülle, la badoko“⁴³⁶), konnte Mistral dies für die Lohnschnitter seiner Zeit noch genauer darstellen. Er erzählt in seinen Erinnerungen von den „Gavots“, den Leuten aus Gap (Dep. Hautes alpes), die in „solques“, in Trupps von zwei Schnittern, einem Burschen und einem Mädchen zum Garbenbinden, kamen und mit der Sichel mähten, „die sie in ihrem Köcher, den sie badoque nannten, über den Rücken gehängt“⁴³⁷). In seiner „Mireio“ hat Mistral diese Schnitter und ihr Gerät noch eindrucksvoller festgehalten:

Vorabend war es just von Sankt Johanni Tag.
Rings sah man schon auf allen Wegen
Die Schnitterscharen sich bewegen,
Die dann in das Tal zu kommen pflegen,
Bestaubt und sonnverbrannt zum frohen Ernteschlag.

Die Sichel an den Bandelieren
Tragen sie umgehängt, in ihren
Köchern von Feigenholz. Sie wandern Paar um Paar,
Flöten und Tamburin begleiten
Den Zug. Die Binderinnen schreiten
Dicht an der Zweiradkarren Seiten ⁴³⁸⁾.

Hier hat also der Dichter nicht nur das Gerät nochmals erwähnt, sondern auch den Werkstoff angegeben, aus dem diese „Köcher“ geschnitzt sind, nämlich das Feigenholz. Dieses für Gebrauchsgeräte doch selten herangezogene Holz mag bei den Sichelscheiden nicht ohne Grund verwendet worden sein. Es sind Geräte der Weiblichkeit, ja weibliche Götterbilder, die im Mittelmeerbereich aus Feigenholz geschnitzt wurden, und so stellt sich die an sich schon als weiblich anzusehende Gerätescheide nunmehr auch ihrem Material nach in diesen geschlechtlich betonten Bereich. Das spricht also wohl für Bedeutsamkeit.

Das Verbreitungsgebiet der Sichelscheiden fiel früher vielleicht mit dem der voulame-Sichel zusammen. Es scheint jedenfalls auf diesem Gebiet von den Pyrenäen bis in die Alpen hinein sehr bodenständig gewesen zu sein. Alte Gebietsgrenzen wie die der römischen „Provincia (Narbonnensis)“ dürften ziemlich genau ihre Hauptverbreitung umfassen. Dabei kann das Gerät aber älter als diese Grenzen sein. Die Verbindung von Südalpen und Pyrenäen, die sich in seiner Verbreitung andeutet, ist eben an sich älter und von historischen Grenzen eher unterbunden als gefördert worden.

II. Sensenscheiden

Geräte von scheidenartigem Charakter zum Schutz der Sense, aber auch zum Schutz vor der Sense, muß es früher in Mittel- und Nordeuropa mehrfach gegeben haben. Die Nachrichten der letzten drei Jahrhunderte bezeugen ein verstreutes Vorkommen auf österreichischem und deutschem Boden, das wohl dichter gewesen sein mag, als die Karte ausweist. In Schweden, wie besonders in Estland und Finnland scheint das Vorkommen auch in der Gegenwart noch dichter zu sein.

Sowohl der örtlichen Häufigkeit nach wie der Art der Ausführung entsprechend stehen die Südtiroler Sensenscheiden an der Spitze. Da die Stücke seit dem Beginn der sammlerischen Volkskunde in Österreich, aber auch darüber hinaus, ihrer volkskünstlerischen Qualität halber gesammelt wurden, ergibt sich aus den museal verwahrten Exemplaren ein deutlicher Querschnitt durch die ganze Erscheinung ⁴³⁹⁾. Es handelt sich durchwegs um geschnitzte Holzscheiden, die alle dem engsten Umkreis einiger weniger Schnitzer im nördlichen Südtirol entstammen müssen. Die meisten bekannten Stücke stammen aus dem Eisacktal und aus dem Vintschgau, wenige direkt aus der Umgebung von Bozen, eines aus Villanders bei Klausen ⁴⁴⁰⁾. Das Tiroler Volkskunstmuseum verwahrt 17 Stücke, von denen nicht weniger als sieben aus Kastelruth stammen. Ein weiteres stammt aus Villnöß, eines aus Latzfons, die anderen werden dem Eisacktal im allgemeinen zugeschrieben. Der Gesamtstreubereich ist also sehr klein. Nur der Handel hat einige Stücke weiter vertragen ⁴⁴¹⁾, so daß das Schweizerische Museum für Volkskunde in Basel Stücke besitzt, die John Meier einst in St. Moritz im Engadin

erwerben konnte, die aber selbstverständlich von einem Händler aus dem Eisacktal entführt worden sein müssen ⁴⁴²⁾.

Die Scheiden sind entweder aus Linden- ⁴⁴³⁾ oder aus Zirbelholz ⁴⁴⁴⁾, in einigen wenigen Fällen auch aus Birkenholz ⁴⁴⁵⁾ und in seltenen Fällen aus harten Hölzern, aus Nuß ⁴⁴⁶⁾ oder aus Eiche ⁴⁴⁷⁾ geschnitzt, meist mit Riemen zum Festschnallen der Klingen in der Scheide versehen. Die Form ist durchwegs die gleiche: der Scheidenkörper ist dem Schwung der Sensenklinge angepaßt; das offene Ende ist meist in der Wandung stärker als der lange Mittelteil, wodurch häufig ein etwa flachkastenartiger Teil entsteht; das geschlossene Ende, das die Klingenspitze aufnimmt, trägt durchwegs theriomorphen Charakter, das heißt es ist wie ein Tierkopf gestaltet. Von diesem Ende her empfangen die Südtiroler Sensenscheiden im ganzen einen theriomorphen Charakter, wie schon Michael Haberlandt feststellte ⁴⁴⁸⁾. Dieser so ungemein bezeichnende Charakter wird durch den Tierkopf hervorgerufen und durch den gekrümmten Mittelteil der Scheide verstärkt, obgleich dieser Mittelteil keine tierischen Merkmale zu zeigen pflegt, sondern für ornamentale, bildliche und schriftliche Verzierungen benutzt wird. Die stilistisch ältesten Stücke zeigen Tierköpfe, die man am ehesten als Drachenköpfe ansprechen kann. Sie sind durch ein offenes, meist bezähntes Maul charakterisiert, mitunter auch durch Nasenlöcher, Augen und manchmal eine Krone. Ein anscheinend besonders altertümliches Stück ⁴⁴⁹⁾ zeigt bei schlankem Körper des Mittelteils mit fast quadratischem Querschnitt einen Drachenkopf mit durchbrochener Arbeit, so daß die beiden Kiefer weit voneinander entfernt sind, die Vorderzähne dagegen wieder aufeinanderbeißen. Da vom Körper her die Sensenspitze in diesen durchbrochenen Kopf, das heißt also in dieses offen dargestellte Maul hinaussticht, erweckt sie den Eindruck einer spitzen Zunge. Dieser fast prismatische Kopf erinnert durch diese eigentümliche Formgebung an Werke der Wikingerkunst, beispielsweise an die Stangendrachen des Osebergfundes ⁴⁵⁰⁾. Da das Stück auch sonst fast nur ornamentale Verzierungen, Zackenbänder und Rosetten aufweist, und noch dazu ungefaßt, tief schwarzbraun ist, erweckt es einen außergewöhnlich altertümlichen Eindruck. Seine Datierung, 1794, legt es aber auf das 18. Jahrhundert fest, was freilich nichts für das Alter seiner Gestaltungselemente besagt.

Fast alle anderen ähnlichen Stücke sind farbig gefaßt. Nur eine Sensenscheide aus Eichenholz, die noch dazu die Datierung „16 + 82“ eingeschnitten zeigt, ist unbemalt. Dafür ist aber auch ihre Echtheit zweifelhaft ⁴⁵¹⁾. Die Bemalung der anderen, fast durchwegs dem 19. Jahrhundert angehörigen Stücke zeigt einen blauen oder blau-grünen Körper und rote Verzierungen. Dabei treten neben Rosetten- und Rankenmustern häufig die Ligaturen des Jesus- und Mariennamens auf. Auch figurale Szenen finden sich nicht selten, bäuerliche Paare, wobei der Bursche als Mäher mit der Sense, das Mädchen als Heuwenderin mit dem Rechen dargestellt ist. Dazu treten ab und zu noch Blumenvasen, Doppeladler, ganz selten auch der Trudenfuß. Die figurale Darstellung wird manchmal durch einen zweiten Mäher ergänzt, aber das Paar herrscht bei weitem vor.

Auf das Paar Mäher—Recherin beziehen sich auch die Sprüche, die häufig an den Seiten des Mittelteiles eingekerbt oder aufgemalt sind, und die fast durchwegs auf die „Schneid“ Bezug nehmen, also beispielsweise:

An der Schneit
hat mir es nie gefählt ⁴⁵²).

Oder:

Mähen ohne schneid
ist wie lieben ohne freid.

Was auf der Gegenseite noch ergänzt wird:

Auf der alben gehe ist mein freid,
wann kambt die liebe Sommerszeit ⁴⁵³).

Zu solchen liedhaften Erweiterungen treten spruchartige:

Drei Blick thu zu deinem Glück
Schau aufwärts, vorwärts und zurück.

Dazu meint die andere Seite:

Had der Moder Sch(neid),
so zih auch ich den Rechen weid ⁴⁵⁴).

Die Scheide aus Villnöß bringt den Vierzeiler:

Dinn Tenglen und Wötzen
und alles Graß auf den Poden Sätzen.
Schneid hab ich jberal
bey den Madlern und sonst überall ⁴⁵⁵).

Und die Scheide aus Latzfons ist ähnlich gestimmt:

Wen die Sensen nicht schneit
ist der Möhder nicht wert.
Wens dienei nicht Röth
ist die Schneid umge(kehrt).
Wen die Sensen nicht schneit
do fahlt's in Dangel,
Wens Dienei nicht Röth
ist der Prantwein mangel ⁴⁵⁶).

Diesen kräftigen Vierzeilern steht der Albumspruch gegenüber:

Wie die Rosen Blien:
so blihet auch mein Glück
und wen du Rosen siehst
so denk auf mich zurück ⁴⁵⁷).

Die Scheide trägt freilich auch die Jahrzahl 1878.

Weitaus die meisten Sensescheidensprüche spielen mit dem Ausdruck „Schneide“. Der Ausdruck ist dabei deutlich immer zweideutig gemeint, nämlich einmal auf die Schneidfähigkeit der Sense bezogen, die darin oft gewissermaßen selbst spricht, und dann auf den gleichfalls als „Schneid“ bezeichneten Mut des Burschen, dem die Sense gehört ⁴⁵⁸). Dabei ist auch diese zweite Bedeutung noch mehrdeutig, wie der Vierzeiler aus Villnöß besagt: Schneid — bei den Madeln und auch sonst überall. Es ist die seelische Einstellung, in der dem Unternehmungslustigen alles gelingt, wie die wohlgeschliffene Sense das Gras scheinbar mühelos zu mähen vermag.

Diese Sprüche um die „Schneid“ drücken also formelhaft das aus, was für die Gestaltung des ganzen Gerätes maßgebend gewesen sein dürfte: näm-

lich die Hochschätzung der Schneidfähigkeit der Sense, die man durch die Scheide bewahren wollte, aus einer inneren Einstellung, aus einer tiefen Verbundenheit mit dem Gerät heraus. Da diese Schneidfähigkeit wie die menschliche Unternehmungsbereitschaft — nicht zuletzt im geschlechtlichen Sinn — im Volksglauben verschiedenen Störungen unterworfen erscheint, sollen Heilmittel sie bewahren und Abwehrmittel sie vorbeugend schützen. Die verschiedensten Intentionen durchkreuzen sich also bei der Ausgestaltung des Gerätes, wenngleich der Grundcharakter, der der gebogenen Scheide, gestaltlich aufzufassen sein und daher auf der Tendenz der Gestaltheiligkeit basieren dürfte. Die Abwehrmittel magischer Art lassen sich leicht als akzessorisch erkennen: Wie immer in ähnlichen Fällen wird sowohl zu den heidnischen Segenszeichen wie Rosette und Wirbel gegriffen, als auch zu den christlichen, den Jesus- und Marianamenszeichen. Die eigenartigen theriomorphen Bildungen, die Schlangen- oder Fischdrachenköpfe verkörpern zunächst und in der ältesten Schicht vielleicht das gleiche, was die Gestalt selbst ausdrücken soll. Dann aber bedeuten sie wohl auch die Schneidkraft der Sense, die Gefährlichkeit ihrer Spitze, die sie wie eine Schlangenzunge in ihrem Maul bergen. Gleichzeitig sollen sie aber wohl auch abwehrend wirken. Nicht umsonst hat sie Arthur Haberlandt mit gotischen Wasserspeiern verglichen⁴⁵⁹), die ja an den mittelalterlichen Kirchen offensichtlich eine abwehrende Funktion innehatten, sosehr es sich dabei auch um den Drang zur theriomorphen Gestaltung von Ausflußöffnungen gehandelt haben mag. Der Öffnungscharakter fehlt den Drachenköpfen der Sensenscheiden. Die Aufnahme der Sensenspitze als Zunge in dem Maul der altertümlichen Scheide ist eher eine Ausnahme und bezeichnet ja auch nicht eine Öffnung, durch die etwas herauskommen kann, sondern läßt diese Sensenspitzenzunge nur drohend herausblitzen. Daher ist hier weniger an die Ähnlichkeit mit Wasserspeiern und verwandten Gebilden zu denken, als an eine aktive Funktion der Schlange im Volksglauben. Dabei muß man wohl an die Schlange als die gefürchtetste Feindin des Mähers denken; die im Gras verborgene Schlange als Gefahr ist in Südtirol bekannt genug. Die dortigen Mäher haben dies auch berücksichtigt und beispielsweise die Schlange auf dem Kumpf aus Moena im Fassatal darstellen lassen⁴⁶⁰). Mähersagen erzählen immer wieder von der Schlangenplage, beispielsweise eine aus Birschgump, hinter Steeg, wo es früher so viele Schlangen gegeben haben soll, daß man fast nicht mehr mähen und heuen konnte⁴⁶¹). Der Sage nach begegnete man dem Übel dann durch die Hilfe eines Zaubers. In der Wirklichkeit des Alltags hat man sich wohl durch alle möglichen realen und irrealen Abwehrmittel geholfen und eben besonders die Mähergeräte, die Kumpfe und vor allem die Sensenscheiden zu Trägern magischer Abwehr der Schlange gemacht. Besondere Anregungen religionsgeschichtlicher Art sind daneben auch immerhin noch möglich.

Im übrigen Österreich und in Süddeutschland ist das Gerät gänzlich unbekannt. Die nächste Erwähnung, die hierhergehören dürfte, findet sich in einer Beschreibung des eigentümlichen Mäherbrauchtums, das in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Pfalz herrschte. Das Zunftbuch der Mäherinnung von Mußbach aus dem Jahre 1747 berichtet von diesem merkwürdigen, burschenschaftlich eingestellten Brauchtum unter anderem folgendes: „Beim Aus- und Einzuge der Mäher wurde die Schneide der Sense mit einem besonders geschnitzten Holze verwahrt, das Gerät selbst

auf eigentümliche Weise getragen. Wer sich dagegen verfehlte oder einen der Würdenträger nicht mit seinem richtigen Titel ansprach, der wurde unbarmherzig gestraft, und zwar immer mit Wein⁴⁶²⁾.“ Dieses „besonders zugeschnittene Holz“ könnte wohl eine Art Sensenscheide gewesen sein. Eine so ausgeprägte wie in Südtirol war es offensichtlich nicht, dies hätte der sonst sehr ausführliche Bericht wohl angemerkt. Dagegen kann man vielleicht an das kunstlosere südfranzösische „badoko“ denken, das auch nur die Bergfunktion erfüllt, aber nicht weiter gestaltet ist. Verbindungen von Südfrankreich über Burgund und Elsaß bis in die Pfalz lassen sich mehrfach nachweisen. Auch auf unserem Studiengebiet, wie bei den Sensenfrauen noch anzumerken sein wird. Da sind Wanderungen, vor allem Wanderungen von Mähern und Schnittern selbstverständlich maßgebend gewesen. Aber sie sind in einem altzusammenhängenden Raum, dem frühmittelalterlichen Lotharingen, vor sich gegangen.

In Binnendeutschland ist mir bisher nur ein Zeugnis für eine Art von Sensenscheide bekannt geworden, das aber wohl nicht nach dem Süden, sondern eher nach dem Norden weisen dürfte. An der Grenze zwischen Mitteldeutschland und Norddeutschland, in Anhalt, östlich vom Harz, wendet man auf die Sensenklinge besondere Sorgfalt an und schützt deren Schneide durch einen „Sensenschuh“⁴⁶³⁾. Von der Form des Gerätes ist leider nichts bekannt. Er wird aber ähnlich wie jener Schutz in der Pfalz gewesen sein. Der Name ist jedoch auffällig. Im Deutschen werden ähnliche Geräthüllen öfter so bezeichnet, so die Fußfassungen der Lanzen als „Lanzenschuh“, heute besonders die Kolbenfassungen der Gewehre als „Kolbensschuh“.

Bei Sensen ist im Deutschen derartige weiter nicht bekannt, wohl aber im Schwedischen. Im mittleren Schweden, in der Landschaft Dalarna, gibt es Sensenscheiden. Es sind Schutzgeräte für mehrere Sensenklingen, anscheinend weniger als Dauergeräte denn als Behelfsgeräte gestaltet und dementsprechend nicht aus Holz, sondern, wie in der skandinavischen Gerätekultur häufig, aus Birkenrindenstreifen geflochten und mit schmalen Riemen zusammengehalten. Diese Geräte heißen in Aelvdalen „liesko“, also Sensenschuh⁴⁶⁴⁾. Die übereinstimmende Wortbildung in Anhalt und in Dalarna kann zufällig sein.

Sachlich gehören die schwedischen Sensenscheiden jedenfalls mit den finnischen und estnischen zusammen. Bei Finnen und Esten sind die Geräte häufiger als im deutschen Sprachgebiet. Es sind allerdings wie in Schweden reine Schutzgeräte ohne weitere volkskünstlerische Auszier oder Gestaltung. In Estland sind es wie in Schweden Geräte zum Transport mehrerer Sensenklingen. „Damit man nicht so oft zu schleifen braucht, erhält auf Saare- und Hiiumaa jeder Mäher 3–6 Sensen, die er in einem Futteral aus Birkenrinde oder Holz mitnimmt⁴⁶⁵⁾“. Für Saaremaa bildet Manninen ein holzgeschnittenes Stück ab, das fast wie ein kleines Boot aussieht, ohne jede Betonung der Spitze und wohl auch ohne Bedeutsamkeit⁴⁶⁶⁾; es mag wie bei den Sichel-scheiden der Provence die Bedeutsamkeit einst in der Gestalt des Gerätes gesehen worden sein. Für Saaremaa, aber besonders für Mustjala aus Oesel, bildet Manninen ein Stück aus Birkenrinde ab, das ungefähr den schwedischen Stücken zu entsprechen scheint. Ein derartiges Stück befindet sich auch im Estnischen Nationalmuseum⁴⁶⁷⁾. Die finnischen Geräte dürften den estnischen Sensenscheiden gleichen. Von einer volkskünstlerischen Gestaltung ist dabei keine Rede⁴⁶⁸⁾.

Sachgeographisch stehen diese untereinander doch offenbar eng verwandten Erscheinungen also jeweils recht vereinzelt da. Es ist sehr die Frage, ob man die Südtiroler Sensenscheiden mit den provençalischen und pyrenäischen Sichelscheiden etwa zu einer ursprünglich verbundenen Gruppe zusammenfassen will, oder ob man eher einen dünnen germanisch-baltischen Faden von Skandinavien bis Südtirol — vielleicht über Anhalt — verfolgen wollen. Die stark ausgeprägte gestaltliche Eigenart der Südtiroler Stücke macht jedenfalls das Problem ihrer möglichen Herkunft sehr anziehend.

Es könnte vielleicht sein, daß das vorgermanische Südtirol, also die Landschaft der „Saligen Frauen“, die als Kulturheroen die Heuwirtschaft verstanden und den Neusiedlern lehrten, wie sich bei der Untersuchung der „Sensenmusik“ ergeben hat, daß diese Landschaft mit den anschließenden Südalpentälern und weiterhin zusammen mit Südfrankreich zu einem alten Sichelscheidengebiet zusammengehört. Das kann eine durchaus lose Zusammengehörigkeit gewesen sein, und man wird dabei zunächst kaum ethnische Begründungen suchen. Aber man könnte, um wenigstens ein volksgeschichtliches Stichwort herzusetzen, an eine ligurische Gemeinsamkeit denken, die dabei im Spiel gewesen wäre. Das wäre dann also ein Gebiet hölzerner Sichelscheiden, in dem diesen Geräten, die in älterer Zeit vielleicht in größerer Zahl aus glaubensmäßig bedeutsamen Stoffen wie eben dem Feigenholz geschnitzt wurden, auch eine gewisse „Heiligkeit“ geschrieben worden sein mag. In dieses Gebiet hölzerner Sichel- und vielleicht auch schon Sensenscheiden kamen die germanischen Besiedler der Völkerwanderungszeit und des Frühmittelalters, Sensenleute, die auch ihrerseits, aus ihrer skandinavischen Heimat vielleicht schon, Sensenscheiden kannten, und zwar mehr oder minder behelfsmäßige Geräte wie die schwedischen und estnischen aus Birkenbast in der Gegenwart. Diese Sensenleute und ihre Schnitzer übertrugen nun örtlich das Prinzip der holzgeschnitzten Scheide von der Sichel auf die Sense, und legten gleichzeitig unter dem Eindruck der schlangengefährdeten Heuarbeit, die Züge ihres schlangenabwehrenden Volksglaubens — *similia similibus* — in ihre nordisch bestimmte Gestaltungskunst: so wären dann die hölzernen Sensenscheiden mit den Schlangendrachenköpfen zustande gekommen, so wäre von diesem Gesichtspunkt aus deren Sinnhaftigkeit ebenso wie deren nordisch anmutende Form entstanden.

Das mag bis auf weiteres eine Hypothese bleiben. Sie muß aber doch einmal ausgesprochen werden, schon um von anderen Blickpunkten aus ergänzt oder berichtigt werden zu können. Führt man in die Hypothese eine zweite volksgeschichtliche Vermutung ein, dann könnte es die nach der genaueren Zuweisung der germanischen Zuwanderer sein, die da skandinavische Sensenscheiden und nordische Drachenkopf-Schnitzgedanken mitgebracht haben sollen. Es kommen als Träger derartiger Sachen und Ideen vielleicht am ehesten die Langobarden in Betracht, etwa als die an dem erwähnten dünnen Faden vom Norden durch Deutschland nach Oberitalien gewanderten Träger⁴⁶⁹). Dieser Zusammenhang drängt sich umso eher auf, als wir gerade bei den Langobarden Kenntnis von einer stark ausgeprägten Schlangenverehrung Kenntnis haben, so daß neben oder vor der heute sich stärker aufdrängenden Bedeutung der Schlangenabwehr ursprünglich der der Heilighaltung des Gerätes unter dem schützenden Bild des verehrten Tieres wirksam gewesen sein könnte⁴⁷⁰). Eventuell spätlangobardische Kunstwerke

in Südtirol, wie beispielsweise der sogenannte „Sonnenstein“ an der Außenmauer der Totenkapelle in Hafling bei Meran müssen hier jedenfalls wegen der örtlichen Verbundenheit herangezogen werden ⁴⁷¹⁾). Die Verbindung von Schlangendrache und Rosette, wie sie auf der Platte von Hafling, aber auch auf der von Weigelsdorf in Niederösterreich gegeben ist ⁴⁷²⁾, kann in diesem ganzen Bereich von Bedeutung sein.

Diese volksgeschichtlichen Hinweise sollen nicht mehr als Andeutungen sein, wieviele Faktoren bei der Gestaltung eines derartigen landschaftlich so kräftig hervortretenden Gerätes mitgewirkt haben können. Die Gestaltung selbst ist bei Berücksichtigung aller derartigen Möglichkeiten immer noch selbständig genug. Ihr wichtigster geistig-seelischer Hintergrund besteht auch nicht aus der Summierung der aufgewiesenen und vielleicht noch aufzuweisenden Einzeleinflüsse, sondern aus dem Prinzip der Heilighaltung des Gerätes selbst.

II. HAUPTTEIL

Überleitung

Was sich im ersten Teil dieser Studien für die Ernteschnittgeräte hat herausarbeiten lassen: ihre alt-heilige Geltung, die zutiefst in der Gestalt, das heißt sowohl in den Urbildern dieser wie in den von den menschlichen Trägern immer neu geformten Gestaltungen selbst, wurzelt, das soll nun in diesem II. Teil für die mythischen Träger dieser Geräte ebenfalls nachgewiesen werden. Seit dem Neolithikum begleiten diese Gerätgestalten, die Sichelfrauen und Sensenmänner, und ihre zahlreichen Variationen und Vervielfachungen, die Geräte selbst. Als blasse Schemen halten sie die leuchtenden Sicheln, die blinkenden Sensen in den Händen. Ihre Namen und Mythen wechseln; ihre Beziehung zu den Geräten und deren eigene Geltung bleibt erhalten. Es sind im altbäuerlichen Bereich offenbar Urgestalten, Erztypen, die nahe an die mythischen Urmenschen selbst heranreichen, und in manchen Fällen offenbar mit diesen identisch waren. Da steht dann das Ernteschnittgerät als das ausschlaggebende Gerät des göttlichen oder halbgöttlichen Urmenschen vor uns, und seine Gestaltheiligkeit wird begreiflich, weil die kosmischen Beziehungen direkt ausgedrückt werden. In vielen Fällen aber, in den ganzen breiten Schichten jüngerer Überlieferung, sind diese Beziehungen nicht so deutlich, und anstelle einheitlicher mythischer Konzeptionen stehen nur die blassen Schatten mit den Namen von Sagen- und Legendenfiguren.

Es sind fast durchwegs anthropomorphe Gestalten, die von den Schnittgeräten ihr mythisches Dasein borgen. Frühformen mögen sie noch nicht gekannt, sondern den Geräten selbst soviel Leben zugemutet haben, wie später einer Sichel-Kornfrau oder einem Schnitter Tod. Solche Frühformen sind vielleicht in manchen Schwänken verborgen, welche von der Einführung der Geräte erzählen. So spottet man über die samaitischen Litauer, sie hätten einst die Geräte der anderen Völker noch nicht gekannt. Da erblickten sie gelegentlich einen Mann, der ihrem Volk nicht angehörte, und der mit der Sichel Gras schnitt. Als sie sahen, daß das Gras so schnell unter ihrem Schnitt dahinsank, hielten sie diese für ein reißendes Tier, das alles niedermetzle, und flohen davon⁴⁷³). Ähnliches wird aber auch im österreichischen Burgenland erzählt. In einem Land, das solche Geräte noch nicht kannte, brachte ein Bauer seine Schaufel, seine Schere und schließlich seine Sichel um gutes Geld an. Bei der Sichel ereignete sich aber folgendes: die Bauern hatten die Sichel teuer gekauft und wollten sie nun im Triumph ins Dorf tragen. Der Bürgermeister wurde dazu bestimmt, und hing sie sich ins Genick. Die scharfe Sichel schnitt ihm den Hals auf. Als die Leute das sahen, verlangten sie, daß über die Sichel Gericht gehalten werde, und sie wurde zu Stockstreichen verurteilt. Die Männer griffen zu Stöcken und Stangen und hieben auf die Sichel los. Einer unter ihnen traf sie auf die aufgekrümmte Spitze. Da sprang sie klafferhoch in die Höhe. Nun meinten die Leute, die Sichel sei lebendig geworden, und liefen so schnell wie möglich

davon. Der Bauer, der sie verkauft hatte, wurde gebeten, die bissige Sichel wieder mitzunehmen, und bekam also Geld und Gerät auf den Heimweg ⁴⁷⁴).

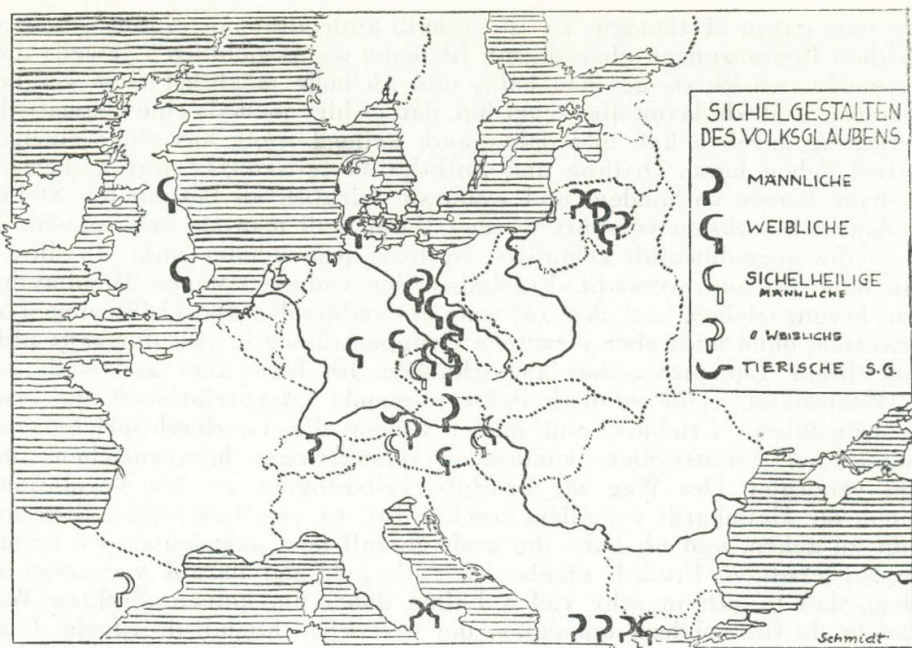
Das sind also Schwänke, und sie werden sich noch vermehren lassen, aber sie deuten doch hier schon an, daß hinter ihnen viel an altem Glauben steht. Die Sichel wird in manchen Gegenden wirklich noch so sehr für ein lebendiges Wesen gehalten, daß sie gefüttert wird, die Halme, die man beim Ernteschluß z. B. bei den Großrussen um ihre Schneide windet, sollen sie den Winter hindurch sättigen ⁴⁷⁵). „Sorla pukša“ = Sichelspeisung heißt der Endbrauch des Haferschnittes bei den Tscheremissen, bei dem die Sicheln aller Schnitter mit eigens stehengelassenen Halmen umwunden werden. Der Bauer bittet sie dabei, die Speise anzunehmen, die ihnen neue Kraft geben werde. Im Kreis Birska wird hinzugesetzt: „Dein Teil haben wir dir hingesetzt, unser Teil rühre nicht an!“ Dann kommen sie in den Speicher ⁴⁷⁶).

Dazu kommt noch, daß die angeführten Schwänke wenigstens zum Teil über dem Mythentypus des Kulturbringers, des Kulturheros, aufgebaut sind. Wo es derartige Schwänke gibt, muß es früher auch ernstgemeinte Erzählungen gegeben haben, die von der Einführung des Gerätes durch einen derartigen Kulturbringer berichteten. Beim Sichelbringer wird man wohl nicht ohne Berechtigung an einen lunaren Kulturheros, an einen Ur-Mond-Menschen, denken können, wie er uns des weiteren noch öfter begegnen wird.

Von diesen beiden Wurzeln aus ist der Weg zur eigentlichen Anthropomorphisierung jeder Art nicht weit. Der Weg der direkten Magie, durch besondere Kraft die Sichel allein schneiden zu lassen, ist dem Orient wohl bekannt, wie beispielsweise eine Legende von Simon dem Magier zeigt ⁴⁷⁷). Der Weg der mythischen Personifizierung, wobei Gestalt, gestaltliches Urbild und jeweilige Ausprägungen in Menschenfiguren die verschiedensten Verbindungen eingehen können, das ist der Weg der europäischen Glaubens- und Brauchgemeinschaften. Die größte Spanne, die zwischen unbelebtem Gerät und himmlisch-irdischer Urgestalt, wird hier stets durch die Vermenschlichung überbrückt. Dieser Zug, der den Glaubensgestalten Attribute in die Hand gibt, die sie nicht nur bezeichnen, sondern eigentlich sind, ist bei anderen Gerätgruppen wohlbekannt. Die Waffen etwa gelten als so heilig, daß Schwert oder Speer beim Eid, aber sogar beim Tempeldienst ohne weiteres die Stelle des Gottes übernehmen können. Mars und seine Lanze im Tempel lassen sich für die altrömische Vorstellung gar nicht unterscheiden ⁴⁷⁸). Genau so war es bei den altheiligen Ernteschnittgeräten: sie konnten auf bestimmten Stufen selbst numinos sein, sie konnten aber auf anderen auch als Attribut das Numen vertreten oder dessen Bild nur kennzeichnen. Das läßt sich die ganze Skala europäischer religiöser Ausprägungen hinauf- und hinunterverfolgen, und im rezenten Volksglauben sind Teile von allen diesen Ausprägungen lebendig geblieben, und zwar mitunter sehr alte Teile, welche die frühesten Beziehungen, also die geschlechtlichen, die fruchtbarkeitsbesorgten und die astralen, womöglich deutlicher durchschimmern lassen als alle späteren genauen Fixierungen durch namen- und bildgewaltige Mythen und Legenden.

Infolge dieser Fülle der Beziehungen ergibt sich in diesem Fall meiner Studien ein gewisser Durchblick durch alle hier in Betracht kommenden Volksglaubensformen Europas, die in irgendeiner Beziehung zum bäuerlichen Arbeitsmythos standen oder stehen. Dieser Durchblick zeigt selbstverständlich nur einen Ausschnitt, und nirgends eine ganze Volksreligion,

oder eine ganze Mythologie. Er ist deshalb auch nicht mit einseitigen theoretischen Begrenzungen abgeschirmt. Ich habe die Beziehungen jeweils dort angemerkt, wo ich sie gesehen habe, und ich hoffe möglichst viele gesehen zu haben, weil ich davon überzeugt bin, daß es hier niemals eine dogmatische Festlegung gegeben hat, und daher auch keine Lösung aus einer einzigen Wurzel geben kann. Örtliche und zeitliche Verfestigungen waren dagegen durchaus immer vorhanden, und wenn sie wirklich an bestimmten Stellen als dauernd wirksam verspürt werden, dann muß man sie anerkennen, ob sie in die augenblicklich geläufigen Systeme passen oder nicht. In diesem Sinn habe ich auch versucht, Ergebnisse der vielumstrittenen Mondmythologie heranzuziehen, und ihre oft sehr einleuchtenden Beweisführungen zu verwerten, ohne mich aber einzelnen Gruppen dieser in sich durchaus nicht einheitlichen Interpretenschar anzuschließen. Ich habe aber andererseits auf die Möglichkeit, vielleicht noch tiefer reichende Interpretationen, die etwa das menschliche Erlebnis, und davon wieder das Geschlechterlebnis als grundlegend herausstellen, mindestens versuchsweise heranzuziehen auch nicht verzichtet. Der Weg zur Fruchtbarkeitsreligion, zu den Vegetationskulten, die Mannhardt vor allem gesehen hat, ist von dieser Grundlage aus leicht zu gehen, und ich habe ihn auch überall dort angedeutet, wo er mir gangbar erschien. Freilich glaube ich auch jedesmal darauf verwiesen zu haben, daß es sich in sehr vielen Fällen dabei um keinen direkten Weg handeln dürfte, sondern um einen, der erst über himmlisch-irdische Gleichungen führt. Und dabei ist mir die in den letzten Jahrzehnten oft vernachlässigte, ja kraß verkannte Geltung der Mondmythologie wieder bewußt geworden, und ich habe nicht versäumt, deren Hinweise und Möglichkeiten dankbar zu benützen. Die oft naheliegende Kritik an ihren zu kurzen Schlüssen hat sich dabei von selbst ergeben. Ich bin aber weit davon entfernt, eine derartige Kritik an Einzelheiten zu überschätzen. Die Gewinne aus dieser Betrachtungsweise erscheinen mir dafür viel zu groß. Ich kann hier den Dank an Karl Spieß nur wiederholen, den ich in meiner Widmung zum Ausdruck gebracht und in der Einleitung näher begründet habe.



A. Sichelgestalten

Sichelglaube und Sichelbrauch haben das altheilige Ernteschnittgerät in einer Weise lebendig gezeigt, daß eine tatsächliche Verlebendigung in der Art, daß sicheltragende, sichelführende Gestalten geglaubt, erzählt und gebildet werden, sehr nahe liegt. Soweit sich im europäisch-vorderasiatischen Bereich derartige Erscheinungen überhaupt überblicken lassen, hat es derartige Gestalten auch gegeben. Anscheinend seit dem Neolithikum bereits, und wenn nicht alles trägt, so tragen die ältesten derartigen Gestalten sogar noch Steinsicheln. Zumindest scheinen in den Überlieferungen von gezähnten Sicheln derartige neolithische Traditionen nachzuwirken. Das heißt, daß wir damit seit dem Beginn des Getreidebaues, seit dem Beginn des Bauerntums zu rechnen haben⁴⁷⁹). Man wird daher nicht erwarten dürfen, hier etwa „primitive“ Erzählungen und Bildvorstellungen zu finden. So stark menschlich, besonders geschlechtlich, derartige Vorstellungen gebunden sind, die Vielfalt der Kulturschichten, welche sie hervorgebracht und überliefert haben, diese Vielfalt gestattet keine einfachen „urverbundenen“ Erscheinungen, sondern nur einen dauernden Wechsel innerhalb der beobachtbaren Zeiträume, und mit einer ganz ungenügenden Einblicksmöglichkeit in die nicht beobachtbaren. Schon die Frage, ob theriomorphe Vorstellungen hier den anthropomorphen vorausgegangen seien, versucht ein Schema in das Tatsachenmaterial hineinzulegen, das nach unserer jetzigen Kenntnis nicht mehr berechtigt ist. Jene gewisse Gleichförmigkeit großer einfacher Gegenstände in einer ganzen Periode der Menschheitsgeschichte, wie es die des Bauerntums vom Neolithikum bis zur Gegenwart darstellt, berechtigt zu keinen derartigen Folgerungen. Wir können nur die Anstöße der jeweiligen Gestaltungen nachzuweisen versuchen.

I. Männliche Sichelgestalten

Weit verbreitet und von hoher Altertümlichkeit sind die anthropomorphen Glaubensgestalten mit der Sichel, die deutlich männlichen Charakter tragen. Bei der hohen Bedeutung, welche die Sichel in historischer Zeit als Arbeitsgerät der Frau besitzt, muten die männlichen Glaubensgestalten besonders altartig an. Man wird sie generell durchwegs Zeiten und Ländern zuweisen müssen, in denen die Sense noch nicht zur Geltung gelangte. Das heißt, daß es sich besonders um das vorindogermanische Europa handelt, im Norden und Westen um das vorkeltische, wohl auch voreisenzeitliche Alteuropa, im Süden und Südosten um das in vorderasiatischen und mediterranen Bindungen verharrende Zwischengebiet zwischen Indogermanentum und Orient ⁴⁸⁰). Aus dieser allgemein urgeschichtlich-geschichtlichen Bestimmung heraus lassen sich die Sichel männer der antiken Mythologie verhältnismäßig gut verstehen. Die Gruppe der Todesgestalten scheint am ehesten dem antiken Erbe Osteuropas anzugehören. Die männlichen Sichelheiligen erscheinen schließlich als sporadische Erbstücke oder auch Kontrafakturen zu Glaubensgestalten aus dieser Grundsicht.

In ihrer Gesamtheit lassen sich die männlichen Sichelgestalten nicht zwanglos als das erkennen, was zunächst vom mythologischen Standpunkt am verständlichsten scheinen würde, nämlich als zeitlich-örtlich bedingte Variationen einer einzigen Grundgestalt. Man kann wohl der mondmythologischen Interpretation Ernst Sieckes zustimmen, welche eine männliche Sichelgestalt als Anthropomorphisierung des Sichelmondes anspricht ⁴⁸¹). Schon deren Grundbedeutung jedoch läßt sich nur erschließen, kaum aber jeweils als geglaubt beweisen. Siecke hat den „männlichen Mond“ vor allem bei den alten Indern feststellen können, wo schon Hillebrandt den Mond als „retodha“, als „Samenträger“ in vedischer Zeit angesprochen hat ⁴⁸²). Der Sichelmond als Zeugungsglied des Himmels gewissermaßen, von dem mit kalendarischer Regelmäßigkeit die Befruchtung aller weiblichen Tiere und Menschen ausgeht, das kann wohl als das faßbare Urbild der männlichen Sichelgestalten gelten. Nur schiebt sich zwischen den Sichelmond als Himmelskörper und sein gestalttheiliges irdisches Gegenstück, die Sichel selbst, der Glaube an das Gerät ein. So sehr in ihm noch immer das zeugende Prinzip gesehen wird, so haftet doch das andere, das tötende, zerschneidende mindestens ebenso stark daran. Wie der Mond in Beziehung zum Tod und zum Leben nach dem irdischen Tod gesehen wird, so ist dies bei der Sichel mindestens ebenso stark der Fall. Und wie aller Mondglaube daher etwas Ambivalentes an sich hat, so auch der Sichelglaube, und besonders die Vorstellung von den Sichelgestalten. Sie sind die großen Urzeuger, sie können aber auch gleichzeitig die großen Urtöter sein. Vielleicht darf man die Beziehung sogar in vielen Fällen als umgekehrt annehmen: vor der neuen Zeugung stand der Tod. Auch dies ein weltweit bekannter lunarer Glaubenszug, aber für den Bereich des Sichelglaubens besonders charakteristisch. Auf die Glaubensgestalten angewendet heißt dies, daß sie selbst als Töter oder Vernichter ebenso angesehen wurden wie als Erwecker und Neubeleber, und daß sie selbst gleichfalls dieses Schicksal teilten oder doch teilen konnten. Die uns bekannten Mythen und Legenden spiegeln aus dieser Beziehungsfülle jeweils nur ein Stück. Je erstarrter der betreffende Glaube zur Zeit seiner schriftlichen oder bildlichen Fixierung war, desto kleiner ist das Stück, und

in vielen Fällen scheint das an sich hauptwichtige Zeugnis des ganzen Glaubens, die Sichel selbst, nur als unwesentliches Attribut, dessen Beigabe dann mehr oder minder als zufällig angesehen wird, wenn man nicht die Parallelen und Ergänzungen dazu erkennt.

Die Überlieferungen der ganzen Gruppe werden dadurch noch etwas schwieriger zu erkennen, weil die alten Grundfunktionen der Gestalten, Töten und Zeugen, durch den allgemeineren Gedanken der Fruchtbarkeit überlagert erscheinen. Gerade die menschengestaltigen Glaubenswesen mit der Sichel in der Hand können, dem europäischen Bauernglauben entsprechend, als Fruchtbarkeitsgestalten angesprochen werden, und sind es von Mannhardt und seinen Nachfolgern auch geworden. Es scheint mir nun nicht richtig, die unendlich wertvolle und viele verborgene Zusammenhänge aufdeckende Arbeit Mannhardts dadurch zu entwerten, daß man alle „Vegetationsdämonie“ ableugnet, und sie nur als eine bauerliche Entartung älteren Mondglaubens betrachtet, oder sie überhaupt als eine gelehrte Fehlinterpretation hinstellt⁴⁸³). Der Fruchtbarkeitsgedanke ist in dem Lebensfülle-Mythos von Tod und Geburt in regelmäßigem Wechsel, wie er dem Mondglauben eigen ist, durchaus bereits enthalten. Die bauerliche Ausdifferenzierung, die er gerade durch die Gestaltbeziehung zwischen Mond und mondgestaltigen Geräten erfahren hat, die hat zweifellos etwa drei Jahrtausende hindurch bestanden und zu gewissen Zeiten wohl alle anderen Beziehungen in den Hintergrund treten lassen. Andererseits hat aber gerade die dauernde Hochschätzung der Lunargestalten im Tierhorn, im Erntegerät usw. die ältere Beziehung bewahrt. Es erscheint daher forschungsgeschichtlich heute wohl erlaubt, beide Richtungen in Verbindung zu bringen, und die Ergebnisse Mannhardts neben denen von Siecke und der Wiener Mythologenschule nicht nur gelten zu lassen, sondern in allen ihren positiven Ergebnissen für sie anzuwenden. Das heißt in diesem Zusammenhang, daß die mythischen Sichel männer Zeuger, Vermehrer, Vernichter, im engeren Bereich himmlisch-irdische Korn männer, Mäher, Mittagsschrecke, Sommerdarsteller und Todesverkörperungen gewesen sein können, und ihre lunaren wie ihre bauerlich-fruchtbarkeitskultischen Wurzeln alle diese Schöflinge gemeinsam treiben konnten, weil sie zutiefst ja die gleichen waren. Die Ausdifferenzierungen sind Ergebnisse der jeweils verschiedenen Kulturschichten, deren Erbströme wiederum da und dort weitere Gestaltungen haben erwachsen lassen, die ohne Rücksicht auf das scheinbar so willkürlich zugeteilte Attribut unverstän dlich wären, von ihm aus gesehen sich jedoch der ganzen Kette als Glied anschließen lassen.

1. Mythengestalten

Die mythischen Sichel männer sind zweifellos nirgends einheitlich als Mondvertreter geglaubt oder dargestellt worden. Die Geräte haben in ihrer Gestaltheiligkeit für den Glauben gesprochen, und die Gerätträger, die menschlichen Sichel männer, sind jeweils in diese Sphäre mehr oder weniger miteinbezogen worden. Wenn beispielsweise im Schweizer Bezirk Uster der Brauch herrscht, daß der Sichelträger beim Ernteschluß maskiert und bekränzt wird, und dies als eine Ehre aufzufassen ist⁴⁸⁴), dann haben wir hier einen „Sichelmann“ vor uns, wie er jederzeit mythisiert werden konnte.

Damit ist vermutlich auch für die Ursprungslandschaften dieser Gestalten zu rechnen. Solche müßten an sich mit den Herkunftslandschaften der

Sichel selbst identisch sein. Das wäre bei der heutigen Unsicherheit über den Ursprung des Getreidebaues wohl noch nicht mit Sicherheit festzustellen⁴⁸⁵). Nur als hypothetischer Rückschluß läßt sich dazu sagen, daß für das Neolithikum mit Sichelmännern gerechnet werden müßte, die Knochensicheln, mit Zähnen oder Mikrolithen besetzt, als Attribute geführt haben müßten. Das könnte für Ägypten wie für Palästina und Syrien im Spätneolithikum wohl gelten. Unwillkürlich richtet sich hier der Blick auf die Gestalt des gewaltigen israelitischen Richters Simson, der tausend Philister mit einem Eselskinnbacken erschlug. Das ist eine Tat und eine Gestalt, die man weniger einem historischen israelitischen Helden als einem Mythenheros zumuten wird. Man wird vor allem an die auch durch die Bibel bezeugten Riesengeschlechter Palästinas erinnert, an die sich noch in historischer Zeit mythische Traditionen hefteten. Diese vorsemitischen Riesengeschlechter werden aber in Palästina für das späte Neolithikum, etwa zwischen 4000 und 2000 vor Chr. Geburt angesetzt⁴⁸⁶). Und schon diese „Riesen“ dürften lunare Züge besessen haben, ihr Erbe Simson weist jedenfalls das durchaus mondmärchenhafte Motiv von der Stärke, die in den Haaren sitzt, und die er mit den Haaren auch verliert, auf⁴⁸⁷). Es liegt daher nahe, daß man sich fragt, ob dieser Held die Philister mit jenem Eselskinnbacken wirklich „erschlagen“, oder ob er sie nicht vielmehr „gemäh“ habe, ob nicht eine Kinnbacken-Sichel damit gemeint gewesen sei⁴⁸⁸). Ägyptische Knochensicheln von ausgesprochener Kinnbackenform sind jedenfalls bekannt⁴⁸⁹). In Palästina selbst, beispielsweise in der Grotte von El Kebara, hat sich eine lange Knochensichel gefunden, die ursprünglich mit Silexklingen bewehrt war; sie wird als mesolithisch angesprochen⁴⁹⁰). Unter solchen Umständen könnte man wohl in Simson mit dem Eselskinnbacken das späte mythische Spiegelbild eines „Sichelmannes“ des Neolithikums sehen, und hätte damit auch die Möglichkeit, eine Sichel-Glaubensgestalt für diese Frühzeit des Bauerntums zu vindizieren.

Die Frage nach einer derartigen jungsteinzeitlichen Mythengestalt ist von besonderer Bedeutung. Wie die Zeugnisse der Gerätegeschichte erweisen, ist in dieser neolithischen Welt des östlichen Mittelmeeres und seiner Hinterländer vor allem mit gezähnten Sichel zu rechnen, zunächst Knochen- und Steinsicheln, die aber dann, mit ihrer Zähnung, metallzeitlich eben zu Metallsicheln wurden⁴⁹¹). Es ist jene Welt, in der das Getreide jahrtausendlang nicht eigentlich geschnitten, sondern eben gesägt wurde. Eine Glaubensgestalt aus dieser Welt müßte oder könnte also doch auch eine gezähnte Sichel als Attribut erhalten haben. Und erstaunlicherweise trägt die erste europäische männliche Sichelgestalt, die wir auch mit einem Namen kennen, eine gezähnte Sichel:

Es ist Kronos, der oberste der Titanen, der König des vorolympischen Göttergeschlechtes⁴⁹²). Mythologie und Religionswissenschaft eines Jahrhunderts haben sich mit der ungemein wichtigen Gestalt beschäftigt, und sind doch letzten Endes über die Erzählung Hesiods nicht hinausgekommen: Kronos bleibt der Sohn des Uranos und der Gaia, der seinen Vater mit der *ἄρπη καρχαρόδους* entmannt. Uranos hat seine Kinder immer in den Schoß der Erde zurückgestoßen. Gaia verfertigt nun die Sichel und ruft ihre Söhne zur Rache auf, der jüngste, Kronos, erklärt sich dazu bereit. Wie nun Uranos kommt und sich über Gaia legt, entmannt er ihn damit. Aus der langen Inter-

pretationsgeschichte bleiben für uns nur einige Ergebnisse wesentlich. J. G. von Hahn hat Kronos als Mondgestalt erklärt, mit bedeutsamem Hinweis auf den Mond als Zeitweiser, „mit Beginn der Herrschaft des Kronos kommt die Zeit in die Welt“⁴⁹³). Von den später berichteten Untaten des Kronos, vor allem dem Verschlingen seiner Kinder ausgehend, hat Karl Schirmer seine Eigenschaft als Todesgott hervorgehoben, und die nahe Verwandtschaft von Mondgestalten und Todesgestalten, in Verbindung mit dem Prinzip der Zeitmessung betont⁴⁹⁴). Die griechische Religionswissenschaft hat dagegen stärker die Zeugnisse für die Kronos-Feste und Kronos-Weihstätten herausgearbeitet, und den Charakter des Fruchtbarkeitsgottes betont⁴⁹⁵). Diese Ambivalenz Fruchtbarkeit und Tod ist dabei mehrfach als vorgriechisch empfunden worden, obgleich sie wohl zum Wesen dieser Erscheinungen gehört, ohne daß sich dabei in jedem Fall ethnische Differenzierungen herausarbeiten lassen würden. So einfach liegen die Dinge nun einmal nicht. Besonders wesentlich für die Erkenntnisförderung ist die Auseinandersetzung zwischen Eduard Meyer⁴⁹⁶) und Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff⁴⁹⁷) gewesen. Max Pohlenz⁴⁹⁸) hat die divergierenden Meinungen zusammengefaßt, J. J. Meyer als Vertreter der Mannhardt-Schule die Gleichheit mit Saturnus, die Identität der Kronien mit den Saturnalien über kleinliche philologische Bedenken hinaus klargestellt⁴⁹⁹). Leider hat dabei das Problem des Kronos-Namens keine befriedigende Lösung gefunden. Ob in ihm eine krn-ker-Wurzel enthalten ist, die zu „Horn“ gestellt werden könnte, ist bisher, soviel ich sehe, unbesprochen geblieben. Daß aber ein Horn-Gott-Name zur Annahme einer ursprünglichen lunaren Beziehung sehr gut passen würde, liegt auf der Hand. Freilich hat die jüngere Religionsgeschichte immer deutlicher auf die eventuelle nichtindogermanische Herkunft des Gottes hingewiesen. Friedrich Cornelius leitet Kronos direkt aus semitischer Überlieferung ab, ohne übrigens auf den Komplex Sichel und Entmannung einzugehen, der ja sicherlich sehr stark ostmittelmeerisch ist⁵⁰⁰). Unter diesen Umständen könnte dann der Name auch nichtindogermanisch sein, und vielleicht ähnlich dem noch zu besprechenden Hermes einer altvorderasiatischen Kultur angehören.

Dies alles wird durch das von Hesiod genannte Attribut des Titanenkönigs nur noch stärker betont; denn diese *ἀρπη καρχαροδους* ist eben doch eine „Harpe mit den scharfen Zähnen“, also eine gezähnte Sichel. Der Name ist von der Geräteforschung her völlig verständlich. Wenn Martin P. Nilsson, der sich ausführlich mit Kronos beschäftigt hat, gerade damit wenig anzufangen weiß, dann beruht dies vor allem auf seiner vorgefaßten Meinung, daß Kronos keine Erntegottheit sei⁵⁰¹). Abgesehen davon, daß in diesem Fall die vegetationskultische Schule sicherlich richtig gesehen hat, und in dem ambivalenten Wesen der alten Lunargestalt Tod, Zeugung und Fruchtbarkeit nebeneinander und miteinander enthalten sind, daß auch der Entmannungsmythos in irgendeiner Form sicherlich in diese Reihe hineinpaßt⁵⁰²), abgesehen von den kalendarischen Zeugnissen für ein Fruchtbarkeitsfest, das mit Kronos verbunden war, spricht sein Attribut wahrhaftig nicht gegen, sondern für diese Bestimmung. Nilsson hat die Hesiodsche Bezeichnung der „Sichel mit den scharfen Zähnen“ direkt als „widersinnig“ bezeichnet, obgleich er selbst auf „gewisse Geräte der Steinzeit, bes. Harpunen, bei welchen die Schneide durch Einsetzung von scharfen Steinstückchen oder Zähnen in ein hölzernes oder beinernes Gerät gebildet wird“ auf-

merksam macht⁵⁰³). Ein Schritt noch, und Nilsson wäre bei dem tatsächlichen Sachverhalt, eben der gezähnten Sichel gewesen! Er ist diesen Schritt nicht gegangen, weil er es nicht wahrhaben wollte, daß Kronos auch ein Erntegott gewesen sei, weil er sogar die *ἀρπη*, die zugegebenermaßen schon Hesiod als Sichel verstanden hatte, nur als „krummes Messer oder Schwert“ ansah, wie das des Perseus. Dabei zeigt ein Blick in Hugo Schuchhardts Untersuchungen über das Verhältnis von der Sichel zum Doldh, daß eine Scheidung zwischen Gerät und Waffe gerade bei diesen lunaren Erscheinungen nicht durchzuführen ist⁵⁰⁴). Zwischen Sichelschwert und der großen offenen Sichel bestehen gestaltlich keine Unterschiede, und in der mythischen Bezogenheit schon gar nicht. — Die Sichel mit den scharfen Zähnen gehört also dem Kronos in jeder seiner Eigenschaften an, als das richtige Zeichen seiner lunaren Beziehungen, mit der lebenspendenden wie mit der tötenden Macht. Das lebenspendende, befruchtende Prinzip ist dem Titanenkönig schon von vornherein eigen, weil „*titanoi*“ ursprünglich schon dem Wortsinn nach nichts als „die Phallischen“ bedeutet haben kann, wobei die Titanenschar wieder nichts als die Vervielfachung des einen Titanen Kronos war⁵⁰⁵). Wichtiger als die erzählerische Vervielfachung scheint religionsgeschichtlich das Ahnenschaftsverhältnis: auch Uranos, Kronos und Zeus sind im Wesen gleich, aber als Urvater, Sohn und Enkel aufgefaßt. Es wird bei Zeus noch zu zeigen sein, daß er sogar als Sichelmann die Wiedergeburt des Kronos darstellt. Jedenfalls aber sind es die „Väter“: und gerade als solche entsprechen sie in ihrem Verhältnis den hettitischen Göttern Alatu, Anu und Kumarbi, die auch Vater, Sohn und Enkel sind, gewaltige Phallusmänner, bei denen ebenfalls die Kastration als wesentliches Motiv miterzählt wurde. Emil Forrer⁵⁰⁶) und Franz Dornseiff⁵⁰⁷) haben mit Recht darauf hingewiesen, daß hier kaum von einer Parallele gesprochen werden kann, sondern daß hier wohl eine enge Verbindung vorliegen müsse. Für unsere Untersuchung fehlt hier nur die Beziehung zum lunaren Attribut: die hettitischen Götter haben offenbar keine Sichel, auch die Kastration Alatus erfolgt auf andere Weise⁵⁰⁸). Kronos als Sichelmann geht daher nicht etwa geradlinig auf hettitische Zeit und Glaubenswelt zurück. In diesem Zusammenhang darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Hesiod ausdrücklich von einer stählernen Harpe spricht⁵⁰⁹): Gott und Gerät müßten demnach also erst der Eisenzeit angehören: Sie bevorzugt aber auch die gezähnte Sichel aus Metall. Die Sicheln und sichelähnlichen Geräte aus Bronze sind meistens, auch bei den Hettitern, glatt⁵¹⁰). Nur im skandinavischen Norden gibt es gezähnte Stein- und Bronzesicheln; die Mondseekultur läßt verwandte Formen tief nach Mitteleuropa reichen. Aber die mythischen Anslüsse sind doch noch nicht zu erfassen.

Aber in solchen Fällen muß jeweils auch mit jähren Übergängen gerechnet werden. Die Angleichung der mythischen Vorstellungen an die reale Welt geht anscheinend kaum jemals allmählich vor sich, sondern eher mit Abbrüchen und zumindest scheinbaren Neuschöpfungen⁵¹¹). So hat vielleicht die hypothetische Gestalt eines neolithischen Sichelmannes ohne Zwischenglied in der Bronzezeit ihre Nachfolge in der Form des Kronos mit der stählernen Sichel gefunden. Die gezähnte Sichel, die, wie schon gesagt, fast nur als Eisengerät bekannt ist, wird auf irgendeinem kulturhistorischen Weg wohl auf die neolithische Knochen-Stein-Sichel zurückgehen. Die dazugehörige Glaubensgestalt aber hat ihre Verjüngung mit einem Schlag, also wohl im Gefolge einer ganzen Kultur- und Glaubenswelle, erfahren.

Ähnlich ist es ja wohl auch zugegangen, als sich zu Kronos, dem in klassischer Zeit nur mehr wenig bekannten Titanenkönig, die mehr oder minder allegorische Gestalt des fast namensgleichen Chronos gesellte, der die Funktion der mythischen Zeitgestalt mehr spielerisch-literarisch übernahm, aber doch das alte Attribut erhielt, das Ernteschnittgerät: aber doch wieder in erneuerter Form⁵¹²). Chronos führt schon in der Antike nicht die Sichel, sondern die Sense. Wolfgang Schultz hat darauf hingewiesen, daß auch er eine Lunargestalt sei, ähnlich dem indischen Jama, und Mond, Zeit und Tod auch in ihm gleichzeitig verkörpert worden seien⁵¹³). Das gilt aber alles wohl eher für Kronos als für seinen allegorischen Nachfolger, der in sehr geringem Ausmaß als Gestalt des Volksglaubens angesprochen werden kann. Nur sein Bildtypus hat selbstverständlich auf die jüngere, nachmittelalterliche Todesdarstellung eingewirkt. Die barocke Volkskunst hat sich seines Bildes neben dem des Knochenmannes nicht ungern bedient.

Göttlicher Sichelmann ist auch der römische Saturn, und gerade von dieser Attributübereinstimmung mit Kronos ausgehend, haben sich die beiden Glaubensgestalten das ganze mittlere Altertum hindurch einander angenähert⁵¹⁴). Von einer ursprünglichen Geltung Saturns heute zu sprechen, fällt schwer. Der römische Fruchtbarkeitsgott hat offenbar schon eine sehr lange Vorgeschichte hinter sich, ehe er in das Licht der römischen Historie tritt, das gerade bezüglich seiner Persönlichkeit aber immer nur ein Halbdunkel geblieben ist. Gerade das mag seine hohe Altertümlichkeit beweisen, verhindert aber alle genaueren Anschlüsse an etwa verwandte Gestalten. Er war für das römische Bauerntum jedenfalls von zentraler Wichtigkeit; Fruchtbarkeit, Reichtum, dazu der Traum vom goldenen Zeitalter, das war mit ihm nicht weniger verbunden als die Erinnerung an alten furchtbaren Toten- und Opferglauben, der immer wieder an Zusammenhänge mit den semitischen Baalgestalten gemahnte⁵¹⁵). Dazu kommt die Unsicherheit seiner Namendeutung; während die längste Zeit eine direkte Beziehung zu den Säewörtern indogermanischer Art gesucht wurde, versucht man den Namen heute mit dem etruskischen Satre zusammenzubringen⁵¹⁶), wodurch auch dieser Gott aus dem Gestaltenkreis der frühesten Italiker genommen, und in vermutlich kleinasiatische oder altvorderasiatische Zusammenhänge gestellt würde. Neuerdings versucht dagegen Paul Kretschmer den Namen von persisch Satras-Satrapes abzuleiten, und damit eine Bedeutung „Herrscher“ zu gewinnen⁵¹⁷). Da müßte man also an den göttlichen Herrscher, den Jahreskönig und Ernteherrn denken, um damit eventuell auch zu dem Sichelmann zu gelangen. Aber das sind vorläufig Spekulationen.

Es ist jedenfalls sicher, daß Saturn von den Römern selbst durchaus als Gott des Feldbaues gesehen wurde, als bäuerlicher und Saat-Jahresherr, und daß seine Sichel, so sehr ihre Darstellung gewechselt haben mag, immer als solche oder auch als sichelförmiges Rebmesser⁵¹⁸) angesehen wurde. Das sind ja Geräte, die, wie schon bei der Artemis Orthia zu zeigen war, gestalt- und daher auch abbildmäßig ineinander übergangen. Der bauernkundige Vergil etwa spricht ganz selbstverständlich von dem „krummen Zahn Saturns“, mit dem der Bauer die verlassene Rebe weiter verfolge⁵¹⁹). Die Identifikation Saturns mit Kronos hat sich bei der Präzisierung der römischen Stadtkultur wohl sehr leicht ergeben, doch ist das Römisch-Bäuerliche an der Gestalt offenbar immer deutlich geblieben. Es fragt sich nur, inwie-

weit die ältere Schicht des Saturnglaubens zu seiner Ausprägung beigetragen haben mag. Diese breitere mittelmeerische Altschicht hat vor der Kronosbeeinflussung bestanden und offenbar auch ihre kulturgeschichtliche Selbstständigkeit besessen. Die Angabe bei Krates etwa, daß Saturn ein sehr blutgieriger Gott sei und als solcher in Sizilien, Italien und dem größten Teil von Libyen geherrscht habe, und daß zu seinem Kult das Opfer von Menschenköpfen gehört habe, ist doch von größter Bedeutung⁵²⁰). Die Kulturschichte, der diese Züge angehört haben könnten, ist jedenfalls eine vorindogermanische gewesen. In ihr kann man sich eine männliche lunare Fruchtbarkeits- und Totengottheit sehr gut vorstellen, zu der auch die Schädelopfer passen würden. Es würde sich dabei dann um Opferungen mit der Sichel gehandelt haben, wie gerade Sichelenthauptungen in Mondreligionen nicht nur geläufig, sondern auch begreiflich sind⁵²¹). Von hier aus wäre auch der Weg zu den späteren Legendengestalten der Akephaloi, der kopflosen Heiligen leicht zu verstehen. Sie sind, wie noch zu zeigen sein wird, entweder direkt mit der Sichel oder der Sense enthauptet worden, oder führen das eine oder andere Ernteschnittgerät doch noch als Attribut.

Auch die Neigung des vorderen Orients in hellenistischer Zeit, örtliche Sichelgötter als Saturn anzusprechen, gehört vermutlich in diesen Zusammenhang. Die Reihe Baal—Kronos—Saturn, die Friedrich Cornelius bis zu einem gewissen Grad wahrscheinlich zu machen wußte, läßt sich offenbar in manchen Fällen auch umkehren, und örtliche Baale der Spätantike haben Züge des Saturn in seiner an sich echt römischen Prägung angenommen. Ein Beispiel bietet dafür der Malakbel von Palmyra, dessen Aussehen während der Nacht als Saturn mit der Sichel auf dem Altar aus Trastevere in Rom klassisch dargestellt ist⁵²²).

Im weiteren Zusammenhang ist besonders der Saturnverehrung im Tridentiner Gebiet zu gedenken, für die wir mehrere spätantike Zeugnisse besitzen⁵²³). Im allgemeinen wird angenommen, daß die hier ansässigen Räter einen einheimischen Saatengott unter dem Namen des römischen Gottes verehrten. Man darf aber doch wohl nicht übersehen, daß wir hier am Alpensüdrand eine gerade für die Geschichte der Italiker höchst bedeutsame Zone vor uns haben. Es ist die nächste Nachbarlandschaft der Bergamasker Alpen, in denen die Val Camonica liegt. Ihre Felsbilder haben nach der Interpretation Franz Altheims eine Reihe von Darstellungen mit Glaubensgestalten ergeben, die als nordisch betonte Vorformen römischer Gottheiten angesprochen werden können⁵²⁴). In dieser Landschaft könnte also wohl auch eine Vorform des römischen Saturnus zu Hause gewesen sein, und die Möglichkeit einer Vererbung ihrer örtlichen Verehrung ist sicherlich nicht ausgeschlossen. Andererseits können freilich auch andere Kulturen und deren Volksreligionen hier ihre römischen Übersetzungen gefunden haben. Wie dem auch sei, dieser rätische Saturnus ist zweifellos ein Feldbaugott gewesen und wird, ansonst wäre die Interpretatio romana nicht verständlich, eine Sichelgestalt gewesen sein. Da sich bisher nur Inschriften, aber keine bildlichen Darstellungen gefunden haben, muß dies eine Annahme bleiben, der aber wohl nichts widerspricht. Der rätische Name des Gottes scheint Alus gewesen zu sein, da er in zwei Inschriften Alus, bzw. Alus Saturnus genannt wird⁵²⁵). Sein etymologischer Zusammenhang ist bisher, soviel ich sehe, noch nicht erörtert worden. Ob eine Verbindung zu den hettitischen Uranos- und Kronosgestalten Alatu und Anu besteht, kann also

einstweilen noch nicht erörtert werden. Bei den Verbindungen rätischen Glaubens und Sagengutes, die sich in letzter Zeit gerade nach Kleinasien hin aufdecken haben lassen ⁵²⁶), wäre eine derartige Namensübereinstimmung wenigstens nicht ausgeschlossen.

Was an dem rätischen Alus Saturnus bereits an Sichelüberlieferung haftete, ist an dem antiken Stoff nicht mehr abzulesen. Es sei nur, wie bereits bei den Schädelopfern an Saturn, wieder an die Sensenheiligen erinnert: in diesem Fall steht der hl. Albert von Ognä örtlich sehr nahe ⁵²⁷). Er ist der Sensenheilige der Bergamasker Alpen, die Ognä fließt nur wenig westlich der Val Camonica. Eine örtliche Nachfolge des Gottes durch den Heiligen wäre hier wohl nicht unmöglich. Selbst der Name könnte, im vollen Bewußtsein der scheinbar sehr weiten Getrenntheit des rätischen und des germanisch-deutschen Namens, zusammenhängen, Albert könnte eine späte Nachfolge von Alus sein. Dann wäre hier eine kontinuierliche Überlieferung einer männlichen Sichel-Sense-Gestalt erwiesen, einer Gestalt, die letzten Endes eine örtliche Dublette Saturns wäre, der in nächster Nachbarschaft eine intensive Verehrung genossen hat. Die Fülle der Möglichkeiten, an eine derartige Traditionskette alle benachbarten Sichel-Sense-Überlieferungen anzuschließen, liegt auf der Hand. Und es ist die Gestalttheiligkeit der Ernteschnittgeräte, welche sie alle verbindet und die in historischer Zeit bis zu so hervorragenden Gestaltungen wie den Südtiroler Sensescheiden geführt zu haben scheint.

Kehren wir jedoch von den rätischen Saturngestalten und ihren hypothetischen Zusammenhängen und Auswirkungen zum Geschlecht der hellenischen Kroniden zurück. Kronos war, bei aller sonstigen Unbestimmtheit als lunarer Urvater, doch fraglos eine Sichelgestalt, die viel umstrittene gezähnte Harpe ist sein einziges Attribut geblieben. Der Mythos läßt nun zwar die Absetzung des Vaters durch den Sohn wiederholen, wie Kronos den Uranos der Herrschaft beraubt hat, so tut nun auch Zeus dem Kronos: von einer wörtlichen Entmannung ist jedoch dabei nicht mehr die Rede ⁵²⁸). Und dennoch hat es wohl eine derartige Grundvorstellung gegeben, denn auch Zeus ist, wenigstens einer einzigen Überlieferung nach, gelegentlich auch eine Sichelgestalt. Diese Eigenschaft tritt selbstverständlich hinter den gehäuft zahlreichen anderen des Olympiers zurück, in seiner Epoche beginnen die männlichen Sichelgestalten schon seltener zu werden. Die von Hesiod erzählte Sage vom Kampf mit dem Titaniden Typhon zeigt jedoch noch Zeus selbst als Sichelmann ⁵²⁹). Der sehr verschieden geschilderte Typhon, nach Hesiod auch ein Sohn der Gaia, ist jedenfalls ein ausgesprochener Drache, also im Sinne lunarer Mythen eine Dunkelgestalt. Als solchem tritt ihm Zeus mit stählerner Sichel entgegen, verwundet ihn damit, wird aber zunächst von ihm überwunden, in der korykischen Höhle in Kilikien der Sehnen beraubt und gefangen gehalten, dort von Hermes und Aigipan befreit, worauf Typhon wieder verfolgt und endlich bezwungen wird. Die zahlreichen, erzählerisch reich ausgeschmückten Züge des Mythos haben zu umständlichen naturmythologischen Deutungen Anlaß gegeben ⁵³⁰). Heute wird man wohl eher darauf hinweisen, daß auch hier wieder so deutlich von kleinasiatischen Örtlichkeiten gesprochen wird, wie es nur bei einer ursprünglich wohl dort, vielleicht direkt in Kilikien beheimateten Erzählung am Platz gewesen sein dürfte. Es mögen also vorgriechische, vielleicht danaische Mythenzüge vom Drachenkampf eines Zeus mit der Sichel hierin weitergelebt haben ⁵³¹). Be-

merkwürdig für die Hellenisierung des Motives ist jedenfalls das Eingreifen zweier jüngerer Götter, von denen zumindest Hermes wieder eine ausgesprochene lunare Gestalt und zugleich ein göttlicher Sichelmann ist.

Nur als Hinweis sei hier eingefügt, daß Hermes als „jüngerer Gott“, das heißt also vor allem als Zeussohn, mythengeschichtlich selbstverständlich das gleiche Alter wie die Kroniden haben kann. Es gibt zu der griechischen Sage von der Bezwingung des Typhon eine Parallele im hettitischen Mythos, welche zwar sicherlich nicht als ihre eigentliche Quelle, aber doch als sehr nahverwandte Göttererzählung angesprochen werden kann, und in der die Hauptpersonen, also die Entsprechungen zu Zeus, Hermes und Typhon, durchaus im gleichen Verhältnis vorkommen. Ich meine den Mythos vom Kampf des Wettergottes — dessen Name nicht mit Sicherheit festzustellen ist — mit der Schlange Illujankaš⁵³²). Diese Drachenkampfsage ist in mehreren Fassungen überliefert, die voneinander nicht unerheblich abweichen. Immer aber handelt es sich darum, daß die Schlange dem Wettergott im ersten Kampf einen Schaden zufügt, und zwar einen körperlichen Verlust, der der Sehnenberaubung an Zeus gleichkommt. Erst nach einiger Zeit kann der Wettergott die Schlange dann mit Hilfe seines Sohnes besiegen. Diese hettitische Überlieferung reicht wohl bis ins 12. Jahrhundert ante Chr. zurück und kann die kleinasiatische Form der offenbar kilikischen Typhongeschichte entweder mittelbar oder unmittelbar beeinflusst haben. Jedenfalls ist die Gestalt des Gottsohnes in ihr bereits enthalten.

Dagegen kennt die hettitische Mythe anscheinend nicht das Sichelgerät der griechischen. Das ist um so auffälliger, als gerade für die Hettiter die Sichelwaffen äußerst charakteristisch sind⁵³³). Es mag freilich sein, daß wir hier die Zeugnisse noch nicht übereinstimmen können, was angesichts der chaotischen Fülle der hettitischen Götterverehrung kaum wundernehmen kann.

Auch in der griechischen Typhonmythe hat Hermes noch nicht die Sichel, sondern sein Vater Zeus, der davon aber nur einen unvollkommenen Gebrauch macht. Hermes selbst wendet sie in einem ähnlichen Fall viel wirklicher an: bei seinem Kampf mit dem hundertäugigen Riesen Argos, den er nach Ovid (Metamorphosen I, 717) „falcato ense“ tötet⁵³⁴). Es ist also ein Sichelschwert, und es muß für Hermes charakteristisch gewesen sein, denn noch in einem zweiten Ungeheuerkampf führt er es, ohne es freilich selbst zu verwenden. Er gibt nämlich seine Sichel dem Perseus zur Enthauptung der Medusa⁵³⁵). Das ist die typische Stufung im Götter- und Heroenmythos. Perseus wird dadurch für uns gleichfalls zum Sichelmann. Wesentlicher aber ist, daß sein göttlicher Schutzherr Herr der Sichelwaffe ist. Er bleibt es übrigens auch bei seiner Interpretatio romana als Merkur, da er sie in Italien auf zahlreichen Bildwerken führt⁵³⁶).

Nun muß von diesem Stoff her wenigstens kurz die Frage nach Herkunft und Wesen des Hermes gestreift werden. Die Vielseitigkeit des bei den Griechen ungemein beliebten Gottes hat bereits zu den verschiedensten Interpretationen Anlaß gegeben; man kann sagen, daß von jeder mythologischen Schule mindestens eine Monographie über Hermes geschrieben wurde. Die mythendeutenden, nachempfindenden können dabei für unsere kulturhistorische Betrachtungsweise wohl wegfallen. Großartige Einfühlungsversuche wie die von Walter F. Otto etwa geben für die Lösung der hier angeschnittenen Fragen gar nichts⁵³⁷). Außerst bezeichnend ist der Gegensatz

der mondmythologischen und der vegetationskultischen Schule in den Hermesproblemen. Schon J. G. von Hahn hat die Lunarnatur des Gottes und seines Sichelattributes eindeutig bejaht⁵³⁸). Ernst Siedke hat ihm eine eigene Monographie „zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes“ gewidmet⁵³⁹). Diese zweifellos sehr beachtenswerten Studien sind von Martin P. Nilsson nicht einmal zur Kenntnis genommen worden⁵⁴⁰). Dafür ist dort das äußerst reiche archäologische Material ausgewertet, und das ganze altentümliche Glaubenswesen, das sich an Steinhäufen und Hermen, nicht zuletzt an deren Ausstattung mit Phallen heftet, ausführlich dargestellt worden. Das Sichelattribut ist, weil mythisch, nicht erwähnt. Gegenüber dieser doch sehr großen Einseitigkeit bedeutet Karl Kerényis einführende Studie entschieden einen beträchtlichen Schritt zur ganzheitlichen Betrachtung des Gottes⁵⁴¹). Hier ist wenigstens sein nächtliches Wesen deutlich betont, und die offensichtlich „titanischen“ Züge, die für unsere Blickrichtung wesentlich sind, treten wieder hervor.

Auch der zumindest gelegentliche Sichel- oder Sichelschwertbesitz⁵⁴²) ist ein derartiger titanischer Zug, wie sich aus der Reihe der Sichel männer des Kronidengeschlechtes deutlich ergeben hat. Man wird Siedke insofern folgen können, als man in dem sichelbewehrten Hermes wieder eine Mythengestalt des Sichelmondes sieht; besonders, was Siedke nicht sehr hervorgehoben hat, im Zusammenklang mit der phallischen Darstellung des Gottes. Ist doch Hermes eigentlich der einzige der olympischen Zwölfgötter, dem eine derart unverhüllte priapeische Verselbigung an jeder Wegkreuzung gewidmet wurde. Es fragt sich nur auch hier, ob das Sichelattribut zumindest im Rahmen griechischer Religion primär den ityphallischen Mondgott bedeuten soll, oder ob diese Glaubensausprägung nicht in zwei Phasen zu zerlegen sein mag. Hier ist wieder auf die kleinasiatischen Überlieferungszüge zurückzugreifen, und zwar in erster Linie auf die Namenstradition. Nilsson hat zwar mit vollster Entschiedenheit die Herleitung des Gottesnamens von der griechischen Bezeichnung des Steinhauens verteidigt. Heute scheint man aber doch sehr geneigt, den hettitischen Mondgott Armaš als das Urbild des griechischen Hermes aufzufassen⁵⁴³). In diesem Fall von Abhängigkeit selbst dem Namen nach läßt sich wohl auch das Attribut wieder dem Urbild zuweisen, und wenn Hermes ein verbläuter Mondgott gewesen sein mag, so war Armaš doch ein ganz deutlicher: und für die Hettiter war die Verselbigung des Sichelmondbildes mit der Sichel und dem Sichelschwert bei weitem selbstverständlicher als für die Griechen. Gerade vom Standpunkt der Sichelgestaltenforschung aus muß also für die kleinasiatische Herkunft des Gottes zumindest in dieser Erscheinungsform, als Ungeheuerbekämpfer mit der Sichel, eingetreten werden. Von diesem Gesichtspunkt ordnen sich auch die Mythen von der Bezwingung des Typhon, des Argos und der Medusa bedeutend zwangloser ein, als wenn man sie rein als lunare Drachenkämpfe ohne realen kulturhistorischen Zusammenhang ansprechen würde. Die Griechen haben im Großteil der Fälle hier bereits ältere, offenbar kleinasiatische, vielleicht zumeist hettitische Mythen übernommen, in denen jeweils ein göttlicher Held mit der Sichel die Hauptrolle spielte. Ob diese hettitischen Mythen ihrerseits primär Mondmythen waren oder nicht, das entzieht sich wohl noch unserer Kenntnis.

An die Götter und Göttersöhne schließt sich fast selbstverständlich der gewaltigste Halbgott der griechisch-römischen Welt an, Herakles. Dieser

Heilbringer und Untierbekämpfer muß geradezu nach der Vielzahl der Vorstellungen, aus denen sich seine Gestalt ergeben hat, auch gelegentlich ein Sichelheld sein. Bei seinem eigentlichen Drachenkampf, der Bezwingung der lernäischen Hydra, benutzt er denn auch eine goldene Sichel. Zumindest überliefert Euripides, daß er der Hydra die Köpfe *χρυσέαις ἀρπαῖς* abgeschlagen habe⁵⁴⁴). Die Tradition, aus der der attische Dramatiker schöpfte, war sicherlich gut, auch durchaus sinnvoll hinsichtlich der hier aufgewiesenen Zusammenhänge, wenn man ins Auge faßt, daß die Hydra als Tochter des Typhon aufgefaßt wurde⁵⁴⁵): ihr stand dann ganz mit mythischer Folgerichtigkeit der Sohn des Zeus gegenüber, wie bei lunar gefärbten Traditionen überhaupt bleibt die Handlung stets die gleiche, und die Helden wechseln im Generationsverhältnis.

Herakles stellt hier das Ende jener Folge von mythischen Sichelgestalten dar, die als Kroniden gelten können. Er steht aber in der Geschichte der antiken Religion schon sehr weit am Rande der höheren, durch Tempel und Altäre verehrten Glaubensgestalten, und mindestens mit einem Fuß schon durchaus im Bereich der Volksreligion⁵⁴⁶). Dies ist hier deshalb zu betonen, weil sich Züge der an seinen Namen gebundenen Verehrung, seiner Mythen, seiner bildhaften Gestaltung in die verschiedensten Bereiche antiken und späteren Volksglaubens verfolgen lassen. Von ihm führen nicht nur Fäden zur römischen, keltischen, germanischen und norischen Glaubenswelt, sein Bild wirkt auch in christlicher Ausdeutung weiter. Nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen, nicht nur in der Interpretatio sacra, sondern auch in der Verteufelung. Der Westen scheint den alten Herosgott eher zum Heiligen, der Osten eher zum Teufel gemacht zu haben⁵⁴⁷).

Einer der Wege dieser Uminterpretation ist zweifellos über eine Gruppe von Volksglaubensvorstellungen gegangen, denen Herakles immer schon nahegestanden sein muß: über jene Wald- und Feldgottheiten, die besonders in den griechischen Satyrn und in den italienischen Silvanen ihre Ausprägung gefunden hatten. Das geht so weit, daß Herakles gelegentlich mit Silvanus verselbigt wird, Inschriften sprechen direkt von einem „Hercules Silvanus“⁵⁴⁸). Es ist auch sehr charakteristisch, daß auf provinzialrömischem Boden die eine Gestalt offenbar gelegentlich für die andere eintreten konnte. So kennen wir aus dem westkeltischen Rheinland, und zwar aus dem Brohlthal einen „Hercules Saxanus“, vermutlich als Gott der Steinbrucharbeiter⁵⁴⁹), wogegen wir vom Römersteinbruch am Spitzelofen im Kärntner Lavanttal⁵⁵⁰) und vom Steinbruch Puch bei Gummern⁵⁵¹), gleichfalls in Kärnten, einen „Silvanus Saxanus“ bezeugt finden. Das sind also bezeichnende Wechselbeziehungen.

Unter diesen Umständen erscheint es fast selbstverständlich, auch dem Silvanus als einer Sichelgestalt zu begegnen. Der Gott hielt vielfach auf seinen Darstellungen eine Sichel oder doch ein sichelartig gekrümmtes Gartenmesser in der Hand⁵⁵²). Dadurch ist zweifellos auch eine Rückverbindung zum einheimischen Saturnus gegeben. Man muß aber an die ganze Sippe der Hirtengötter, der Wald- und Feldwesen denken, an den Aigipan im Typhonmythos, an die Silene, mit denen Hermes oft zusammen genannt, zusammen dargestellt wird⁵⁵³). Sie alle hatten doch offenbar mehr mit der Sichel zu tun, als an den Denkmälern sichtbar wird. Silvanus, dessen römischer Name vermutlich viele örtliche Glaubensgestalten in den Provinzen deckte, ist die einzige Ausprägung gewesen, an deren Zeugnissen dieses Verhältnis zur

Sichel sichtbar wurde. Das Vorwalten der Zeugnisse für ihn auf provinzrömischem, nicht zuletzt auf dem heute österreichischen Boden, erweist seine große Bedeutung für die römische Zeit, aber für die vorrömische Bevölkerung. Ähnlich wie bei dem Saturnus des Gebietes von Trient haben wir hier eine bedeutende einheimische Glaubensgestalt vor uns, eine Fruchtbarkeitsgestalt vor allem, der aber das je und je zugewiesene Sichelattribut sicherlich auch lunare Geltung verleiht, beziehungsweise in deren anthropomorpher Bildung sich die beiden Glaubensbereiche ihren Gemein Ausdruck geschaffen haben mögen. Hier wird jedoch die provinzialrömische Archäologie noch vieles bedeutend zu erhellen vermögen.

Mit diesen Volksglaubensgestalten von der Nordgrenze des antiken Herrschaftsbereiches ist der Kreis der Sichel männer des Altertums ausgedritten. Es gilt nun, die Spuren verwandter, ja ursprünglich gleicher Gestalten im „unbeherrschten Raum“, im nördlichen Mittel- und Osteuropa zu finden. Es ist vor allem der Mittelosten, der hier in Betracht kommt, und zwar die Verbindungslandschaften von heute deutschen, slavischen und baltischen Völkern.

Deutsche und slavische Siedler saßen und sitzen in Ostdeutschland und dem angrenzenden Polen. Eine der wichtigsten Landschaften in diesem Bereich, die Mark Brandenburg, kennt einen Sichelmann in der Gestalt des Sommernachtgespenstes, den man den „Scherber“ nannte⁵⁵⁴). Diese Schreckfigur hat ein gekrümmtes sehr spitzes Messer, auf seine Fragen muß stets richtig mit „ja“ oder „nein“ geantwortet werden. Sonst erlangt der Scherber die Oberhand, und je nach seinem Belieben verschluckt er einen oder hackt mit dem krummen Messer in die Ferse. Er hat übrigens große Verwandlungsfähigkeit, ist manchmal ein Wiesel, manchmal auch ein Krebs. Seinen Namen aber hat er, wie E. Handtmann schon richtig gesehen hat, von seinem Attribut, der „serp“, wie die Sichel eben wendisch heißt. Damit zeigt er sich auch als männliches Gegenstück zu der „Serpownica“, die in der Lausitz als verwandtes Begegnungsgespenst auftritt. Auffällig ist die Beziehung zu den Luciengestalten im österreichischen Grenzsaum, besonders im mittleren Burgenland: auch sie bestrafen durch das Aufschneiden der Sohle oder der Ferse⁵⁵⁵). Dieser zweifellos hochaltertümliche Zug lebt also sowohl in einem nördlichen wie in einem südlichen Grenzgebiet deutschen und slavischen Volksglaubens, und seine ursprüngliche Bedeutsamkeit wird wohl dort wie da die gleiche gewesen sein.

Der deutsche Nordwesten, außerhalb der slavischen Berührungsgebiete, scheint keinen derartigen Sichelmann zu kennen. Ein Gegenstück dazu aber war an der unteren Sieg, im Rheinland also, bekannt. Dort erzählte man sich von einem Hippenmännchen. „Im Steinbruch bei Vinxel, da ging das Häpenmännchen um. Dann tät es jedesmal rauschen durch die Sträucher. Der Häpenmann trüge eine Häpe aufm Rücken mit einer goldenen Schmille dran.“ Die Häpe ist die Hippe in dortiger Mundart, und die Schmille die Zwinge daran⁵⁵⁶). Die Gestalt ist also vom Gerät aus so mythisiert wie die antiken Gestalten mit der goldenen Sichel; von da aus gesehen könnte man sie gewiß unter die lunaren rechnen. Ihr eigentlicher Umkreis als Gerätegestalt müßte aber erst abgedrungen werden. Hier soll sie nur als bezeichnendes Gegenstück genannt sein, eine der vielen Gestalten, die den Sichelgestalten ähneln, aber mit den so auffällig blutrünstigen des Nordostens doch nicht übereinstimmen.

Dem „Scherper“ Brandenburgs, der also eigentlich eine wendische Gestalt zu sein scheint, entsprechen im weiteren besonders die baltischen Sichel männer. Die nächsten sind die der Litauer. Bekanntlich ist weder sprachgeschichtlich noch kulturhistorisch der Weg von der frühen Antike zu den lebenden Litauern und Letten allzu weit oder ungangbar. Auch die Mythenforschung hat bereits seit Mannhardt die oft erstaunlichen Übereinstimmungen festgestellt und verwertet⁵⁵⁷⁾. In unserem Fall handelt es sich um die nahe Verwandtschaft zwischen den Sichelgestalten der älteren Kroniden und der Gestalt und Gestaltvervielfachung des Perkunas.

Perkunas ist bei den samaitischen Litauern eine ausgesprochene Gewittergottheit, aber, wie Kronos und Zeus, eine mit der Sichel. „Perkunas ist eine Gestalt von furchtbarem Aussehen. Wenn sich über einer Gegend ein Gewitter entladet, so schweift er während desselben auf dem Felde umher und schneidet mit einer Sichel, die er stets bei sich führt, Menschen und Tieren, welche er auf dem Felde findet, den Kopf ab⁵⁵⁸⁾.“ Man hat hier nicht den Eindruck primär lunarer Züge. Die Sichel des Gewittergottes ist vielmehr eher der Regenbogen, der ja gelegentlich direkt als solche bezeichnet wird. Die den Litauern örtlich so nahen Esten beispielsweise heißen den Regenbogen „des Donnergottes Sichel“⁵⁵⁹⁾. Boecler hat einst festgehalten, sie, nämlich die Esten, „nennen den Regenbogen des Donners Sense und geben vor, damit haue er die bösen Geister, so ihnen Leid zufügen wollen, darnieder“. Daneben soll allgemeiner die Vorstellung verbreitet gewesen sein, der Regenbogen sei der Bogen des Donnergott-Altvaters⁵⁶⁰⁾.

Diese rein mythologische Interpretation ist jedoch hier nicht von erst-rangiger Bedeutung. Nur wenn wir uns erinnern, daß den hettitischen Gewittergöttern die Sichel fehlt, wogegen sie sonst den Kroniden sehr stark gleichen, könnte die Beobachtung wichtig sein und bei der Erforschung des Regenbogenglaubens, beispielsweise auf semitischem Gebiet, aufschlußreich werden. Bei den Samaiten steht es jedenfalls so, daß Perkunas mit der Sichel doch auf dem Felde herumschweift: er ist also schon mit Feld und Fruchtbarkeit verbunden, wohin die Sichel im lunaren Kreis vor allem gehört. Das gleiche gilt in noch stärkerem Maße für die jüngeren litauischen Glaubensgestalten, die in anderen Sagen offenbar an seine Stelle treten. So heißt es von Potringus: „Wenn Kinder in das Getreide gehen und dasselbe zertreten, so droht man ihnen damit, daß Potringus komme und ihnen mit seiner Sichel den Kopf abschneiden werde“⁵⁶¹⁾. Das ist also ein reiner Kornschreck, ein „Korndämon“, wie Mannhardt gemeint hat. Wir werden unter den Sichel-frauen die weiblichen Gegenstücke finden. Eine davon ist sogar bei den samaitischen Litauern selbst aufgezeichnet worden, Pastauninke, das Weiß des Pastauninkus. Es ist ein Kornschreckpaar, von dem man beispielsweise erzählt: „Wenn jemand den Bauern das Feld zertrat, so kam Pastauninkus oder seine Frau, die Pastauninke, und schlug ihm mit der Sichel den Kopf ab, oder der Betreffende wurde entführt“⁵⁶²⁾. Bei den Sichel-frauen wird auf Pastauninke noch zurückzukommen sein. Früher aber schon beim Bilwis, da von ihr erzählt wird, daß ihre Hand eine Sichel sei. Hier muß noch festgehalten werden, daß alle drei, Perkunas, Potringus und Pastauninkus, beziehungsweise seine weibliche Entsprechung, das gleiche tun, was die griechischen Sichelgestalten taten: nämlich den Kopf abschlagen. Hier freilich geschieht es im bäuerlichen Bereich, als Kornschreck. Der charakteristische lunare Zug, daß die Sichel den Kopf fordert, ist aber doch nicht zu ver-

kennen. Es liegt nur, im Gegensatz zu den griechischen Erzählungen, keine Decke von Welterschöpfungsgrübeleien und Heroengeschichten über dem bäuerlichen Mythos, Erntearbeit, Erntegerät, strenges Beachten des heiligen Brotgetreides, das sind die Akzente dieser litauischen Sagen. Man wird ihre Altertümlichkeit nicht verkennen, aber wohl auch mit einer besonders bäuerlichen Ausformung rechnen müssen.

Nur von diesem Gesichtspunkt aus sei an dieser Stelle ein Blick nach dem fernen Osten geworfen: dorthin, wo wir in China gelegentlich einmal auch eine männliche Sichelgestalt antreffen. Ein Märchen aus Chin-Hua, „Die Wunderwerke“, läßt einen bezeichnenden Blick in die Sehnsuchtswelt des chinesischen Bauern tun. Lu-Pan, der Märchenheld, eine Art vorbuddhistischer Heiliger, soll Weizen ernten. Er macht aus Erde Buddhas, mit Sicheln in der Hand. Vor Beendigung des letzten kommt seine Mutter und schimpft mit dem Lu-Pan. Dabei sieht sie mit einem Mal, daß die Buddhas das Feld abmähen, nur der letzte kann es nicht, und die Mutter muß das letzte Stück selbst schneiden. Verwandte Züge sind im chinesischen Märchen häufig; andere, dem Lu-Pan gleiche Gestalten machen Strohfiguren, die ihr Feld pflügen und jäten müssen⁵⁶³). Das sind also Strohschabe wie unsere Schrate, die auf irgendeine Weise zum Dienst gebracht werden. Wir werden der gleichen Gestaltungsidee bei den Sichel Frauen in Europa wieder begegnen. Andererseits darf aber auch auf die Legende von Simon dem Magier zurückverwiesen werden, der auf Geheiß seiner Mutter eine Sichel zum Grasschnitt auf die Flur legt und zu ihr spricht „Geh und mähe!“, worauf die Sichel ganz allein mäht⁵⁶⁴). Die Verbindungen zwischen Ost und West, die wohl auf den alten Seiden- und Pilgerstraßen vor sich gegangen sein mögen, wären ein Kapitel für sich; aber eines außerhalb dieser Studien.

Wenn man also schon von den möglichen Beeinflussungen angesichts der wenigen Beispiele absehen will, so kann man wohl feststellen, daß diese bäuerliche Stufe, die in Europa, im vorderen Orient und in Ostasien so auffällig gleiche Glaubensgestalten und Erzählungen hervorgebracht hat, wie die gesamte hier herangezogene antike Mythologie gezeigt hat, im Mittelmeerbereich seit Jahrtausenden vielfach überschichtet ist. Hier sind nicht nur die gewaltigen Heroisierungen wirksam gewesen, hier haben auch ausgesprochene Allegorisierungen stattgefunden. Ursprünglich vielleicht mit Jahreszeitenglauben, mit rituellem Jahreszeitenspiel verbunden, sind sie zumindest in römischer Zeit doch nur Allegorien ohne eigentliche glaubensmäßige Bindung gewesen. Das beweisen alle bildlichen Darstellungen der vier Jahreszeiten in der römischen Kunst immer wieder. Wenn also hier eine Personifikation des „Sommers“ mit der Sichel in der Hand auftritt⁵⁶⁵), dann wird man keine eigentliche Sichelgestalt im Sinn des Volksglaubens dahinter vermuten dürfen. In seiner Vorgeschichte wie in seiner etwaigen Nachwirkung kann freilich auch ein derartiger Genius, besonders im Umkreis des Dionysos, von der Gestalttheiligkeit seines Gerätes erfüllt gewesen sein.

Daran denkt man jedenfalls, wenn man in rezenten Brauchspielen Sommerdarstellern mit der Sichel als Requisit begegnet. In Göpfritz an der Wild in Niederösterreich gehen die Sommer- und Winterspieler, und der ganz weiß gekleidete Sommer hat die Sichel in der Hand, wogegen der mit Stroh umwundene Winter den Dreschflegel führt⁵⁶⁶). Hier stehen wahrscheinlich Überlieferungen von sehr verschiedenem Alter nebeneinander. Im allge-

meinen repräsentieren die Requisiten dieser Jahreszeiteispiele eine junge Schicht, daher auch bei den Sensengestalten davon noch zu sprechen sein wird. Bei dem Göpfritzer „Sommer“ steht es aber nun freilich so, daß er zu Ende des Faschings auftritt, am Faschingsdienstag. Die Fastenzeit gehört aber besonders im ostdeutschen und slavischen Bereich einer anderen Gestalt, die mit Sichel oder Sense kommen kann, nämlich dem „Tod“. So wird in der Umgebung von Chrudim in Böhmen der Tod beim „Todaustragen“ am Schwarzen Sonntag durch eine kreuzförmige Stangenpuppe dargestellt, die einen Kopf mit weißer Larve trägt, ein Hemd übergezogen hat, und der man manchmal eine Sichel an die Hand bindet⁵⁶⁷). Das ist nicht mehr die vielleicht antik beeinflusste Allegorie, hier stehen wir bereits wieder vor einer echten Brauchspielgestalt.

Freilich heißt sie „Tod“ und muß daher im Zusammenhang mit der ganzen Todesikonographie christlicher Zeit betrachtet werden. Es handelt sich aber zweifellos nicht um den Tod im Sinn der spät- und nachmittelalterlichen allegorischen Darstellung, sondern um eine Gestalt des Brauches, des Spieles und der Sage, die daher hier und weiterhin bei den Sensengestalten auch rein vom Volksglaubensstandpunkt untersucht werden kann. Daß auch die Sage nicht fehlt, zeigt eine Aargauer Sage vom „Mattisee“. In Hettenschwil im schweizerischen Aargau kennt man die „Schweden“ des Wilden Heeres unter diesem Namen. Diesem geheimnisvollen Heer reitet einer voran, der besonders an seiner Sichel kenntlich ist, die er in der Hand schwingt. Die Wallbacher am Rhein wissen gleichfalls von ihm und sagen, er sei von einem Fricktaler mit der Sichel geköpft worden, als er diesem verwehren wollte, die schon überreif gewordene Frucht zu schneiden. Bei Laufenburg sagt man, es sei der Schwedenkönig selbst, dem seine Leute bei einem Lagertumult das Haupt abgeschlagen hätten⁵⁶⁸). — Man sieht, die Wilde Jagd ist hier ein nur sehr allgemeiner Deckname für einen ganzen Kranz von Sichelsagen, an denen das Grundmotiv des Kopfabschlagens wieder sehr bedeutsam in den Vordergrund tritt. Lunarmythologische wie vegetationskultische Interpretationen ließen sich mit Leichtigkeit daran anschließen. Mir schiene es zunächst wichtiger, die auffällige Lokalisierung zu untersuchen. Es muß diese Sichelgestalt doch vielleicht an ein örtliches Denkmal anzuschließen sein. Unwillkürlich blickt man von hier schon zum hl. Eusebius vom Viktorsberg, den geköpften Sensenheiligen der Vorarlberger Rheinebene hinüber, dem nördlichen Gegenstück des hl. Albert von Oga, dessen bei den südalpinen Saturnverehrungen zu gedenken war: stehen wir hier vor einem nordalpinen Gegenstück?

Aber der „Tod“ beim böhmischen Todaustragen gemahnt, auch in dieser Richtung weiterzuschreiten. Diese slavische Brauchspielgestalt ist zweifellos nicht der Tod der spätmittelalterlichen Sittenkunst. Aber eine gewisse Verbindung dort hinüber wird wohl gegeben sein. Zumindest hat die christliche Tradition eingewirkt. Diese ist hier einmal von großer Selbständigkeit, da sie den mystischen Töter mit der Sichel in allereigenster Überlieferung kennt: In der Johannes-Apokalypse (13, 14 ff.) wird der „Menschensohn“ geschildert mit der goldenen Krone auf seinem Haupt und in seiner Hand eine scharfe Sichel, *ὄρεπνον ὀξύ*, falcem acutam⁵⁶⁹). Er schlägt damit zu und erntet, und der Engel mit der Hippe wiederholt seine Handlung⁵⁷⁰). Das ist das Urbild des Todes mit dem Ernteschnittgerät, und es ist so deutlich in der Geisteswelt der religiösen Oberschicht beheimatet, daß nur seine Aus-

läufer jeweils aufgezeigt werden sollen. Sie kennen bekanntlich fast stets nur die Sense, nicht die Sichel, als männliches Schnittgerät. Als seltene Ausnahme halte ich fest, daß in dem Volksbuch „Das bis an den jüngsten Tag währende Elend“⁵⁷¹⁾ das Elend den Tod bittet, ihm seine Sichel zu leihen, eine Geschichte, die dann wie die vom Schmied von Jüterbog weitergeht⁵⁷²⁾. Daß hier der Tod eine Sichel führt, hängt wohl mit der Beziehung zum jüngsten Gericht, also mit der Apokalypse als literarischer Quelle, zusammen.

Vielleicht gehört es auch hierher, daß ähnlich wie beim Sommer- und Winterspiel einmal der Sommer, so auch beim Nikolausspiel einmal der Tod eine Sichel führt. Dies ist beim „Midlao“ im unteren Innviertel in Oberösterreich der Fall, wo der Tod eine große Sichel trägt. Es ist eine große, weit offene Sichel, die der Tod dort zwischen Teufel und „Teufelsweiser“ höchst eindrucksvoll schwingt⁵⁷³⁾. Dieser Tod mit der Sichel kann aber auch eine andere Beziehung haben, die noch einmal in die Welt der Antike zurückweist. Es gibt nämlich im Bereich der byzantinischen Kunst, also in einem Ausstrahlungsgebiet spätester Antike, Darstellungen, auf denen der Tod mit der Sichel erscheint. Ich entnehme dies einem Aufsatz von Endre von Ivánka, der sich auf eine Wandmalerei der rumänisch-byzantinischen Kirche in Täuti in Siebenbürgen bezieht und durch deren Interpretation eine neue Auffassung der Geschichte des Krampus, also des teufelsgleichen Begleiters des hl. Nikolaus bei seinen brauchmäßigen Umzügen einleiten möchte⁵⁷⁴⁾. Ivánka beschreibt diesen „Tod“, der in seiner Nacktheit und mit seinem struppigen Haar- und Bartwuchs einem Satyr sehr ähnlich schaut, als mit Giftbecher und „Schwert“ ausgestattet. Das Gerät, das dieser Satyrtod in seiner Rechten schwingt, ist jedoch, nach der wenig zulänglichen Abbildung zu schließen, kein Schwert, nicht einmal ein Sichelschwert, sondern offenbar ein große, weit offene Sichel, wie sie im Bereich der Kurzstielsen wohl bekannt ist und beispielsweise in Bulgarien verwendet wird⁵⁷⁵⁾. Mir ist aus Ivánkas Untersuchung nicht ganz klar geworden, wie er sich den Weg vom Satyrtod byzantinischer Herkunft zum österreichischen Krampus, der keinerlei Todeszüge aufweist, überhaupt vorstellt. Er wollte wohl auch hauptsächlich beweisen, daß der Krampus ursprünglich kein Teufel sei, noch viel weniger eine vordchristliche Gestalt, sondern daß die Todesgestalt des Ostens im Westen verkannt wurde. Es wären also in diesem Fall einer hypothetischen Ost-Westwanderung dieser Gestalt die Merkmale des alten Satyr, die struppige Behaarung beispielsweise, beibehalten worden, die Attribute, gleichgültig ob Schwert oder Sichel, verloren gegangen? Das scheint mir doch recht unwahrscheinlich, schon bei Berücksichtigung der Grundtatsache, daß die Attribute, vor allem die ursprünglich sinnvollen, mit bei weitem größerer Zähigkeit beibehalten werden als alle anderen äußerlichen Züge. Sodann ersehe ich aber aus der Untersuchung Ivánkas, daß er nicht darüber im Bilde ist, daß bei unseren Nikolausspielen und -umzügen der Tod als selbständige Gestalt neben den teufelsgleichen Maskenspielern auftritt, wie dies eben beim Innviertler „Midlao“ zu schildern war⁵⁷⁶⁾. Eine Übersetzung der Todesgestalt in eine Teufelsgestalt ist also unwahrscheinlich, und die Untersuchung Ivánkas hat für den Ursprung des Krampus nichts ergeben. Dagegen hat sie unbewußt ein Nebenergebnis gezeigt: wir können nämlich daraus entnehmen, daß die Todesgestalten unserer Nikolausumzüge möglicherweise an eine Ostströmung anzuknüpfen sind. Der Tod mit

der Sichel ist jedenfalls so auffällig, daß er auf eine alte Sondertradition zurückgehen kann. Für die Todesdarsteller mit der Sense, wie sie im kärntnerischen, steirischen und oberösterreichischen Nikolausspiel auftreten, wird das Problem bei den Sensenmännern noch eigens durchzusprechen sein.

Überlegt man noch einmal das Verfließen antiken und neueren Volksglaubens um Herakles, Silvanus, Saturnus, die Satyrn, Pane und Faune, und Teufel und Tod auf christlicher Seite, dann ergibt sich, daß hier von dem gemeinsamen Attribut ausgehend Fäden aufgewiesen werden konnten, die bisher fast ganz unbeachtet geblieben waren. Sowohl von Italien, was ja näher liegen mag, als aber auch von der Balkanhalbinsel, von Hellas wie von Byzanz, sind in das mitteleuropäische Volksglaubensleben offenbar ständig nicht nur ganze Gestalttraditionen, sondern auch deren Einzelzüge in den verschiedensten Lagerungen und Verwerfungen eingedrungen, und haben entweder als solche oder als deren Kontrafakturen weitergelebt. Die jeweilige Anknüpfung an den Sichelglauben ist zweifellos dafür hauptsächlich maßgebend geworden: es sind also im männlichen Bereich nur wenige, aber gerade deshalb sind ihre Beziehungen noch einigermaßen überschaubar.

Zuletzt ist das Thema vom Sichelmann als Kulturheros, das bereits in der Überleitung anzuschlagen war, hier noch näher auszuführen. Viele Geräte sind mit derartigen Erzählungen verbunden, deren mythischer Kern die Einführung des vorher unbekannten, kulturfördernden Dinges ist. Der Einführende tritt dementsprechend als eine Art Urmensch, von außen her kommender Führer, der über die bisher kulturloser lebenden Mitglieder der Gruppe, von der erzählt wird, auf. Die Verbindungen zum lunaren Urmenschen, zum Stammvater, zum König als Heilbringer usw. liegen nahe. Ernsthaft wird aber von solchen Zügen bei den Sichelbringern kaum mehr erzählt, fast alle derartigen Geschichten erweisen sich als Schwänke. Eine ältere Schicht könnte in dem kurdischen Dreibrüdermärchen erhalten sein, in dem die Brüder Hasanek, Qarim und Schaban ausziehen, um sich als Lohnschnitter zu verdingen. Sie haben ihre Sicheln mit und dienen bei einem Dev um Lohn, den sie schließlich überwältigen⁵⁷⁷). Die Heilbringerrolle des Sichelmannes tritt in dem französischen Märchen von Katze, Hahn und Sichel aus der Pikardie deutlicher hervor. Auch dort sind es drei Brüder, von ihnen erbt der erste die Katze, der zweite den Hahn, der dritte die Sichel. Dieser dritte, Jakob genannt, will die Sichel zuerst wegwerfen, behält sie aber dann doch, und begibt sich auf die Wanderschaft. Er kommt dabei in ein Land, wo die Leute mühsam mit einem Stock mähen. Er macht sie also mit der Sichel bekannt, worüber die so erfreut sind, daß sie ihm schließlich die Königstochter zum Lohn geben. Da ist der Sichelmann also tatsächlich königlicher Heilbringer und wird schließlich auch als solcher anerkannt⁵⁷⁸). Man wird die Sichelhelden dieser Schicht wohl von den lunaren Urkönigen, die den Sichelmond als Gerät und Wappen führen, kaum abrücken können. Die ganze Gruppe der lunaren Urmenschen, die im vor- und frühindogermanischen Europa und Eurasien eine so bedeutende mythische Rolle gespielt haben muß, scheint hier noch einmal dahinterzustehen.

Die deutschen Überlieferungen kennen anscheinend nur mehr die schwankhaften Wendungen. In Hessen erzählte man sich einen derartigen Schwank von dem Ort Griesheim. Dort bot ein Eisenwarenhändler einmal unter anderem auch Sicheln feil, die den Griesheimern unbekannt waren. Er

nannte sie „Kornreißer“ und verkaufte ihnen eine um schweres Geld, lehrte sie auch den Gebrauch, wofür sie ihm sehr dankten. Der Schultheiß versuchte es dann den Mitbürgern vorzumachen, schnitt sich aber mit der Sichel in die Hand, glaubte sich von ihr gebissen, worauf die Griesheimer die Sichel bestrafen wollten, indem sie mit Bohnenstangen darauf einschlugen. Sie blieb jedoch an einer hängen, wurde von ihr in die Luft geschleudert und fiel einem Griesheimer Bürger in den Nacken. Der Schultheiß schrie vor Schreck, der Kornreißer wolle dem Mann den Hals abbeißen, griff rasch zu und schnitt dem Bürger wirklich den Hals durch. Darauf lief der Schultheiß vor der gefährlichen Sichel davon und die anderen folgten ihm nach, die Sichel blieb auf dem Felde liegen „und weiß keiner, was aus dem mörderischen Ding geworden ist“⁵⁷⁹). Die burgenländische Schwankfassung umrahmt dieses Hauptthema mit dem Märchen von den drei Erbstücken, wie es ähnlich in dem Märchen aus der Pikardie geschieht. Hier sind es Schaufel, Schafschere und Sichel, die der Bauer auf der Flucht vor seinen dummen Frauenzimmern zu Hause mitnimmt und die ihm nun in drei Ländern, die diese Geräte nicht kennen, teuer abgekauft werden. Die Sichel wurde ihm im dritten Land um den ganzen Inhalt einer Gemeindekasse abgekauft. Dann hing sie der Bürgermeister sich ins Genick, um sie triumphierend heimzutragen, doch schnitt sie auch ihn in den Hals, sollte wieder bestraft werden, fuhr unter den Stangenschlägen hoch in die Luft, und wurde den Käufern dadurch so unheimlich, daß sie vor ihr flüchteten. Der Bauer, der sie verkauft hatte, wurde sogar gebeten, sie wieder mitzunehmen: der letzte Anstoß dazu, daß er zu seinen dummen Weibern zuhause wieder zurückkehrte, da er zur Genüge gesehen hatte, daß es überall auf der Welt mindestens ebenso dumme gäbe⁵⁸⁰).

Die deutschen Geschichten sind nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil sie stets mit dem Motiv des Köpfens mit der Sichel spielen. Da mögen also Erinnerungen an die älteren Motiverzählungen, in denen die Sichel direkt als Köpfungswaffe angeführt wird, nachwirken und eben ins Schwankhafte gezogen sein.

Zu den deutschen Schwänken stellt sich schließlich noch ein litauischer. Bei den Samaiten soll man auch früher die Geräte der anderen Völker nicht gekannt haben. So sahen sie einmal einen Mann, der ihnen nicht angehörte, und der mit einer Sichel Gras schnitt. Sie kannten die Sichel nicht, und wie sie sahen, daß das Gras unter dem Schnitt der Sichel so rasch dahinsank, hielten sie diese für ein reißendes Tier, das alles niedermetzte, und flohen davon⁵⁸¹). In einer Variante der gleichen Schwanksage halten sie die Sichel, die sie auf dem Felde finden, für einen giftigen Wurm, fangen sie und wollen sie ersäufen⁵⁸²). Das sind also gewissermaßen Kontrafakturen zu den Kulturbringer-Mythen, bei gewissen Schildbürgergruppen gelingt es einfach nicht, höhere Gerätekultur einzuführen. Die spöttischen Nachbarn lassen es in ihren Erzählungen nie dazu kommen. Der ernste Hintergrund ist kaum mehr zu ahnen, und nur ganz im Hintergrund erkennt man die einstmals geglaubten mythischen Sichel männer.

2. Legendengestalten

War die Zahl der mythischen Sichel männer relativ klein, so ist die Zahl der Sichelheiligen, wie eigentlich immer bei einer derartigen Nebeneinander-

stellung, noch beträchtlich kleiner. Es sind an sich alle Möglichkeiten des Zustandekommens einer derartigen Gestalt wohl gegeben: sie kann sich im eigenen, christlich-mittelalterlichen Kreis entwickelt haben; sie kann die Fortführung oder Hypostase einer vor- oder außerchristlichen Gestalt sein; sie kann eine heilige Kontrafaktur zu einer unheiligen Urgestalt darstellen. Das Attribut kann dabei seine eigenen Wege gehen oder sich enger an die Mythe-Legende anschließen: all dies läßt sich selbst bei bekannten Fällen dieser Art kaum restlos erschließen, weil sich ja der größte Teil der Erscheinungen im Dunkel des Unbewußten und Unpersönlichen abspielt. Bei den sehr unbekannten, anscheinend noch nirgends behandelten Sichelheiligen gelangt man einstweilen jedenfalls nicht über den Hinweis hinaus.

Der geschichtlich vermutlich älteste derartige Heilige ist Serapion von Arsinoë. Über diesen ägyptischen Heiligen fehlen alle konkreten Angaben, nur seine Darstellung ist bekannt, er wird mit einer Sichel Getreide schneidend gezeigt⁵⁸³). Carl Fries hat ihn seinem Attribut gemäß einfach zu den Mondmännern gestellt⁵⁸⁴). Das ist sicherlich viel zu kurz und unhistorisch. Wenn wir nicht wenigstens irgendeinen örtlichen Anhaltspunkt in der östlichen hellenistischen Welt finden, der etwa für Arsinoë eine vielleicht ägyptische Sichelgestalt als Vorläufer des Heiligen erweist, hat ein derartiger Hinweis recht wenig Sinn. Auch ein Schluß aus dem Namen auf einen etwaigen Zusammenhang mit dem Serapis-Kult erscheint bei der weiten Verbreitung des Personennamens einstweilen unmöglich⁵⁸⁵). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß nicht bei einer näheren Bestimmung von Örtlichkeit und Name der Hinweis des Attributes von wirklicher Wichtigkeit sein könnte.

Etwas aufschlußreicher, wenigstens in einer Hinsicht, scheint mir die Überlieferung vom hl. Maginus zu sein. Seiner Legende nach soll er ein Märtyrer in Katalonien gewesen sein, der als Glaubensbote dort das Evangelium verkündete. In der Verfolgung des Maximinus Thrax (235—238) soll er ergriffen und wegen seiner Standhaftigkeit im Bekenntnis seines Glaubens mit einer gezähnten Sichel enthauptet worden sein. Sein Fest wird am 25. August gefeiert, er wurde bei Blatternerkrankung angerufen. Seine Verehrung ist im Mittelalter ab und zu bezeugt⁵⁸⁶). So gibt es einen Holzschnitt aus dem späten 15. Jahrhundert in der Kunstsammlung zu Basel, der ihn als Wanderer in langem Rock, Mantel und Reisehut mit Nackenschutz darstellt, in der Rechten einen Stab haltend, in der Linken aber die gezähnte Sichel, also das Werkzeug, mit dem ihm der Kopf abgeschnitten worden sein soll⁵⁸⁷). Man wird wie bei allen akephalen Heiligen so auch beim hl. Maginus von vornherein mit einer Tradition rechnen, die das menschliche Haupt entweder tatsächlich oder symbolisch als wirksam auffaßt. Lunare Züge sind bei derartigen Gestalten fast immer nachzuweisen. Wenn jedoch Köpfung und Sichel zusammentreten, dann darf man die Gestalt mit Sicherheit als einen lunaren Sichelmann bezeichnen. Von einer historischen Bezeugung wird man in diesem Fall wohl schwerlich sprechen wollen, die Zahl der angeblich unter den Soldatenkaisern gemarterten Heiligen ist unüberschaubar, ohne daß sich für den allergrößten Teil geschichtliche Zeugnisse beibringen lassen würden. Die Art des Martyriums jedoch, der einzige konkrete Zug der Vita, erscheint am wenigsten historisch. Der stärkste Einwand, den man einem etwaigen historischen Ableitungsversuch entgegensetzen kann, ist wohl der der Namensherleitung. Dieser Heilige trägt nämlich einen aus dem normalen griechisch-römischen Sprachschatz unableitbaren

Namen. Er wird aber sofort deutbar, wenn wir auf die Sprache der angeblichen Heimat des hl. Maginus zurückgreifen, auf das Katalanische: dort heißt nämlich „magi“ volkstümlich = „der Kopf“⁵⁸⁸). Man kann sich den Werdegang der Legende nun denken wie man will: feststeht doch auf jeden Fall, daß das Volk eine Kopf-Gestalt gekannt hat, also beispielsweise eine lunare Mythengestalt, an der ihm der Kopf das Auffälligste war. Er war einfach der Kopf-Mann, der Maginus. Diese dem Volk also bereits vertraute Gestalt wurde samt ihrem volkstümlichen Namen als Gestalt der christlichen Legende übernommen, als sich auf diese Weise, im Sinn einer großen neuen Glaubens- und Darstellungswelle, die beste Erklärungsmöglichkeit für die Gestalt bot. Das hohe Alter gerade der geköpften lunaren Glaubensgestalten gestattet die Feststellung, daß es sich dabei kaum um die erste Welle gehandelt haben mag, die eine Deutung und Verfestigung in ihrem Bereich brachte. Das mag in altkatalanischer Zeit wohl schon öfter der Fall gewesen sein, falls nicht die Gestalt durch eine ganz bestimmte Kulturwelle, beispielsweise in punischer Zeit, vom Osten her in das Westmittelmeer übertragen worden sein sollte. Bedeutsam erscheint bei Maginus noch die Verbundenheit mit der Ernte. Er ist nicht eine einfache Lunargestalt, sondern bereits eine durch den Vegetationsglauben durchgegangene. Dafür spricht das ausgesprochen lokal betonte Ernteschnittgerät, das auf der iberischen Halbinsel doch besonders stark ausgeprägt überliefert ist⁵⁸⁹). Dafür spricht aber besonders sein Festtermin: ein Hochsommertag, dieser 25. August, wie er gerade bei Ernteheiligen auch sonst gern gewählt wurde; der Vortag gehört dem hl. Bartholomäus, der Tag selbst dem Apostel Jacobus major, der Folgetag der hl. Anna. Die Tagwahl im Heiligenkalender zeigt ganz deutlich, daß man zumindest lokal den hl. Maginus als Erntegestalt kannte, und dabei zweifellos auch seinem angeblichen Martergerät die eigentliche volksmäßig geglaubte Wirkung zuschrieb. Eine Gestalt des Schlusses der Kornernte, wie sie im bäuerlichen Arbeitsmythos einfach notwendig auftreten muß. Ein Zeugnis gleichzeitig, daß der katalanische Erntebrauch sich in dieser Hinsicht, in der mythischen Fundierung, vom mitteleuropäischen durchaus nicht absonderte, wohl aber die Kraft zu eigener Gestaltung besaß.

Von anderen heiligen Sichelmännern ist mir bisher nichts bekannt geworden. Ernst Ludwig Rodholz hat eine Notiz, welche sich noch hierher beziehen könnte, doch kann ich sie leider nicht verifizieren. Er spricht nämlich von der „Olmeßsichel des hl. Olaf“⁵⁹⁰). Nun trägt der hl. König Olaf für gewöhnlich als Attribut nur eine Schlachttaxt, die Waffe, mit der er erschlagen wurde⁵⁹¹). Auch diese wird von Carl Fries ja zu den lunaren Attributen gerechnet⁵⁹²), doch scheint mir eine solche summarische Bestimmung recht unzuverlässig. Wesentlicher ist schon die Tatsache, daß Olaf gelegentlich als Drachentöter dargestellt wurde: so gab es in Lübeck auf dem Bergenfahreraltar eine Plastik, auf der der Heilige auf einem gefesselten Ungetüm steht, das das Symbol des von ihm besiegten Heidentums sein soll⁵⁹³). Es bestand also schon in gewisser Hinsicht ein Verlangen, aus dem großen Heidenbekämpfer eine jener Gestalten zu formen, die dem Volk als Kämpfer gegen das Dunkel vertraut waren und sind. Dazu würde eine Sichelwaffe sehr gut passen, doch kann ich wie schon betont keinen weiteren Beleg dafür finden. „Olmess“ gehört wohl zu dänisch „olm“ = wütend, was zumal von wütenden Ochsen gebraucht wird⁵⁹⁴); als „olms“, „olmsch“ wäre es mit deutschem Suffix versehen⁵⁹⁵). Wenn das Attribut sich also vielleicht

doch noch nachweisen läßt, dann müßte es wohl im niederdeutschen, vermutlich im hansischen Bereich sein.

Eine nur gelegentlich als Sichelgestalt auftretende Figur der Legende ist der hl. Isidor, der große spanische Bauernpatron. An sich gibt seine Legende ja nur den Pflug, da mit diesem der Engel gearbeitet, während der Heilige betete. Aber als Bauern wurde Isidor dann in der volksmäßigen Andachtskunst doch öfter auch die Sichel als besonders bei Einzelplastiken leicht beizugebendes Attribut verliehen. Es mag auch die „geschwisterheilige“ Beziehung zur hl. Notburga dabei maßgebend gewesen sein. Eine französische Holzplastik des 17. Jahrhunderts zeigt jedenfalls den Heiligen mit einer großen Sichel in der Rechten, ein Ährenbüschel mit der Linken an den Leib gepreßt⁵⁹⁶). Auf deutschen Kupferstichen des 18. Jahrhunderts sieht man höchstens die Sichel, mitunter auch andere Erntegeräte, auf dem Feld in Griffweite des betend knieenden Heiligen liegen⁵⁹⁷). An eine ältere Vorstellungsvorurteil wird man bei dem vor allem durch die Jesuiten in der Gegenreformation propagierten Heiligen kaum zu denken haben. Das soll jedoch nicht heißen, daß er sekundär, besonders dort, wo er als Partner der Sichelheiligen Notburga auftritt, nicht auch als heiliger Sichelmann angesehen wurde⁵⁹⁸). Von der volksgläubigen Rezeption wissen wir ja nur sehr wenig.

II. Bilwissnitter

Die eigenartigste, wahrhaft geheimnisvolle Gestalt unter allen Glaubens- und Brauchfiguren, die mit den Ernteschnittgeräten zu tun haben, ist zweifellos jener üble Schnitter, der in weitem deutschen Bereich als „Bilwis“ angesprochen wird. Er ist jenes Wesen, das nächtlicherweise über die Felder schweift oder gar schwebt, Sicheln an den Füßen, mitunter auch in oder an der Hand, und nun in das reife Korn unheilvolle Zeilen einschneidet, den „Bilmesschnitt“. Eine Naturerscheinung hat hier ihre fesselnde mythische Darstellung gefunden.

Alter und Herkunft der vielfach wechselnden Bezeichnung und der ebenfalls variantenreichen Gestalt lassen sich nicht eindeutig festlegen. Nach vielen Versuchen, seit Jacob Grimm, haben Samuel Singer und Lutz Mackensen in einer ausgezeichneten Darstellung alle Möglichkeiten geprüft und zusammengefaßt⁵⁹⁹), so daß es sich hier erübrigt, das Material nochmals vorzulegen, und es genügen mag, in großen Zügen dazu zu referieren und in einigen Punkten dazu Stellung zu nehmen.

Der Name des seltsamen Wesens wird von Singer, in Übereinstimmung mit mehreren Vorgängern, für niederdeutsch gehalten. Das altenglische Adjektiv „bilewit“ = wohlwollend, soll im Sinn des Euphemismus der Name der bösen Gestalt gewesen sein. Die niederdeutsche Form habe sich verbreitet und sei besonders ins Baltische entlehnt worden. Andere Forscher haben den gegenteiligen Weg angenommen, oder überhaupt ganz andere Ableitungen bevorzugt. Am ausführlichsten hat sich nach Singer Alexander Haggerty Krappe damit beschäftigt, der Bilwis nur zu keltisch „bel“ stellen wollte, mit reichem Nachweis der großen Geltung der bel-Namen im ganzen mythologischen Umkreis⁶⁰⁰). Die große Schwierigkeit bei der ungemein kenntnisreichen Untersuchung Krappes besteht für unser Gebiet nur darin, daß es auf keltischem Gebiet sogut wie überhaupt keine Bilwis-Vorstellungen gibt. Da nützt also wohl die ganze Wörter-Untersuchung nichts, wenn die Sachen damit nicht übereinstimmen. Ein irisches Lügenmärchen vom Hasen, dem eine Sichel nachgeworfen wird, die ihm im Rücken steckenbleibt, und mit der er nun den Hafer beim Durchlaufen abmäht⁶⁰¹), kann zwar entfernt in die ganze Sagengruppe gehören, wird aber doch wohl kaum am Ausgang stehen. Außerdem ist ja mit diesem Hasen wieder kein bel-Name verbunden.

Man kann also diese westlichen Beziehungen einstweilen wohl beiseite lassen, und die Singerschen Nachweise weiterprüfen. Singer weist darauf hin, daß sich sprachliche Schwierigkeiten bei der einen von ihm angenommenen Richtung des Entlehnens, vom Niederdeutschen ins Baltische, wie bei der anderen, vom Baltischen ins Niederdeutsche, ergeben. Faßt man, was Singer nicht tut, die starke baltische Verbreitung nicht nur des Namens, sondern allgemein derartiger Sichelgestalten ins Auge, besonders die des Pastauninkus und der Pastauninke bei den Litauern, die Sicheln an den Händen haben oder direkt statt der Hände Sicheln, mit denen sie schlecht Antwortenden den Kopf abschneiden, so wird man die Möglichkeit einer

Entlehnung aus dem Baltikum ins Niederdeutsche wohl im Auge behalten müssen.

Neben diesem sehr wichtigen Hinweis der Sagentradition scheint auch die geschichtliche Bezeugung der Gestalt dafür zu sprechen. Die ersten Belege für den Glauben an den „bilwiz“ stammen aus der ritterlichen Dichtung des 15. Jahrhunderts. Als erster erwähnt ihn der allem Geheimnis zugeneigte Wolfram von Eschenbach in seinem „Willehalm“, also im 2. Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts:

si wolten das kein pilwiz
si da schütze durh diu knie ⁶⁰²).

Dieser böse Geist hat hier offenbar noch nichts mit der Sichel zu tun, er schießt, und das wird bis zum Ende des Mittelalters von ihm geglaubt. Seine Wirkungen sind die des heute noch redensartlichen „Hexenschusses“. Dieser Glaube ist im binnendeutschen Gebiet aber fast nur bei Dichtern bezeugt. Im realen Glaubensleben des Volkes muß er dagegen im Nordosten, nämlich im Land des Deutschen Ritterordens, eine bedeutend größere Bedeutung besessen haben. Dafür ist jedenfalls bezeichnend, daß der Hochmeister Konrad von Jungingen 1394 in einem Verbot die männlichen „Pilwitten“ zu den Schwarzkünstlern und Zaubernern rechnete ⁶⁰³). Und bei Beginn der Bezeugungen der Sichelgestalt Bilwis steht Ostpreußen absolut an der Spitze: 1533 setzt die Preußische Kirchenagende „piluuytus“ gleich Ceres ⁶⁰⁴), und 1599 schildert der preußische Chronist Waissel den „Gott Pelwittus“ als jenen, der reich macht und die Scheuern füllt ⁶⁰⁵).

Diese eigenartige Lagerung der Belege läßt die Gliederung Mackensens in drei Schichten: eine erste des „Naturdämons“, eine zweite des Zaubers oder der Hexe, und eine dritte des „ostischen Korngeistes“ als ein zunächst sehr wertvolles Hilfsmittel anerkennen. Mit einer Herleitung von Name und Gestalt aus dem Deutschen dürfte sie jedoch nicht zusammenstimmen. Der mit Sichel und Erntefruchtbarkeit zusammenhängende Bilwis scheint doch bei Preußen und Litauern alt zu sein. Darauf verweisen die guten Belege des 16. Jahrhunderts, vermutlich auch das Zeugnis des Verbotes von 1394 schon. Die Parallele mit Pastauninkus-Pastauninke legt es vollends nahe, haben wir doch in diesen litauischen Sichelgestalten die einzigen wirklichen Gestaltverwandten zum Bilwis vor uns, noch dazu in einer altertümlichen Sphinx-Ausgestaltung, auf die bei den Sichelfrauen noch einzugehen sein wird.

Bevor nun die Möglichkeiten einer Verbreitung aus dem Nordosten näher untersucht werden sollen, will ich hier einer Erwägung zur Namensfrage des Bilwis Raum geben. Das von Singer so klar herausgearbeitete Verhältnis, daß eigentlich der Westen wie der Osten gebend und nehmend gewesen sein könnten, muß doch davor warnen, hier einen auf normale sprachgeschichtliche Art zu erläuternden Namen vor sich sehen zu wollen. Der Name ist offenbar ohne Beziehung zu seinem Träger unverständlich. Er muß ihn in irgendeiner Weise bedeuten. Die wichtigsten Züge der Gestalt, die sich bisher haben zeigen lassen: die des vor allem schädlichen Glaubenswesens, das im deutschen Mittelalter eher mit einem Bogen als Schütze, im baltischen Mittelalter und in der deutschen Neuzeit eher mit einer Sichel als Mäher aufgefaßt wurde, diese Züge können alle einer Lunargestalt angehören. Der Sichelmond ist als Schütze ebenso bekannt wie

als Schnitter⁶⁰⁶). Wenn es sich um eine lunare Gestalt handelt, dann muß sie aber doppelseitig sein, das heißt, sie muß zumindest in einigen Schichten nicht etwa nur dunkle, böse, sondern auch lichte, gute Seiten zeigen. Daß wir damit zu rechnen haben, zeugt die Parallelfigur des Pastauninkus, der nur jenen den Kopf abschlägt, die das Kornfeld zertreten: also eigentlich als Hüter des Kornes. Wenn die Pastauninke sich sphinxartig verhält und den Vorübergehenden Rätselfragen über Ackerbauangelegenheiten aufgibt, dann gibt sie ihnen Geld, wenn sie richtig antworten, und nur dann, wenn sie die Antwort verfehlen, schneidet sie ihnen mit der Sichel den Kopf ab, und das ist für eine Kornfrau eigentlich ganz angemessen. Diese baltischen Wesen sind also ausgesprochen doppelseitig, und das heißt in allen diesen mythischen Zusammenhängen immer lunar. Auf den Lunarcharakter müßte sich also wohl auch der Bilwis-Name beziehen. Vielleicht verdeutlicht die Situation die Heranziehung des ältesten Zeugnisses, das bisher wohl nur unvollkommen ausgenützt wurde, Saxo Grammaticus erzählt in seiner Dänengeschichte die Sage von Hagbard und Signe⁶⁰⁷). Der Dänenkönig hat dort zwei Ratgeber, Brüder, von denen der gute Bilwisus, der böse, übrigens auch blinde, Bölwisus heißt. Man braucht im Bereich der Mondmythen nicht sehr vertraut zu sein, um zu wissen, daß dieses Brüderpaar nur eine Doppelfigur darstellt, mit einer lichten und einer dunklen Seite. Und diese Doppelheit sagen offenbar auch die Namen der beiden Brüder aus. Bölwis ist dabei ein alter nordischer Übeltätername, der schon in der Helgigeschichte vorkommt⁶⁰⁸). Zu ihm ist also der Name des guten, echten Bruders dazuerfunden oder dazuübernommen worden. Altnordisch oder auch dänisch ist er nicht, will man nicht wieder an eine Entlehnung von „bilewit“ = wohlwollend denken, was hier ohne weiteres naheliegen würde. Dann würde aber hier der wirklich gute damit bezeichnet, wogegen die Benennung sonst überall euphemistisch aufgefaßt werden müßte: das ergibt wohl einen dauernden Widerspruch.

Es erscheint mir also doch eher möglich, daß der Name aus zwei sprachlich verschiedenen Bestandteilen besteht, die das gleiche bedeuten, aber nur in einer bestimmten Berührungszone und Entstehungszeit ganz verstanden, sonst aber meist umgedeutet wurden. „Bil-wis“ gehört seinem ersten Bestandteil nach zu den baltoslawischen „bhel“-Wörtern, der hochaltertümlichen Bezeichnung für „glänzend, weiß“⁶⁰⁹); seinem zweiten Bestandteil nach zu mhd. „wiz“ = weiß. Der Bilwis ist danach der absolut Weiße, in einer Doppelbildung, die ungefähr mit „Lindwurm“ = „Wurm-Wurm“ zu vergleichen ist⁶¹⁰), vielleicht auch mit „Habergeiß“, die seit Schmeller immer wieder nicht als „Hafergeiß“, sondern als „caper-Geiß“ aufgefaßt wird⁶¹¹). Vermutlich gibt es derartige offenbar stark betonende Doppelbildungen vor Glaubensgestalten noch mehrere, die alle die Intensität der Bezeichnung spiegeln. Wenn diese Etymologie zutreffen soll, dann muß die Bildung aber doch in einem Grenz- oder Mischgebiet entstanden sein, wo zumindest ursprünglich der Sinn verständlich war. Das kann in der deutsch-baltischen, aber auch in der deutsch-slawischen Grenzzone der Fall gewesen sein. Die Zeugnisse aus dem Deutschordensland sprechen aber wohl für die deutsch-baltische Durchdringungszone, für Ostpreußen als Entstehungsland.

Dort kann diese Doppelform entstanden sein, und von dort aus müßte sie sich auch verbreitet haben. 1224 wurde der Ordensstaat gegründet, seit damals konnte also das Wissen um das Altpreußentum besonders im Bereich

des Rittertums in das alte Reichsgebiet zurückströmen: in diesen Jahren bereits müßte Wolfram von Eschenbach auch den Bilwis-Namen erfahren haben. Er hat ihn als erster in der Literatur verwendet, wie so viele andere oft geheimnisvolle Kenntnisse auch. Die Möglichkeit war für den ritterlichen Dichter zweifellos gegeben.

Für die frühesten Belege im binnendeutschen Bereich wäre hiermit eine neue Erklärung gegeben. Sie reicht auch für die Feststellung noch aus, daß diese Zeugnisse bei den mittelalterlichen Dichtern offenbar nichts mit den Gestalten des später zahlreich aufgezeichneten Volksglaubens zu tun haben, den auch Mackensen schon rein kartographisch streng davon geschieden hat. Von diesen Gestalten, die Bilwis-Namen tragen, muß man zunächst alle jene hier ausscheiden, die als reine Hexen und Zauberer, ohne Sichelbeziehung, auftreten, wie vor allem die am Niederrhein, die auf Mackensens Karte sehr gut hervortreten, wie auch für die „Willeweis“, eine Gruppe von Saligen Frauen in Südtirol⁶¹²⁾, die Mackensen auf seiner Karte leider nicht eingezeichnet hat. Der Name hat sich also zu einer bestimmten Zeit, geradezu als Modewort, für verschiedene Glaubensgestalten verbreitet, und Mackensen hat völlig richtig ein Kerngebiet des Bilwis-Glaubens herausgearbeitet, in dem die Vorstellung von dem Sichelwesen maßgebend ist, und für das jüngere Namensschwankungen nicht so wesentlich erscheinen wie der Glaube an die Beziehung zum Kornschnitt. Dieses Gebiet umfaßt hauptsächlich Altbayern, die Oberpfalz, den Böhmerwald, Westböhmen⁶¹³⁾, das Vogtland und einen Teil von Thüringen. Ausläufer nach Westen lassen sich über den Lechraing bis in den Aargau verfolgen, Ausläufer in den Südosten bis nach Steiermark, wo dann weiterhin in Kärnten das Gebiet der Bilwis-Hausschutzmittel anschließt^{613a)}. Nach dem Osten reichen Ausläufer bis ins Erzgebirge. Besonders dicht sind die Belege im Vogtland⁶¹⁴⁾ und in den angrenzenden bayerischen und böhmischen Gebieten. Nach politischen Grenzen oder Mundartbereichen läßt sich dieses geschlossen anmutende Gesamtgebiet kaum umschreiben. Wenn man germanische Stammesbereiche heranziehen würde, könnte man am ehesten von einem Hermunduren-Gebiet sprechen.

Diese hypothetische Zuweisung soll jedoch nicht den Eindruck erwecken, als ob ich die Bilwis-Vorstellung den germanischen Hermunduren zuschreiben würde. Wenn diese Zuweisung überhaupt einen Sinn haben sollte, dann wohl nur den, diese Vorstellung bei dem vorgermanischen Element zu suchen, das die Hermunduren mitaufgebaut haben dürften. Vielleicht handelt es sich dabei um jene „Thuren“, die schon Rudolf Much in den *Τουρωτοί* des Ptolemaios (2, 11) gefunden hat, und für die er auf die Namensverwandtschaft mit den gallischen Turones verwies⁶¹⁵⁾. Sie sind wohl beide keine Kelten gewesen, sondern wie die an die Hermunduren anschließenden Naristen-Varisten germanisierte Illyrer, wenn man diesen etwas weiten Namen hier angebracht findet. Bei solchen, also Trägern der Urnenfelderkultur⁶¹⁶⁾, möchte ich am ehesten eine Vorstellung wie die vom Bilwis-Sichelmann für beheimatet halten. Germanisch scheint sie doch nicht zu sein. Es hat, soviel ich sehe, nach Rodholz⁶¹⁷⁾ auch niemand mehr daran gedacht, den Bilwis-Glauben mit germanischen Vorstellungen zusammenzubringen. Andererseits wäre es auf Grund dieser Annahme besonders gut verständlich, daß Vorstellungen des mitteldeutsch-bayerischen Gebietes mit ostpreußisch-litauischen übereinstimmen: Illyrer und Balten haben sich einstmalen unmittelbar berührt, erst das Erstarken der Germanen und später der Slawen

hat sie immer weiter auseinandergedrängt⁶¹⁸). Hier müßte allerdings die urgeschichtliche Forschung nun eingreifen, und ihr Fundmaterial auswerten, die Verbreitung der Sichelformen, vielleicht auch die der urnenfelderzeitlichen Rasiermesser von einfacher und doppelter Sichelform kartographisch untersuchen. Möglicherweise ließen sich dadurch weitere Übereinstimmungen feststellen.

Hier sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Glaube an Bilwis-Schnitter wohl kontinuierlich überliefert worden sein dürfte, daß er aber vielleicht gelegentlich auch neu angeregt worden sein kann. Man könnte gerade an Funde von derartigen kleinen Sichel-Rasiermessern in urnenfelderzeitlichen Gräbern denken, welche die bäuerlichen Finder zu der Mutmaßung veranlaßt haben könnten, den Toten für einen Bilwis anzuschauen⁶¹⁹). In einem Fall ist sogar ein diesbezüglicher Hinweis überliefert. In Hohenleuben im Vogtland will man nämlich bei mehreren Leuten nach ihrem Tode „die kleinen sichelartigen Instrumente“ gefunden haben, die sie sich nach dem Glauben ihrer Nachbarn also an die Füße banden, um ihren Bilwischnitt auszuführen⁶²⁰). Das könnten doch derartige urgeschichtliche Funde gewesen sein. Der alte Glaube an eine solche dämonische Wirksamkeit muß freilich dazu schon vorhanden gewesen sein, und er mag in diesem Hermunduren-Land immer latent weitergelebt haben.

Die Vieldeutigkeit der Gestalt verbietet es, sie auf eine einfache Formel zu bringen. Der Kornbauer fürchtet offenbar seit Jahrtausenden gewisse natürliche Schädlinge, die ihm strichweise das Feld verderben, und deren Wirkung der eines boshaften Menschen so ähnlich sieht. Der Bauer, innerhalb einer ausgesprochenen Sichelkultur, schreibt sie einem, freilich ganz dämonisierten, sichelbewehrten Menschen zu. Das ist von sprachnationalen Bindungen ganz unabhängig, eine bäuerliche Schicht gibt der anderen diese Angst und den Glauben an eventuelle Abwehrmittel weiter. Dazu gehört es auch, daß man diesem Wesen jeweils einen euphemistischen Namen gibt, ihn den ganz Guten, Weißen, nennen will, bei Sprachberührungen womöglich in allen bekannten Sprachen. Ob dahinter nur Euphemismus, und nicht doch auch der Glaube an eine andere, gute, wirklich weiße Seite der Gestalt steht, ist noch die Frage. Da sich alle anderen Sichelgestalten als lunare Doppelfiguren erweisen lassen, wäre der Bilwis eine erstaunliche Ausnahme. Die altpreußischen Zeugnisse, die von einem Gott, von einer Ceres-gleichen Gestalt sprechen, weisen wohl auf eine positiv gewertete Gestalt. Man wird die altpreußischen und die, sagen wir, hermundurischen Glaubenszeugnisse nicht einfach identifizieren dürfen: aber eine ältere, größere Gemeinsamkeit haben sie doch zweifellos besessen, und in dieser war dann der Ur-Bilwis wohl eine ebensolche Doppelgestalt mit der Sichel wie die anderen lunaren Erntegestalten seiner Art. Das könnte eventuell im alten Hermundurengbiet östlich der Elbe gewesen sein, und damit gleichzeitig auf altem Urnenfelderboden. Der letzte Schluß, der hier noch zu ziehen sein mag, liegt wohl ganz nahe: der nämlich, daß wir damit eine Glaubensgestalt der Urnenfelderleute festgestellt hätten.

III. Weibliche Sichelgestalten

Schon beim Sichelglauben hat sich feststellen lassen, daß dieses Schnittgerät vielfach als eminent weiblich angesehen wird. Die Verwendung der Sichel durch Frauen, die streckenweise das Bild des Kornschnittes völlig beherrscht und in älterer Zeit noch weit mehr bestimmt hat, muß zumindest dazu beigetragen haben, die Sichel weiblichen Gestalten beizugeben, und auf bestimmten Stufen der Identifikation Sichel und Frau einander gleichzusetzen. In Zeiten und Zonen der Mondmythologie geht die Gleichung nicht direkt vor sich, sondern über die in diesem Fall als weiblich gedachte Mondsichel: bei dem dauernden „Geschlechtswechsel“ des Mondes eine immer wieder auftretende Erscheinung. Im griechisch-römischen Bereich, wo Selene und Luna die bevorzugten Mondbezeichnungen und Mondvorstellungen sind, liegt die Vorstellung besonders nahe, hier sind auch Terminfestlegungen auf die Mondphasen besonders stark mit dem Kornschnittbeginn verknüpft. Die lunare Sichelvorstellung geht hier nicht in der Richtung des männlichen Mondes, des Sichelmondes als Samenspender, sondern in die des weiblichen, des in sich aufnehmenden Sichelmondes, des Mondes als Schoß. Die Sichel, als Empfangende, die in sich hineinnimmt, um wieder hervorzubringen, ist hier mit dem Mond verselbigt. Diese Vorstellung und Gleichsetzung ist zweifellos zur Anthropomorphisierung besonders geeignet, das Auftreten von Sichelfrauen mit einem deutlichen lunaren Bezug wirkt hier völlig selbstverständlich.

In der vorindogermanischen Zeit des östlichen Mittelmeeres ist diese Gestaltbildung schon eindeutig gegeben. Von hier hat sie wohl auf die frühe Griechenwelt eingewirkt, wobei sich nicht mehr feststellen läßt, ob deren indogermanische Träger nicht auch bereits eine ähnliche, wenn auch bei weitem einfachere Vorstellung kannten und mitbrachten. Die stark ausgeprägten baltischen und westslavischen Glaubensvorstellungen von Sichelfrauen könnten darauf hindeuten, daß wir schon mit indogermanischen Sichelfrauen rechnen müssen. Die Indogermanen Italiens haben sich mit ihren Ceresgestalten daran nur in geringem Ausmaß beteiligt, die Kelten und Germanen fast überhaupt nicht. Ausgesprochen lokale Gestalten mögen hier und dort auf alteinheimische Sonderglaubenszüge zurückgehen. Dazu gehören vielleicht die hochalpinen Sagenzüge von Saligen Frauen, die gern als Heuerinnen und Schnitterinnen gingen⁶²¹), und möglicherweise muß man auch die Legende der hl. Notburga als derartige örtliche Bildung verstehen, da sie weit außerhalb des Zusammenhanges der anderen weiblichen Sichelgestalten steht.

Auch hier haben wir es mit Gestalten zu tun, die einem verhältnismäßig einfachen bäuerlichen Arbeitsmythos entstammen, der aber durch eine Vielzahl von Kulturschichten in seinen Ausformungen bestimmt wurde. Lunare und vegetationskultische Züge sind dabei ständig zusammengefloßen, und es scheint mir nicht richtig, sie durch völlige Analyse jemals einseitig bestimmen zu wollen. Die Sichel selbst, die als weibliche Urgestalt aufgefaßte Töterin und Lebensspenderin, ist im tiefsten Grunde die mythische Sichel-

frau im Himmel und auf Erden. Jede einzelne Ausformung dieser Grundgestalt, die wir in Sage, Brauch und Legende begegnen, ist nur das jeweils eben erfaßte Bild einer ihrer vielen Seiten.

1. Mythengestalten

Die erste weibliche Sichelgestalt, der wir in der Schwellenzeit zwischen Ur- und Frühgeschichte begegnen, ist die Göttin Anat, im 2. Jahrtausend in Phönizien, vor allem in Ras-Schamra, also zwischen Byblos und Antiochia⁶²²⁾. In dieser vielschichtigen Kultur zwischen 2000 und 1100 a. Ch., die vermutlich nicht semitisch, sondern altvorderasiatisch war, lebte ein komplizierter Göttermythos, der sich bei Vereinfachung des erzählerischen Rankenwerks als komplizierte Kornerntegeschichte herausstellt. Für diesen Mythos gibt es zwei Götterdynastien: einmal die des El, von dem Mot abstammt, und dann die des Baal, der mit Ascherat vermählt ist; von ihnen stammt Baal-Alein, der wieder der Gatte der Anat ist. Der stierartige Baal nun stirbt zur Sommerszeit durch Mot, der also als Todesgott gilt. Anat opfert für ihn sechsmal siebenzig Tiere, und zwar Büffel, Ochsen, Schafe, Hirsche, Steinböcke und Esel, und greift mit ihren Hunden Mot an: „Sie schnitt ihn mit ihrer Sichel^{622a)}, schlug ihn mit einem Flegel, röstete ihn im Feuer, zermalnte ihn in einer Mühle, zerstreute ihn auf die Gefilde, um seinen Teig — sein Fleisch — zu essen.“ Der Tod des Mot gab dem Baal-Alein neues Leben. Der späterhin so geläufige Mythos vom getöteten und wiedererstandenen Gott, der gerade in Vorderasien in den Attis- und Adonismythen so kräftig lebte, und der zur Grundlage des Christusglaubens wurde, ist hier in einem nicht sehr klaren, offenbar eben auch schon mehrschichtigen Kornmythos deutlich genug dargestellt. Deutlich weniger für sein Abstammungs- und Todesverhältnis, als für die Geschichte der Kornernte und Brotgewinnung durch Anat, die Sichelgöttin. Merkwürdig ist, daß der stierhafte Baal-Alein stirbt, und zur Wiedergewinnung seines Lebens der ihn tötende Mot durch Baals Gattin Anat sterben muß. Falls man Mot, diesen Todesgott, als die verbrennende Sommersonne auffaßt, dann ist die Verwertung seines Leichnams zu Korn und Brot nicht klar. Er muß doch der Korn-, allgemeiner vielleicht der pflanzliche Fruchtbarkeitsgott sein. Als solcher könnte er in einem kulturhistorischen Gegensatz zu dem tierischen Fruchtbarkeitsgott Baal stehen, woraus sich für die beiden Dynastien El und Baal sehr eigenartige Perspektiven ergeben würden. Anat aber ist jedenfalls Herrin der zahmen und der wilden Tiere, die sie zu opfern vermag, und gleichzeitig Kulturheros der Korn- und Brotgewinnung. Sie ist die göttliche Trägerin des Gerätes, mit dem sie dies alles bewerkstelligt, eben der Sichel. Es geht wohl nicht eindeutig aus dem Mythos hervor, ob sie auch die Tiere mit der Sichel schlachtet. Das Korn schneidet sie jedenfalls damit, das heißt sie ist für diese Handlung die Sichel selbst. Es wird wohl erlaubt sein, nach ihren Parallelen sie auch als Sichelmond aufzufassen, doch mag man angesichts der hettitischen Parallelen zum Kronosmythos immerhin berücksichtigen, daß dies nicht ausgesprochen wird. Die beiden männlichen Gestalten dieser Mythen könnten lunarmythologisch als Vollmond — der helle Baal-Alein — und Dunkelmond — Mot — anzusprechen sein. Aber das soll im Rahmen dieser Studien nicht weiter ausgeführt werden.

Ein Seitenblick aus dieser Mythenwelt in die ganze künftige religiöse Entfaltung im östlichen Mittelmeer zeigt, daß wir hier bei der frühesten

Bezeugung des Kornmythos stehen, der als „Kornes Qual“ späterhin orphisch und dionysisch, und bald darauf christlich werden sollte. Die bedeutenden Konsequenzen haben Frazer und Robert Eisler daraus gezogen, ohne schon Ras Schamra zu kennen⁶²³). Die durch die dortigen Funde gegebene weitere geschichtliche Vertiefung besagt meines Erachtens nur, daß wir mit den Tötungs- und Auferstehungsmythen auch bereits ins Neolithikum kommen können, daß sie das Kornbauerntum seit seiner frühesten Zeit begleiten⁶²⁴).

Die Sichelfrau Anat ist also Kornfrau und, nach Grabbeigaben in Ugarit und anderen phönizischen Städten zu schließen, auch Totengöttin gewesen. Ihrer lunaren Natur steht nichts im Wege, zumindest überall dort nicht, wo sie indogermanisiert auftritt.

Es sind im Bereich griechischen Glaubens aber zwei Gestalten, die sich in das Attribut wie in die Funktionen der vorderasiatischen Göttin teilen: Demeter und Artemis. Von ihnen ist die große Erdmutter jene Gestalt, an der, wie an Anat, wenigstens äußerlich keine lunaren Züge haften, dagegen der Mythos der Korngewinnung, des Todes und der Auferstehung, und die Tierherrin, die Wild- und Jagdgöttin Artemis ist dagegen die Mondgestalt. Demeter ist zweifellos ihrem Wesen nach die einfachste, ihrer Tradition nach die schwierigste unter den griechischen Göttinnen. Hier genügt es, sie als die Sichelfrau zu charakterisieren⁶²⁵). Sie heißt beispielsweise bei Nonnos (41, 23 und 6, 104) ausdrücklich *δρεπανηφόρος*⁶²⁶), und wenn auch ältere Quellen kaum davon sprechen, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß sie nicht etwa nur den Kornanbau in Attika lehrte, sondern auch den Kornschnitt, und zwar eben wohl in Mysterienformen, die inhaltlich dem Anatmythos weitgehend geglichen haben dürften. Die Übereinstimmung muß über Kornschnitt und Sichel hinausgegangen sein, denn wie Anat das Korn auch „mit dem Flegel schlug“, so führt Demeter auf manchen Darstellungen den Dreschflegel in der einfachen Form des Dreschstockes. Albricius gibt an: „in manu sinistra Ceres tenebat falcem messoriam et baculum ad terendum frumentum; a quo etiam latere erant due agricolae, quorum unus metebat et alius frumentum baculo triturbabat⁶²⁷).“ Mit der Sichel reicht Demeter offenbar weit in den frühgriechischen Glauben zurück. Sie soll die Sichel von Hephaistos bekommen haben, dem göttlichen Schmied, um damit die Titanen das Mähen zu lehren, und um selbst Früchte zu schneiden. Die Verbindung zu den Titanen besagt wohl, daß die Sichel als uralte empfunden wurde, der Gedanke an die Harpe des Kronos liegt nahe. Alle anderen Sichelbeziehungen der Demeter könnten jünger sein. Freilich liegen die Lokalsagen, nach denen bestimmte Inseln oder Städte ihre Gestalt nach der von Demeter verlorenen Sichel erhalten haben sollen, schon hier sehr nahe⁶²⁸). Man mag aus ihnen auf einen älter und weiter verbreiteten Demetersichelglauben schließen, als es sonst den Anschein hat. Wichtiger an dieser Stelle scheint mir die Erinnerung daran zu sein, daß Demeter wenigstens an einer Stelle in Hellas auch einen Sichelopferitus besaß: als Demeter Chthonia in Hermione, wo ihre vier Priesterinnen die vier Opferkühe mit Sicheln zu schlachten hatten⁶²⁹). Das könnte eine Übereinstimmung zum Anatmythos sein, wenn man, wie oben angedeutet, annimmt, daß Anat die 420 Tiere gleichfalls auch mit der Sichel schlachtete. Läßt sich diese Beziehung verifizieren, dann erhält die Kornmutter Demeter eine gewaltige zeitliche und räumliche Vertiefung, nämlich den Anschluß aus der griechischen Früh- in die vorderasiatische Urgeschichte, vielleicht bis ins Neolithikum. Zugleich bekommt

aber auch das von Mannhardt immer wieder hervorgehobene Tieropfer für die Pflanzenfruchtbarkeit eine bisher ungeahnte Aufschlüsselung in den gleichen Zeitraum hinab: denn die vielen Tiertötungen auf dem abgeernteten Kornfeld, die sich bis zur Gegenwart in Europa erhalten haben, scheinen dann doch nur wie Fortsetzungen jener gewaltigen Schlachtung von Wild- und Haustieren, die Anat als erstes Opfer dem Mot bringt, ehe sie ihn, das Korn in seiner vollen Reife, zum Brot gestaltet. Die Beziehungen sind hier aufs eigentümlichste verkreuzt, wie gleichfalls schon Mannhardt gesehen hat: die Tiere werden, wenn man das Kuhopfer zu Hermione richtig versteht, wie das Korn geschnitten. Der Teig, den Anat aus dem Korn gewinnt, wird als Fleisch bezeichnet und genossen. Die erste Überkreuzung ist für unsere Überlegungen hier die wichtigere, sie erweist die ungeheure Altertümlichkeit des Getreidebaues, des Kornschnittes, der heiligen Sichel und die damit verbundene Vorrangstellung, die in dem Opferbrauch von Hermione nur eine letzte Spiegelung gefunden zu haben scheint. Die heilige Sichel, die immer die Sichelgestalt, die Gottheit selbst ist, tritt dabei in ihrer ganzen urzeitlichen Mächtigkeit hervor⁶³⁰). Die zweite Kreuzung ist zweifellos die religionsgeschichtlich interessantere, von dieser Gleichsetzung von Brot und Fleisch geht der Weg zur Abendmahlsformel Christi: „Dies ist mein Leib“. Hier ergeben sich neue Wege in jener Richtung, die Reuterskiöld bei der Behandlung des Speisesakramentes bereits gegangen ist, und die nun mit dem vermehrten urgeschichtlichen Material weiter ausgeschritten werden müßten, wozu jedoch hier nicht der Ort ist⁶³¹).

Vom italischen Gegenstück zu Demeter, von Ceres, läßt sich trotz reicher Überlieferung für alle diese Züge nur wenig beibringen. In italischer Zeit hing sie aufs engste mit Tellus, der Terra mater, zusammen, und nach der Hellenisierung des römischen Kultes ist sie von Demeter kaum mehr zu unterscheiden. Neben dem Attribut der Kornähren bleibt das eines Schiffsschnabels bemerkenswert⁶³²). Es wird meist als Zeichen der überseeischen Herkunft des Getreides bezeichnet, dürfte aber doch ein altes lunares Sinnbild gewesen sein. Das Sichelboot ist für Gestalten dieser Art zu charakteristisch, als daß Ceres eine Ausnahme machen sollte. Die Sichel selbst war ihr ebenso gelegentlich eigen wie der Demeter. Örtlich feste Züge habe ich in dieser Hinsicht nicht feststellen können.

Wir haben Anat in jenen Zügen verfolgt, die sich bei Demeter-Ceres wiederfinden. Die Sichelgestalten-Überlieferung weist jedoch auch noch nach einer anderen Richtung. Anat hat sich als eine ausgesprochene „Herrin der Tiere“, eine *πότνια θηρῶν* erwiesen, die zu Beginn der Tötung Mots diesen durch Hunde verfolgt. Das sind Züge, die auf hellenischem Mythenboden Artemis eigen sind. Sie ist die Herrin der Tiere, sie die Jägerin, die beispielsweise den Aktaion mit ihren Hunden zu Tode hetzt. Artemis, die so äußerst vielschichtige Gestalt, hat mit Fruchtbarkeit der Felder, mit dem Kornschnitt in der allgemeinen Vorstellung nichts zu tun. Sie ist aber eine ausgeprägt lunare Gestalt, und daher auf keinen Fall aus diesem Bereich auszuscheiden. Bei den Sichelopfern war bereits zu erwähnen, daß sie wenigstens in einem Fall eine ganz deutliche Sichelbeziehung besitzt, nämlich als Artemis Orthia in Sparta, der die *δρέπανοι* als Siegespreis gelten⁶³³). Ob es sich dabei nun um Geräteopfer, um Abbildungen von Sichel auf Weihesteinen, oder um Gebildbrote in Sichelform handelt, kommt völlig auf das Gleiche heraus.

Ob Artemis als Sichelgestalt mit den Dorern auch nach Unteritalien gelangt ist, habe ich nicht feststellen können⁶³⁴). Die ihr zunächst schon ähnliche und dann mit ihr identifizierte italische Diana ist jedenfalls zu einer sicheltragenden Göttin womöglich noch mehr geeignet als Artemis selbst⁶³⁵). Sie war eine Hochsommerngestalt, wurde gelegentlich mit Silvanus zusammen verehrt, galt in Nemi als Geburtsgöttin, und zwar so sehr, daß ihr Vulven- und Phallenvotive dargebracht wurden⁶³⁶). Das sind lunare Züge, die erfahrungsgemäß überall leicht in Sichelzüge übergehen können. Die Archäologie hat hier leider nirgends einigermaßen zugängliche Aufschlüsse geschaffen. Das ist angesichts der jüngeren Glaubensgestalten, die sich auch in Italien der Schnittgeräte bedienen, sehr zu bedauern. Man wird ja nirgends mit einem völligen Neuanfang rechnen können.

*

Das Mittelalter kennt, soviel ich sehe, keine Sichelfrauen mythischer Art. Im europäischen Norden stehen zwei, vermutlich eng miteinander verbundene Gestaltungen in Bezeugungen seit dem 16. Jahrhundert nebeneinander: Erntegestalten und Schreckgestalten. Die Erntegestalten mit der Sichel stehen dabei immer dem Brauch, die Schreckgestalten immer dem erzählten Volksglauben näher.

Ausgesprochene Brauchgestalten sind die englischen „Ernteköniginnen“. In Northumberland beispielsweise wird eine „Harvest Queen“ als Stroh-puppe mit einer Korngarbe im Arm und einer Sichel in der Hand auf den Erntewagen gesetzt und umhergefahren. Ganz ähnlich hielt man es in der Umgebung von Cambridge⁶³⁷). Das ist, nach dem Sprachgebrauch Mannhardts, die „letzte Garbe“, die „Kornmutter“, und seine Interpretation, darin die Urformen der mythischen Kornfrauen zu sehen, ist in einer Hinsicht zweifellos richtig geblieben: jede Demeter, jede Ceres, immer mit dem Ährenbüschel im Arm und der Sichel in der Hand, kann zu gewissen Zeiten und in bestimmten Schichten als derartige Kornpuppe dargestellt worden sein. Inwieweit die englischen Formen freilich Altformen, und inwieweit sie Verbauerungen früherer, anthropomorph ausgestalteter Figuren gewesen sein mögen, wäre dazu noch zu erheben.

Denn es hat im germanischen Bereich wohl schon weibliche Sichelgestalten gegeben, von denen zumindest eine kleine Andeutung im Volksglauben des 16. Jahrhunderts erhalten geblieben ist. Erasmus Alberus erzählt nämlich in einer seiner Fabeln 1550 von Weibern, die mit Huldas Heer fahren, Sicheln an den Händen. Die Stelle in der Fabel „Von der Berge geburt“ lautet:

V. 93. Es kamen auch in diesem heer
viel Weiber, die sich forchten sehr,
Vnd trugen sicheln in der handt,
Fraw Hulda hatt sie außgesandt⁶³⁸).

Das ist also eine Art Wildes Heer, und zwar die Frauen darin, und sie unterstehen nicht einem Wilden Jäger, sondern der Frau Hulda. Der Hesse Erasmus Alberus hat hier wohl zweifellos aus einer hessischen Volkssage geschöpft. Nirgends sonst werden diese Gestalten erwähnt, weshalb sie Lutz Mackensen auch versuchsweise zu den Bilwisen gestellt hat⁶³⁹). Sie scheinen mir aber weniger dorthin zu gehören, als zu den Vervielfachungen der Hulda-Holle selbst, der germanischen Mutter-Höhlen-Todes-Gestalt, die

Hermann Güntert bereits zu Hel und zu Kalypso gestellt hat⁶⁴⁰). Es ist wohl nur ein Zufall, daß wir sie nicht als selbständige Sichelgestalt kennen. Wir werden sie als sehr eigentümliche nordfriesische Sensenfrau wiederfinden, die früher doch eine Sichelfrau gewesen sein dürfte. Sie ist dort eine ausgesprochene Geburtsgöttin, und deren Verselbigungen und Vervielfachungen dürften eben die Sichelfrauen bei Erasmus Alberus sein.

Vielleicht gibt es sogar ein Zeugnis für diesen Glauben an eine germanische Sichelfrau, aus dem gleichen nordfriesischen Bereich, dem die Sage von Hulda mit der Sense entstammt. Auf dem Friedhof von Ballum in Schleswig-Holstein wird nämlich ein Grabstein gezeigt: „Ein Weib mit einer Sichel und einigen Garben im Arme ist darauf ausgehauen.“ Dazu erzählt man sich folgende Sage: Der Sohn der hier bestatteten Frau sei eines schweren Verbrechens angeklagt und schuldig befunden worden. Er sei zum Tode verurteilt worden, die Mutter habe für ihn um Gnade gebeten, und diese sei ihr unter der Bedingung zugesichert worden, sie müsse drei Äcker Gerste schneiden, ehe die Sonne untergehe. Der Feudalherr sei der Graf von der Schackenburg gewesen, wird der Beglaubigung halber hinzugefügt. Die Frau habe mit der Sichel die drei Felder Gerste gemäht, habe es auch geschafft, und sei im Augenblick des Gelingens gestorben. Sie soll nun unter diesem Stein begraben liegen⁶⁴¹).

Das ist zweifellos eine aitiologische Sage, die eine typische Mähersage in Erinnerung an alten Rechtsbrauch auf ein halbwegs dazu passendes Denkmal bezieht. Der Stein selbst mag in ganz anderen Zusammenhängen stehen. Die Attribute des auf ihm dargestellten Weibes, Garben im Arm und die Sichel in der Hand, vergleichen sich jedenfalls am leichtesten mit jenen der Demeter- und Ceres-Darstellungen der Antike. Nur liegt freilich Ballum selbst vom römischen Niederrhein noch sehr weit entfernt, so daß es schwer fällt, an irgendwelche derartige Zusammenhänge zu denken. Es hat aber immerhin starke kultische Fäden vom skandinavischen Norden zum Niederrhein gegeben: die seeländische Gefjon hat sich in den niederrheinischen Junones Gabiae wiedergefunden⁶⁴²), und die altisländische Hlodyn in der inschriftlich ebenfalls am Niederrhein mehrfach bezeugten Hludana⁶⁴³). Hier mag also doch ein Verbindungsweg zu suchen sein. Er dürfte vielleicht die hessische Hulda über die niederrheinische Hludana mit der nordfriesischen Frau Holle verbinden, und dann auch als Zeugnis der Übereinstimmung dieser Sichelfrau mit jener Sensenfrau gelten können.

Nur auf dem Weg einer derartigen Hypothese läßt sich diese Überlieferung des 16. Jahrhunderts an eine germanische Gestalt einerseits wie an eine neuzeitliche Aufzeichnung anderseits anschließen. Die Möglichkeit, Hlodyn-Hludana als eine ursprünglich wohl südwestgermanische Gottheit zu verfolgen, sei hier nicht weiter ausgenützt, da sie für das Problem der Sichelfrauen nichts weiteres ergeben dürfte, als das Zeugnis bei Alberus schon besagt: daß wir nämlich mit einer germanischen Sichelfrau zu rechnen haben, die auch eine Mutter-, Höhlen- und Todesfrau gewesen sein dürfte, für die sich aber bisher keine weiteren direkten Zeugnisse namhaft machen lassen. Ihre nächsten Gestaltverwandten sind jedenfalls nicht die „hermundurischen“ Bilwise, sondern erst die westslawisch-baltischen Sichelfrauen.

Auf dem Weg vom mitteldeutschen Westen nach dem Osten jenseits der Elbe liegt das Gebiet der thüringischen und sächsischen Staaten, das volkskulturell von vielen Seiten her beeinflusste und nicht einheitlich zu erschlie-

Rende Saalegebiet. Es ist nicht nur eine Bilwis-Landschaft, es besitzt auch eine Sichelfrauengestalt im Brauchtum, die aber, soviel ich bisher sehe, ohne Parallele dasteht. Im Julibrauchtum des Saalekreises, in Bebitz, wird unter anderem ein „Schwarzer Mann“ dargestellt, als Maskengestalt mit einem langen Bart. Dieser Bart nun wird ihm mit einer Sichel abgeschnitten, und zwar tun das die Mädchen mit verbundenen Augen. Das Zeugnis für diese offenbar im Ernteschlußbrauchtum gespielten Zug findet sich in einem quellenmäßig sicherlich nicht ganz zuverlässigen Werk, das Lichtbild, das gerade diese Szene zeigt, ist jedoch gut, und die Brauchaufführung sieht echt aus⁶⁴⁴). Es könnte hier also doch ein richtiger Sichelbrauch vorliegen, wobei die ausführenden Mädchen als Sichelfrauen anzusprechen wären. Der „Schwarze Mann“ mit dem Bart ist wohl vieldeutig, aber an einen Ernte-Alten wird man dabei doch in erster Linie denken müssen. Ob als ältere Schicht im lunarmythologischen Sinn an den Dunkelmond gedacht werden kann? Selbst die Verbindung zum Kronosmythos darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, da das Abschneiden des Bartes bekanntlich häufig als Ersatzhandlung für die Kastration eintritt. Hält man zu diesen Vermutungen die bereits beim Bilwis erwähnte Tatsache, daß es sich hier um ein reiches Fundgebiet von urnenfelderzeitlichen Sichel-Rasiermessern handelt⁶⁴⁵), so wird man mit der Möglichkeit eines beträchtlichen absoluten Alters des Brauches wohl rechnen müssen, was für die Beurteilung der mythen-geschichtlichen Zusammenhänge selbstverständlich maßgeblich in Rechnung gesetzt werden müßte.

Östlich der Elbe sind derartige Brauchhandlungen nicht überliefert, wohl aber treten dort die Kornfrauen mit der Sichel besonders deutlich hervor. Im großen Ganzen wird man ihre heutige Erscheinungsform und Benennung wohl als slawisch, im engeren als wendisch, bzw. tschechisch ansprechen müssen. Es haben aber auch Deutsche an den Sagen um diese Gestalt anteil. So kennt man in Krausnick bei Buchholz, Kreis Beeskow-Storkow, Brandenburg, die im Korn sitzende „Sichelfrau“, vor der man die Kinder warnt⁶⁴⁶). Bei den anschließend im Spreewald usw. lebenden Wenden ist es die Mittagsfrau, die „Pripoldnica“, die die Sichel führt. Von ihr erzählt man sich, daß sie Begegnenden den Kopf mit der Sichel abschneidet, daß sie eine an einer Stange befestigte Sichel über der Schulter trage, und daß man sich vor ihr retten könne, wenn man es fertigbringt, die ganze Mittagsstunde hindurch zu erzählen⁶⁴⁷). Das sind also offenbar Sphinx-Züge. In der Lausitz heißt die gleiche Gestalt oft einfach nur Serpownica, also Sichelfrau, und auch dort wechselt Gestalt und Name auch zu den Deutschen hinüber⁶⁴⁸). Für das männliche Namensgegenstück, den „Scherper“, hat sich das oben bereits zeigen lassen. Die Serpownica wird offensichtlich doppelsinnig aufgefaßt: sie ist der Schutzgeist der Felder, ihre Sichel ist golden, aber unter Umständen schadet sie auch. Auffällig ist, daß es im gleichen westslawischen Bereich auch ein Gegenstück zu dieser Kornfrau gibt, nämlich eine Waldfrau, die „Dziwiza“. Sie hat die gleichen Züge wie die Sichelfrau, trägt aber einen Pfeil, mit dem sie auf Eindringlinge schießt⁶⁴⁹). Hier scheint also unter anderem auch ein Verbindungsweg zu den Todesgestalten zu führen. Bei den Tschechen heißt die sichelführende Kornfrau die „Poludnica“, also einfach „Felderfrau“⁶⁵⁰). Aber der Name „Pshipolnitza“ ist gleichfalls bekannt, wieder mit Sphinx-Zügen: die Pshipolnitza geht mit der Sichel in der Hand übers Feld, befragt die Arbeiter über Flachsbaum und Webkunst, und schnei-

det denen, die in der Antwort stocken, den Kopf ab⁶⁵¹). Das sind also Züge, die direkt weiter nach Osten weisen.

Denn diese sphinxhaften Sichelfrauen lassen sich bei den Ostslawen, bei den Litauern und den Finnen gleichfalls feststellen⁶⁵²). Die samaitischen Litauer kennen als derartige Sichelfrau die „Balta Mergele“, das weiße Mädchen, das sich in einer Waldhöhle nahe bei den Feldern, Gärten und Wiesen aufhält⁶⁵³). Des Abends durchstreift sie, eine Sichel in der Hand, die Felder, Acker und Wiesen, und wacht darüber, daß den Früchten, den Blumen, dem Getreide und dem Grase kein Schaden zugefügt wird. Man möchte dieses weiße Mädchen beinahe in die Nähe der Saligen Fräulein der Alpen rücken. Von der Kornfrau ist ihr wohl die Sichel überkommen, aber die anderen Züge scheinen ihr zu fehlen. Dagegen sind sie bei der bereits erwähnten Pastauninke sehr deutlich vorhanden⁶⁵⁴). Wie die tschechische Pšchpolnitza fragt sie die Vorübergehenden um Ackerbauangelegenheiten oder um den Flachsbaum, und beschenkt sie, beispielsweise mit Flachsbündeln, die zu Geld werden, wenn sie richtig antworten. Fällt die Antwort unbefriedigend aus, so schneidet sie ihnen auch hier mit der Sichel den Hals ab. In dieser Eigenschaft ist sie auch Kinderschreck: sie schneidet auch den Kindern, welche das Korn zertreten, den Kopf ab. Ludwig Laistner hat diese wendischen und litauischen Mittagsfrauen mit ihrer Fragelust und Straffreude bereits dem Sphinxtypus zugeordnet und damit sicher recht getan⁶⁵⁵). Der Rückschluß auf die Ödipus-Überlieferung ergibt sich von selbst. Allerdings ist die weitere Verfolgung dieses Themas, bei der der Verbreitungsnachweis der anderen Ödipusmotive im europäischen Osten besonders wichtig ist, im Rahmen dieser Studien nicht mehr möglich⁶⁵⁶). Dagegen sei noch darauf hingewiesen, daß Laistner auf die Ähnlichkeit von schwäbischen und litauischen Mittagsfrauen aufmerksam gemacht hat. Die neuere Forschung ist diesen Weg, soviel ich sehe, noch nicht weitergegangen. Angesichts der alten Semnonensitze in Brandenburg, dicht neben illyrischen Resten und nordöstlich angrenzenden Balten, wäre eine derartige Beziehung aber wohl verfolgenswert.

In die ostdeutschen, teils wendisch, teils tschechisch beeinflussten Gebiete, gehören noch zwei weitere Überlieferungen von Sichelfrauen, die sich zwar nicht direkt an die Kornfrauen anschließen lassen, wohl aber in den Gesamtzusammenhang gehören. In der wendischen Lausitz hat man noch im 19. Jahrhundert an eine Todesgöttin Morgana geglaubt⁶⁵⁷). Sie wurde durch eine Strohuppe mit weißem Gewand dargestellt, die in der einen Hand einen Strohhalm, in der anderen eine Heusichel hielt. In dieser Gestalt wurde sie auf einer hohen Stange herumgetragen und mit Klageliedern bis an die Dorfgrenze geleitet, wo man sie in Stücke riß. Nachher fand ein festlicher Schmaus statt. Das ist also ein ausgesprochenes Todastragen⁶⁵⁸), nur daß dabei der Tod, besser gesagt: die Tödin, deutlicher als sonst durch ihr Requisit gekennzeichnet ist.

Die zweite selbständigere Sichelfrauen-Überlieferung dieser Zone haftet in Ringelshain im nordböhmischen Jeschkengebirge an den „Drei Jungfersteinen“. Es stehen dort mitten in einer Wiese drei Sandsteinfelsen. Drei Mäde eines Großbauern sollen hier an einem Sonntags-, mitunter heißt es auch an einem Ostersonntagmorgen gemäht haben, als alles zur Kirche ging. Von der Menge ermahnt, doch von der Arbeit abzustehen, hätten die Mäde gespottet und während des Glockenlätens ihre Sicheln in die Luft

geworfen, und wieder aufgefangen. Das machten sie so zweimal, beim dritten Mal wurden sie versteinert. Aus ihren Tränen bildete sich der Jungfernbach, der nun zwischen den Felsen hervorquillt ⁶⁵⁹). Richard Kühnau hat zu dieser Sage eine aufschlußreiche historische Notiz gestellt. Am 9. September 1793 kam nämlich der Leitmeritzer Bischof Ferdinand Kindermann zum Besuch der Kirche und der Schule nach Ringelshain, und wurde bei dieser Gelegenheit feierlich von Pangraz eingeholt. An der Spitze des Zuges ritten drei Burschen, gleich gekleidet, dann kamen Fahnen, Schuljugend, Lehrerschaft und das Dorfgericht. Im Zuge waren über zwanzig Jungfrauen, welche mit Getreideähren und Bändern umschlungene Sichel trugen und vor dem Bischof sangen, worüber dieser seine besondere Freude äußerte ⁶⁶⁰). Es ist das sicherlich kein ganz normaler barocker Festprunk, sondern eine örtliche Besonderheit gewesen. Ob sich die Sage direkt an dieses markante Inerscheintreten von Sicheljungfrauen angeheftet hat, oder ob es sich im Jeschkengebirge um eine Sondertradition derartiger bei Festbräuchen auftretender Sichelmädchen handelte, läßt sich wohl schwerlich mehr ermitteln. Ganz zu trennen dürften Sage und Brauch wohl kaum sein. Freilich ist die Sage zusätzlich noch vom Brauch des Sichelwerfens beeinflusst, und anscheinend auch von der Notburgalegende. Bis zu einem gewissen Grad muten ja diese Ringelshainer Jungfrauen wie böse Kontrafakturen zur hl. Notburga an, das Motiv der Feiertagsentheiligung als gewollter Gegensatz zu der von der Tiroler Heiligen betonten Feierabendheiligung.

Böse Sichelfrauen ganz ohne gegenteiligen Zug gehören wohl nicht mehr in den mythischen Bereich. Ein seltenes Zeugnis für das Vorkommen einer solchen Vorstellung überhaupt stellt eine Sage aus der Graden bei Sedkau in Steiermark dar: Eine schöne Hammerherrentochter hatte sich dort mit einem Förstersohn verlobt. Es ging jedoch das Gerücht, sie treibe sich nachts im Walde herum, mit einer glühenden Sichel in der Hand. Der Bräutigam, der dies überprüfen will, begegnet ihr tatsächlich nächtlicherweile im Walde, wo sie auf einen frischen Hügel deutet und ihre glühende Sichel in den Baum darüber schlägt. Der Förster kommt mühsam nach Hause, wird krank, und von der Braut gesund gepflegt. Danach führt er sie in den Wald zu dem Hügel, an dem sie gesteht, dort das Kind einer ersten Liebe mit einer Sichel getötet und begraben zu haben. Auf ihr Geständnis hin wird sie gerichtet ⁶⁶¹). — Das scheint kein Nachwirken einer alten Vorstellung mehr zu sein, sondern eher eine Lokalisierung einer rezenten Schaudergeschichte, eventuell aus der Volksbuchsphäre. Doch kann hier landschaftliche Forschung vielleicht noch Näheres erheben.

2. Legendengestalten

Streng genommen gibt es nur eine einzige Legendengestalt, eine Sichelgestalt unter den Frauen der Legende: die hl. Notburga. Wenn sich da und dort versprengte namenlose Gestalten der gleichen Art zeigen, so läßt sich jedesmal mit Leichtigkeit erweisen, daß sie nur spätere Nacherzählungen der Notburga-Legende darstellen. Ich habe jedenfalls keinen Anlaß finden können, sie für ältere Vorformen anzusehen.

Dabei ist die Legende der Tiroler Heiligen sicher eine aus mythischen Zügen zusammengesetzte Erzählung ⁶⁶²). Die geschichtlichen Züge an ihr sind unbedeutend und jedenfalls unbeweisbar. Was aber die bisherige mytho-

logische Forschung vorgebracht hat, um diese Legende in ihre Schemata zu pressen, war nicht dazu angetan, ihr nun mehr Beachtung zu schenken als den Legendennacherzählungen, die sich um die Historisierung der Gestalt bemühten. Die ganze Gestalt, mit ihren Legendenzügen, mit ihrer Verehrung und ihrer Ikonographie würde zweifellos längst eine ausführliche Monographie erfordern, welche wenigstens all diesen Zügen im einzelnen wie in der Gesamtheit nachgehen würde. Meine hier vorgelegten Studien können eine solche Monographie nicht ersetzen. Ich habe wohl schon fast zwei Jahrzehnte hindurch Material zu dem Thema gesammelt, will und kann aber hier doch nur das davon vorlegen, was zur Erhellung des Problemes: Notburga als Sichelgestalt, dienen kann. Die am Stoff abgelesenen Folgerungen mögen dabei mitunter weit aus dem Bereich der frommen Legende hinaus führen. Ich darf mich aber gerade in diesem Zusammenhang auf eine Bemerkung Georg Schreibers berufen, welcher in ahnungsvoller Erkenntnis über die Attribute der Tiroler Heiligen schreibt: „Auch wenn Notburga Sichel und Rechen zeigte, waren das nicht bloß die Sinnbilder bäuerlichen Fleißes. Glitt doch der Rechen, den man dem Pferd auf den Rücken legte, in die Bereiche der Fruchtbarkeit, und die Sichel ist im marianischen Motivkreis in die verschiedensten Zusammenhänge einbezogen“⁶⁶³).

Bevor ich auf die Legende der hl. Notburga von Eben, der Sichelgestalt, eingehe, muß ich kurz auf die hl. Notburga von Rottenburg⁶⁶⁴) und auf die Notburga Vidua⁶⁶⁵), die Heilige des Klettgaues hinweisen. Sie werden in der Literatur, besonders durch Georg Gräber, mit der Tiroler Heiligen zusammengebracht⁶⁶⁶), und mehrfach werden gemeinsame Züge an den drei Heiligen gefunden. Demgegenüber ist festzustellen, daß diese Heiligen außer dem Namen nichts miteinander gemeinsam haben. Das Gespannwunder, das sich wohl in den Legenden zweier von ihnen findet, tritt in so vielen anderen Legenden gleichfalls auf⁶⁶⁷), daß es eine arge Verzeichnung des Tatbestandes wäre, hierin eine bezeichnende Übereinstimmung zu sehen.

Eine andere, eigentlich historische Frage ist es, ob die Tiroler Heilige etwa ihren Namen von der badischen oder von der württembergischen Namensträgerin erhalten hat. Da es sich bei der offenbar schon sehr lang verehrten Notburga Vidua, der Patronin der Mehrgeburten, um eine vermutlich schon frühmittelalterliche Gestalt handelt, ist eine Namengebung nach ihr sehr leicht möglich. Eine weitere Beziehung wurde aber offensichtlich durch diese Namengebung nicht angebahnt. Daher entfällt wohl auch die Frage, ob dieser Name jeweils als eine Art Hehlname des eigentlichen kultischen Namens der ursprünglichen Gestalt aufzufassen sei. Wenn man bei der badischen Heiligen eventuell daran denken könnte, so wäre es doch wohl bei der erst spät nach ihr benannten Tiroler Heiligen unangebracht. Deren Name ist wohl stets in eigener Sinngebung verstanden worden.

Die Legende der hl. Notburga ist zumindest in ihrer literarischen Festlegung jung. Obgleich die Heilige ins 13. Jahrhundert gesetzt wird, ist vor dem 17. Jahrhundert weder von ihrer Legende noch von ihrem Kult etwas bekannt. Die so präzise angegebenen Jahreszahlen, die der Geburt 1266, die des Todes 1313, haben keine urkundliche Begründung. Man möchte meinen, daß das Todesjahr mit seiner doppelten 13 aus irgendwelchen Gründen gewählt, und das Geburtsjahr danach „errechnet“ wurde. Die angeblich zu Ende des 15. Jahrhunderts von Franz Gosenius-Geßner geschriebene Vita der Heiligen ist jedenfalls nicht erhalten⁶⁶⁸). Erst der Haller Arzt und

leidenschaftliche Katholik Hippolytus Guarinoni hat sich mit der Rattenberger Heiligen nachweislich befaßt ⁶⁶⁹), und durch ihn sind wohl die Kenntnisse zu dem großen Legendenerzähler Matthäus Rader gelangt, dem Tiroler Jesuiten, der 1627 die eigentliche Vita verfaßte ⁶⁷⁰). Seit damals gibt es eine geschichtlich verfolgbare Notburgaverehrung. In der Blütezeit des barocken Österreich wurde sie gewaltig gesteigert, wovon unter anderem das Notburga-Büchlein des Innsbruckers Anton Roschmann von 1738 Zeugnis ablegt. 1718 waren ja erst die angeblichen Gebeine der Heiligen gehoben und zunächst nach Schwaz, dann aber nach Eben gebracht worden. Die offizielle Verehrungsgeschichte ging also einen ähnlichen Weg wie die des hl. Johann von Nepomuk, dessen Leben im Mittelalter keine Spur der Verehrung hinterließ, dessen Legende und Kult sich erst die Jesuiten annahmen und soweit steigerten, daß zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Kanonisation erfolgen konnte ⁶⁷¹). Es gibt mehrere ähnliche Fälle, und sie weisen darauf hin, daß zumindest für die betonten Zeiträume mit einer planmäßigen Verehrungsförderung einzelner österreichischer Länderheiligen zu rechnen ist. Die Beteiligung der Jesuiten tritt dabei jeweils deutlich hervor.

Ohne auf diese legenden- und kultgeschichtlich äußerst wichtigen Verhältnisse näher einzugehen, lassen diese kurzen Bemerkungen wohl schon den allgemeinen Rahmen erkennen, innerhalb dessen sich die Verehrungsgeschichte der Tiroler Dienstmagd Notburga abgespielt hat. In ihr und durch sie ist eine Legende, bei der man mangels jeglicher Zeugnisse von keinem historischen Kern wird sprechen können, zu jener Glaubhaftigkeit gesteigert worden, deren man im Zeitalter des Rationalismus zu bedürfen glaubte. Für unsere Fragestellung kann man jedoch sowohl von dem fiktiven historischen Kern wie von der Glaubhaftigkeit absehen, und die Legende nach ihren Erzählmotiven selbst behandeln.

Der dünne biographische Faden der Geschichte der braven Dienstmagd weist zwei Knoten auf: Notburga, die Bauerntochter, lebt zunächst auf Schloß Rottenburg und zeichnet sich dort durch ihre große Mildtätigkeit gegen die Armen aus. Diese wird von ihren Dienstgebern anerkannt, besonders nach dem ersten Wunder. In anderen Fassungen ereignet sich dieses erste Wunder erst nach dem Tod ihrer gütigen Dienstgeber und veranlaßt ihre Entlassung durch deren weniger gütige Nachfolger. Jedenfalls verläßt Notburga das Schloß und geht zu einem Bauern nach Eben arbeiten. Dort zeichnet sie sich wieder durch ihren Fleiß aus, aber auch durch ihre Feierabendheiligung, welche mit dem Glockenläuten von der Ruprechtkapelle auf der Eben zusammenhängt. Als sie eines Abends nach diesem Zeichen noch mähen soll, ruft sie: „Wenn meine Bedingung zu Recht besteht, bezeuge es diese Sichel.“ Sie hebt dabei die Sichel, läßt sie los, und diese bleibt in der Luft schweben. Nun gibt der Bauer nach. Notburga kehrt aber nach einiger Zeit doch wieder nach Rottenburg zurück, die vordem ungütigen Dienstherren haben sich gewandelt, und so bleibt sie als Hüterin der Kinder des Herrenpaares bis zu ihrem Tode auf dem Schloß.

Die beiden Knotenstellen, das jeweilige Verlassen des bisherigen Milieus, sind im wesentlichen die gleichen Stellen, an denen die Legende die Wunder bietet. Und wie die Wunder miteinander nichts zu tun haben, so hängen auch die Teile des Lebens miteinander nicht zusammen. Die Notburga-geschichte könnte ohne weiteres in einem Zug ablaufen, ohne das Sichelmotiv zu bringen: denn nur, um es bringen zu können, muß Notburga Dienstmagd

bei einem Bauern werden. Das heißt mit anderen Worten, daß wir es hier mit zwei Erzählungen zu tun haben, von denen die erste eine Legende mit dem Hauptmotiv der „frommen Lüge“ ist, die zweite erst die Sichellegende. Die erste ist eine sehr charakteristische mittelalterliche Volksheiligenlegende, die zweite steht so gut wie ganz vereinzelt da.

Versuchen wir zunächst die erste Motivgeschichte näher zu erfassen. Notburga geht nach ihrer Legende täglich mit Speise und Trank von der Burg herab und gibt davon den Armen. Da ihr dies verboten wird, nimmt sie ihr eigenes Essen, das sie sich jeden Freitag vom Munde abspart, und bringt es ihren Schützlingen. Die Bilder zeigen sie mit einem Wecken Brot und einer Flasche Wein. Nach dem Verbot begegnet ihr der Burgherr und fragt sie, was sie trage. Die Heilige sagt angeblich nichts, sondern zeigt ihm nur den Inhalt von Schürze und Flasche; in der Schürze sieht der Herr nur Holzspäne, und der Trunk, den er kostet, ist bittere Lauge.

Wenn dieses Motiv einstmals wirklich als Legende erzählt worden sein sollte, dann war es sicherlich, wie die folgenden Parallelen sogleich zeigen werden, um einen Zug lebendiger: eben um den der „frommen Lüge“. Wenn der Burgherr nämlich fragt, was in der Schürze und in der Flasche sei, dann muß, nach dem normalen Ablauf volksmäßigen Erzählens, die Heldin auch eine Antwort geben. Und sie sagt dann, um ihre Armen zu schützen, es sei nur Unwertes, nämlich Holzspäne und Lauge. Die Erzählung erhebt sich von hier erst zu ihrem ersten Motivgipfel durch das Moment der Spannung: der Herr ist von der Lüge nicht überzeugt, läßt sich die Gaben zeigen, ja kostet sie, und was bisher Lüge schien, erweist sich als Wahrheit, da die Gaben verwandelt, tatsächlich Holzspäne und Lauge geworden sind. Diese Art der Steigerung eines Erzählmotives ist am besten aus der ganz nah verwandten Elisabethlegende bekannt. Auch Elisabeth trägt die Speisen für ihre Armen heimlich von der Burg herab, auch sie wird dabei überrascht und muß sagen, was sie trage. Sie zeigt nun der geläufigen Fassung nach den Inhalt ihres Tuches oder Korbes, und siehe, statt der erwarteten Brote liegen Rosen vor dem erschütterten Beschauer ⁶⁷²⁾. Die ältere Fassung hat auch hier zweifellos die „fromme Lüge“ gekannt, Elisabeth mußte zunächst, in Überwindung ihres inneren Widerstandes gegen die Lüge diese, wie sich sogleich herausstellt, nur vermeintliche, aussprechen, und dann zum eigenen Erstaunen feststellen, daß sie die Wahrheit gesprochen habe. Es wäre für die Legendengeschichte der hl. Notburga und für das Verhältnis der beiden Legenden zueinander von großer Wichtigkeit festzustellen, wie es sich mit dem Rosenwunder der hl. Elisabeth überhaupt verhält, ob die höfische Atmosphäre hier legendendichtend gewirkt, ob der Rosenzug ursprünglich oder erst gewandelt ist, usw. Die Datierung der historischen Elisabeth ins 13. Jahrhundert spielt nur für die Stilisierung, nicht etwa für das Motiv selbst eine Rolle.

Das ergibt sich sogleich, wenn man die Parallelgestalten zu ihr wie zu Notburga heranzieht. Es sind fast durchwegs heilige Frauen des frühen Hochmittelalters. Der legendären Beglaubigung nach steht eine Gestalt freilich weit voran, nämlich die hl. Verena von Zurzach. Diese schwierige Legendengestalt wird beim Versuch einer historischen Zuordnung der Zeit der Thebaischen Legion zugerechnet ⁶⁷³⁾. Ihre Legende läßt sich freilich vor dem 10. Jahrhundert nicht fassen, und auch dort ist von dem hier wichtigsten Motiv, der Gabe an die Armen, noch nicht die Rede. Es muß aber doch wohl

schon seit langem zu der Gestalt gehört haben, da es mit der plastischen Darstellung der Heiligen eng zusammengehört. Die ältesten Denkmäler geben ihr nur den Krug, der sogar auf einen römischen Krug zurückgehen soll, und die etwas jüngeren fügen dann den Kamm dazu. Die Legende erzählt, daß die Heilige den Armen Brot und Wein gespendet habe, bei einer Überraschung jedoch statt Wein nur Lauge und statt des Brotes einen Kamm vorgewiesen habe. Ganz ähnlich verhält es sich bei der hl. Ratha, eigentlich wohl Radegund, einer Magd im Schloß Wöllenburg in Schwaben, die im 13. Jahrhundert gelebt haben soll ⁶⁷⁴). Auch sie gab mildtätig den Armen und sagte, als sie es trotz Verbot wieder tat und überrascht wurde, es seien nur Kämme und warme Lauge. Nur eine der beiden Gaben wird bei einer nächsten derartigen Volksheiligen genannt, der seligen Gunthildis zu Biberbach bei Eichstätt ⁶⁷⁵). Sie soll den Armen Milch gebracht haben, die sich bei der Überraschung als Lauge erwies. Dagegen schließt die Legende der volksheiligen Brigitte von Hohenrod im Schwarzwald an das Elisabethwunder an ⁶⁷⁶). Das Brot dieser mildtätigen Frau habe sich unter den gleichen Umständen, die es bei den anderen Volksheiligen als Späne oder Kämme erscheinen ließ, in Rosen verwandelt. Bei dem einzigen männlichen Volksheiligen, der mir für dieses Motiv bekannt geworden ist, dem Bruder Marholdus zu Indersdorff in Bayern ⁶⁷⁷), wird es genau so wie bei Notburga erzählt. Marholdus, der um 1158 gelebt haben soll, brachte gleichfalls den Armen Brot und Wein, und bei einer Überprüfung waren es dann Späne und Lauge. Das Rosenwunder dagegen hat sich bei anderen Heiligen, die noch entfernt dieser Gruppe angehören mögen, auch auf andere Weise abgespielt. So nahm die ehrwürdige Ada von Belomeir, wie bereits Thomas von Chantimpré in seinem „Bienenbuch“ erzählt ⁶⁷⁸), einst einen Aussätzigen ins Schloß auf und ließ ihn im Bett ihres Mannes, der eben nicht zu Hause war, schlafen. Kaum lag der Aussätzige im Bett, so kam der Ehemann schon zurück, und Ada erschrak sehr, als sie ihm das Bett zeigen mußte: Der Mann glaubte, sie habe jemand bei sich verborgen, drang ein: da war aber das Bett nur mit duftenden Rosen besäet. Man sieht, in der ritterlich-höfischen Sphäre bleibt es bei den Rosen, überall anders dagegen ist von Alltagsgegenständen die Rede, und die überraschten Ungläubigen können nur Lauge, Holzspäne und, bei einigen besonders eigenartigen Heiligen, Kämme entdecken.

Der Umkreis der Rosenwunder ist demgemäß der größere, er reicht von den Niederlanden über Thüringen bis in den Schwarzwald. Der Umkreis der Lauge- und Spänewunder ist beträchtlich kleiner, er reicht vom Oberrhein über Schwaben nach Bayern und Tirol, der nördlichste Ausläufer, den ich kenne, ist Biberbach bei Eichstätt, also altbayerisch-fränkisches Grenzgebiet. Falls man annehmen will, daß dieser Fall eine Auswanderung aus dem Kerngebiet darstellt, und das wäre ja beispielsweise Altmühl aufwärts durchaus denkbar, dann gehören alle anderen Zeugnisse dem Land hinter dem Limes an, verharren in beiden Rätien, um es in der geographischen Terminologie der römischen Provinzeinteilung auszudrücken. Das ist angesichts der bedeutsamen Bindungen der Gestalt der hl. Verena an die Römerzeit immerhin beachtenswert. Wenn wir von diesem einen Motiv aus eine einheitliche Gestalt annehmen wollen, dann ist doch Verena die älteste bezeugte Ausprägung, und ihre Zusammenhänge sind dann doch wohl auch die der anderen.

Bevor diese hier bereits angedeuteten Folgerungen jedoch weiter überlegt werden können, müssen die anderen Hauptzüge der Notburgalegende weiter geprüft werden. Es setzt nun nach dem ersten Knoten, dem Abschied von der Burg, die zweite Erzählung ein, die mit der ersten nichts zu tun hat, die eigentliche Legende von Eben. Notburga arbeitet als Bauernmagd, heiligt den Feierabend und kann dessen Einhaltung durch den Bauern schließlich durch das Sichelwunder erzwingen. Die Feierabendheiligung ist ein Zug, der bei den Volksheiligen immer wieder auffällt. Soweit es Bauern sind, halten sie sich immer streng an das Feierabendläuten, und werden deshalb auch bei ihrer Arbeit wunderbar gefördert. Sie begehen dann gelegentlich eine „kleine Sünde“, verletzen insbesondere einmal die Feierabendeinhaltung um eine Kleinigkeit, und verlieren dadurch auf lange Zeit die himmlische Unterstützung. Das ist der Typus von Legende, wie er beispielsweise vom Bauern von Oberkantiol bei St. Magdalena in Villnöß in Südtirol erzählt wird⁶⁷⁹). Dieser fromme Bauer hörte das Feierabendläuten, obgleich damals dort oben noch gar keine Kirche war. Er hielt demgemäß auch den Feierabend streng ein. Einmal wollte er nur mit dem vollbeladenen Wagen noch in den Stadel einfahren, als es eben läutete. Er meinte, das doch noch tun zu können, doch von diesem Augenblick an hörte er das Läuten nie mehr. Ähnliches wird vom Obereggerbauern in Afers erzählt⁶⁸⁰). Das ist also ein bestimmter Typus und wird von einer streng gebotenen Feierabendheiligung durch die Kirche, im Sinn einer sozialen Schutzmaßnahme, nicht zu trennen sein. Notburga vertritt hier offensichtlich den bäuerlichen Dienstboten, der durch das Feierabendgebot geschützt werden soll.

Wie lange Notburga bereits mit dieser Mission betraut ist, läßt sich sehr schwer sagen, da eben das Alter der Legende in der heutigen Form, beziehungsweise der Gestalt, die ihr das 17. Jahrhundert gab, nicht festzustellen ist. Es befindet sich jedoch in Pfaffendorf bei Altkunstadt im Bistum Bamberg eine Durchkriechsäule aus dem 14. Jahrhundert, welche einen Kelch, eine Sichel und die Inschrift „Nottburg V. 1315“ zeigen soll⁶⁸¹). Dazu erzählt man sich, ein Landmädchen habe einst einen Kelch mit einer Hostie gefunden und solange angebetet, bis andere Leute kamen. Als Variante wird dazu erzählt, das Mädchen habe, um beim Gebetläuten die Hände falten zu können, die Sichel in die Luft geworfen, wo sie an den Sonnenstrahlen hängen geblieben sei. Hier ist also offenbar ein Stück der Notburgalegende an einen Kultgegenstand mit einer sonst nicht verständlichen Auszier angeschlossen worden. Die Kelchlegende hat mit der Notburgalegende nichts zu tun, die Sichel dagegen um so mehr. Freilich erscheint die genaue Datierung der Inschrift sehr merkwürdig; während sich in Tirol kein einziges direktes Zeugnis für die Lebenszeit der Heiligen findet, soll sich in der Bamberger Gegend eine Namenseintragung erhalten haben, die gerade das Todesjahr angibt? Das ist sehr eigentümlich, und man möchte dabei doch an eine spätere Zufügung denken.

Auffällig ist, daß die Pfaffendorfer Legende weiß, daß die Sichel an einem Sonnenstrahl hängen geblieben sei. Davon ist der tirolischen Fassung nichts bekannt, und alle mir bekannten bildlichen Darstellungen, die immerhin ins 17. Jahrhundert zurückgehen, zeigen diesen Zug ebenfalls nicht. Das heißt wohl, daß die Legende außerhalb Tirols an einen Motivenkomplex angeschlossen wurde, der ursprünglich damit nichts zu tun hatte. Das Motiv des wunderbaren Aufhängens eines Gegenstandes durch heiligmäßige Men-

schen, auch durch ausgesprochene Volksheilige, ist sehr verbreitet. Hier gehört vor allem das bekannte Wunder des hl. Antonius von Padua her⁶⁸²), dem in deutschen Landen der hl. Goar zur Seite steht⁶⁸³). Aber in seinem „Marienleben“ läßt Walther von Rheinau das Jesuskind selbst sein Wasserkrüglein am Sonnenstrahl aufhängen⁶⁸⁴). Dutzende von Heiligen kennen den Zug in ihrer Legende, so daß es hier höchstens notwendig erscheint, auf einen unkanonisierten Volksheiligen hinzuweisen, der auch seinen Mantel am Sonnenstrahl aufhängen konnte, nämlich einen frommen Köhler in Graubünden⁶⁸⁵). Im tirolischen Außerferngebiet hat das Motiv sogar eine späte Modernisierung gefunden: dort hängt nämlich ein altes Weiblein, das nicht den weiten Weg nach Elbigenalp von Madau im Ledtal zur Kirche gehen konnte, bei einer diesbezüglichen Ermahnung durch den Pfarrer seinen Regenschirm in der Luft auf, der zum Zeichen dafür, daß ihre drei zu Hause gebeteten Vaterunser genügend fromm seien, tatsächlich frei hängen blieb⁶⁸⁶). Das sind Züge, die zweifellos der Notburgalegende sehr nahe kommen. Immer aber fehlt das Gerät, die Sichel, und von einer Frömmigkeitsbegründung oder -bezeugung ist auch keine Rede: die Sichel der Notburga hängt beim gerechten Feierabend im Abendhimmel.

Die ganze zweite Erzählung, das Sichelwunder mit seiner ganzen Vorbereitung innerhalb der beiden Knoten der Gesamtlegende, läßt sich vielleicht etwas besser verstehen, wenn man die volkstümliche Verbreitung des Motives etwas näher verfolgt. Die offiziell-kirchliche Verehrung der Tiroler Heiligen auf der Basis der Jesuitenintensivierung dürfte dafür weniger ergeben als das Eingehen in die Sage und in die sagenhafte Brauchbegründung. Davon sei hier herangezogen, was zugehörig scheint, ob nun der Heiligename noch auf direkten Zusammenhang deutet oder nicht.

Im Fränkischen spricht die Pfaffendorfer Legende für eine gewisse sagenhafte Tradition. Nach Osten zu findet sich in Böhmen ein eigenartiges Gegenstück. Dort, und zwar in Hořin, soll auf dem Friedhof der Grabstein einer Fürstin Cernin stehen, auf dem die hl. KEBURGA mit der Sichel abgebildet ist, und zwar dies deshalb, weil die Fürstin auch KEBURGA hieß⁶⁸⁷). Dazu erzählt man sich, die Heilige habe in Hořin bei einem Bauern gearbeitet. Er habe von ihr Sonntagsarbeit verlangt, gegen die sie sich mit dem Sichelwunder gewehrt habe, die Sichel sei am Himmel geblieben. In den östlichen österreichischen Ländern begegnen wir zunächst einer Brauchsage. Das von mir im I. Teil dieser Arbeit bereits erwähnte Sichelwerfen gilt als Erntearbeitsbrauch. Im Viertel unter dem Manhartsberg erzählte man sich beim Brauch des Sichelwerfens, daß er mit der Legende der hl. Notburga zusammenhänge⁶⁸⁸). Was in Niederösterreich nicht mehr deutlich hervortritt, hat sich im Burgenland, wie so häufig, klarer erhalten. Dort, ich benütze eine Aufzeichnung aus St. Kathrein im Burgenland, ist es Brauch, daß die Binderinnen beim Kornschnitt nach der letzten Garbe die Sichel in die Luft werfen. Sie sagen auch ein Sprüchlein dazu, das mir jedoch leider nicht bekannt geworden ist⁶⁸⁹). Es ist begreiflich, daß ein derartiger Erntebrauch leicht mit der Notburgalegende in Zusammenhang gebracht wird; ob er primär damit auch in Zusammenhang gestanden sein mag, wird noch zu erörtern sein. Jedenfalls ist es eigentümlich, daß an dieses niederösterreichisch-burgenländische Brauchgebiet des Sichelwerfens sich auch eine Zone hiehergehöriger Sagen angliedern läßt. Gleichfalls aus dem Burgenland, nämlich aus St. Martin, bzw. aus Kobersdorf stammt die Sage von der „Steiner-

nen Frau“, der Brunnenfigur aus dem Schloßhof von Kobersdorf⁶⁹⁰). Von diesem barocken Bildwerk erzählt man sich in bauerlicher Aitiologie, es sei dies das Gedenkbild einer reichen Bäuerin, die am Fronleichnamstag ihre Magd aufs Feld geschickt habe, um Klee zu holen. Die Magd sagte, sie gehe nur, wenn die Sichel, die sie in die Luft werfen werde, wieder zurückfalle. Sie warf also, die Sichel flog gegen den Himmel, und kam, o Wunder, nicht mehr herunter. Daraufhin weigerte sich die Magd zu arbeiten, und den heiligen Tag dadurch zu entweihen. Die Frau sei dann selbst gegangen, von einer Schlange gefragt worden, warum sie am Feiertag arbeite, habe keine Antwort geben können, und die Schlange habe sie daraufhin dadurch bestraft, daß die Frau sie sieben Jahre lang am Leib tragen und wie ein Kind säugen mußte. Zur Warnung wurde späterhin das Bildwerk errichtet. Der zweite Teil der Sage ist anscheinend als lokale Aitiologie aus einer barocken Ballade hervorgegangen, die als „Schlangenlied“ auch noch in St. Martin gesungen wird⁶⁹¹). Darin wird wohl der Befehl zur Arbeit am Feiertag von der Frau an die Magd gegeben, diese vollzieht jedoch nicht das Sichelwunder, sondern wird ihrerseits bereits von der Schlange erschreckt, läuft nach Hause, so daß die Frau selbst aufs Feld kommt und nun wie in der Sage bestraft wird. Das Sichelwunder, das die Sage erzählt, ist also anscheinend aus der Notburgalegende übernommen. Der Name der Heiligen findet sich in der burgenländischen Tradition jedoch ebenso wenig wie in der slowakeideutschen, welche in der Umgebung von Preßburg und auf der Schüttinsel die Sage von der Entstehung der Mondsichel erhalten hat⁶⁹²). Dort erzählte man sich, mit enger Bindung an einen bestimmten Gutsbesitz, daß ein reicher Gutsherr von seinen Schnittern verlangt habe, am Sonntag zu arbeiten. Ein frommes junges Mädchen habe sich jedoch nicht gefügt, und vor dem ersten Schnitt gerufen: „Lieber will ich hungern und brotlos werden, als diese große Sünde begehen.“ Bei diesen Worten habe sie die Sichel in hohem Bogen von sich geschleudert, aus der zum Zeichen dafür, daß der Sonntag nicht entheiligt werden dürfte, für ewige Zeiten der Mond am Himmel wurde. Auch hier ist also der Name der Tiroler Heiligen nicht miterzählt, so deutlich die Legende wiedergegeben ist. Die Schlußwendung freilich stellt vor eigene Fragen..

Schließlich gehört noch eine Kärntner Sage hierher. In Wieting ist eine antike Sitzfigur erhalten, eine weibliche Gestalt ohne Kopf. Zu ihr erzählt man sich folgende aitiologische Geschichte⁶⁹³): Eine Frau, die in der Probstei beschäftigt war, habe die Dienstleute und Robotbauern beim Kornschnitt auf den Feldern östlich der Straße überwacht. Aber solange die Dienstleute auch arbeiteten, die Sonne neigte sich nicht, denn die Frau konnte die Sonne am Himmel festhalten. Da habe eine Magd die Sichel zum Himmel geworfen und gerufen: Wenn die Frau die Sonne am Himmel befestige, dann solle sie zu Stein werden. In einer Variante dieser Sage wird erzählt, die Magd habe der Frau die Sichel an den Kopf geworfen, wodurch ihr dieser vom Leib getrennt worden sei. In einer weiteren Variante ist die Dienstgeberin eine Pfarrersköchin; diese sei ein „böses Luder“ gewesen und habe die Dienstleute geschunden. Als der Arbeitstag kein Ende nehmen wollte, habe eine schwangere Frau die Sichel in die Luft geworfen und gerufen: Wer die Sonne am Himmel angehängt habe, der solle versteinert werden. Man sieht die Mischung der Überlieferungen, in der das Steinbild immer eine bestimmte Rolle spielt. Paul Leber hat bereits darauf hingewiesen, daß viel-

leicht der sichelmondförmige Brustschmuck der Statue, der offenbar zu dem typisch norischen Frauenschmuck gehört⁶⁹⁴), die Erinnerung an die Notburgalegende ausgelöst haben könne.

In allen diesen Varianten, die ich, wie bereits erwähnt, nicht etwa für Vorformen, sondern eher für Ausstrahlungen der Notburgalegende halte, wird die in die Luft geworfene Sichel mit größerer oder geringerer Deutlichkeit mit dem Mond in Verbindung gebracht. Die sonst vielleicht nur unbewußt bewahrte Gestaltheiligkeit der Sichel wird hier mit einer zunächst geradezu unerwarteten Deutlichkeit betont: überall dort, wo sich ein Anlaß bietet, Sichelmond und Sichel zu verbinden, wird er auch genützt. Bei der Wietinger Statue scheint der norische Lunarschmuck auslösend gewirkt zu haben. Bei den Grenzlanddeutschen um Preßburg ist, vielleicht schon im 17. Jahrhundert, die Legende zur Sage zurückgebildet, und eine Natursage von der Entstehung des Mondes erzählt worden, wie sie bei anderer kultureller Lagerung als ursprünglich angesehen werden müßte.

Die tatsächlich naheliegende Lösung, die Notburgalegende als die kirchliche Umformung einer Sichelmondmythe zu erklären, erscheint mir trotz dieser guten Grundlage nicht für richtig. Der Weg derartiger Überlieferungen pflegt nicht so einfach zu sein. Die Elemente, aus denen sich die Legende aufgebaut hat, liegen meiner Ansicht nach eher in folgender Ordnung: Eine mythische Sichelgestalt gilt ursprünglich gleichzeitig als Mond- wie als Erntewesen. Nach den bereits dargelegten Beziehungen zwischen Himmel und Erde befindet sich dieses Wesen während der gebotenen Erntearbeit auf der Erde, sie ist die Erntefrau, die Frau gewordene Sichel. Vor und nach der Ernte steht sie wieder am Himmel, wie sie dies auch während der Nacht in der Erntezeit tut. Die deutliche Bezeugung dafür ist das Arbeitsverbot. Es gilt im deutlichen Volksglauben weithin das Verbot der Arbeit bei Mondlicht, der Nacharbeit. Die Feierabendheiligung ist nur die gesellschaftliche Regelung dafür⁶⁹⁵). Für die Einhaltung des als mythisch angesehenen Arbeitsverbotes sorgen im Volksglauben personifizierte Mondfrauen und Mondmänner. Ein so durchaus nicht im Verdacht der „Mondmythologie“ stehender Forscher wie Wolfgang Treutlein hat in diesem Zusammenhang sogar die Vermutung ausgesprochen: „Möglicherweise gehen auch die Gestalten des Fronfastenweibchens und der Perchta, die zu anderen Zeiten die Nacharbeit bestrafen, teilweise auf diesen personifizierten Mondgeist zurück⁶⁹⁶).“ Was hier mit viel Berechtigung für den Kreis der Berchtengestalten angenommen wird, gilt für eine ausgesprochene Sichelgestalt wie Notburga sicherlich in noch viel höherem Maße. Diese Ernte- und Mondgestalt verbietet die Arbeit, das heißt im mythologischen Sinn, es kann in der Zeit ihrer Abwesenheit gar nicht gearbeitet werden, da sie, die Wesenheit der Arbeit und des Arbeitsgerätes, eben nicht da ist. Das ist im allgemeinen ganz selbstverständlicher Brauch: Das „Sichelwerfen“ zeigt die Vorstellung in ihrer reinsten Ausprägung, mit der Beendigung der Sichelarbeit ist das Gerät nicht mehr vorhanden. Der ältere Glaube muß dabei dahin gegangen sein, daß die Sichel in den Himmel geflogen sei und nun wieder als Mond dort hänge. Gerade das sagt die Preßburger Sage von dem einen Fall, und nichts anderes hat man sich bei der Notburgalegende selbst auch gedacht. In Kärnten, auf dem vielschichtigen Kulturboden um Virunum, hat sich anscheinend eine noch kompliziertere Vorstellung von dem Verhältnis der Himmelskörper zueinander erhalten. Zumindest ein Strähn der Wietinger Sage dürfte sich doch

aus der Anschauung herleiten, daß Sonne und Mond sich am Himmel verfolgen⁶⁹⁷): Solange die Sonne durch Zauberbann am Himmel festgehalten wird, kann der Feierabend nicht kommen, der ja gleichzeitig auch die Rückkehr der Mondsichel an den Himmel darstellt: deshalb also wirft die Magd ihre Sichel in die Höhe.

Die Vielzahl der hier sich kreuzenden und gegenseitig anregenden mythischen Überlieferungen gestattet also meiner Ansicht nach keine einfache Lösung im Sinn der älteren germanistischen Mythologie. Hier hat Georg Buschan einfach die hl. Notburga mit Freya oder Holda gleichsetzen wollen⁶⁹⁸), und Georg Graber hat eher an Nerthus gedacht, während er für den heiligen Mann in der Niklai⁶⁹⁹) und für den hl. Briccius in Heiligenblut Fricco-Freyr heranzog⁷⁰⁰). Zweifellos liegen derartige Gleichsetzungen nicht so fern, wie man zunächst annehmen möchte. Aber direkte Verbindungen wird man weder in dem einen noch in dem anderen Fall vermuten, sondern eher das lokale Aufwachsen von Sondertraditionen aus einer bedeutenden Zahl von Anregungen, die ihrerseits gewiß zum Teil wenigstens aus älteren größeren Gemeinsamkeiten stammen können.

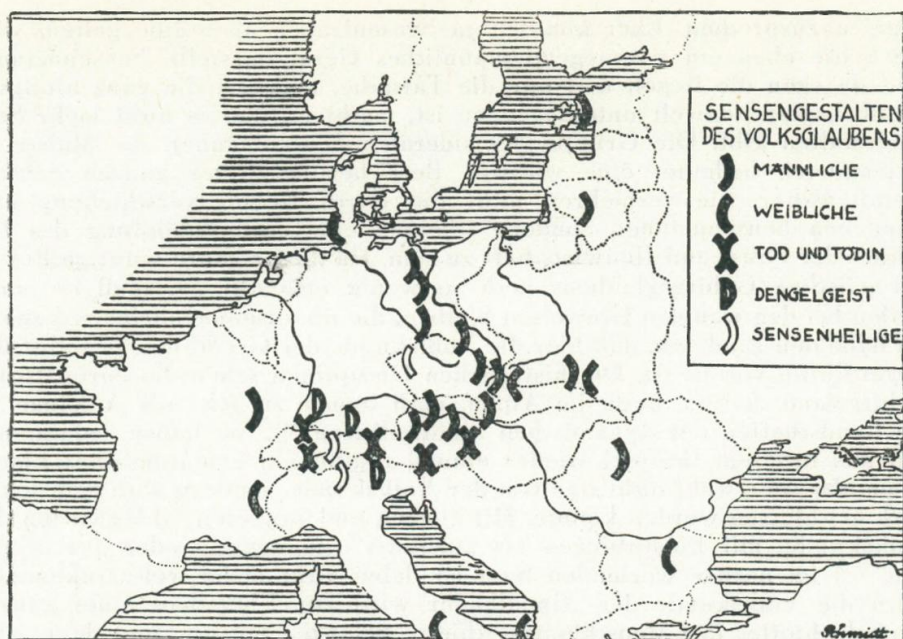
Versucht man diese Anregungen für die Notburgalegende noch etwas zu präzisieren, so steht man vor der Wahl, landschaftlich-kontinuierliche und kulturstrombedingte Züge als Grundlagen heranzuziehen. Ich habe bereits bei der Behandlung des ersten Notburgawunders, der Armenspende mit der „kleinen Lüge“ darauf hingewiesen, daß hier an landschaftlich-kontinuierliche Züge gedacht werden könne, weil fast alle zusammengehörigen Gestalten auf dem Boden der beiden römischen Provinzen Rätien geglaubt wurden. Das läßt sich noch einigermaßen ausweiten, indem man Attribute und Patronat der hl. Notburga mit heranzieht. Karl Künstle sagt ikonographisch nur: „Ihr Attribut sind Sichel und Krug⁷⁰¹).“ Das ist entschieden zu wenig, da die älteren Darstellungen, ja gerade diese, fast immer noch das Brot hinzufügen. Mitunter kommen auch die Korngarbe und der Rechen dazu, also alles Hinweise auf die Ernte. Das Brot gehört wie der Wein, den die Heilige fast immer in einer Zinnschraubflasche trägt⁷⁰²), zu den Gaben des ersten Wunders. Das Brot hat dabei fast stets die Form eines zweispitzigen Weckens, der manchmal je einen Knopf an den Enden zeigt. Der Wecken ist längsseitig gespalten⁷⁰³). Man wird dieses „Spaltgebäck“ auch in diesem Zusammenhang gewiß als das ansehen, was es im Gebildbrotwesen immer ist, nämlich als ein das weibliche Geschlecht darstellendes Gebäck⁷⁰⁴). Dazu gehört der dritte Teil der Legende, der, nach dem zweiten Knoten, erzählt, daß die Heilige wieder nach Rottenburg gegangen sei und dort die Kinder des Herrenpaares gepflegt habe. Sie ist also, wenn auch in dieser verhehlten Form, auch eine Wesenheit der menschlichen Fruchtbarkeit, nicht nur der Feldfrucht, wie aus dem zweiten Teil der Legende hervorgehen würde. Mit dieser Beziehung aber steht sie gewiß mit der Notburga Vidua, der Heiligen mit den neun Kindern, einer sicherlich hochaltertümlichen lunaren Gestalt, in einer gewissen Beziehung. Man muß aber auch an die zum Teil sehr merkwürdigen Liebes- und Fruchtbarkeitsbeziehungen der anderen Heiligen dieses Bereiches denken, vor allem an Verena von Zurzach. Der am Festtag dieser Heiligen abgehaltene „Hurenkirchtag“ scheint doch auf besondere Altertümlichkeit Anspruch erheben zu können⁷⁰⁵). Von hier zur hl. Afra nach Augsburg muß dann wohl auch ein Weg führen⁷⁰⁶). Auch damit verbleiben diese Überlieferungen jedenfalls auf dem alten rätischen Boden.

So nahe die zweite Erzählung, die Sichellegende, all diesen Dingen an sich stehen könnte, löst man sie, wie dies doch nach allem geboten erscheint, wie in der bisherigen Untersuchung aus dem Zusammenhang mit diesen Überlieferungen heraus, so weisen ihre Verbindungen nicht mehr hierher zurück. Die „Legende von Eben“, wie man auch sagen kann, hat mit der „Legende von Rottenburg“ hinsichtlich der Richtung der Traditionsverbindungen nichts zu tun.

Ein kulturgeographischer Umblick allein ist schon bezeichnend: Mit Eben stehen wir im Unterinntal, in einer sehr weitgehend alten deutschen Landschaft⁷⁰⁷). Die Ortsnamen bezeugen, daß hier die ja sicherlich auch vorhanden gewesene römische und vorrömische Schicht weit stärker überlagert worden sein muß als im mittleren und im oberen Inntal. Hier herein reichen die bayerischen Beziehungen in stärkstem Ausmaß, wobei noch zu bedenken ist, daß wir uns hier dicht an der Grenze befinden, welche bis Maximilian I. Tirol von Bayern trennte. Schon die rein geschichtlichen Beziehungen gehen also stärker innabwärts, und zwar ins deutsche Bayern, nicht etwa ins römische. Von diesem Gesichtspunkt aus sind nun die Sichelüberlieferungen ins Auge zu fassen: Notburga steht mit ihrer Legende hier, in Tirol, völlig allein. Die Anschlüsse in den österreichischen Donauostern dürften sekundär sein. Dabei ist noch zu beachten, daß die Besiedler des östlichen Niederösterreich, des Burgenlandes und des ungarisch-slowakischen Grenzgebietes mindestens zum Teil Nachsiedler des 17. und 18. Jahrhunderts darstellen, die aus den verschiedensten Gebieten gekommen sind, worunter auch sicherlich mitteldeutsche und fränkische Landschaften waren. Die Erhaltung des „Sichelwerfens“ und das Namenloswerden der Notburgalegende können hier als Fortführung älterer, mythischer Sichelüberlieferungen angesehen werden.

Ganze Gruppen derartiger älterer Sichelüberlieferungen haben wir jedoch im „hermundurischen“ Bereich von Thüringen, Hessen, Franken und Altbayern festgestellt. Wirkliche weibliche Sichelgestalten wie die Sichelweiber der Holda in der Wetterau, die Bartschneiderin im Saalegebiet, vielleicht zum Teil sogar die Bilwise, sind eigentlich nur hier zu Hause. Die wendischen und baltischen Sichelgestalten berühren diesen Motivenbereich wohl kaum. Es liegt daher nahe, die Notburga von Pfaffendorf und die Kiburga von Hořin zu Zeugen aufzurufen, daß hier, im heutigen Nordbayern und Westböhmen, das eigentliche alte Kerngebiet der Notburga als Sichelgestalt gewesen sei. Hier könnte man sich auch eine schon vorgermanische, vielleicht also urnenfelderzeitliche Ausprägung der Gestalt im Sinn einer Mondsichelfrau, gut vorstellen. Ihre Wanderung nach Tirol dürfte sie meinem Dafürhalten nach jedoch erst in bayerischer Zeit angetreten haben. Der Weg ist, wenn man so sagen darf, etwa den Flüssen entlang gegangen: die Altmühl und den Regen abwärts, den Inn aufwärts. Aus Niederbayern gibt es mindestens ein Zeugnis für das „Sichelwerfen“, wenn auch zum Orakel umgeformt. Dort, in Thannheim nämlich, werfen die Schnitter, wenn der Weizen abgeschnitten ist, die Sichel über den Rücken: wo die Spitze hinweist, dorthin kommen sie im künftigen Jahr⁷⁰⁸). Das könnte also in einer früheren, mythischen Form, in diesen Bereich gehört haben. Aber auch ein anderes niederbayerisches Zeugnis des Sichelgestaltenglaubens ist wohl nicht außer acht zu lassen. Nur hier gibt es eine tierische Sichelgestalt. In Reith und in anderen abgelegenen Orten des Vilstales erscheint die Habergeiß zur

Adventszeit mit Sichel und Haferbüschel ⁷⁰⁹). Das kann eine jüngere Kontamination sein, kann aber, und daran ist bei den äußerst konservativen Brauchverhältnissen Niederbayerns immer zu denken, auch sehr altes Gut bewahren. Die Habergeiß als tierischer Vertreter der Erntewesen ist in der Landschaft sehr geläufig ⁷¹⁰). Mit der Sichel vertritt sie freilich eine Wesenheit, die damit umgehen kann, eine Sichelgestalt, und da diese letzten Endes immer als lunar angesprochen werden muß, fällt auch auf die Habergeiß von dieser Ausnahme her ein eigentümliches Licht, — man möchte, um die Kritik vorwegzunehmen, am liebsten gleich selber sagen, ein Strahl Mondlicht. Lunare Zusammenhänge sind nun gerade für diese Kleinviehbrauchsgestalten sehr gut bezeugt und brauchen in dieser Motiverörterung nicht eigens betont zu werden. Jedenfalls aber haben wir hier eine typisch donaubayerische Ausgestaltung vor uns, die in Tirol nicht denkbar wäre. Dort ist die Sichelgestalt wieder durchaus anthropomorph aufgefaßt worden. Den lokalen Anlaß dafür kennen wir nicht. Er hat aber jedenfalls einen Gestaltglauben zur konkreten Ausformung gebracht, der als bairisch-deutscher Volksglauben hergekommen war. Seine plastische Ausbildung und zähe örtliche, ja landschaftliche Erhaltung hat er zweifellos dadurch erhalten und bewahrt, daß das Tiroler Unterinntal bis zur Gegenwart ein Gebiet des Getreidebaues blieb, bei dem die Frau als Schnitterin mit der Sichel tätig war und ist. Das Oberinntal dagegen kennt, ebenfalls bis zur Gegenwart, den Mann, der das Korn mit der Sichel schneidet ⁷¹¹). Zum sakralen Ausgleich solcher Gegensätze ist wohl fallweise dem späten Geschwisterheiligen Notburgas, dem hl. Isidor, gelegentlich auch die Sichel in die Hand gegeben worden. Es werden sich solche Züge kaum ikonographisch-kartographisch ganz auseinanderlegen lassen; gewisse lokale Besonderheiten können aber ihre Erklärung von hier aus finden.



B. Sensengestalten

Wenn man die Sichel als das Altertum der Ernteschnittgeräte bezeichnen dürfte, dann wäre die Sense ihr Mittelalter. Wie in allen ähnlichen Fällen setzt dieses Mittelalter bereits bei der Berührung der klassisch-antiken Mittelmeervölker mit den Nord- und Ostvölkern ein, und zwar wohl auch räumlich in deren Berührungszonen. Sobald der Schnitt, zunächst der Grasschnitt, die Heumahd, viel später dann auch der Kornschnitt mit der Sense durchgeführt wurde, lebte auch der Glaube an Sensengestalten auf. Es waren vielfach die alten Sichelgestalten, in ihren aktiven wie in ihren passiven Zügen. In solchen Fällen wird man sich eines der wichtigsten Ergebnisse der Wiener Mythologenschule erinnern, des Gesetzes der Verschiebung in den Mythenüberlieferungen. Wie es in der Sprache Lautverschiebungen gibt, so gibt es, hat Wolfgang Schultz ausgeführt, in den Mythen Zahlenverschiebungen⁷¹²⁾. Das war die fruchtbare Beobachtung einer äußerst wichtigen Einzelheit. Es handelt sich aber wohl bei dem Übergang von einer Kulturschicht zur anderen um eine allgemeine Beziehungsverschiebung, aus der die Zahlenverschiebung nur eine Einzelercheinung darstellt. Ich habe deshalb bei meiner Untersuchung der Musik im Märchen das Gesetz der Requisiteverschiebung aufgestellt⁷¹³⁾. Dieses ist auch hier wirksam und ergibt, daß an die Stelle der Sichel in den Traditionen die Sense treten kann. Derartige Gesetze pflegen, da sie keine naturwissenschaftlichen sind, stets mit Ausnahmen zu funktionieren. Es leben also auch in ausgesprochenen Sensengebieten heute noch Traditionen von Sichelgestalten fort. Das ergibt sich einmal aus jenen Ausnahmen, zum anderen Mal aber aus dem tatsächlichen Nebeneinander von Sichel und Sense. Sichelfrauen sind deshalb auch in Sensengebieten durchaus am Platz und nicht etwa als Ausnahmen von der

Regel anzusprechen. Eher könnten ja Sensenfrauen als solche gelten, weil die Sense eben ein vorwiegend männliches Gerät darstellt. Sensenmänner sind dagegen die Regel, und nur die Tatsache, daß fast die ganz alpine Glaubensgestaltenwelt untergegangen ist, macht es, daß es nicht mehr Sensengestalten gibt. Die Gruppe der sideralen Sensenmänner, die Mäher im Oriongürtel, bedeutet eine wichtige Bereicherung dieser ganzen Sensengestaltenschar. Sie vermehren nicht die durch Requisitverschiebung entstandenen Sensenmänner, sondern scheinen eine echte Schöpfung des Bereiches der Gras- und Heuwirtschaft zu sein. Da dieser ganze wichtige Bezirk europäischen Gebirgsglaubens noch so wenig erforscht ist, muß es einstweilen bei den wenigen Hinweisen bleiben, die ich zusammenbringen konnte. Ich habe den Eindruck, daß hier die Volkskunde der Geschichte, ja selbst der Urgeschichte voraus ist. Die historischen Disziplinen sehen die europäischen Gebirgslandschaften, auch die Alpen, noch immer zu sehr als Anhänge an die Landschaften der dynamischen Stadtkulturen⁷¹⁴). Sie haben jedoch, wie sich aus unserem Beispiel wieder einmal ergibt, ein eigentümliches Eigenleben, das sehr wohl nicht nur von der Volkskunde, sondern auch rein historisch erschlossen werden könnte. Mit älteren und jüngeren Schlagworten der Volkskunde, mit Einstufungen als „primitiv“ im negativ oder „urverbunden“⁷¹⁵) im positiv wertenden Sinn ist dabei nicht mehr weiterzukommen. Auch die Volkskunde der Alpenländer wird zur Überschau eines ganzen Großabschnittes der Menschheitsgeschichte gelangen müssen, und dann wird auch eine solche Eigentradition wie die hier besprochene an ihrem richtigen Platz eingeordnet werden können.

I. Männliche Sensengestalten

Die Sichelgestalten erhalten ihr tiefes Relief durch die Bezeugung verwandter, ja gleicher Erscheinungen in der Antike. Für die Sensengestalten gibt es im großen ganzen etwas Derartiges nicht. Nicht nur die klassische Antike, sondern auch das keltische und germanische Altertum scheiden hier so gut wie gänzlich aus. Die kämpferischen Göttergestalten, von denen wir hier noch am ehesten etwas an Attributen wissen, bedienen sich nicht der Ernteschnittgeräte, sie leben in der Welt der geraden Waffen, der gestreckten Kurz- und Langschwerter, der Speere. Dementsprechend führen nur jüngere Glaubensgestalten unsere Geräte, und ein sehr großer Teil von ihnen mag sich wohl auf Anregungen aus der Antike, sowohl der mittelmeeischen wie der östlichen, zurückführen lassen. Insbesondere ist die auffälligste Gestalt der ganzen Gruppe der Sensenmänner der Schnitter Tod, eine Erscheinung, die nicht aus einer einheitlichen Überlieferung, sondern wohl aus einer zeitlich bedingten Verschmelzung verschiedener Züge entstanden sein dürfte.

Wenn man sich nach der Gerätegeltung der Sense orientieren will, so fällt jedenfalls die sehr starke männliche Zuordnung auf. Die Sense ist das Arbeitsgerät des Mannes, vor allem das Schnittgerät bei der Heuarbeit, und dementsprechend gilt sie auch als sein Vertreter. Es ist sehr bezeichnend, daß sie sogar als ausgesprochenes Geschlechtssinnbild verwendet wird. In der Lausitz hängt man das Taufhemd manchmal bei einem Knaben an eine Sense, bei einem Mädchen an einen Spinnrocken⁷¹⁶⁾. Was also im adeligen Bereich für das Schwert gilt, wird hier im bäuerlichen auf die Sense übertragen. Es ist klar, daß mit dieser arbeitsbedingten Zuordnung eine große Zahl von Beziehungen wegfällt, welche den Schnittgeräten sonst zukommen: die meisten lunaren Fäden werden damit wohl abgeschnitten. Freilich bleiben immer noch restliche übrig, da es sich ja bei vielen dieser Gestalten nicht um solche handelt, die mit der Sense aufgekomen wären, sondern um ältere, die vor dem Anwachsen der Bedeutung der Sense eben die Sichel geführt hatten. Wenn sie nun die Sense weisen, dann ist dies ein Akt der „Requisitverschiebung“, wie er sich in der Sagenüberlieferung mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit immer wieder nachweisen läßt. Gerade durch diese Requisitverschiebung kann aber ein beträchtlicher Teil der Glaubensvorstellungen vom älteren auf das jüngere Requisit übertragen werden.

Neben diesen Zügen spielen einige andere auch eine nicht unbeträchtliche Rolle. So scheint mir bei der Sense die Geltung des Eisens im Volksglauben stärker hervortreten. Das Eisen, als jüngstes der alten Gebrauchsmetalle, zeigt auch hier seine besondere bannende Kraft⁷¹⁷⁾. Die Sensenklingen, die im Glauben eine so beträchtliche Rolle spielen, verleihen auch Gestalten, die sie führen, eine eigene Bedeutsamkeit. So verstehe ich beispielsweise die eigentümlichen Strohmaskengestalten, die in Ostrau im Bezirk Tachau in Westböhmen früher am hl. Abend umgingen⁷¹⁸⁾. Die Knechte banden sich da in Stroh ein und gingen mit zwei Sensenklingen in der Hand herum, um die Kinder zur Folgsamkeit zu mahnen. Das sind also Ernte-

gestalten, wie sie zu Weihnachten häufig auftreten, und sie scheinen durch die Sensenklingen noch besonders markiert zu sein. Allerdings entsprechen diesen Sensenklingen anderswo doch Schwerter oder Säbel. So gibt es in der Lüneburger Heide, und zwar in der äußersten Südheide, z. B. in Westerbeck, den „Fischermeier“, eine Pfingstkönigsgestalt⁷¹⁹). Ihn spielt ein Knabe, der ein aus belaubten Birken- und Buchenzweigen mit Hilfe des Weidenbastes geflochtenes Gewand trägt, auf dem Kopf ein langes mit Blumen und Bändern umwundenes Holzkreuz. Er trägt in jeder Hand einen hölzernen Säbel. Hier haben wir also das sommerliche Gegenstück zu den Tachauer Weihnachtsknechten vor uns, und Säbel und Sensenklingen finden sich an der funktionell gleichen Stelle als Requisiten.

In ihrer Verbindung mit der Ernte leiten diese Gestalten jedenfalls zu den seltenen Sensenmännern über, die man am liebsten geradezu als Sommergestalten bezeichnen möchte. Was sich bei den Sichelmännern bis zu einem gewissen Grad feststellen ließ, ist hier anscheinend für ein kleines Gebiet auch gegeben. In der Gegend um Straubing, in Niederbayern glaubte man an ein „Troادمann“, und erzählte, es solle der „Howawa“, also vielleicht ein Hafermann, zu Lüdering bei Schloß Amerang Korn schneiden und laden, ja selbst Knödel kochen⁷²⁰). Das ist ein sommerlicher Sensenmann, den man sich auf dem überreichen Gäuboden südlich von Straubing im Hochsommer, wenn die Sonne hinbrennt, besonders gut vorstellen kann. Zu ihm möchte man auch die seltsame Geschichte aus Obersteinach an der Ebrach in Beziehung setzen, in der von einem Riesen erzählt wird, der an einem Tag vom Morgen bis zum Abend alle Wiesen mit riesiger Sense gemäht habe. Er wettete mit den Klosterherren, die es nicht glauben wollten, und zum ewigen Andenken an dieses denkwürdige Ereignis ließen die geistlichen Herren sein Bildnis und das seines Weibes in Marmor hauen, wie man es noch im Kloster an der unteren großen Treppe sieht, — „als ob es Saturn mit der Sichel und Rhea darstellte“, wie Sepp schließt⁷²¹). Es mag sich also hier um eine aitiologische Sage handeln. Inwiefern sie jedoch mit einer einheimischen Sensengestaltsage in Verbindung stand, läßt sich für mich einstweilen nicht feststellen. Es wäre aber wichtig, diesen wenigen Sensen-Sommer-Gestalten nachzugehen. Vielleicht stehen sie doch mit der frühesten Geschichte der Sense auf deutschem Boden in Verbindung. Man muß sich in dieser Hinsicht wohl den Weg bis zu eventuellen keltischen Sensenmännern offenhalten.

Alle anderen Sensengestalten scheinen mir dagegen jünger, oder erst durch „Requisitverschiebung“ aus Sichelgestalten dazu geworden. Eine Durchdringung verschiedener Bereiche dürfte in der eigenartigen Berliner Mähersage des 16. Jahrhunderts vorliegen. Dort sollen zur Zeit der Haferernte zwölf bis fünfzehn gespenstische Mäher gesehen worden sein, davon die letzten zwölf ohne Kopf. Sie mähten nur, ohne etwas zu sprechen, und wurden nach der Erzählung von Andreas Angelus, 1598, für Pestvorzeichen gehalten⁷²²). Bei den Todesgestalten mit der Sense werden verwandte Erscheinungen zu besprechen sein. Der märkischen Überlieferung steht übrigens eine mecklenburgische ziemlich nahe. In Mecklenburg-Strelitz kursiert nämlich die Sage vom Mann mit der Sense, der als Unglücksvorbote auftritt⁷²³). Er schwang dann jeweils drohend seine Sense. Wenn Feuer ausbrach, dann zeigte er das drei Tage vorher an, indem er seine Sense ausstrich. Trat ein Todesfall ein, dann trug er ein Bündel Garben. Er veränderte auch

jeweils seine Farbe, und zwar bedeutete grau die Not, schwarz den Tod und rot das Feuer. Man kann diesen Unglücksvorboten wohl noch nicht als eigentliche Todesgestalt bezeichnen, und das Garbenbündel, das er bei Todesfällen zeigte, weist überhaupt noch auf die Erntegestalten hin. Aber eine derartige Vorstellung ist doch schon den festen Todesvorstellungen sehr nahe. Nur haben Vorstellungen von älteren Schicksalsgestalten, besonders die des Farbwechsels, doch darauf noch stark eingewirkt. Inwieweit es sich bei diesen brandenburgischen und mecklenburgischen Todesvorboten um Gestalten west-, bzw. elbslawischen Glaubens handelt, kann ich nicht entscheiden. Die Nähe der westslawischen Sichelgestalten deutet aber sicherlich auf enge Beziehungen.

Alle diese Bezeugungen unterrichten über Splitter mythischen Glaubens, mythischer Gestaltvorstellungen. Bedeutenden Umfang hat dieser Gestaltglaube doch nur beim Schnitter Tod angenommen.

1. Mythengestalten

Mit der Behandlung des Sensenmannes, des „Schnitter Tod“, nehme ich im Rahmen dieser Studien die Arbeit dort auf, wo ich sie vor etwa zwanzig Jahren bereits einmal in Angriff genommen hatte. Das gemeinsame Vorkommen von Engel, Tod und Teufel in der volkstümlichen Bildkunst des 16. Jahrhunderts⁷²⁴) hatte damals in mir den Wunsch erweckt, zu dem, was Oswald A. Erich gerade für die Ikonographie des Teufels geleistet hatte⁷²⁵), wenigstens bescheidene Gegenstücke für den Engel wie für den Tod zu erarbeiten. Beim Engel bin ich über die Studien zu den Attributen in der deutschen Volksmeinung⁷²⁶) nicht hinausgekommen, es war auch fürs erste nicht mehr beabsichtigt. Wenn Will-Erich Peuckert mir Jahrzehnte später vorhielt⁷²⁷), daß ich Gestalt und Amt oder Wirksamkeit nicht so sehr behandelt habe, die Arbeit aber dennoch und vorzugsweise für die Volkskunstgeschichte und das Volksschauspiel Bedeutung besitze, so wird er hoffentlich im Positiven daran ebenso recht behalten wie im Negativen. Bei der Gestalt des Todes habe ich mich gar auf ein einziges Attribut, auf den Pfeil beschränkt⁷²⁸), was sich umso leichter tun ließ, als die Todes-Ikonographie von kunsthistorischer Seite her doch schon mehr gefördert war als die des Engels. Dennoch ist mir niemand auf diesen Wegen gefolgt, und das für die verschiedensten Betrachtungsweisen und Studienzwecke wichtige Material der volkstümlichen Ikonographie liegt bis heute noch wenig bekannt da. Wenn ich nun von einer ganz anderen Seite als damals und nach sehr vielen Zwischenstudien wiederum an ein einziges Attribut einer derartigen Gestalt, nämlich an die Sense des Todes herantrete, so tue ich es abermals nur mit einer gewissen Bescheidung. Einmal ist die Ikonographie des Todes, wie eben erwähnt, wenigstens von kunsthistorischer Seite her schon weitgehend erschlossen, so daß ich mich hier auf das Nachziehen der wichtigsten Linien beschränken kann⁷²⁹). Dann aber glaube ich durchaus nicht, das von der Kunstwissenschaft nicht erfaßte volkstümliche Material auch nur einigermaßen zu überschauen. Dankbar habe ich die Zusammenstellung von Paul Geiger benutzt, welche besonders die wichtige Gruppe von Tod und Tödin in der Sagenüberlieferung schon deutlich hervortreten läßt⁷³⁰). Da es jedoch hier um die Geräte geht, will und kann ich nur die wirklich hier einschlägigen Züge verfolgen, und werde

daher die Rechenfrau nicht über den Sensenmann hinaus darstellen. Der Rechenforschung, die Oskar Moser von Kärnten aus soeben erfolgreich eingeleitet hat ⁷³¹⁾, müssen ja auch weitere Aufgaben bleiben. Und hoffentlich lassen sich derartige Studien, im wesentlichen Studien einer neuen Art von Mythologie, in einiger Zeit an diese Arbeit anschließen. Gerade bei diesen zentralen Gestalten, die so einfach erscheinen, und bei denen schon die Feststellung von Herkunft und Verbreitung auf die größten Schwierigkeiten stößt, drängt sich dieser Wunsch sehr stark auf.

Der Sensenmann nun ist der allgemeinen Ansicht nach keine sehr altartige Gestalt. Seiner literarischen und künstlerischen Geltung nach geht er nicht über die Frührenaissance zurück. Diese Zeit, es ist wohl die Mitte des 14. Jahrhunderts, knüpft aber doch an bereits gegebene Vorstellungen an. Es sind dies aber weder antike Erbstücke noch germanisch-mittelalterliche Überlieferungen außerchristlicher Art, es sind doch offenbar neugeformte Bildtraditionen aus dem Geist, ja aus dem Wortlaut des Neuen Testaments. Die gewaltigen Bilder der Apokalypse haben sowohl den personifizierten Tod, wie die tötende Sensengestalt gebracht. Die Schnittergeräte des „Menschensohnes“ und des „Engels“ wurden offenbar in dieser Zeit als Sensen aufgefaßt. Sie haben sich in dieser Gestalt eingebürgert, weil dem wirksamen Bild eine lange nachwirkende Meinung mitgegeben wurde: dieser Tod ist nicht der des Christen im mittelalterlichen Sinn, der ja nicht zu fürchten ist, es ist der jähe, unvorhergesehene Tod, bei dem die geistlichen Gnadenmittel zu spät kommen ⁷³²⁾. Durch einen solchen unvorhergesehenen Tod aber wurden die Menschen nur durch Massensterben hinweggerafft: und solche Massensterben hatte das 14. Jahrhundert mit einem ungeheuren Schrecken plötzlich erleben müssen. Es waren die großen Epidemien der „Pest“, jener „Schwarze Tod“, der zwischen 1345 und 1350 vielleicht ein Drittel der europäischen Bevölkerung dahinraffte ⁷³³⁾. Dieses ungeheure Erlebnis hat alle Todesbildvorstellungen aktiviert, die Vorstellung vom übergewaltigen Schnitter ist jedoch die lebendigste geblieben. Die späteren Pestzeiten, vor allem die des 17. Jahrhunderts, haben fast ausschließlich sie verwendet, in ihnen ist auch das namengebende Lied „Es ist ein Schnitter, heißt der Tod“ ⁷³⁴⁾ entstanden.

Diese markante geschichtliche Einwirkung auf die Gestaltvorstellung läßt auch erwägen, daß es sich bei allen diesbezüglichen Überlieferungen nie bloß um den Tod im Sinne des „Mors“ der Apokalypse handeln muß. Vor allem haben die lebenden Toten, die als sprechend eingeführten Lebenden- und Spielgestalten hier viel mitgewirkt. Die Legende von den drei Lebenden und den drei Toten ⁷³⁵⁾ hat nachhaltig die Todesüberlieferung beschäftigt, und die „Totentänze“, die charakteristischste Erscheinung der Zeit ⁷³⁶⁾, haben gleichfalls weniger den personifizierten Tod, als eine Anzahl von Toten, welche die Lebenden nachfordern, in Bild und Szene dargestellt: sie alle konnten die Sense führen. Besonders sinnvoll konnte dies auch die personifizierte Pest, woraus sich ergibt, daß Todes- und Pestvorstellungen zumindest in dieser Hinsicht durchaus zusammenfließen können. Hier ist auch der Grund für das Auftreten von männlichen und weiblichen Sensen gestalten mit Todes- und Pestbedeutung gegeben. Todesmann und Pestfrau unterscheiden sich in manchen Gebieten, gehen jedoch in anderen wieder Verbindungen ein, sind in dritten wohl auch ganz verschmolzen. Sie werden sich daher wenigstens in diesem Zusammenhang nicht trennen lassen.

Mit der Beziehung auf das Massensterben in der Pestzeit stimmt das früheste Auftreten der Todesgestalt als Sengengestalt sehr gut überein. Der riesige Todesengel, der mit wuchtiger Sense zur Menschenmahl herabstürzt, ist so, wie er auf dem berühmten „Triumph des Todes“ im Campo Santo zu Pisa gemalt wurde⁷³⁷⁾, von der Pestzeit von 1348 nicht zu trennen. Alle späteren Sengenmänner sind wohl von den in dieser Zeit geschaffenen Archetypen abhängig. Ihre große Zeit beginnt mit dem Buchdruck. Schon die Koburger Bibel von 1483 weist beispielsweise in dem Holzschnitt zur Apokalypse VI, 8 den Tod mit der Sense in der rechten Hand auf⁷³⁸⁾. Auf dem Totentanz des Guyot Marchant, Paris 1485, führt ein Todesgerippe eine geschulterte Sense⁷³⁹⁾. Im Lübecker Totentanz von 1498 führt der Tod, der den Bauern fällen will, die Sense⁷⁴⁰⁾, und diese Motivverbindung kehrt noch lange wieder. Im Lübecker Totentanztext von 1520 heißt es:

394 Ich wyl iw alle umme meyen

Myt desser setzen grot und kleyne⁷⁴¹⁾.

Besonders die gesamte Totenkunst des 16. Jahrhunderts, also Grabdenkmäler, Epitaphie usw. beginnen sich der Gestalt zu bemächtigen. Ein Beispiel dafür liefert der Epitaphaltar des Kanonikus Kaspar Maroll, den Stephan Rottaler 1513 in Freising geschaffen hat⁷⁴²⁾. Auch sonst nimmt ihn die Kirchenkunst auf, wie eine Pluvialestickerei zu Osnabrück, wohl in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Flandern geschaffen, zeigt⁷⁴³⁾. Mitunter wird, infolge der nahen Gestaltbeziehung, die Sense auch dem Teufel überlassen, so auf einem Portalrelief an der Gottesackerkapelle zu Briey bei Metz, 16. Jahrhundert⁷⁴⁴⁾. Nach der Mitte des 16. Jahrhunderts lassen sich die Gestaltungen kaum mehr überblicken, die Tradition reißt eigentlich bis zur Gegenwart nicht ab. Die Barockzeit hat vielfach noch verstärkend und verdeutlichend gewirkt, was aber nur eine neue, volkscultisch orientierte Todesikonographie richtig herausarbeiten könnte⁷⁴⁵⁾.

Die Grundlagen dieser Gestaltung waren volkstümlich, und ihre Ausprägung erfolgte so plastisch, daß die Volksvorstellung davon tief beeindruckt wurde. Es gab wohl vorher kaum eine eigentliche Todesgestalt in der Sage und in Brauch und Schauspiel. Nach der gewaltigen Welle, also zur Aufzeichnungszeit unserer Überlieferungen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, waren sie durchaus vorhanden. Vom Westen bis tief in den Osten sind sie zu verfolgen, und die östlichen Bezeugungen sind fast die zahlreicheren. Der Süden hat weniger Anteil daran, der skandinavische Norden ebenso.

In Frankreich stellt man sich den Tod als eine Gestalt in weißem Leinen oder einem langwallenden Mantel vor, mit der Sense über der linken Schulter, die auch in der Dunkelheit leuchtet, am hellsten bei Mondschein⁷⁴⁶⁾. Auf deutschem Gebiet ergibt sich zunächst für Österreich eine ziemlich starke Bezeugung. In St. Marien in Oberösterreich erzählt man sich, daß ein Bursch einst in einer Winternacht „gasseln“ ging. Als er sich einem Bach näherte, sah er einen Mann mit einer Sense über der Schulter von Bach her gegen sich zukommen. Als die Gestalt näherkam, war es der Tod, und zitternd vor Schreck lief der Bursche heim. Früh am Morgen sah er nach und erkannte die Spur eines breiten Männerfußes⁷⁴⁷⁾. In Niederösterreich ist die Gestalt besonders im Waldviertel gut bezeugt. In Röhrwiesen, Sallapulka, Fugnitz und an anderen Orten kennt man den „Dodaman“, der eine ausgesprochene

Hell-Dunkel-Gestalt ist. Wenn er auf dem „goldenen Rößl“ kommt, dann ist dies ein gutes Vorzeichen. Wenn er mit der Sense oder mit weißer Schlafmütze kommt, dann ist es ein schlechtes, der Betreffende überlebt das Jahr nicht. „Viele behaupten auch, daß, wenn ein Kranker im Sterben liege, stets der Dodaman mit der Sense komme und sich zu dem Bett des Kranken stelle“⁷⁴⁸). Über die östliche Grenze reicht diese Sagenvorstellung in Preßburg hinaus. Dort wurde eine Turmwächtergeschichte aus der Pestzeit erzählt, nach der zwei Männer sich unterhielten: der eine, im schwarzen Gewand, mit der Sense über der Schulter, der andere etwas stärker, sonst nicht gekennzeichnet. Der zweite fragte: „Wie nehmen wirs?“, und der erste antwortete: „Wie's liegt und steht“, und begann zu mähen, worauf das große Sterben einsetzte⁷⁴⁹).

Nördlich und nordöstlich Österreichs dehnt sich ein wohl ganz geschlossenes Sensenmanngebiet von der Oberpfalz über ganz Böhmen, Sachsen, Schlesien bis Galizien. In Waldkirch in der Oberpfalz schilderte man den Tod als großen schwarzen Mann, nackt, mit langem Bart, einen roten Hut auf dem Kopf, und eine Sense in der Hand⁷⁵⁰). In Neuenhammer erzählte man noch dazu, daß der Tod die Sense, die er führe, auch wetze⁷⁵¹). In Bergreichenstein im Böhmerwald erschien einem Kirchenräuber ein Gerippe mit einer Sense und sagte ihm den Tod binnen dreier Tage voraus⁷⁵²). In Niederjohnsdorf in Böhmen wurde Sensenklirren, bzw. der Tod als blasse Gestalt, mit der Sense in der Hand, ganz weiß gekleidet, als Todesvorzeichen angesehen⁷⁵³). In Freudenheim-Gersdorf fehlt die Sense der Sage wohl nur zufällig⁷⁵⁴). In Kriebitz im nordöstlichen Böhmen erscheint der Tod als kleines Männlein, das einem Bettelweib den Kopf mit der Sense abhaut⁷⁵⁵). In Landskron im ehemals österreichischen Schlesien erzählte man sich vom Tod als Gerippe oder als blasser Gestalt mit der Sense, der als Vorankündigung erschien⁷⁵⁶). In Sachsen waren ähnliche Sagen zuhause⁷⁵⁷). In Preußisch-Schlesien war eine verwandte Vorstellung in Skotschau in den Beskiden bekannt. Es hieß dort, daß Friedhofsblumen gefährlich zu pflücken und zu riechen seien. Ein Schulkind soll beim Pflücken eine Menge weißer Gestalten gesehen haben, die Sensen trugen⁷⁵⁸). In Rokitsch im Kreis Cosel, also im polnischen Oberschlesien, wurde der Tod in der Nähe des Friedhofes gesehen, als Knochengerippe mit einem grauen Tuch angetan, das eine Sense trug⁷⁵⁹). Selbst bei den ehemaligen Galiziendeutschen kannte man diesen Sagenzug. So erzählte man in Steinfels, daß der Tod eine Sense trage und damit die Menschen in das Herz hacke⁷⁶⁰).

Auf baltischem und slawischen Boden setzen sich diese Vorstellungen fort. Auf der Insel Rogö, die zu Estland gehört, erzählt man sich von Kalk, dem schwarzen Tod, der als schwarzer Mann eine große Sense trägt. Ähnlich wird er in Hapsal und Worms geschildert⁷⁶¹). Auch für die Großrussen ist die Sagengestalt bezeugt. So heißt es in einer Verwünschung eines plötzlich Verstorbenen aus dem Gouvernement Orel: „Gott hat mich verflucht, die Erde nimmt mich nicht auf, der Tod selbst fürchtet sich und seine Sense berührt mich nicht, bis das Ende für diese Verfluchung kommt“⁷⁶²).

Nach dem Südosten Europas kann ich die Vorstellung nur bis Siebenbürgen verfolgen, wo sie aber noch im deutschen Kulturbereich beheimatet ist⁷⁶³). Die Balkanvölker scheinen sie nicht zu kennen.

Der hiermit abgesteckte Bereich ist ziemlich auffällig markiert. Die Geschichte des Motives würde eine weitere Streuung vermuten lassen. So

aber zeigt ein Vergleich der Verbreitungskarten, daß die Sensengestalten so gut wie nur auf dem gleichen Gebiet wie die Sichelgestalten auftreten. Ich nehme selbstverständlich an, daß hier mit zahlreichen Bezeugungslücken zu rechnen ist, obgleich Paul Geiger noch weit weniger Belege als ich beibringen konnte. Sie haben sich jedoch bei mir im Vergleich mit seiner Zusammenstellung doch nur für Landschaften verdichtet, aus denen wenigstens schon eine Nennung bekannt war. Die vermehrten böhmischen und schlesischen Belege erweitern den schon abgesteckten Verbreitungsbezirk nicht, sondern geben nur die Intensität der Vorstellung an, die also beträchtlich größer war, als vordem angenommen werden konnte. Man wird aus diesem Verhältnis wohl den Schluß ziehen dürfen, daß sich die an sich stark geschichtlich gewordene, geschichtlich beeinflusste Vorstellung doch hauptsächlich in jenen Gebieten angesiedelt hat, welche durch die Sichelgestalt-Traditionen dafür bereits vorbereitet waren. In mancher Hinsicht wird man wohl vielleicht überhaupt nur von einer Requisitverschiebung sprechen können. Für beweiskräftig halte ich dabei die Übereinstimmung zwischen den baltischen Verbreitungsgebieten: da sie Sichel- wie Sensengestalten aufweisen, in charakteristischer Abseitslage, scheint es mir richtig, auch für das Vorkommen im mitteldeutsch-westslawischen Gebiet eine enge Beziehung anzunehmen. Hier wie dort liegt die jüngere Sensengestaltenschicht über der älteren Sichelgestaltenschicht, und so gewaltig auch der Einfluß der Schnitter-Tod-Mode seit der Frührenaissance gewesen sein mag, er hat sich doch in diesen Gebieten eines sehr alten Sichel-Gestalt-Glaubens nur als Element der Requisitverschiebung geltend gemacht. Die eine, dunkle Seite alles Sichel- und Sensenglaubens ist durch ihn besonders zur Geltung gebracht worden. Das bedeutet jedoch innerhalb der langen Tradition eines ganzen Gestaltglaubens nur eine einzige Welle.

Den Sensenmännern der Sage stehen die des Spielbrauches zur Seite. Auch hier kann ich nur eine Auswahl bieten, in der Überzeugung, daß eine künftige Forschung mehr und geschlosseneres ergeben wird. Verfolgt man die verschiedenen Spielbräuche wieder vom Boden der Alpen aus, so kann man in Österreich neben dem berühmten „Tod mit seinem Pfeil“ auf der Volksschauspielbühne doch auch den Sensenmann finden. So tritt er in den slowenischen Nikolausumzügen in Unterkärnten auf. Er steht dort neben der Hexe Margareta, in langem weißen Gewand, und führt in den Linken eine Holzsense, an deren Stiel ein Zifferblatt angebracht ist⁷⁶⁴). Da lebt also wohl barocker Schauspielbrauch weiter. Bei den Schwaben in Sathmar in Rumänien fand der Nikolausumzug der „Klose“ statt. „Die Klosa und der Tod tragen weiße Mädchenkleider und weiße Gesichtsmasken, letzterer dazu Sense und Hammer“⁷⁶⁵). Dieser Tod mag also seine Sense auch gedengelt haben. Zu weiteren Ausblicken auf Todesgestalten mit dem Hammer⁷⁶⁶) scheint mir hier kaum Anlaß gegeben zu sein. Auch an diese südmitteleuropäischen Spielbräuche schließt wenigstens ein baltischer an. Bei den Faschingsbräuchen in Litauen tritt nämlich auch ein Tod, smertis, auf, mit einem großen weißen Laken, in dem Löcher für die Augen ausgeschnitten sind. Er trägt eine große hölzerne Sense in der Hand, oder ein hölzernes Schwert. Mit dieser langen Heusense kämpft der smertis während des Faschingsaufzuges mit einer anderen dunklen Maskengestalt, die als Teufel mit einer Mistgabel gespielt wird⁷⁶⁷). Es scheint sich dabei um eine Art Kampf der Fastnacht mit der Faste zu handeln, da die Gestalten auch „Hanfmann“ und „Speck-

mann“ genannt werden. Zu Fastnacht siegt der Hanfmann, also die Faste, am Karsamstag wird er jedoch wieder vom Speckmann besiegt ⁷⁶⁸). Ob hier eine gerade Linie von der Sagenvorstellung vom Sensenmann zum Brauchspiel führt, oder ob der im Kampfspiel auftretende smertis mit diesem von einer eigenen Kultur- und Schauspielwelle ins Land gebracht wurde, kann ich nicht entscheiden. Bei der eigenartigen Altverbreitung der Kampfspiele zwischen Fastnacht und Faste möchte ich eher das letztere annehmen.

Als Ausnahme, die vermutlich außerhalb des Zusammenhanges der bisher genannten Sensengestalten des Brauchspieles aufzufassen ist, erscheint das einzige mir bekannte italienische Spiel mit dem Tod. In Sorrent in Kampanien wird zu Mittfasten das Spiel „A morte e Surrieto“ aufgeführt. Es ist der Streit zwischen Karneval und Quaresima, die durch Puppen dargestellt auf Karren durch die Stadt einander entgegengefahren werden, zur Porta civica. Beim Herannahen von Karneval ging eine dritte — lebende — Person, die unter dem Tor wartete und la Morte darstellte, auf den Wagen zu und bearbeitete mit ihrer Sense die Puppe. Sie tötete damit den Karneval, der dann von den Narren beerdigt wurde ⁷⁷⁰). Es handelt sich also im Grunde um das gleiche Brauchspiel wie in Litauen, und an dem großen Zusammenhang, der durch die katholische Kirche gegeben ist, besteht dabei kein Zweifel. Die Verwendung der Sense als Todesattribut lassen für die beiden Spiele auch eine gewisse Zeitbestimmung zu, man wird am ehesten mit dem 15. Jahrhundert rechnen können. Während jedoch im Baltikum alte volkstümliche Sichelgestalt-Sagen die Grundlage gebildet haben könnten, fehlt eine Entsprechung für Italien fast ganz, so daß man also mit einer eigenen volkstheatralischen Überlieferung wird rechnen müssen. Bei der bekannten Abneigung der italienischen Renaissance gegen den Tod als Gerippe, bei der Bevorzugung des Todesattributes des Pfeiles, der auch heute noch in österlichen Spielen verwendet wird ⁷⁷¹), bedeutet die Sensengestalt von Sorrent doch wohl eine gewisse Ausnahme. Ihre Anschlüsse kann freilich nur die lokale italienische Volkskunde weiter klären.

In einer dünnen Bezeugungsschicht haben also die Sensengestalten der Sage und die des Brauchspieles einander so ziemlich entsprochen. Nunmehr ist noch einer dritten Erscheinungsform Aufmerksamkeit zu widmen, nämlich dem Todespaar, dem Tod und der Tödin, von denen der männliche Partner die Sense, der weibliche aber den Rechen führt. Sie stellen die genaueste Durchspielung des menschlichen Schnitter-, bzw. Heumähervorbildes dar, und sind daher, aber auch ihrer eigentümlichen Verbreitung nach besonders bemerkenswert.

Um wieder von den donauösterreichischen Landschaften auszugehen: In Haslach in Oberösterreich kennt man Tod und Tödin, sie „schwangen hurtig ihre Sensen zum Mähen“. Ich möchte meinen, daß dies schlecht aufgezeichnet, oder schon schlecht erzählt ist. Die weiteren Fassungen zeigen, daß nur der Tod die Sense schwingt. So tritt das Paar in Oberschwarza in Steiermark auf. Der Mann führt einen zweirädrigen Karren und die Sense. Er mäht, die Frau führt den Rechen und sagt, „Tu du glattmachen, ich werde glatt-rechen“ ⁷⁷³). In Hötting in Tirol erzählt man ähnlich aus der Pestzeit. Dort sollen in der Regel gegen Mitternacht der Tod mit einer Sense über der Schulter und eine Tödin mit einem Rechen und einem Besen in der Hand auf dem Platzl vorm „Stamser“ zusammengekommen sein, und sich Rechenschaft gegeben haben ⁷⁷⁴). Nach dem Norden schließt eine Sage aus der Ober-

pfalz an, die für Bärnau die Geschichte vom Tod und von der Pest erzählt. Die Seuche soll durch einen Rückfall ins Heidentum verursacht worden sein. „Man sah den Tod auf der Kirche und auf dem Friedhof stehen und seine Sense schwingen, worauf ein gespenstisches Weib, die Zamrechari oder Zusammenrecherin kam und mit dem Rechen alles zu Haufen sammelte, was so der Tod gemäht hatte. Es war die Pest“⁷⁷⁵). Das ist also deutlich die gleiche Vorstellung. Nach Süden läßt sich die Sage bis Kärnten verfolgen: für den Maltaberg wird erzählt, der Tod habe zur „Teadin“ gesagt, er wolle die Sense nehmen, sie solle nachrechen. Es sei dies die Pest auf dem Maltaberg gewesen, der kein Mensch entgangen sei⁷⁷⁶). Auch der Ausgriff nach dem Westen, in die Schweiz, ergibt den Pestzusammenhang. Tod und Tödin sollen dort das Reußtal hinaufgewandert sein und die Pest mitgebracht haben⁷⁷⁷). Das Mäher- und Rechermotiv tritt aber nicht mehr wörtlich auf.

Eine ausführlichere Analyse dieses Motives müßte wohl die Gestalt der weiblichen Todesfigur stärker heranziehen, als es in diesem Rahmen möglich ist. Mir erscheint aber doch der Bestand durch die Verbreitungsdarlegung so weit geklärt, daß ich sagen möchte, die charakteristische Form der Mäher- und Rechergeschichte hat innerhalb des weitgespannten Rahmens der Todesvorstellungen wie der Schnittgeräte als Gestaltattribute eine eigene Stellung. Ihre Verbreitung deckt sich offenbar weitgehend mit der der Bezeichnung „Sense“ oder „Mäher“ für den Oriongürtel⁷⁷⁸): die österreichischen Alpenländer stehen dabei im Mittelpunkt, und Bayern und die Schweiz treten als Begleitländer dazu. Überall anderswo sind die Bezeugungen verschwindend dünn. Hier, im Hauptland der hochsommerlichen Heuwirtschaft war also die Versetzung von Mäher und Recherin an den Himmel hauptsächlich zuhause, hier hat man auch die düstere Umkehrung in ein Todespaar durchgeführt und geglaubt. Das Alter dieser Vorstellung läßt sich auf diese Weise nicht ermitteln. Man möchte aber doch am ehesten hier an eine vordeutsche Schicht denken, der die Heuarbeit bekannt war. Bei der Erörterung der Sensescheiden habe ich auf die vorgermanischen und vorrömischen Schichten hingewiesen, bei der Behandlung der Sensemusik auf die auffallend heuarbeitskundigen Saligen Tirols, die man wohl ebenfalls soweit zurückverweisen muß. Man wird also doch auch in diesem Fall an diese Altbevölkerung denken können. Es handelt sich dabei aber um keine requisitverschobene Sichelvorstellung, nichts deutet sowohl bei der Benennung des Oriongürtels wie bei den saligen Recherinnen und nun bei Tod und Tödin darauf hin. Daher muß man wohl mit der frühesten Sensemusikkultur rechnen. Wie bei der Sensescheide drängt sich dabei wieder der Gedanke an Ligurisches, im weiteren dann an Rätisches auf.

2. „Sense“ und „Mäher“ als Sternbilder

„Auch die Sternbilder beobachtet der Alpenbewohner in mancher Rücksicht, und benennt sie theils nach ähnlichen Geräthschaften in seiner Landwirtschaft: so nennt er z. B. gewisse Sternbilder die Sichel, die Sense, den Tisch, die Stube usw.“⁷⁷⁹). Mit dieser Beobachtung hat der große Vorläufer der alpenländischen Volkskunde, Karl Ehrenbert Freiherr von Moll bereits 1785 auf eine Eigentümlichkeit aufmerksam gemacht, die erst durch Jacob Grimm allgemeinere Bekanntheit gewann⁷⁸⁰), die aber auch heute noch wenig ausgewertet ist. Für jene Fälle, die in unserem Zusammenhang wich-

tig sind, hat aber Robert Lehmann-Nitsche bereits alles zusammengehörige Material geordnet ⁷⁸¹).

In bestimmten Sternen und Sternbildern sieht also der bauerliche Mensch Sichel, Sense, ja den Mäher, und manchmal sogar Mäher und Recherinnen. Die letzte, eindrucksvollste Fassung dieser Gestirndeutung ist jedenfalls nur in Gegenden zu suchen, die Heuwirtschaft kennen. Versucht man die zerstreuten Nachrichten landschaftlich zu ordnen, so ergibt sich ein breiter Streifen, der die gesamten Alpenländer umfaßt, über Ungarn zu den Westslawen führt und schließlich im Baltikum, in Finnland endet. Gehen wir von den österreichischen Ländern aus, so bedeutet der Mollsche Nachweis den ersten Beleg für das Zillertal. In Tirol hat man aber auch sonst von der „Segnes“ gesprochen und damit die Orion-Gürtelsterne gemeint ⁷⁸²). In den italienischen Alpen wechselt nur die sprachliche Bezeichnung: In Ladinien, im Trentino wie in Venetien verwendete man mundartliche Ausdrücke für la falce, die Sense, sagte einmal dañ, einmal ranza dazu, meinte aber gleichfalls stets die Orion-Gürtelsterne, die als Sensenblatt aufgefaßt wurden ⁷⁸³). Der Stiel wurde verschiedentlich angegeben. In Kärnten hieß die „Sengase“ der Orion ⁷⁸⁴). In Steiermark wußte man: „Die drei Mahder sind die drei Sterne der ‚Sense‘ oder des ‚Jakobstabes‘“ ⁷⁸⁵). Greift man nach Westen aus, so finden sich schweizerische Belege schon im 16. Jahrhundert. Die „Segens“ wird das Sternbild heute genannt, 1560 hieß es schon „Sägeisen“, 1658 kannte man die „Himel-Segens“ ⁷⁸⁶). Rochholz hat in der Mitte des 19. Jahrhunderts „Die drei Mähder“ als Bezeichnung der Orion-Gürtelsterne für den Aargau festgehalten ⁷⁸⁷). Für Bayern soll die Benennung allgemein gelten, Schmeller hat im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts festgestellt: „Die drey Mader (beym Landmann), die den Jacobsstab bildenden drei Sterne am Himmel“ ⁷⁸⁸). Selbst in das wohl dem frühen 18. Jahrhundert angehörige Oberaudorfer Weihnachtspiel ist die Vorstellung eingegangen, der das Firmament betrachtende Hirt Lentz sagt dort:

19 Erschaffer Kunst Niemandt gnuog betracht,
Stere Vnd himmelfß laiter.
die Sensen Steigt schon hoch empor,
Verschliefft sich der hörr wagen ⁷⁸⁹).

Nach dem Osten begegnen wir der Vorstellung, daß der Mäher mit der Sense am Himmel stehe, zunächst bei den Ungarn. Der Orionsgürtel heißt dort kaszasok, = die Mäher, und mit vielen Weiterungen wird eine ganze „siderale Szenerie“ geschildert. Erst kommt der Mäher, dann der Raffer, dann der Stangenträger, dann der Zieher, dann die lahme Magd, die sich an der Sense des letzten Mähers in den Fuß geschnitten hat und daher immer nachhinkt, ohne den Mäher einholen zu können ⁷⁹⁰). Von hier läßt sich die Vorstellung zu den Slawen verfolgen. Bemerkenswerterweise wird bei ihnen das Sternbild nie mit der Sichel, sondern immer mit der Sense zusammengebracht. Man spricht in den betreffenden Volkssprachen, also tschechisch, wendisch und polnisch immer von den kosy. Bei den Kaschuben werden den Mähern, den kosnicy, als welche die Gürtelsterne des Orion angesprochen werden, auch Recherinnen beigegeben, die grabiorki, und dies sollen die sogenannten Schwertsterne, vom Gürtel des Orion abwärts sein ⁷⁹¹). Das gleicht also der Vorstellung in der Plesser Gegend, wo die Mäher, die kosniki, mit den dort ubieraczki genannten Recherinnen kom-

biniert werden; es sind das die Plejaden, und man erzählt sich die ganz normale Arbeitsgeschichte dazu: „Die Mäher gehen aufs Feld, die Frauen, die das gemähte Getreide aufraffen sollen, folgen ihnen“⁷⁹²). Es ist also der Kornschnitt gemeint.

Im Baltikum scheint mir die Bezeugung noch wenig dicht. In Estland heißt „sirbitähed“, also Sichelstern, ein unbestimmtes Gestirn⁷⁹³). Dagegen nennen die Finnen den Oriongürtel „Wäinämöinens Sense“, und verbinden ihn so mit ihrem Urriesen und Kulturheros. Das kann für alle verwandten Überlieferungen bedeutsam sein. Die Schwertsterne $\epsilon - \delta - \iota$ sind der Griff der Sense, und nach Lehmann-Nitsche wäre das Alignement $\zeta - \epsilon$ — Rigel als Sensenstiel zuzufügen, von dessen ungefährer Mitte der Griff abgeht. Wäinämöinen aber rückt jedenfalls hier auch zu den Sensengestalten⁷⁹⁴).

Die ganze Erscheinung ist äußerst bemerkenswert. Wenn Oskar Loorits meint, daß in derartigen Bezeichnungen eine älteste Himmelsanschauung vorliege, da sie das ländliche Hauswesen mit allen Geräten an den Himmel projiziere⁷⁹⁵), hat er zumindest für diese bäuerlichen Kulturen sicherlich recht. Es sind aber nicht nur die Geräte, es sind, wie die Mehrzahl der Zeichnungen zeigt, die Gerätgestalten, es sind die Mäher und oft auch die Recherinnen oder die Kornrafferinnen, und das bedeutet vielleicht nicht eine älteste Gestirndeutung, wohl aber eine sehr alte Mythenschicht. Es muß sich dabei um eine Schicht handeln, in der das Geschehen auf der Erde mit dem am Himmel in eine Beziehung gesetzt wurde, wie wir dies bei den lunaren Vorstellungen ebenfalls kennen, also eine Schicht des mythischen Dynamismus: auch die Sternbilder gelten eben nicht nur als Bilder, sondern als wirkende Gestalten. Lehmann-Nitsche hat bei dem Gleichnis der drei nebeneinander stehenden Sterne mit den drei auf der Wiese nebeneinander arbeitenden Mähern die kalendarische Beziehung nicht einsehen können: Der Orion sei doch schließlich ein Winterabendsternbild⁷⁹⁶). Dabei hat er selbst die Wetterregel wiedergegeben: „Die Sensen müssen erst versinken, daß es wieder Tau gibt“. Das weist doch den Weg zu der offenbar hier überhaupt vorliegenden Volksanschauung, daß die Mäher und ihre Sense im Winter am Himmel seien, im Sommer aber auf der Erde. Die himmlischen und die irdischen Sensen und Sensengestalten sind demnach offenbar identisch.

Diese zunächst unwahrscheinlich anmutende Gleichsetzung wird im alpenländischen Sagengut sehr deutlich bestätigt, und auch das Brauchtum trägt wohl Beweismaterial bei, wenn es erst richtig gesehen wird. Das Wechselspiel zwischen dem Mäher auf der irdischen Wiese und dem himmlischen Mäher entspricht sehr genau dem Wechselspiel der irdischen Senner und der gespenstischen Wintersennen, welche die Alm übernehmen, sobald die ersteren abfahren. Das ist besonders in Südtirol gut bezeugt⁷⁹⁷). Ein Überblick über die Verbreitung des Motives steht noch aus. Aus dem Brauchtum ist vermutlich besonders das „Martinsgestämpfe“ heranzuziehen, der mitunter als Maskenzug ausgeübte Glaube der Auffahrt von Almgeistern im Herbst⁷⁹⁸). Die bisher üblichen Interpretationen scheinen mir auch vom Standpunkt der Maskenforschung aus unrichtig zu sein. Die dämonologischen Ansichten um Abwehrzauber und Lärmbrauch treffen nur eine äußere Hülle des Brauches. Die Gestalten selbst, das Kasermandl, die Wintersennin, das sind geglaubte Mythengestalten, die bei ihrem Aufzug dargestellt werden. Die Sagen bezeugen es ja zur Genüge, daß man davon überzeugt war, diese Gestalten lebten im Winter auf der Alm, die zweifellos in dieser Dunkel-

periode den talwärts gezogenen Sennen als „andere Welt“ galt. Das ist aber auch der Himmel, und seine Gestalten sind eben die Sternbilder. Sobald sie im Sommer wieder unsichtbar werden, beginnt die Schnittarbeit der irdischen Mäher, und der ewige Kreislauf ebenfalls.

Die Vorstellung ist, wie schon die historischen Zeugnisse erweisen, sehr alt. Vermutlich müßten vor allem die Orionmythen gemustert werden, um die ganze kulturhistorische Tiefe auszuloten. Daß Orion den Sumerern als „Himmelshirte“ galt, kann vielleicht schon hierher gehören⁷⁹⁹). Man muß dazu besonders bedenken, daß „Hirte“ der älteste Königstitel im alten Vorderen Orient war, und mit dem „Himmelshirten“ hier also gleichzeitig der Urkönig und Urmensch gemeint sein sollte. Was im Bereich alter Hirtenkultur als Urhirt galt, das mußte im Bereich alter Bauernkultur Urbauer sein. Und man denkt unwillkürlich hier wieder an das rumänische Märchen zurück, in dem Gott selbst als alter Bauer auftritt, der mit der hölzernen Sense in der Wiese steht und mäht. Das ist ein vom Himmel her projiziertes Bild, der Urbauer als Sennenmann. Der Weg von diesem Bild zum finnischen Wäinämöinen ist dann zweifellos nicht mehr weit, und in dieser Perspektive mag man dann auch den ersten Lichtstrahl auf die geschichtliche Verbundenheit dieser ganzen Vorstellung fallen sehen⁸⁰⁰). Und in diesem Zusammenhang ist dann wieder die auffällige Verbreitung in dem breiten Streifen von den Westalpen bis nach Finnland die wichtigste Erscheinung. Die Konzentration im alpenländischen Raum erlaubt den Vergleich mit anderen bemerkenswerten Sensengestalten, besonders mit Tod und Tödin als Mäher und Recherin. Hier wird man also wohl mit etwa gleicher kulturhistorischer Altersstellung zu rechnen haben. Da der west- wie der nordgermanische Raum ganz wegfallen, wird man dabei wohl kaum an einen „Kulturkreis“ denken, der etwa dem von Bruno Schier aufgestellten nordgermanisch-ostgermanisch-slawischen entsprechen würde, dessen größte crux immer die Alpenländer darstellten. Es handelt sich eben wohl eher um vorgermanische Zusammenhänge. Mir erscheint dieser Streifen der himmlischen Sensengestalten wie ein etwas nach Süden, Osten und Nordosten verbreiteter Bereich der Sensengestalten des Volksglaubens im allgemeinen, besonders der Sennenmänner. Die Aufgabe, nun die geschichtlich-volkskundliche Bedeutung dieses Bereiches in ihrer Gesamtheit zu untersuchen, greift über den Rahmen dieser Studien weit hinaus. Aber seine Feststellung selbst kann doch vielleicht als eines ihrer Ergebnisse gelten.

3. Legendengestalten

Die männlichen Sichelgestalten der Legende waren wenigstens zum Teil an die antiken Mythengestalten anzuschließen. Für die Sennenmänner fällt dies weg, es bleibt wieder nur der keltisch-germanische Norden und dessen eventuelle örtliche Unterschichten und Grenzbereiche, wo aus der Heilighaltung des Schnittgerätes individuelle Heiligungsgestalten mit dem Attribut der Sense hervorgehen konnten. Die Ursprünge der jeweiligen Gestaltung mögen dabei vielfältig sein. Man wird jedenfalls rein erzählerische Komponenten, Namensdeutungen usw. dabei nicht vernachlässigen dürfen. Es gerät da mitunter gar mancher bekannteren Gestalt oft ein Gerät in die Hand, das nicht ihr Attribut ist, und dennoch wenigstens in einer bestimmten Hinsicht mit ihr zusammen genannt wird. Ich denke da z. B. an einen Schwank

der samaitischen Litauer von der Wette des Teufels mit dem hl. Petrus, wer die besseren Geräte für Ackerbau und Ernte schmieden könne. Petrus schmiedet einen Spaten, der Teufel aber eine Sense. Dann tauschen sie die Geräte und arbeiten. Sie wollen Roggen schneiden, aber der Teufel bringt es mit dem Spaten nicht zuwege. Deshalb tauschen sie wieder, und gehen nun zum Kartoffelfeld. Da kann aber der Teufel wieder mit der Sense nichts ausrichten! So muß er sich denn schließlich als besiegt erklären⁸⁰¹). Da würde also der hl. Petrus wenigstens eine Zeitlang als Sensengestalt dastehen. Er ist es aber außerhalb dieses Schwankes niemals, und so wird man ihn kaum in diese Gruppe zählen können. Aus dem gleichen Grund wird man wohl auch nicht allzu großes Gewicht auf das Motiv legen dürfen, daß gerade der Teufel die Sense geschmiedet habe. Freilich können sich in solchen Urhebergeschichten unter Umständen ältere, geglaubte Züge verbergen. Sie sind aber für unsere Gerätegruppe noch nicht erhoben. Hier kommen jedenfalls in erster Linie Heilige in Betracht, welche als Schnitter oder Mäher angesprochen werden und die Sense als Attribut führen. Das ist deutlich beim hl. Albert von Oegna der Fall, als dessen ikonographisches Attribut die Sense, daneben auch die Taube gilt⁸⁰²). Albert war ein frommer, mildtätiger Bauersmann, nach anderer Version ein Bauernknecht, der 1190 in Cremona starb. Er stammte aus Oegna in der Nähe von Bergamo. Er trägt deutlich Züge von Volksheiligen, wie ähnliche schon bei der hl. Notburga zu besprechen waren. Am bezeichnendsten ist jedenfalls seine Handhabung der Sense. Als mißgünstige Mitknechte ihm beim Mähen einer Wiese einen großen Stein ins Gras gelegt hatten, zerschnitt diesen seine Sense wie Heu⁸⁰³). Er gilt als Patron der Tagelöhner, sein Fest wird am 8. Mai gehalten. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß der germanische Name Albert eventuell eine mittelalterliche Übergleichung einer vordchristlichen Gestaltbenennung sein könne, und dabei auf den Alus Saturnus hingewiesen, der im Gebiet von Trient verehrt wurde. Dann wäre vielleicht auch mit einer Requisiteverschiebung vom sicheltragenden Saturn auf den sensenführenden Albert zu rechnen. Jedenfalls gehört der Heilige als Mäher in das alpine Heuwirtschaftsgebiet, sein Auftreten in den bergamasker Alpen kann man wohl als Bestätigung für die Feststellung der sonstigen Häufung von Sensengestalten, und zwar von Sternbildgestalten wie von Todesschnittern in dieser Landschaft auffassen.

Sonstige Heilige mit der Sense in der Hand tragen sie fast nur als Datums Kennzeichen, als Kalendergestalten oder deren volksgläubige Nachformungen. Eine in dieser Hinsicht wohl kaum sehr altartige Gestalt ist der hl. Medardus. Der große Patron des Heuwetters, dessen Fest am 8. Juni gefeiert wird und einen wichtigen Lostag bedeutet, da es, wenn der Tag verregnet ist, danach 14, nach anderen Meinungen sogar 40 Tage regnet⁸⁰⁴), dieser Heuheilige konnte ikonographisch sehr leicht die Sense als Attribut zugewiesen erhalten. Das ist auch in allen alten Bildkalendern, „Mandlkalendern“, der Fall⁸⁰⁵). Freilich hat zu seiner Geltung mindestens in deutschem Gebiet auch sein Name beigetragen, da man aus dessen erster Silbe das „Mähen“ heraushörte. So schreibt denn auch Johannes Fischart in seiner Praktikparodie „Aller Praktik Großmutter“ von 1574: „Sanct Medard ist ein Mäder, vnd das er nicht regen trag, er regnet sonst vierzehnen tag, vnd noch mehr, wers glauben mag⁸⁰⁶)“. Das Attribut war ausgesprochen volksbekannt, wie eine etwas wunderliche Sage aus Mödling in Niederösterreich

ergibt, wo die Weinbauerbevölkerung den Heiligen als „Weinfeind“ fürchtete. Medardus habe, heißt es in der Sage, in der Trunkenheit die Weintrauben mit der Sense abgehauen⁸⁰⁷). Das bedeutet wohl, daß die Hauer ihn auch als Terminheiligen fürchteten, aber wohl nicht des Regens, sondern eher späterster Fröste wegen. Die Beziehung zur Sense ist bei ihm jedenfalls tief gegangen: es ist doch bemerkenswert, daß man im Erzgebirge glaubte, an seinem Tag ginge der Bilwis um⁸⁰⁸). Der Volksglaube trennt also die heilige und die unheilige Schnittergestalt fast gar nicht, und das Schädigende wird daran gefürchtet. Die natürliche Begründung mag im Erzgebirge die gleiche wie bei den niederösterreichischen Hauern gewesen sein.

Man muß aber im mitteldeutsch-westböhmisches Gebiet auch in Betracht ziehen, daß sich der hl. Medardus hier offenbar lokal in einen rein volkssprachlichen und daher auch rein volksbekannten „hl. Mäher“ verwandelt zu haben scheint. Dieser „heilige Sankt Mäher“ ist in seiner Verbreitung anscheinend auf Oberfranken, insbesondere auf den Fränkischen Jura eingeschränkt. Friedrich Panzer hat vor einem Jahrhundert die Belege aus Hollfeld und aus Wüstenstein zusammengetragen, die seither öfter nachgeschrieben, aber nicht mehr vermehrt worden sind⁸⁰⁹). Es war dort der Brauch, auf jedem Acker, wenn das Korn geschnitten war, mehrere Halme mit ihren Ähren stehen zu lassen, sie oben mit dazwischen gesteckten Blumen, Gräsern und anderen Ähren zu einem Busch zusammenzubinden und den Raum von diesem Busch bis zum Boden ganz mit Ähren zu füllen. Das hieß man „Sankt Mäha Städala“, also den Stadel des hl. Mäher, und die Schnitter tanzten drum herum und sangen:

O heiliger Sankt Mäha!
bscher über's Jahr meha;
so viel Köpla, so viel Schökla;
so viel Ährla, so viel Gährla.
Gott Vater, Gott Sohn, Gott heilige Geist!

Ganz ähnlich wie hier in Hollfeld tat und sang man in Wüstenstein. Panzer hat versucht, dies mit dem „Messor“ aus dem Zwölfgötterkreis der Ceres und der Tellus zu verbinden, Mannhardt hat ihn aus seinen vegetationskultischen Gedankengängen für einen Kornalten erklärt⁸¹⁰). In der Gegenwart hat Günther Jarosch diese Gedanken wieder aufgenommen, aber mit der Einschränkung, daß es sich bei „Mäha“ doch um eine Kurzform von Bartholomäus handeln könne⁸¹¹). Immerhin hat auch er an eine „nach der Sinnentleerung des Brauches zum Zeitwort ‚mähen‘ gebildete Scherzgestalt“ gedacht, und auf verwandte Bildungen wie St. Flachsinnus hingewiesen.

Alle diese Interpretationen tragen richtige Erkenntnisse bei. Es handelt sich zweifellos um eine immer wiederkehrende Gestalt der Personifizierung des Kornschnittes, deren Name wohl vom Mähen kommt, aber ohne weiteres auch durch nahegelegene Heiligennamen beeinflusst werden kann. Diese Mähergestalt ist nur weit weniger eine Sennen- als eine Scheunengestalt. Er würde sich erst im Zusammenhang mit der Heilighaltung von Scheune und Speicher richtig behandeln lassen⁸¹²). Immerhin möchte ich schon hier darauf hinweisen, daß derartige, man kann wohl sagen: kultische Feldscheunen anscheinend nur auf jenem Gebiet verbreitet sind, das wir oben als „hermundurisches“ bezeichneten. Dem oberfränkischen „Sankt Mähers Städala“ schließt sich die „Kornscheune“ im Erzgebirge und das „Hüttchen für die

Holzfrau“ in der Oberpfalz an ⁸¹³⁾. Nach Sachsen greift es mit der „Kornscheune“ oder „Kornengelscheune“ bei Leipzig über, in die preußische Provinz Sachsen mit dem „Mieren- oder Märtenscheunen“. In dieser Kombination geht eine Verbindung bis Pommern. Nach dem Nordwesten schließt die „Kornscheune“ mit dem „Hänselmännchen“ in Hessen an, und weiterhin die „Feldscheune“ im Harz ⁸¹⁴⁾. Alle diese aus Kornhalmen errichteten und mit Ähren gefüllten Feldscheunen sind Wunschbilder der wirklichen Scheunen. Wenn man diese kleinen, man möchte sagen, Votivscheunen, einer Korn- und Schnittergestalt weihte, dann wollte man damit deren Segen für die wirkliche Scheune erwirken. Das mutete man also einer Segensgestalt zu, und ob man dieser nun solche Wirkung ihrer Verkörperung der Ernte und der Schnittgeräte halber zuschrieb, oder ihre tiefer reichenden mythischen Beziehungen kannte und glaubte, wird sich kaum mehr ermitteln lassen. Die deutliche räumliche Verwandtschaft mit den älteren Sichelgestalten, besonders mit jenen vom Holletypus, scheint mir aber darauf hinzuweisen, daß letzteres der Fall war. Der hl. Mäher könnte dann als die gute, lichte Seite des Bilwis angesehen werden. Damit fällt aber auch ein Licht auf den hl. Medardus zurück, der in enger örtlicher Beschränkung anscheinend als „Mäher“ und als Bilwis gleichzeitig aufgefaßt wurde. Das hat freilich mit dem fränkischen Heiligen des 6. Jahrhunderts nichts mehr zu tun, nur mehr mit seiner mythisch gewordenen Gestalt als Sensenmann.

Ohne alle derartigen Beziehungen steht meines Wissens bisher der hl. Valentin von Terni da, der in den „Mandlkalendern“ an seinem Tag, dem 14. Februar, wie Medardus als Bischof mit der Sense dargestellt wird ⁸¹⁵⁾. Der große Bauernpatron hat da aus einer mir nicht bekannten Funktion heraus das Attribut erhalten, das so gar nicht zu seinem Termin paßt.

Waren dies Heilige, die mit der Sense auf irgendeine Weise selber mähten, so gehört der letzte und vielleicht bedeutendste aller Sensenheiligen der gegenteiligen Gruppe an, da er gemäht wurde: es ist der hl. Eusebius vom Viktorsberg in Vöarlberg. Die Möglichkeit, daß Mäher oder Schnitter mit ihren Geräten etwas berühren oder verletzen, ist nicht nur natürlich gegeben, sondern wird auch häufig legendär verwertet. So weise ich hier auf eine aitiologische Sage aus Wiesmath in Niederösterreich hin, die den Ortsnamen als „Wiesmahd“ erklären will. An der Stelle des Ortes soll ursprünglich eine Wiese gewesen sein, die gemäht wurde. Ein Mäher stieß mit der Sense an einen Gegenstand, der sich als eine Figur des Jesuskindleins herausstellte. An der Stelle wurde eine Kirche gebaut, in der heute noch auf dem Hochaltar in einem Glaskasten die Figur zu sehen ist, und sie trägt auf der Stirn die Spur des Sensenhiebes ⁸¹⁶⁾. Verwandte aitiologische Sagen sind geläufig.

Beim hl. Eusebius geht die Legende noch weiter ⁸¹⁷⁾. Der Heilige soll ein geborener Schotte gewesen sein, Profeß des Benediktinerstiftes St. Gallen und von besonderer Vorliebe für die Einsamkeit. Mit dem Segen des Abtes Harmut habe er sich in die Einöde, nämlich auf den unweit von Rankweil oberhalb von Röthis gelegenen Viktorsberg zurückgezogen, ungefähr um 850. Dort lebte er viele Jahre verschlossen in seiner Klausur. Einmal stieg er, um Gottes Wort zu predigen, nach Brederis hinunter, wo noch Heiden lebten. Nach der Predigt legte er sich ermüdet ins Gras zum Schlaf nieder. Da kamen einige heidnische Bauern und hieben ihm mit der Sense das Haupt ab. Nach der Untat versanken sie in die Erde. Der Heilige aber nahm mit der Rechten

sein abgeschlagenes Haupt, ging damit dreimal in der Runde und trug es dann auf den St. Viktorsberg hinauf. Diese Legende, auf deren Beglaubigung und bildliche Darstellung das Kloster St. Gallen großen Wert legte, scheint erst im 16. Jahrhundert ausgebildet zu sein. Die von Johann Georg Tibianus 1598 in Druck gelegte Fassung berichtet das Martyrium folgendermaßen: Der Heilige wollte die Heiligung des Feiertages durchsetzen. „Der gemeine Pöbel aber, der zu allererst und ungern sich dem Gottesdienst ergibt“, wurde ihm deshalb aufsässig und ein wilder Bauer mähete dem Gottesmann, während er an einem Samstage nach dem Feierabendläuten vor dem St. Anna-Bild in Brederis knieend betete, das Haupt ab. Eusebius nahm aber sein abgeschlagenes Haupt in die Hand, ging mit demselben dem Viktorsberg zu, gab im Vorbeigehen in Röthis einigen Weibern, die noch im Krautgarten arbeiteten, einen Verweis deswegen und starb, oben angekommen, in der Kirche⁸¹⁸). Das soll im Jahr 884 gewesen sein. Da der 31. Jänner als Sterbetag angegeben wird, ergeben sich daraus manche Schwierigkeiten. Der Historiker Zösmair, der sich eindringlich mit der Quellenforschung über den hl. Eusebius beschäftigt hat, verweist darauf, daß der 31. Jänner 884 kein Samstag, sondern ein Freitag gewesen sei⁸¹⁹). Man könnte, wenn man Legenden auf diese Weise prüfen will, wohl auch darauf hinweisen, daß es im Jänner keine Arbeit im Krautgarten gibt⁸²⁰). Aber derartige Kleinfragen haben hier nur wenig Bedeutung, angesichts der tieferen Beziehungen, die sich aus jedem Motiv der Legende ergeben.

Man wird die rein historischen Verbindungen, welche vor allem die Diskussion von Martin Winder⁸²¹) und Josef Zösmair erfüllten, hier am besten ganz ausscheiden. Die eventuellen Anknüpfungspunkte, und das sind vor allem die vorrömische und römische Besiedlung der Gegend, die Beziehungen zu St. Gallen und die Stellung des Heiligen im Kreis der Iroschotten ergeben zweifellos wichtige Züge, um die Gestalt kulturgeschichtlich einzuordnen. Die Legende fußt auf allen diesen Beziehungen, hat aber doch ihre eigenen Züge, welche durch die Ikonographie des Heiligen nachdrücklich verstärkt werden. Hier sollen nur die beiden Hauptmotive herausgegriffen werden: Eusebius gehört zu den Gestalten, welche die Heiligung des Feierabends durchsetzen wollen, und er ist ein Akephalos, ein geköpfter Heiliger, der auf den Bilddarstellungen sein Haupt in der Hand trägt. Dieses Haupt ist ihm, wie man doch mindestens seit dem 15. Jahrhundert geglaubt haben muß, mit der Sense abgeschlagen worden. Deshalb trägt er auch die Sense als Attribut.

Der erste Zug ist nur in der älteren Legende gegeben, wie sie Tibianus zusammengestellt hat. Die ältesten Chroniknennungen kennen sie ebenso wenig wie das Martyrium. Dieses selbst läßt sich zufrühest aus den Bildquellen ablesen. Die Fresken in der Kirche auf dem Viktorsberg, die angeblich bis in die Zeit der Erbauung der Kirche, um 1581 zurückgehen sollen, zeigen nach Karl Atz das abgeschnittene Haupt des Heiligen und die Sense sowie einen Engel⁸²²). Ich bin leider nicht imstande, aus der sehr guten photographischen Aufnahme der sehr verblaßten Freskenreste diese Details herauszulesen⁸²³). Das nächste Zeugnis, der gotische Flügelaltar von Brederis aus dem Jahr 1506 zeigt dagegen den Heiligen ganz deutlich, wohl in einer auffallend weltlichen Tracht, aber mit dem Haupt in der Rechten und der recht kurz gestielten Sense in der Linken⁸²⁴). Im 17. Jahrhundert mehrten sich dann die Bildzeugnisse. Abt Augustin Stöcklin von St. Gallen will 1639

schon ein älteres Bild gekannt haben; er schreibt in seinen „Bemerkungen zu einigen Heiligen des neuen Churer Breviers“ beim hl. Eusebius: „Demum illic ante vocabulum ‚demessuerunt‘ praeponi ‚falce foenaria‘, sicut pictum vidimus in S. Galbusi Coenobio“⁸²⁵). Seit dieser Zeit wird das Martyrium des Heiligen jedenfalls gern in dieser Art gemalt, auch auf den Leinwandbildern des 17. Jahrhunderts wie auf dem Deckenfresko des 18. auf dem Viktorsberg⁸²⁶). In Brederis wie in Rankweil gibt es gleichfalls Darstellungen des Martyriums aus der Barockzeit. Auch in St. Gallen wurde es in dieser Weise gemalt. Dort wurde der Eusebiuskult besonders belebt, als am 15. Februar 1786 die Reliquien des Heiligen aus dem josephinisch gewordenen Österreich dorthin übertragen wurden⁸²⁷).

So gibt also nur die Legende die Feiertagsheiligung, und ermächtigt uns damit, den Heiligen in die Gruppe der anderen Gestalten einzureihen, welche die Feiertagsheiligung betonen. Volksheilige, die bei der hl. Notburga besprochen wurden, rücken hier sehr nahe, vor allem diese Sichelheilige selbst. Sucht man eine historische Anknüpfung, so wird man sie vielleicht in der Ansiedlung der Franziskanerminoriten auf dem Viktorsberg finden, die die Wallfahrt von 1381 bis 1787 betreuten⁸²⁸). Freilich darf man dabei die älteren Arbeitsverbote nicht außer acht lassen. Was die alte, benediktinisch-historische Heiligenerzählung nicht bot, kann die Volkslegende also aus verschiedenen Anregungen heraus angefügt haben. Vor allem dann, wenn sich der Heilige nun als Kephalphoros darbot, wie dies im Altar von Brederis so überdeutlich gezeigt wurde. Fünf Jahrhunderte scheinen von diesem Martyrium nichts gewußt zu haben. Es war aber eine Anregung dafür vorhanden, die vielleicht von den Minoriten kultisch ausgewertet wurde: der Viktorsberg besaß und besitzt noch eine Kopfreliquie, nämlich das Haupt des hl. Viktor, Papstes und Märtyrers⁸²⁹). Das heißt, es gab auf dem Viktorsberg, ganz allgemein gesprochen, einen Schädelkult, und der Gedanke dieser Schädelverehrung wurde offenbar in einigen bestimmten Zeiten besonders deutlich ausgesprochen, erneuert und in Legende und Bildwerk ausgedrückt.

Hier muß ein Seitenblick wenigstens dieser Viktorsverehrung gelten: der ungemein häufig vorkommende Heiligennamen läßt sich kaum jemals auf eine bestimmte historische Persönlichkeit beziehen. Es scheint vielmehr der „Sieger“-Name die verschiedensten Vorstellungen an sich gezogen zu haben, und besonders in Italien, aber auch in seinen Ausstrahlungslandschaften, und dazu gehört das alte Churrätien in besonderem Ausmaß, vordristliche Kulte zu überdecken⁸³⁰). Hier auf dem Viktorsberg kann also eine vordristliche Kultstätte, die schon einer „Viktor“-Gestalt heilig war, von einer christlichen Heiligenstätte übernommen worden sein. Blickt man sich um, wie etwa eine solche vordristliche Gestalt hier ausgeschaute haben könnte, dann wird man wohl nach Gutenberg-Balzers hinüberschauen müssen, wo gerade ein „Mars“ verehrt wurde⁸³¹). Der „Mars von Gutenberg“ scheint mir dem „Victor“ vom Viktorsberg näher zu stehen, als man bisher gesehen hat.

Dieser Victor wurde aber nun lange als kopfloser Heiliger verehrt, und er wurde, wenn mich nicht alles trügt, gelegentlich auch verdoppelt, dadurch, daß auch der bisher nur als Einsiedler bekannte Eusebius als kopflos angesprochen wurde. Wie dies im einzelnen vor sich gegangen sein mag, entzieht sich einstweilen noch unserer Kenntnis. Jedenfalls wurde Eusebius für einige Zeit die aktivere Gestalt, wozu zweifellos die Sennenlegende beträchtlich beitrug. Ob sie vorher aber vielleicht auch dem hl. Victor zugeschrieben

wurde, entzieht sich gleichfalls unserer Kenntnis. Es ist aber immerhin zu bedenken, daß ein etwaiger etruskisch-rätischer Victor-Vorgänger, der dem „Mars vom Gutenberg“ geglichen hätte, auch Attribute gehabt haben mußte, unter denen sich auch Waffen befunden haben werden. Sogar ein Sichel-schwert könnte sich in der Hand dieses Gottes befunden haben.

Von Sichel- und senseführenden Gestalten ist der Weg zu den mit diesen Geräten Enthaupteten niemals sehr weit. Das zeigt in der Bodensee-gegend die Sage von Mattisee: Der Anführer dieses Wilden Heeres schwingt noch immer seine Sichel, und ist der Sage nach doch damit enthauptet worden⁸³²). Ob wir es bei diesen Gestalten mit ursprünglichen lunaren Glaubensvorstellungen zu tun haben oder nicht, das Mähen und das Gemäht-werden geht jedenfalls Hand in Hand, weil Schnittgerät und Kopf eben in einem immer wieder geglaubten Zusammenhang stehen: Vollmond—Sichelmond—Dunkelmond können hierfür als die großen naturmytischen Hintergründe gelten, ohne daß deshalb bei jedem Einzelfall gesagt sein sollte, dieser Heilige und jene Sagenfigur seien nun tatsächlich als Mond anzusprechen. Es ist eben auch hier alles über den Geräteglauben gegangen. In einer kulturell so vielschichtigen, aber kontinuierlich erwachsenen Landschaft wie dem Vorarlberger Rheintal liegen alle diese Beziehungen besonders nahe.

Einen Teil dieser Beziehungen werden wohl noch archäologische Grabungen in der Gegend, vor allem in Brederis und auf dem Viktorsberg selbst, genauer klären können. Die vielen geglaubten und erzählten Züge jedoch lassen sich immer nur aus den Analogien erschließen. Aufschlüsse und Analogien zusammen werden im Verlauf weiterer Forschung wohl auch die so vielseitig bedeutsame Gestalt des hl. Eusebius, des bedeutendsten Sensenheiligen, in gesicherte Zusammenhänge rücken lassen. Von ihnen aus wird sich dann auch die eigentliche Bedeutung der Sense für diese Gestalt erhellen lassen. Vielleicht ist es jetzt schon erlaubt, die männliche Geltung der Sense auch in diesem Zusammenhang zu betonen. Denn die Glaubensgestalten, die vielleicht vorher hier verehrt wurden, diese Mars- und Victorgestalten, sind betont männliche Wesen gewesen. Die phallischen Votivgaben von Gutenberg bezeugen dies mit voller Deutlichkeit⁸³³). Die körperliche Darstellung dieses Zuges existiert in der Heiligenikonographie so gut wie gar nicht. Gerade deshalb treten aber häufig Attribute auf, welche in bestimmten Zeiten und Landschaften doch als Geschlechtszeichen verstanden wurden. Speerheilige, Schwertheilige, Hammerheilige⁸³⁴), sie alle gehören unter Umständen hierher, und die Sensenheiligen wohl auch. Das mag also in dem Fall des hl. Eusebius schließlich auch noch mitbedacht werden. Es führt, wie sich hat zeigen lassen, offenbar in die gleichen Schichten wie alle anderen Bezeugungen und Analogien zurück. —

Schließlich soll bei den heiligen Sensenmännern noch einmal darauf hingewiesen werden, daß unter Umständen auch der Geschwisterheilige der hl. Notburga als Sensenmann auftreten kann. Das ist beispielsweise auf dem Hochaltar der Filialkirche von Ober-Eching in Salzburg der Fall, wo von den 1683 von Wolf Weißenkircher gearbeiteten Figuren die rechte Notburga mit dem Rechen, die linke aber Isidor mit der Sense darstellen⁸³⁵). Das sekundäre Element an dieser Attributzuteilung ist schon betont worden. Für die Einordnung in den Bereich des Heuerpaares ist aber diese Darstellungsform sehr bezeichnend.

II. Weibliche Sensengestalten

Der stark männlichen Betonung der Sense entsprechend sind weibliche Mythengestalten, welche die Sense führen, ziemlich selten. Wo sie auftreten, scheinen sie noch dazu dem Gesetz der Requisitverschiebung entsprechend eher Nachfolgerinnen älterer Sichelfrauen zu sein, als etwa Sensenfrauen von Anfang her.

Immerhin gibt es doch mindestens zwei Gruppen von Gestalten, welche die Sense führen, und zwar eine erste, die man wohl als Schicksalsfrauen bezeichnen muß, und eine zweite, die am ehesten den Todesgestalten zuzurechnen sein dürften. Wie schon betont, gehören Schicksals- und Todesgestalten wohl sehr eng zusammen. Doch sind die letzteren immer wieder als Ausprägungen besonderer Glaubensvorstellungen aufzufassen, Vorstellungen von stark dämonistischem Charakter. Für diese Unterscheidung spricht auch die räumliche Trennung der beiden Gruppen. Die Schicksalsfrauen mit der Sense gehören fast nur dem europäischen Norden und Nordosten an, die Todes- und Krankheitsfrauen dagegen dem Balkan. Beide mögen also jeweils entweder Sichelfrauen nachgefolgt sein, oder als jüngere Sensenfrauenbildungen auftreten, sie gehören sicherlich auch in ihren älteren Bildungen nicht zusammen.

Die deutschen Schicksalsgestalten mit der Sense sind sehr selten. Die altartigste ist vielleicht die „Kinderfrau“, an die man auf der Insel Amrum glaubte⁸³⁶). Dort ist der kleine See Guuskölk, also Gänsekuhle, aus dem angeblich die Frauen die Kinder holen. Die „Kinderfrau“ will sie aber nicht lassen und schlägt daher mit der Sense um sich, wobei die jeweilige Frau am Bein verwundet wird. Das ist also die bedeutsame lokale Variante der Geschichte vom Storch, der die Mutter ins Bein beißt. Georg Buschan hat diese „Kinderfrau“ als eine Frau Holle-Gestalt angesprochen, was angesichts der Verbindung zu Geburt und Teich durchaus berechtigt erscheint. Auf die möglichen Zusammenhänge mit den hessischen Sichelfrauen und mit der germanischen Hludana wurde bereits hingewiesen. Die Eigenart, just mit einem Sensenhieb abzuwehren, teilt diese Gestalt jedenfalls mit einer sehr verwandten, die aber erst in der Dauphiné begegnet⁸³⁷). Dort befinden sich verlassene Bergwerke. Der Berggeist hat seine Schatzkammer verschlossen. „Eine Jungfrau im silbernen Kleide, mit goldener Sense bewaffnet, behütet den Eingang.“ Diese Art der Bewaffnung ist so ungewöhnlich, daß man doch am ehesten an eine von auswärts in die Berge der Dauphiné verschlagene Mythengestalt denkt. Die mythischen Metalle sind für germanische Schicksalsgestalten jedenfalls charakteristisch. Selbst so späte Erscheinungen wie der „Dengelgeist“ vom badischen Feldsberg führt noch silbernes Dengelgeschirr und goldene Sense⁸³⁸). Da es sich wieder um eine höhlenbewachende Gestalt handelt, könnte man sie wie die Amrumer Kinderfrau eine „Holle“ nennen. Ob die Gestalt eventuell auf germanische Einwanderer, vielleicht auf die Burgunder, zurückgeht, ist noch nicht untersucht, würde mir jedoch wahrscheinlich vorkommen.

Verwandte Gestalten ließen sich im Sagengut der Beskidendeutschen feststellen. So wurde die Weiße Frau in Altbielitz als eine weiße Gestalt beschrieben, die eine Frau mit Gänsefüßen war; sie hatte „eine Sense und eine Sichel so wie der Tod. Sie hat Sense und Sichel zusammengelegt und ist in den Baum hineingegangen (der gespalten war)“⁸³⁹). Das ist gute mythische Überlieferung. Daß Sense und Sichel zusammen auftreten, erweist wohl, daß die Requisitverschiebung noch nicht vollständig durchgeführt und die ältere Sichel in der Volksvorstellung noch nicht völlig verdrängt war. Auch hier haben wir eine „Holle“ vor uns, die noch dazu in einem Baum wohnt, was ja für wichtige Vertreter der Gestalt bezeichnend ist⁸⁴⁰). Ich möchte hier am ehesten mit altem mitteldeutschen Überlieferungsgut rechnen.

Aus Letnia, einer deutschen Siedlung in Galizien, wird eine ähnliche Sage erzählt⁸⁴¹). Ein Bursche ging nach Drohobycz zur Assentierung, es wurde schon abends und er wollte essen. Er scherrte deshalb mit einem Stock alles von dem Platz weg, auf dem er essen wollte, und setzte sich hin. Da kam ein großes Mädchen in einem weißen Kleid, das eine Sense mit goldenen Zähnen trug. Sie wollte mähen, konnte es an dem Platz nicht, den er sauber gemacht hatte. Die Achtung vor Sauberkeit und Ordnung ist den Holle-Gestalten eigen. Hier zeigt es sich, daß sie diese Eigenschaft auch dann bewahren, wenn sie, vielleicht auf dem Weg über die Kornfrauen, zu Sensenfrauen werden, und damit einigermaßen bereits an die Todesgestalten erinnern. Merkwürdig sind die goldenen Zähne der Sense. Daß das mythische Metall auftritt, nimmt nicht wunder, es kennzeichnet diese lunare Holle-Gestalt sehr gut. Daß es sich aber um eine gezähnte Sense handeln soll, ist doch eigenartig, da gezähnte Sensen sonst, nämlich auch in der Wirklichkeit des Gebrauchslebens, fast keine Rolle spielen. Man möchte also hier annehmen, daß es sich um eine unvollkommene Requisitverschiebung handelt, und eine gezähnte Sichel in früheren Fassungen das Attribut der Gestalt gewesen sein dürfte.

Mit diesen Sagen der Galiziendeutschen dürften wir die östlichsten Ausformungen der westlichen Gruppe dieser Gestalten gemustert haben. Von der östlichen ist mir bisher nur eine hierhergehörige Sensenfrau bekannt geworden, nämlich die Fieberfrau, von der die Russen im Gouvernement Kaluga erzählen⁸⁴²). Dort glaubt man an neun oder zwölf „Fieberschwester“. Die älteste und böseste davon ist an einen eisernen Tisch mit 12 Ketten angeschmiedet, in der rechten Hand trägt sie eine Sense. Das sind also Schicksalsfrauen, und von den germanischen Hollegestalten gar nicht weit entfernt. Wenn man die gemeinsamen Zusammenhänge mit den iranischen Entsprechungen ins Auge faßt⁸⁴³), nimmt das nicht weiter wunder. Das Motiv des Sensenattributes ist aber doch wohl erst in Nordeuropa ihnen zugesellt worden.

Altartige Gebiete Europas haben es denn auch nicht oder doch nur spärlich aufgegriffen. Die Krankheitsgestalten der Balkanvölker, die sich an sich vielfach mit den Hollegestalten berühren, kennen es in ihrer Mehrzahl nicht⁸⁴⁴). Der Tod, dort meist als altes Weib geglaubt, führt meist Bogen und Pfeil, oder auch die Schleuder, kurz Waffen, Jäger- und Hirtenwaffen, aber nicht die Schnittgeräte der bäuerlichen Wirtschaft. Es berührt dementsprechend als Ausnahme, wenn die Pestfrau in Bulgarien als altes Weib mit wirrem Haar, auffallend langen Armen, und einer zerbrochenen Sense in der Rechten auftritt⁸⁴⁵). Es mag dabei doch eine Übertragung aus

einer sensenfreudigeren Landschaft vorliegen. Das Gleiche wird man wohl auch für Zakynthos annehmen. Die dortigen Griechen personifizierten die Cholera bei ihrem Auftreten so wie man sich früher die Pest vorgestellt hatte, nämlich als ein großes dürres, in einen schwarzen Mantel gehülltes Weib, das mit einer Sense in der Hand in die Häuser schleicht. Auf ihrem Rücken stehen die Worte geschrieben: „So du mich erblickest, bereite dein Grab“⁸⁴⁶). Möglicherweise hat auf die Volksvorstellungen dieses Inselgriechentums die italienische Bildkunst und Gestaltvorstellung eingewirkt. Die Welle der Frührenaissance-Modevorstellung vom „Schnitter Tod“ hat ja sicher weiter gewirkt, als man zunächst annehmen möchte.

Fehlt schon der Mythengestalt der Sensenfrau die reale Basis, weil eben der Sensengebrauch der Frau spät und selten ist, so wirkt sich diese Erscheinung in der christlichen Volksvorstellung besonders stark aus. Es gibt keine Heilige, welche die Sense als Attribut führen würde. Auch in Legenden- und Bildzusammenhängen, die halbwegs hierhergehören, ist die Sense selten. Nur dort, wo von der Feldfruchtbarkeit, dem Kornsegen die Rede ist, kann dann gelegentlich auch die Sense in ikonographische und legendäre Zusammenhänge einrücken. So soll die Kirche der schmerzhaften Muttergottes in Podsrp, unter dem Berg Srpsko im Kreis Pilsen in Böhmen Namen und Entstehung der frommen Legende verdanken, daß die hl. Maria während der Ernte unter einer Sense, nach anderen unter einem Büschel Korn erschien und ihren Wunsch offenbarte, an jener Stelle verehrt zu werden⁸⁴⁷). Das ist freilich eine ausgesprochen aitiologische Legende, und ein srp-Name hat also die Erzählung ausgelöst. Damit ist aber gleichzeitig auf die Bedeutung der Orts- und Geländennamen nach Sichel und Sense wieder deutlich hingewiesen: warum der Berg Srpsko hieß, und ob es sich hier um eine vorchristliche Heiligung der Landschaft um der Gestalt willen gehandelt haben mag, ist noch nicht untersucht. Die Wallfahrt und ihre Legende haben jedenfalls alles an eventueller derartiger Volksgläubigkeit älterer Art unter ihre Patronanz genommen, und wenn dort in der Umgebung von Pilsen vielleicht früher eine andere Sichel- oder Sensenfrau geglaubt und verehrt worden sein sollte, dann hat sie ihre Erscheinungsform offenbar eben an die Madonna vererbt. Wenn man sich die Sichelfrauen im mitteldeutsch-westböhmisches Gebiet vergegenwärtigt, einschließlich der Kiburga von Hofin, dann fällt die Madonna von Srpsko wohl nicht aus diesem Bereich, weder räumlich noch gestaltlich. Sie wäre dann die einzige Sensengestalt, die hier innerhalb dieser Landschaft durch offensichtliche Requisitverschiebung aus einer Sichelgestalt zu einer Glaubensgestalt mit dem jüngeren Schnittgerät geworden wäre.

C. Schärfgerätgestalten

Gegenüber den verhältnismäßig bekannten und durch ihre Attribute deutlich erkennbaren Gestalten, welche als Anthropomorphisierungen der Ernteschnittgeräte in den Volksglauben eingegangen sind, spielen die Gegenstände aus dem Bereich der Schärfgeräte, die Wetzstein- und Dengelgestalten nur eine geringe Rolle. Freilich ist auf sie auch noch kaum geachtet worden, wie auch ihre Geräte bisher nicht diese Beachtung gefunden haben, die ihnen im Sinn der hier vorgetragenen Betrachtungsweise gebühren würde.

Die Glaubens- und Sagengestalten, die Wetzstein und Dengelhammer führen, sind durchwegs männliche Figuren. Eine Anthropomorphisierung des Kumpfes habe ich bisher nicht gefunden. Ob sich unter den Glaubensgestalten der Wetzgeräte eine Anthropomorphisierung des Wetzholzes befindet, wage ich noch nicht zu entscheiden. Nach den an sich schon spärlichen Aufzeichnungen zu schließen hat im allgemeinen jedenfalls der Wetzstein alle derartigen Glaubensmeinungen und deren Ausformungen an sich gezogen. Der ganzen Situation nach bedeutet er ebenso wie der Hammer das männliche, aktive Element, und gilt vielfach geradezu als phallisch⁸⁴⁸). Freilich haben wir hier wie immer nicht mit der einfachen Sexualinterpretation zu rechnen, sondern mit einer durch so manches kulturelle Medium gefilterten, und mindestens eines davon hat wohl auch mythologischen Charakter. Für den bei weitem vieldeutigeren Hammer steht es nicht anders. Auch wenn sich die mündliche Volksüberlieferung mit den lunaren Dengelhämmern nicht beschäftigt zu haben scheint, läßt sich doch nicht daran zweifeln, daß auch hier verborgene Verbindungen vorhanden waren.

Neu, und hier noch nicht zu erschöpfen, ist die Feststellung, daß der Gestaltglauben nicht nur an optischen, sondern auch an akustischen Phänomenen haften zu können scheint. Schon im I. Teil wiesen die helfenden Rechenfrauen gewisse Züge auf, die auf Gehörtraditionen schließen ließen. Nunmehr treten ihnen hier mit den Dengelmännern Gestalten von offenbar akustischer „Heiligkeit“ gegenüber. Das bedarf aber eigener weiterer Untersuchungen, und endet nicht in diesem Studienkranz.

I. Wetzsteingestalten

Bevor ich die durchwegs männlichen Wetzsteingestalten behandle, möchte ich einige Erscheinungen zusammenstellen, die mir zu beweisen scheinen, daß es auch auf dem Gebiet des Wetzsteinglaubens zumindest eine dünne und wahrscheinlich frühe Schicht gegeben hat, die nicht der Welt der Vorstellung vom geraden Wetzstein-Phallus angehört haben kann. Die Hornkumpfe und alle ihre gekrümmten Nachfolger haben schon in diese Richtung gewiesen. Sie sind aber doch wohl weiblich gedacht gewesen, wogegen die in sie passenden Wetzsteine immer männlich aufgefaßt wurden. Männlich, phallisch aber anscheinend im Sinn des männlichen Sichelmondes, wie er bereits bei den männlichen Sichelgestalten behandelt wurde.

Das bisher älteste mir bekannte Zeugnis dafür ist ein sichelförmiger Wetzstein aus Maikop, der im Südostwinkel des Kurgans gefunden wurde⁸⁴⁹). Er ist ungefähr 28 cm lang und mit einer Durchbohrung, also wohl zum Anhängen, versehen. Die stattliche Länge und die auffällige Krümmung läßt unwillkürlich an die Rippen denken, die der Sage nach im germanischen Norden zum Sensenschärfen herangezogen wurden⁸⁵⁰). Ein Anklang an derartige Gestaltvorstellungen könnte in der Walliser Gerätgewohnheit enthalten sein, den Wetzstein mit einem Handgriff aus einem Ziegenhorn auszustatten, wie dies für Evolena und Ajoie bezeugt ist⁸⁵¹). Vielleicht gehört auch der eigenartige Sagenzug hierher, der aus dem Pinzgau berichtet wird. Dort wurden angeblich „Hexeneisen“ gefunden, welche die Form kleiner Hufeisen hatten. Ein Sensenstreicher aus einem solchen Hexeneisen, von einem gewissen Schmied in der Walpurgis- oder Thomasnacht angefertigt, verlieh der damit gestrichenen Sense eine solche Schärfe, daß kein Mäher es dem mit ihr bewaffneten nachzutun vermochte⁸⁵²). Das bezieht sich also auf die oben kurz behandelten Streicheisen, die wie die Messerstreicher gerade Schärfergeräte waren. Wenn man Wert darauf legte, daß sie aus einem hufeisenförmigen Eisen umgeschmiedet wurden, so kann dies auf die ehemalige Schätzung gekrümmter Geräte hinweisen. Selbstverständlich kommt hier der Glaube an das Hexenelement besonders hinzu, auch der Hufeisenglaube allgemeiner Art wird zu berücksichtigen sein.

Auch solche Spuren gekrümmter Schärfergeräte haben jedenfalls keine Anhaltspunkte für den Glauben an weibliche Schärfergerätgestalten ergeben. Man kann wohl im Gegenteil überall, wo überhaupt ein Wetzsteinglaube auftritt, von einer männlichen Betonung sprechen. Im geläufigen Bauernglauben tritt ja der Wetzstein nicht allzu stark hervor, seine Gleichsetzung mit dem Phallus hat sich oben beim Milchdrüsenzauber bereits feststellen lassen⁸⁵³). Einen der seltenen älteren Belege dafür hat Caspar Schenckfeld bewahrt, dessen 1601 gedruckter „Catalogus“ erzählt, der Wetzstein besitze verschiedene Heilkräfte: er kühle ab, „alopecius ad pilum reducit“, er halte die Brüste der Jungfrauen zurück und gelte als Vorbeugungsmittel gegen die Kolik⁸⁵⁴). In dieser Mischung von rationalen und ausgesprochen volksgläubigen Meinungen sind auch die geschlechtlichen enthalten, so wenig sie betont sein mögen. Zu dieser älteren schlesischen Bezeugung stellt sich viel-

leicht eine jüngere aus dem Erzgebirge, wo man das Vieh auf der Sommerweide dadurch gegen Behexung schützen will, daß man es beim ersten Austrieb über einen frischen, vor die Schwelle des Hauses gelegten Rasen gehen läßt, unter den man kreuzweise Schere, Erbschlüssel und Wetzstein angebracht hat⁸⁵⁵). Neben vielen anderen Glaubensmeinungen, die sich mit diesen drei Gegenständen verbinden, ist für die Schere doch wohl die weibliche, für den Wetzstein die männliche Geltung hervorzuheben. Ob eine Gerätebehandlung, die aus dem schweizerischen Rheinwald berichtet wird, auch hierhergehört, kann ich nicht feststellen. Dort legt man nämlich den Wetzstein, wenn er nicht mehr recht „zieht“, eine zeitlang in saure Schotte, die ihn wieder aufrauen soll⁸⁵⁶). Man denkt dabei an das Rotsieden der Wetzsteine in Westungarn, das auch als reine Zweckhandlung beschrieben wird, aber nach einer älteren magischen Praxis klingt. Die Behandlung mit dem Schotten, dem Rückstand der Käserei, ist sicherlich sehr sennermäßig. Ob sie rein rational ist, entzieht sich meiner Beurteilung.

Im allgemeinen bezeugen die Wetzsprüche und Wetzlieder allenthalben, daß man den Wetzstein phallisch auffaßt. Mitunter findet sich dafür auch eine besondere Bezeugung. So gab es bei Kaltenwestheim im Hennebergischen einen „Weiberwetzstein“, an dem ein sehr bezeichnender Brauch haftete⁸⁵⁷). Dieser Stein war eine viereckige Säule, wenn man so sagen darf, von drei Ellen Höhe. Wenn ein Mäher daran wetzte, so versammelte sich eine ganze Schar von Frauen, angeführt von der „Steinschätzin“, welche eigens zu diesem Amt erwählt wurde, bewehrt mit hölzernen Geräten, Gabeln, Beißzangen und anderen „Waffen“; die Frauen faßten den Täter mit der Zange an und führten ihn ans Wasser, wo er gebadet wurde, einen Strohkranz aufgesetzt, und einen Bund Heu erhielt. Aus der nicht sehr guten Schilderung geht doch hervor, daß es sich um einen Spottbrauch der Mäher gehandelt haben muß, die versuchten, ihre Schnittgeräte an dem „Weiberwetzstein“ zu schärfen, ohne dabei erwischt zu werden. Das ist zweifellos typisch phallischer Spott. Wurde der Spötter erwischt, dann wurde er so bestraft, wie Eindringlinge in Frauenbräuche meistens bestraft werden, durch Verspottung seiner Geschlechtskraft. Von den Brechlerinnen in Steiermark und Kärnten sind ähnliche Züge wohlbekannt⁸⁵⁸). Die Verwendung „hölzerner Waffen“, das Nichtberühren des Täters, der nur mit der hölzernen Zange angefaßt wird, das sind sehr altertümliche Züge, die zu dem ganzen Stil dieses Brauches gut dazupassen. Innerhalb dieser Schnitterwelt ist auch der Glaube an eine Wetzsteingestalt vorstellbar. Der eigentümliche, offenbar kindshohe „Weiberwetzstein“ gehört jedenfalls zu jenen für phallisch erachteten Steinen, die mit einem solchen Gestaltenglauben eng zusammenhängen müssen.

Der phallusartige „Weiberwetzstein“ läßt unwillkürlich an ähnliche natürliche und künstliche Steinsäulen denken, an die Menhire vor allem⁸⁵⁹). Diese Zeugen megalithischen Glaubens weisen jedoch ihrerseits auf die anthropomorphen Gestalten hin, die vermutlich bis in ihre Zeit zurückreichen, die Riesen⁸⁶⁰). Diese menschengestaltigen, aber Menschengröße überragenden Glaubenswesen sind in der antiken wie in der germanischen Überlieferung und weit darüber hinaus stets die steinbewaffneten, mit natürlichen oder bearbeiteten Steingeräten versehenen. Das gilt für die Titanen und Giganten der griechischen Sage ebenso wie für die Steinriesen der Eddawelt.

In unserem Zusammenhang sei hier nur seitenblickartig darauf hingewiesen, daß alle alten Blitzgestalten des Mythos, die einen „Donnerkeil“ führen, hierhergehören würden, da eben Donnerkeile als Wetzsteine in altartigen Landschaften beispielsweise in Finnland, geschätzt werden. Wir kennen durchaus nicht alle diesbezüglichen Glaubensmeinungen⁸⁶¹⁾, und es scheint mir keine Frage, daß für eine Urvolkskunde von hier aus weitere Ausblicke möglich sein werden.

Hier sei jedoch nur auf eine Riesengestalt des germanischen Mythos näher eingegangen, die anscheinend als echte Wetzsteingestalt gegolten hat. In der Snorri-Edda wird die geradezu novellistisch geformte Geschichte vom Kampf Thors mit dem Felsriesen Hrungnir erzählt⁸⁶²⁾. Der wunderlicherweise von den Asen zum Trunk eingeladene Riese benimmt sich in Walhall derart unmöglich, daß er von dem zurückkehrenden Thor zum Kampf geordert wird. Er ist bereit, sich bei „Grjotunagard“, bei den Felszaunhöfen, mit ihm zu schlagen, wohin er seine Waffen, Schild und „hein“, also Wetzstein, mitbringen werde. Thor geht darauf ein. Hrungnir, dessen Herz und Kopf auch aus Stein waren, stellt sich wirklich. „Sein Schild war ebenfalls aus Stein, groß und dick, und er hielt den Schild vor sich, als er bei Grjotunagard stand und auf Thor wartete, als Angriffswaffe aber führte er einen Wetzstein, den er oberhalb der Schulter im Anschlag hielt; er sah bedrohlich aus . . . Thor kam zum Kampfplatz mit Thjalfi. Da rannte Thjalfi voraus zu Hrungnirs Standort und rief ihm zu: ‚Du stehst unvorsichtig da, Riese, hältst den Schild vorne, aber Thor hat dich gesehen und kommt die untere Straße durch die Erde, er wird dich von unten angreifen‘. Da schob Hrungnir den Schild unter seine Füße und stand darauf; den Wetzstein nahm er in beide Hände. Als bald sah er Blitze und hörte lautes Dröhnen. Dann sah er Thor in seinem Asenzorn; der kam gewaltig daher, schwang den Hammer und schleuderte ihn aus weiter Entfernung gegen Hrungnir. Dieser hob mit beiden Armen den Schleifstein und schleuderte ihn entgegen. Er traf den Hammer in der Luft, zerbrach, und das eine Stück fiel auf die Erde, und daraus sind (indem er beim Aufschlagen zersprang) alle „Wetzsteinberge“ entstanden, das andere Stück drang in Thors Kopf, so daß er vornüber auf den Boden fiel. Der Hammer Mjöltnir aber traf mitten auf Hrungnirs Kopf und zermalmte seinen Schädel vollständig.“ Die Fortsetzung der eigenartigen Erzählung beschäftigt sich dann mit dem Versuch, den Wetzsteinsplitter wieder aus Thors Stirn ziehen zu lassen. Die Seherin Groa versucht es mit Erfolg, doch erzählt ihr Thor von seiner Begegnung mit Aurvandil, ihrem im Norden wandernden Gemahl, aus Freude darüber vergißt Groa ihre Sprüche, und der Wetzstein wurde nicht mehr lockerer, und steckt noch heute in Thors Kopf. „Es wird davor gewarnt, einen Wetzstein quer über die Tenne zu werfen. Dann bewegt sich nämlich der Wetzstein in Thors Kopf.“

Die in Einzelzügen vielleicht nicht allzualte, in ihrem Hauptmotiv jedoch sicherlich sehr weit zurückweisende Erzählung ergibt jedenfalls, daß man sich unter Hrungnir einen Felsriesen vorstellte, der mit dem Wetzstein besonders verbunden war. Die ältere germanische Religionsgeschichte hat seinen Wetzstein als Donnerwaffe und ihn selbst als Gewitterriesen angesehen, was dann unter anderem Jan de Vries zurückgewiesen hat⁸⁶³⁾. Meines Erachtens freilich nicht ganz mit Recht, denn die Tatsache, daß Donnerkeile als Wetzsteine verwendet werden, bringt sie auch mit dem Gewitterglauben in Verbindung, und der Glaube an Gewitterriesen ist ja nach-

weisbar. Der Kampf Hrungnirs mit Thor ist in dieser Hinsicht sicherlich zumindest auch als Kampf zweier Gewittergestalten aufgefaßt worden, als Kampf der älteren riesischen mit der jüngeren göttlichen. Die Parallele zu den Kämpfen der olympischen Götter, vor allem des Zeus mit seinen riesischen Vorgängern beweist, daß wir es hier mit einer sehr alten Schicht zu tun haben. Freilich ist die Gewitterbeziehung nicht die einzige, und Titanen und Thursen haben noch weitere gemeinsame Züge, welche auch für Hrungnir herangezogen werden müssen. Samuel Singer hat die Züge der vorolympischen und vorasischen Riesen-Religion, wenn man so sagen darf, bereits bedeutsam hervorgehoben⁸⁶⁴). Auch in unserem Zusammenhang hier war bereits von der Tatsache die Rede, daß wir es bei dieser Riesen-Schicht mit Vertretern phallischer Gestalten zu tun haben, und daß sich diese, zweifellos sehr altertümliche, Art der Anthropomorphisierung auch in den Namen äußert. Hier ist es nun der Name Hrungnir, der dafür in Betracht kommt. Schon Jacob Grimm hat den Namen zu got. *hrugga* = Stange gestellt⁸⁶⁵), wozu ags. *hrung*, engl. *rung*, = Balken ebenso gehören wie nd. *Runge*, die große Stange, die Wagenstange. Hrungnir ist also ein „Stangenmann“, und man wird kaum fehlgehen, wenn man einen solchen Namen, nach bekannten Pfahl-Parallelen, als phallische Bezeichnung auffaßt. So ist er also vermutlich einerseits ein phallischer Steinmann, wobei sich die Beziehungen zu den vorerwähnten Menhiren und zum Weiberwetzstein im Hennebergischen aufdrängen; andererseits aber ist auch sein „hein“, seine Wetzsteinwaffe davon berührt. Der Kampf zwischen Wetzstein und Hammer mutet also von diesem Gesichtspunkt aus wie der Kampf zweier Phallussymbole an: was für den Wetzstein verhältnismäßig selten belegt ist, gilt für den eheweihenden Mjöl-nir wohl als selbstverständlich.

Von hier aus ist vermutlich auch die Natursage von der Entstehung aller „heinberg“, aller Wetzsteinfelsen zu verstehen. Hrungnir, der in der Eddageschichte besiegt und getötet wird, ist doch in seiner Art auch eine Glaubensgestalt gewesen, und der Wetzstein gilt wenigstens danach als sein Geschenk an die Menschen. Hier reiht sich wohl auch der Zug der Heilighaltung des Wetzsteines an, den die Edda zufällig mitteilt, nämlich das Verbot, ihn nicht „quer über die Tenne“ zu werfen. Dieses Verbot muß seinen Grund in einem geläufigen Brauch besitzen, es hat danach also die Gewohnheit geherrscht, zu irgendwelchen Gelegenheiten den Wetzstein zu werfen, und zwar über den Hausboden, was doch auch über das Hausdach heißen dürfte. Als Grund wird ein mythischer angegeben, der aber in seinem Stadium der ausgeformten Erzählung kaum mehr richtig zu verstehen ist. Jan de Vries führt ihn auf eine Eigentümlichkeit der Thorbilder zurück, die „reginnaglar“ der Hochsitzsäulen: es soll sich um einen Nagel gehandelt haben, der den Polarstern an der Himmelsachse bedeutete; Vorstellungen im Altaischen gehen mit dieser germanischen Tradition parallel⁸⁶⁶). An die Jahresnägel der Etrusker und im Tempel des kapitolinischen Jupiter in Rom muß wohl hier gleichfalls erinnert werden. Als kosmische Begründung wäre dann einzusehen, daß eine Bewegung des Polarsternes durch magische Handlungen vermieden werden sollte. Das ist an sich durchaus richtig, aber ob das Werfen des Wetzsteines über das Hausdach hierhergehört, erscheint mir doch zweifelhaft, wenn man die vielen Brauchhandlungen bedenkt, bei denen irgendein geweihter Gegenstand ebenfalls über das Dach geworfen wird, geworfen werden soll⁸⁶⁷). In solchen Fällen haben wir die Brauch-

handlung positiv gewertet, im Schluß der Hrungnirgeschichte aber negativ. Man wird diese beiden Hälften kaum voneinander trennen können. Maßgebend ist dafür offenbar das Haus, insbesondere das Dach, und im ganzen handelt es sich also um eine Frage der Mythologie des Bauernhauses, die noch zu wenig erschlossen ist, um über eine derartige Einzelvorstellung schon Aufschluß zu geben.

Für die Wetzsteingestalt genügt jedenfalls die Feststellung, daß überhaupt so deutliche Glaubenszüge am Wetzstein hingen, und daß der vermutlich also phallische Wetzsteinmann Hrungnir demnach auch als Zeugnis für den Glauben an derartige Gestalten in einer sehr frühen Schicht steht. Es sind deutlich himmlisch-irdische Spiele, die hier getrieben werden, und die Ordnung des Weltalls wird durch einen kurzen Seitenzug plötzlich mit dem bäuerlichen Wetzstein in Verbindung gebracht. Gerade das ist aber für alle wirklich alten Gestalten dieser Art zu erwarten.

Dieser Wetzsteingestalt gegenüber, die man also zumindest in einer Hinsicht geradezu als megalithisch bezeichnen möchte, wirken alle anderen doch beträchtlich jünger. Auf Odin-Bölverkr war bereits im I. Teil dieser Studien einzugehen⁸⁶⁸). Er ist als Bringer des Wetzsteines zu den Riesenknechten, die sich offenbar mit älteren Wetzgeräten behelfen müssen, wohl eine Art Wetzsteingestalt. Er ist auch gleichzeitig der rasche Mäher, der für neun arbeitet, und daher mit dem gleichfalls übermenschlich rasch mähenden Teufel nahe verwandt. Man wird aber darin wohl keine alte Gerätgestalt, sondern eher die Wesenheit des ins Übermenschliche gesteigerten Mähers auf Erden sehen.

Ein eigenartiges Gegenstück zu Odin-Bölverkr, der den Stein unter die Riesenknechte wirft, so daß sie sich gegenseitig den Hals abschneiden, ist Jason, der Argonaut, der den Stein unter die aus der Drachensaat aufwachsenden „Sparten“ wirft, die sich daraufhin gegenseitig erschlagen⁸⁶⁹). Martin Schultze hat einst gemeint, es sei dies eine Steinsichel gewesen⁸⁷⁰). Mir scheint der Wetzstein näher zu liegen. Ob die beiden Erzählungen etwas miteinander zu tun haben, läßt sich wohl nicht entscheiden. Immerhin wird doch unter anderem von C. W. von Sydow angenommen, daß die Argonautensage auf megalithische Märchenelemente zurückgehe⁸⁷¹): da könnte auch ein Gerätezug dieser Zeit mitgeführt worden sein, und Jason vielleicht sogar weiter zurückreichen als der teufelsgeschickte Odin.

Der Hauptunterschied zwischen den älteren und den jüngeren Gestalten liegt darin, daß die älteren, die der eigentlichen Mythenwelt, Bringer des Gerätes, Kulturheroen sind, wogegen die jüngeren die zauberische Übersteigerung des Gerätes bewirken, also eigentlich Magier darstellen. Nicht der Glaube an die Kulturtat, sondern an die traumhafte Ausnahme schafft und tradiert sie. Die Ausnahme: das bezeugt beispielsweise eine römische Wetzsteinüberlieferung, nach der sich ein Omen auf die Weise ergab, daß ein Augur mit einem Rasiermesser einen Wetzstein zerschnitt⁸⁷²). Man mag dieses Rasiermesser nun eventuell zu den lunaren Schnittgeräten rechnen, und den tieferen Kern der Geschichte als Motiv der Verkehrten Welt betrachten. Es handelt sich jedenfalls um eine zauberische Schärfe, und das heißt gleichzeitig um eine Gabe, die den Wetzstein, der doch selbst Kulturgabe der mythischen Welt war, entwertete.

Dementsprechend sind es eben teuflische Wesen, welche in den jüngeren Sagen als Wetzsteingestalten fungieren. Nur solche können die Geräte

so wetzen, daß man sie nie mehr nachbearbeiten muß. In Trens in Südtirol erzählte man beispielsweise, daß sich ein Bauer — offenbar alljährlich — die Sense wetzen ließ, und zwar in der heiligen Nacht, wobei er sich mit Sichel und Sense und Wetzstein in der Teufelsmaske aufs Dach setzte, um 11 Uhr die Geräte dem wirklichen Teufel übergab und schnell in die Kirche ging. Der Teufel mußte sie einstweilen wetzen. Einem anderen Trensener, der das gleiche probieren wollte, ist es nicht geglückt⁸⁷³). In Tettenschwang nennt man bei einer ähnlichen Geschichte den Teufel nur nicht. Dort war es der Wirtssohn, der einmal ins Feld ging, um zu mähen. Da kam ein Unbekannter und erbot sich, ihm die Sense so zu wetzen, daß sie es nie mehr brauchen und besser denn je schneiden würde. Das war denn auch wirklich der Fall. Nach einiger Zeit aber wetzte der Köglmayer aus purer Gewohnheit die Sense wieder, und von Stund an hatte sie alle Schneide verloren⁸⁷⁴). Der Teufel wird in einer verwandten Sage aus Lungern in der Schweiz wenigstens genannt. Dort war ein Tausendkünstler im Besitz einer Sense, der er beim Mähen nicht nachzulaufen vermochte, sie schnitt selbst Eisennägel entzwei. Sie hatte ihre Schärfe von einem Wetzstein aus Mailand, und war in sieben Teufels Namen gehärtet⁸⁷⁵). Hier haben wir also das Motiv, das vielleicht schon in der römischen Augurengeschichte aufklang: das Entzweischneiden von Dingen, die man eigentlich nicht schneiden kann. Dort war es ein Wetzstein selbst, in Lungern werden Eisennägel genannt, von denen man nicht weiß, wie sie in die Wiese kommen. Eine Südtiroler Sage klärt das auf. In Mais bei Meran erzählte man nämlich, ein Maier Student, der ein Schwarzkünstler war, half einmal einem Bauernknecht, dessen Sense nie recht schneiden wollte. Der Student gab ihm etwas, das wie ein Stück Pech aussah, und sagte: „Bestreich damit deine Sense, doch gib acht, daß du den anderen nicht zu nahe nachmäht, sonst würden Blutstropfen an deiner Sense sich zeigen“. Der Knecht tut es trotzdem, es zeigen sich die Blutstropfen. Der Vormäher will ihm die Schneide nehmen und setzt einen Dengelstock in die Wiese, die Sense schneidet aber ohne weiteres durch. Die Sense jedoch ist vom Blut ganz rot⁸⁷⁶). Das ist offenbar eine schlecht erzählte Fassung, die zu der Sage von der in der Außenwelt gewonnenen oder geschärften Sense gehört, von der schon im I. Teil zu sprechen war. Hier kommt es darauf an, daß eine solche Sense alles zu zerschneiden imstande ist, und daß es sich gerade immer um Geräte der Heuarbeit handelt: der Wetzstein, der Dengelstock. Die Nägel in der Schweizer Sage waren also wohl auch solche in die Wiese eingeschlagene Dengelambosse.

Sensengestalten und Wetzsteingestalten gehen in dieser magischen Sphäre wohl ineinander über. Was man als Teufel, Schwarzkünstler, Studenten usw. bezeichnet, sind nur die blassen Schemen älterer, größerer Gestalten. Mitunter erhalten sie etwas lokale Färbung: der Wetzstein muß aus Mailand sein. Mitunter klingen die Ratschläge, welche diese Gestalten den Mähern geben, altertümlich: sie lassen die Sensen nicht dengeln, nur wetzen. Es wäre wohl schwer, jeweils dafür einen Grund anzugeben. Bezeichnend ist dafür eine isländische Geschichte. Ein Mann aus Südland erhält danach von einem Alten eine Sensenklinge, die er nie im Feuer dengeln darf, nur wetzen. Der Mann mäht bei einer Zauberin im Norden, und zwar in der Woche soviel, wie sie am Samstag einzubringen vermag. Sie arbeitet mit fünf Rechen, der Mann nimmt auf Elbenrat hin mehrere Sensenstiele, die Arbeitsleistung vervielfacht sich, und er hat schließlich gewonnen. Er

kauft sich im Süden an, ein Nachbar leiht sich eines Tages die Sense aus, dengelt sie im Feuer, und ihr Zauber ist vorüber ⁸⁷⁷).

Da mögen jeweils kulturelle Berührungen der verschiedensten Art mitgewirkt haben, um solche Glaubenszüge entstehen zu lassen. Vielleicht haben auch nichtbodenständige Gestalten, zum Beispiel wandernde Wetzsteinhändler mitunter auf diese Sagenbildung eingewirkt. Sie waren wie alle verwandten Volkstypen zweifellos wichtige Vermittler von Erzähl- und Glaubensgut, als Gestalten aber vielleicht doch nicht bedeutend. Ich habe bisher überhaupt nur einen solchen Händler in einer Lungauer Sage feststellen können, und der spielt dort nur eine passive Rolle, da er nicht imstande war, durch einen Dank die „Wintersennin“ zu erlösen, die für ihn gekocht hatte ⁸⁷⁸). Aber in anderen Fällen mag es doch anders sein.

Ein Hinüberwechseln aus dieser Sagenwelt in die Welt der Legende scheint nicht erfolgt zu sein. Unter den Heiligen, die einen Stein als Attribut führen, hat doch keiner etwas mit einem Wetzstein zu tun. Ob der angelsächsische Heilige Walstan, der am 30. Mai verehrt wird und als Patron der Schnitter gilt, damit etwas zu schaffen hat, konnte ich nicht ermitteln ⁸⁷⁹). Man wird in der westeuropäischen Welt aber vielleicht am ehesten mit einer derartigen Erscheinung rechnen können.

II. Dengelgestalten

Das Ausklopfen der Sichel- und Sensenschneiden mit dem Dengelhammer hat sich sicherlich im bäuerlichen Glauben nicht weniger tief eingesenkt als das Klingenschärfen mit dem Wetzstein. Dennoch hängt, soviel sich bisher beurteilen läßt, weniger an Sage und Brauch daran. Insbesondere läßt sich eine besondere Beziehung dieser Arbeit zu ihrem Gerät, dem Dengelhammer, kaum feststellen, wenn man nur die geläufigen Hammerbeziehungen im Volksglauben heranzieht. Während das Gegenstück, der Wetzstein, sich doch mit phallischen Beziehungen hat feststellen lassen, scheinen solche hier kaum nachzuweisen zu sein, obgleich die phallische Bedeutung des Hammers an sich sehr weithin bekannt ist. Man muß aber immerhin bedenken, daß zumindest das Verbum „dengeln“ als geschlechtlich betontes Wort des Schlagens durchaus geläufig ist⁸⁸⁰). Das geht so weit, daß es auch als Brauchwort bei Schlagriten verwendet wird, beispielsweise beim Frisch- und Gesundschlagen. Soweit also läßt sich die Verbindung Hammer = Phallus und dengeln = coire durchaus nachweisen. Von einer eigentlichen Beziehung zum Dengelhammer, zumal in seiner mittenhohen Form, kann ich aber nichts feststellen.

Da hat sich wohl der charakteristische Hammerschlag, vor allem sein dauernd wiederholtes Geräusch, stärker und bezeichnender eingepreßt. Nur aus ihm, aus der akustischen Vorstellung dieser markanten bäuerlichen Tätigkeit, scheinen mir die anthropomorphen Dengelgestalten entstanden zu sein. Handelt es sich doch um das charakteristischste Geräusch der bäuerlichen Sommerarbeit überhaupt. Alle akustischen Phänomene, die auch nur entfernt daran erinnern, werden demgemäß damit zusammengebracht. So geht es offenbar mit dem Tropfen des Schmelzwassers in so manchen Vereisungen. Bezeichnend ist dafür eine Geschichte aus dem Wallis. Unter den Schneewassern der beim Langgletscher herabgegangenen Lawine hört man heute noch zu gewissen Zeiten die Mähder, die dort verschüttet wurden, ihre Sensen dengeln⁸⁸¹). Überflüssig zu sagen, daß derartige Gehörvisionen oft eine geradezu verzaubernde Wirkung haben und haben müssen.

Die charakteristische Ausformung zur mythischen Gestalt hat all das in den schwäbisch-alemannischen „Dengelmännern“ gefunden. Friedrich Ranke hat die Gruppe dieser Gestalten bereits mit weitgehender Vollständigkeit zusammengestellt, so daß hier nur kurz daran erinnert zu werden braucht⁸⁸²). Das früheste literarische Zeugnis für den „Dengelgeist“, der am badischen Feldberg umgegangen sein soll, bietet Johann Peter Hebel in seinem Gedicht „Die Wiese“, 1801. Sein Anruf an das Wiesental beginnt gleich mit den Versen:

Wo der Dengele-Geist in mitternächtige Stunde
uffem silbene Gschir e goldeni Sägesse denglet,
(Todtnau's Chnabe wüss's wohl) am waldige Feldberg⁸⁸³),

dorthin also schweben des Dichters Gedanken. Hebel hat sich, nach seinem Brief an Hitzig vom 20. Juni 1801 zu schließen, stark mit diesem „Gespenst auf dem Feldberg“ beschäftigt. Ob die mythischen Metallgeräte, die er ihm

zuweist, das silberne Dengelgeschirr und die goldene Sense, so wie dieser Dengelgeist selbst dem Schwarzwälder Volksglauben entstammen, wird sich wohl kaum mehr feststellen lassen. Die jüngeren Aufzeichnungen sagen es jedenfalls nicht mehr. Von ihnen ist besonders das „Dengelmändle“ von Trossingen in Schwaben bekannt⁸⁸⁴). Von ihm erzählte man sich, daß man es an Sonn- und Feiertagen, wenn es überall ruhig war, womöglich alles in der Kirche und zu Hause war, im Briel bei Trossingen mit werktäglichem Schall dengeln hörte. Es soll etwa um 1800 ein böser Bauer dort gelebt haben, der Sonn- und Feiertags aus purem Geiz und Eigennutz dengelte, um an den Werktagen keine Zeit dafür zu vergeuden. Seit seinem Tode muß er nun an den Sonn- und Feiertagen umgehen und in alle Ewigkeit dengeln. Gegen die Abenddämmerung hörte man ihn während der Heu- und Getreideernte sehr vernehmlich. Ganz ähnlich erzählt man sich vom Dengelgeist in Katzenwang bei Tailfingen. Dieser Geist dengelt in den Sommernächten beharrlich. Einmal riefen ihm zwei Bauern zu, die am Wald vorübergingen: „Mach's recht! Mach's recht!“, und da dengelte der Geist erst recht darauf los, daß der ganze Wald zitterte⁸⁸⁵).

In der Nordostschweiz hat man ausnahmsweise einen derartigen Geist auch dengeln gesehen. Heinrich Burckhardt konnte in Näfels im Kanton Glarus aufzeichnen, daß man dort früher jedesmal am 20. Juni nachts einen feurigen Geist dengeln sehen konnte. Einer, der es nicht glauben wollte, sah selber nach, und erschrak so stark, daß er in eine Ohnmacht fiel⁸⁸⁶).

Von dem alemannisch-schwäbischen Kerngebiet scheint sich der Glaube an eine derartige Gestalt auch weiter verbreitet zu haben, wenn man auch gewiß damit rechnen muß, daß verwandte akustische Erscheinungen, die den Glauben an den Dengelgeist im Schwarzwald hervorgerufen haben, auch in anderen Gegenden, besonders in Waldgebieten, zur Entstehung mindestens beigetragen haben. Gut bezeugt ist die Erscheinung in Südtirol, das sich auf diese Weise wieder einmal mit dem alemannischen Raum und seiner Volkskultur verbunden zeigt. In Barbian erzählte man sich, daß dort einmal ein Bauer war, der die Unsitte hatte, seine Sicheln und Sensen an Sonn- und Feiertagen zu dengeln. Dies trieb er bis zu seinem Ende so fort. Als er gestorben war, dengelte es an Sonn- und Feiertagen im Hause. Doch niemand konnte den Dengler sehen. Einmal hatte man auf dem Hofe einen besonders frommen Knecht, der sah, wie ein Schatten, der einem Bauern ähnlich sah, recht traurig bei einem Dengelsteine saß und dengelte. Der Knecht soll endlich den Geist durch Beten und Fasten erlöst haben⁸⁸⁷). Die Fassung der Sage aus Kastelruth ist kürzer gehalten. Dort erzählte man, auf der Alm in der Nähe des Tschansteines hörte man eines Sonntags bei hellichtem Tag dengeln. Man sah nach und fand niemanden, obwohl man den Ton ganz deutlich hörte. Seitdem hörte man diesen Dengelgeist noch oft. Er muß dafür umgehen und büßen, weil er an Sonntagen gemäht und gefrevelt hat⁸⁸⁸). Verwandte Gestalten hat es auch in Oberösterreich und in der Obersteiermark gegeben. Von dem „Dangelmann“ des oberösterreichischen Almtales habe ich bisher nur den Namen in Erfahrung bringen können⁸⁸⁹). Keinen eigenen Namen führt die Gestalt in der Gegend von Knittelfeld, aber was man sich dort, in Puchschachen bei St. Marcin vom „Ruhdorfer“ erzählt, gehört durchaus hierher. Der Ruhdorfer war ein fleißiger Bauer gewesen, aber er war eben etwas gar zu fleißig. Er hat auch am Sonntag immer gearbeitet und die Sensen gedengelt, aber auch

das Vieh immer ausgetrieben. Nach seinem Tode haben die Leute ihn dann oft an Sonntagen gesehen, wie er beim Stadel gesessen ist und gedengelt hat. Auch hat er manchmal noch als Geist am Sonntag das Vieh ausgetrieben⁸⁹⁰).

Die österreichischen Fassungen, einschließlich der Südtiroler, spannen also das Motiv stärker in den christlichen Schuld- und Sühnebegriff ein und bringen selbst die Erlösung durch besonders fromme Menschen noch daran heran. Davon weiß der Hebelsche Dengelgeist nichts. Ob er eine ursprünglichere Form ist, mit deutlicheren mythischen Zügen, oder ob der Calvinismus des Markgräfler Landes diese katholischen Züge zum Schwinden gebracht hat, kann ich noch nicht entscheiden.

Jedenfalls hat das Alemannenland auch noch eine andere Form dieser Gehörvision geformt. Im Elsaß erzählt man sich nämlich nicht von einem Dengelmann, dessen rhythmisches Klopfen man aus dem Wald zu hören glaubt, sondern von einem gespenstischen Tambour, vom „Dambürle“, der im Masmünstertal spuken soll. Wenn die Sonne hinter dem Wälschen Belchen niedergeht, hört man mit einem Mal in der lautlos gewordenen Gegend das Dambürle seinen Marsch auftrommeln. Er ist imstande, damit müde Wanderer zum Marschieren zu zwingen, im selben Takt, den er anschlägt, aber freilich auch auf den Wegen, die er will. So wandert denn mancher die ganze Nacht hindurch diesem Trommler folgend und findet sich im Morgengrauen müde und matt auf dem Gipfel des Belchen oder sonst irgendwo, wo er durchaus nicht hingewollt hatte⁸⁹¹). Das militärische Gegenstück zu der bäuerlichen Sagengestalt bezeugt wohl, daß das akustische Phänomen bei seiner Gestaltwerdung im Vordergrund gestanden sein muß.

Neben dieser bezeichnend geprägten Dengelgestalt habe ich bisher nur eine zweite, freilich weit weniger deutlich markierte gefunden, einen gespenstischen Dengler, der aber nichts als seinen Tod anzeigen wollte. In Kärnten, und zwar beim Großpopper am Oberleidenberg erzählte ein Mäher, er habe als Knabe einen Mäher auf der Wiese gesehen, der nur dengelte, aber nie mähte. Der Knabe bot ihm den Most, den er eben Mähern bringen sollte, zum Trunk an, doch nahm der Dengler ihn nicht, sprach auch kein Wort, gab dem Knaben eine eiskalte Hand, so daß der den Krug fallen ließ und nach Hause lief. Um diese Stunde starb der Nachbar⁸⁹²). An dieser Todankündigungsgeschichte ist also das Dengelmotiv nicht charakteristisch, es gehört zu den akzessorischen Zügen, die sich aus dem jeweiligen Milieu diesem Grundmotiv anschließen können. Ich darf aber vielleicht in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß der geläufigste Todverkünder, der Totenwurm im Gebälk, mitunter auch als Dengler bezeichnet wird⁸⁹³). Wie man das von ihm erzeugte Geräusch heute meist als Ticken, der Uhr entsprechend, bezeichnete, so hat es die Volkssprache früher eben mit dem Dengeln verglichen. Mehr als die sprachlich-sagenhafte Ausdeutung des akustischen Phänomens vermag ich auch hierin nicht zu sehen.

Dieser beschränkten Geltung entsprechend gibt es meines Wissens auch keine Legendengestalten, die sich des Dengelhammers als Attribut bedienen würden. Es führen zwar mehrere Heilige den Hammer als Zeichen ihres Lebens oder Leidens, doch scheint darunter kein Dengelhammer zu sein.

*

Der bunte Reigen der Sichelfrauen und Sensenmänner, der Wetzstein- und Dengelgestalten ist vorübergezogen. Was sich bisher nie in solcher

Fülle und Formenfreudigkeit erschauen ließ, diese Anthropomorphisierung der bäuerlichen Mahd- und Schnittarbeit, hat damit zum ersten Mal eine selbständige Darstellung erfahren. Ich bin mir, beim Abschluß des II. Teiles dieser Studien, durchaus ihrer Lücken und Mängel bewußt. Ich glaube aber doch, das Grundprinzip, nach dem diese Gerätgestalten im Volksglauben und Volksbrauch, in der Sage und Legende gelebt haben und weiterleben, halbwegs klar herausgestellt zu haben: das Prinzip, daß es nicht Persönlichkeiten, individuell profilierte Anthropomorphisierungen sind, an die man hier glaubt, sondern Erscheinungen, die durchwegs hinter ihrem Schnittgerät zurücktreten. Die irdische Gestalt aller dieser Notburga-Parallelen ist blaß, schemenhaft, wogegen die Sichel, die Sense, in ihren Händen und am Himmel leuchtet. Die Geräte selbst sind es, von denen man eigentlich nur erzählt, und um ihretwegen treten Götter und Heilige in den Kreis der Schnitter. Bei den Urgestalten, den Urvätern, Urbauern, läßt es sich vollends gar nicht mehr unterscheiden, inwieweit man an ihnen Gestalt, Geschlecht und Gerät unterschied.

Diese Erkenntnis aus der Fülle der Einzelüberlieferungen heraus soll es nicht verhindern, der religionsgeschichtlichen Realität der Gerätgestalten weiterhin in größeren Zusammenhängen nachzugehen. Es gehört vielleicht zu den Sonderergebnissen der vorliegenden Studien, daß geschichtliche Linien an derartigen bäuerlichen Glaubensgestalten, von ihren Attributen her erschlossen, deutlich werden konnten, die bisher nicht abzulesen waren. Das bäuerliche Element der indogermanischen Mythologie, wenn man noch so sagen darf, hat sich hier verstärkt zeigen lassen, ist hinter den geläufigeren kriegerischen Elementen sichtbar geworden. Und es ist gleichzeitig gerade durch dieses Sichabsetzen der Arbeitsgerätgestalten von den Waffengestalten eine Historisierung dieser Glaubensschichten möglich geworden, die mit kulturhistorischer Begründung nun tiefer führen mag, als von der flächenhaft arbeitenden Volkskunde des späten 19. Jahrhunderts auch nur anzunehmen war. Ich halte die Untersuchungstechnik, wie sie hier anzuwenden versucht wurde, für einen ersten Schritt auf dem Weg, für die schriftlosen oder schriftarmen Perioden der Geschichte des europäischen und eurasiatischen Bauernglaubens das zu erreichen, was Mannhardt für die Antike erarbeitet hat. Wenn die Sachvolkskunde durch die Heranziehung des urgeschichtlichen Materials diesen weiten historischen Ausgriff wagt, dann muß es die Geistige Volkskunde nicht nur nachtun, sondern kann es vielmehr, gestützt auf ein unendlich reiches Vergleichsmaterial, selbständig und mit Aussicht auf eigene Erkenntnisse, die den Ergebnissen der Sachforschung erst vielfach ihren geistig-seelischen Sinn verleihen. Die Möglichkeit, Glaubensgestalten, die mit den Geräten zu tun haben, vom Neolithikum oder von der Bronzezeit, oder, wie sich speziell herausgestellt hat, seit der Urnenfelderzeit her zu verfolgen, zeigt diesen selbständigen Weg und seine Bedeutung. Selbstverständlich wird nur ein sorgfältiges Verfolgen der Ergebnisse der Urgeschichte die Berechtigung geben, derartige Studien auf dem Gebiet der geistigen Urvolkskunde zu betreiben. Die Wanderwege der Völker und Kulturen werden für die schriftlosen Epochen die wertvollsten Anhaltspunkte für die Möglichkeiten des Auftretens der Glaubenszüge und Glaubensgestalten geben. Aber umgekehrt werden sich die in solchen Zusammenhängen aufgefundenen Geräte und verwandten Zeugnisse nun auch nicht mehr ohne Heranziehung dieser Ergebnisse verstehen lassen, man wird

auch hinter der Realität der prähistorischen Geräte den Glauben der sie schaffenden und führenden Menschen sehen müssen, den Glauben an die Heiligkeit des Gerätes. Solche Erkenntnisse werden allmählich doch über den Ableitungen an den tausend Einzelheiten von Stoff und Form, Herkunft und Verbreitung stehen müssen. Und je konkreter der Charakter dieser Heiligkeit sich aus dem geschichtlichen Stoff von der Gegenwart bis zurück in die Antike jeweils erweisen läßt, desto glaubhafter wird diese Beweisführung auch für die Anwendung dieser Methode in alle größeren Weiten und Tiefen sein. —

Die Geräte aber stehen seit den Anfängen ihrer Geschichte unter dem Zwang des Gestaltprinzips. Urformen werden in ihnen ständig weitergebildet, ihnen gilt eigentlich alle Heiligung, wie ihre Anthropomorphisierungen stets nur als Vervielfachungen der einen, freilich in sich dauernd wechselnden, unsteten Grundgestalt gelten. Das sind Grundzüge des Bauernglaubens in Europa und Vorderasien, in jener eurasiatischen Einheit, die man gerade in einem solchen Zusammenhang besonders seit der Entstehung des Bauerntums im Neolithikum als zusammengehörig fühlt. Hervorgehobene Landschaften haben innerhalb dieser Einheit ihre Sondergestaltungen geprägt. Der Alpenbogen tritt damit besonders deutlich hervor, und alte volkhafte und kulturelle Verbindungen bewahren ihre Sonderformungen nicht minder stark. Ähnliche Prägungen und Verbindungen sind auf bei weitem stärker hervortretenden Gebieten schon gesehen, aber meist als zu kurzfristig eingeschätzt worden. Die Gestalten der altheiligen Ernteschnittergeräte lassen sie gerade durch die Vielfalt der Beziehungen deutlicher werden. So eröffnen sie Ausblicke in eine neue Zeit und Art der Volksglaubensforschung, vielleicht der ganzen Volkskunde.

ANMERKUNGEN

- ¹⁾ Vgl. Eduard Hoffmann-Krayer, *Kleine Schriften zur Volkskunde*. Mit einem Lebensbild hg. von Paul Geiger (— *Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde*, Bd. 30) Basel 1946.
 Adolf Spamer, *Die Volkskunde als Wissenschaft*. Stuttgart 1935.
 Arthur Haberlandt, *Die deutsche Volkskunde. Die Grundlegung nach Geschichte und Methode im Rahmen der Geisteswissenschaften* (— *Volk. Grundriß der deutschen Volkskunde*, Bd. 1) Halle a. d. S. 1935.
 Kurt Stavenhagen, *Kritische Gänge in die Volkstheorie* (— *Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga*, Bd. V, Nr. 7) Riga 1936.
 Richard Weiß, *Volkskunde der Schweiz. Grundriß*. Erlenbach-Zürich 1946.
 Leopold Schmidt, *Volkskunde als Geisteswissenschaft. Gesammelte Abhandlungen zur geistigen Volkskunde* (— *Handbuch der Geisteswissenschaften* Bd. 2) Wien 1948.
 Leopold Schmidt, *Geschichte der österreichischen Volkskunde* (— *Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde*, Neue Serie Bd. II) Wien 1951.
- ²⁾ Vgl. Wilhelm Seedorf, *Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft* (in: *Handbuch der deutschen Volkskunde*, hg. Wilhelm Pöfner, Bd. II, Potsdam 1936, S. 1 ff.).
- ³⁾ Derartige Gedankengänge sind vor allem von den Religionshistorikern des Alten Orients herausgearbeitet worden, besonders von Hugo Winckler und von Alfred Jeremias. Der Grundgedanke der „inneren Entsprechung“ ist jedoch nicht auf den Orient oder vielleicht gar nur auf Babylon beschränkt, sondern in den verschiedensten Kulturen wirksam. Vgl. auch Franz Böhl, *Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion auf dem Boden Kanaans* (— *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, H. 9) Leipzig 1911. S. 99 f.
 In diese Gedankengänge hat sich in dichterischer Weise besonders Thomas Mann eingeföhlt. Vgl. seine Romantrilogie „Joseph und seine Brüder“, bes. den I. Bd. *Die Geschichten Jaakobs*. Berlin 1933. S. 162 ff.
- ⁴⁾ Vgl. E. A. Erigel, *Das Heilige*. Kritische Abhandlungen über Ottos gleichnamiges Buch. Haarlem 1929; Walter Baetke, *Das Heilige im Germanischen*. Tübingen 1942.
- ⁵⁾ Schmidt, *Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung* (*Mitteilungen des Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Österreichs*, 2. Jg., H. 5, Nov. 1948, S. 98 ff.).
- ⁶⁾ Karl Spieß, *Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur*. Berlin 1935.
- ⁷⁾ Schmidt, *Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele* (— *Die Schaubühne*, Bd. 20). Emsdetten 1937. S. 1 f.
- ⁸⁾ Schmidt, *Sensenscheiden. Scheiden europäischer Ernteschneidgeräte mit besonderer Berücksichtigung von Südtirol* (*Der Schlern*, Bd. 23, Bozen 1949, S. 347 ff.).
- ⁹⁾ Vgl. die Zeitschrift: *Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde*. Wien 1931 ff.
- ¹⁰⁾ Spieß, *Bauernkunst. Ihre Art und ihr Sinn*. Wien 1925. Neuaufgabe Berlin 1940.
- ¹¹⁾ Spieß, *Marksteine der Volkskunst*. 2 Bde. (— *Jahrbuch für historische Volkskunde*, Bd. V/VI und VIII/IX) Berlin 1937/42.
- ¹²⁾ *Der Schlern*, Bd. 23, Bozen 1949, S. 347 ff.
- ¹³⁾ *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. LXXX, Wien 1950, S. 2 ff.
- ¹⁴⁾ Schmidt, *Die Kurzstielsense. Zur Verbreitung und Geltung einer Gruppe europäischer Ernteschneidgeräte* (*Archiv für Völkerkunde*, Bd. V, Wien 1951, S. 159 ff.).
- ¹⁵⁾ Schmidt, *Verbreitungshinweise zur Gestellsense* (*Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, Bd. 48, Basel 1952, S. 31 ff.).
- ¹⁶⁾ Pauline Schullerus, *Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtal*. Hermannstadt 1907, S. 17, 18, 19.
- ¹⁷⁾ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. VIII, Sp. 702, Bd. IX, Sp. 423.
- ¹⁸⁾ Karl Ilg, *Die Sense in ihrer Entwicklung und Bedeutung* (in: *Beiträge zur Volkskunde Tirols* — *Schlern-Schriften* Bd. 53, Innsbruck 1948, S. 184 ff.).

- 19) Kurt Heckscher, Die Volkskunde des germanischen Kulturkreises. An Hand der Schriften Ernst Moritz Arndts. I. Teil. Hamburg 1925. S. 381, 382.
- 20) Wie Anmerkung 17.
- 21) Ilg, wie Anmerkung 18.
- 22) Franz Gaßner, Sensen und Sicheln als Abwehrmittel gegen Raubvögel (Das Waldviertel, Bd. VIII, 1955, S. 12 ff.).
- 23) Arthur Haberlandt, Volkskunde von Niederösterreich, Wien und dem Burgenland (in: Michael Haberlandt, Österreich, sein Land und Volk und seine Kultur, Wien 1927. S. 242).
- 24) Haberlandt, ebendort.
- 25) E. H. Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert. 1900. S. 386, 414; danach Paul Sartori, Sitte und Brauch. Leipzig 1914. Bd. II, S. 17.
- 26) Meyer, ebendort; Sartori, ebendort, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. VIII, Sp. 702.
- 27) Meyer, ebendort.
- 28) Richard Andree, Braunschweigische Volkskunde. Braunschweig 1901. S. 405; danach Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Bd. IX, Sp. 421.
- 29) Joh. W. Holczabek und Adalbert Winter, Sagen und geschichtliche Erzählungen der Stadt Wien, Wien o. J., 5. Aufl. S. 12 ff.
- 30) Vgl. Schmidt, Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung (wie Anmerkung 5).
- 31) Karl Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. Wien 1879/1880. Bd. II, S. 244.
- 32) Handwörterbuch des deutschen Märchens, Bd. I, S. 341.
- 33) A. V. Rantasalo, Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten usw., Teil V (= FFC Nr. 62). S. 24.
- 34) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX, Sp. 423.
- 35) Estnische Volkssagen. Ins Deutsche übertragen von Carl von Stern (= Veröffentlichungen der Volkskundlichen Forschungsstelle am Herderinstitut zu Riga, Bd. I). Riga 1935. S. 142 f., Nr. 179.
- 36) Hans Pirchegger, Sagenkränzlein aus der grünen Steiermark. Graz 1924. S. 49 f.
- 37) Alfred Wirth, Anhaltische Volkskunde. Dessau 1932. S. 136.
- 38) Wirth, ebendort, S. 139.
- 39) Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert. S. 37.
- 40) Teutscher Kalender, gedruckt bei Hans Schönsperger, Augsburg 1490. Neudruck mit Nachwort von Kurt Pfister, München 1922. Blatt „Luna“, g. ij.
- 41) Johann Gehberger, Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas (Anthropos, Bd. XLV, 1950, S. 739 ff.).
- 42) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Sp. 1488, nach Heyl, Sagen, Meinungen und Bräuche des Tiroler Volkes, S. 36, Nr. 44.
- 43) Heyl, ebendort, Brixen 1897. S. 41, Nr. 58; dazu und zum Teil genauer Hermann J. Spiehs, Imster Geisterbrevier. Imst 1936. S. 21 f. Spiehs gibt an, daß sich Ende Mai bis spät in den Juni hinein Sense, Dengelstock und Wetzstein als Symbole der Heuernte zeigen. Diese Zeichen sollen die „Berchten“ gegeben haben. Links davon soll sich Jahr für Jahr ein Brotlaib bilden, der als Zeichen der Brotgewährung angesehen wird.
- 44) Ernst von Padmann, Aus dem Pinzgau. Historische Wanderung vom Zeller See nach Krimml. Zell am See 1925. S. 170.
- 45) Josef Müller, Sagen aus Uri, Bd. II (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 20). Basel 1929. S. 170.
- 46) Haberlandt, Art. im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1124, Bd. IX N, Sp. 422, Anm. 14, nach Sebillot, Folklore de France, Bd. I, S. 108.
- 47) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1418 f., nach Reiser, Allgäu, Bd. II, S. 450.
- 48) Josef Müller, Mittel gegen hagelbrauende Hexen (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. IX, S. 4); vgl. dazu R. G. Davies, An anglesey superstition: modes of protection from evil spirits (Folklore, Bd. 29, S. 158 f.).
- 49) Georg Luck, Rätische Alpensagen. Gestalten und Bilder aus der Sagenwelt Graubündens. 2. Aufl. Chur o. J., S. 69.
- 50) Georg Graber, Sagen aus Kärnten. 4. Aufl. S. 221, Nr. 299.
- 51) Josef Müller, Sagen aus Uri, Bd. I (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 18). Basel 1926. S. 143, Nr. 205.
- 52) Müller, ebendort.

- ⁵³⁾ Müller, ebendort, Bd. I, S. 242, Nr. 347.
- ⁵⁴⁾ Müller, ebendort, Bd. I, S. 138, Nr. 195.
- ⁵⁵⁾ Richard Andree, Braunschweiger Volkskunde, S. 426.
- ⁵⁶⁾ Edmund Schneeweß, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten (= Ergänzungsband XV zur Wiener Zeitschrift für Volkskunde). Wien 1925. S. 126.
- ⁵⁷⁾ Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven (= Wort und Brauch, Bd. 26). Breslau 1939. S. 83.
- ⁵⁸⁾ Oskar Dähnhardt, Natursagen. Bd. I, Leipzig und Berlin 1907. S. 189.
- ⁵⁹⁾ Maxim Bing, Zigeunerisch-ungarische magische Heilverfahren und Krankheitsmittel (Ciba-Zeitschrift, Basel 1936. Nr. 31, S. 1062, mit Abb.).
- ⁶⁰⁾ Urquell, Bd. IV, S. 159.
- ⁶¹⁾ Werner Manz, Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 12). Basel 1916. S. 112.
- ⁶²⁾ Manz, ebendort, S. 112, Anm. 5.
- ⁶³⁾ Müller, Sagen aus Uri, Bd. III (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 28). Basel 1945. S. 256, Nr. 1439.
- ⁶⁴⁾ O. Wittstock, Volkstümliches der Siebenbürger Sachsen. Stuttgart 1895. S. 65.
- ⁶⁵⁾ Vgl. Elisabeth Hartmann, Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker (= Tübinger germanistische Arbeiten, Sonderreihe, Studien zur nordischen Philologie, Bd. 23, der Sonderreihe Bd. 4). Stuttgart-Berlin 1936.
- ⁶⁶⁾ Zingerle, Sagen aus Tirol, 2. Aufl. Innsbruck 1891. S. 235 f., Nr. 404.
- ⁶⁷⁾ Friedrich Ranke, Die deutschen Volkssagen (= Deutsches Sagenbuch, hg. Friedrich von der Leyen, Bd. 4). München 1910. S. 167 ff.
- ⁶⁸⁾ Vgl. z. B. Hermann Holzmann, Wipptaler Heimatsagen (= Österreichische Volkskultur, Forschungen zur Volkskunde Bd. 2). Wien 1948. S. 104, 108.
- ⁶⁹⁾ z. B. Zingerle, wie Anmerkung 66, S. 86 f., Nr. 141, 142.
- ⁷⁰⁾ Zingerle, ebendort, S. 236 f., Nr. 405.
- ⁷¹⁾ Zingerle, ebendort, S. 237, Nr. 406.
- ⁷²⁾ Viktor Geramb, Sitte und Brauch in Österreich. Graz 1948. S. 149.
- ⁷³⁾ Mathilde Morer, St. Bartholomäus auf der Saualpe (Carinthia I, Bd. 90, 1900, S. 81 ff.).
- ⁷⁴⁾ Rudolf Kriss, Sitte und Brauch im Berchtesgadener Land (= Berchtesgadener volkskundliche Schriften Bd. III). München-Pasing 1947. S. 105.
- ⁷⁵⁾ Franz M. Böhme, Geschichte des Tanzes in Deutschland. Bd. I, Leipzig 1880. S. 169.
- ⁷⁶⁾ Dehio-Ginhart, Handbuch der Kunstdenkmäler in den Donau- und Alpengauen, Bd. III. Salzburg, Tirol und Vorarlberg. Wien-Berlin 1943. S. 251.
- ⁷⁷⁾ Dehio-Ginhart, ebendort, S. 150 f.
- ⁷⁸⁾ Josef Weingartner, Die Kunstdenkmäler Südtirols. Bd. III, S. 66 und 351.
- ⁷⁹⁾ Österreichische Kunst-Topographie Bd. I, Das Herzogthum Kärnten. S. 15, 21, 48, 61, 289, 293.
- ⁸⁰⁾ Geramb, wie Anmerkung 72, S. 149 f.
- ⁸¹⁾ Gustav Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Studien zur Volkskunde. Bd. II, Wien 1950. S. 78, 81.
- ⁸²⁾ Rosa Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (= Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, Bd. 3). Stuttgart 1932. S. 18, 153.
- ⁸³⁾ Isidor Scheffelowitz, Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVIII, 1930, S. 217, 221).
- ⁸⁴⁾ Franz Rolf Schröder, Altgermanische Kulturprobleme. Berlin 1929. S. 135.
- ⁸⁵⁾ Fries, Attribute der christlichen Heiligen. Leipzig 1915. S. 29, nach Ernst Siecke, Götterattribute. S. 222; ferner Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System. Leipzig 1909. S. 140, 159.
- ⁸⁶⁾ Pauly, Realencyklopädie des klassischen Altertums. Bd. IV, S. 1598; die Schindung durch Männer mit phrygischen Mützen auch in der bildenden Kunst festgehalten: Bonner Jahrbücher, Bd. 149, 1950, Taf. 6, 1 u. 2.
- ⁸⁷⁾ Vgl. Ludwig Laistner, Das Rätsel der Sphinx, Bd. II, S. 443 f.
- ⁸⁸⁾ Pauly, Realencyklopädie, Bd. V, S. 7 ff.
- ⁸⁹⁾ Ernst Siecke, Götterattribute, S. 224, danach Carl Fries, Attribute der christlichen Heiligen. Leipzig 1915. S. 29.
- ⁹⁰⁾ Fries, ebendort, S. 222.

- ⁹¹⁾ Jacob Grimm, Kleinere Schriften. Bd. V, Berlin 1871. S. 373.
- ⁹²⁾ Eduard Seler, Gesammelte Abhandlungen. Bd. II, Berlin 1904. S. 1073, 1075, 1077 f.; dazu Ad. E. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951. S. 215.
- ⁹³⁾ Ernst Siedke, Hermes der Mondgott. S. 60; Georg Buschan, Illustrierte Völkerkunde. Bd. I, S. 200.
- ⁹⁴⁾ Buschan, ebendort, Bd. I, S. 371.
- ⁹⁵⁾ Richard Dangel, Tirawa, der höchste Gott der Pawnee (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVII, 1929, S. 136).
- ⁹⁶⁾ Hubert Kroll, Das Häuten. Bemerkungen zu einem Motiv in melanesischen Mythen (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 70, 1939, S. 371).
- ⁹⁷⁾ Paul Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm. Bd. I, Jena 1917. S. 286 ff.
- ⁹⁸⁾ J. Jegerlehner, Sagen und Märchen aus dem Oberwallis (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 9). Basel 1909. S. 14 f. Nr. 18; dazu Bächtold, S. 30 f. Vgl. weiter J. Müller, Sagen aus Uri, Bd. II, Nr. 869 ff., S. 245 ff.
- ⁹⁹⁾ Müller, Sagen aus Uri, Bd. I, S. 97, Nr. 127.
- ¹⁰⁰⁾ Müller, ebendort, Bd. I, S. 98, Nr. 129.
- ¹⁰¹⁾ Mitteilung von Frau Elfriede Kuhn, geb. Lies, 1949.
- ¹⁰²⁾ Mitteilung von Frau Elfriede Kuhn, geb. Lies, 1950.
- ¹⁰³⁾ Erich Bockemühl, Sagen links und rechts der Lippe (= Der Niederrhein, Bd. II). Duisburg 1936. S. 73 f.
- ¹⁰⁴⁾ Alfred Karasek und Elfriede Strzygowski, Sagen der Beskidendeutschen (= Ostdeutsche Heimatbücher, Bd. 5). Plauen 1930. S. 155 f., Nr. 402.
- ¹⁰⁵⁾ Karasek-Strzygowski, ebendort, Nr. 403.
- ¹⁰⁶⁾ Mir scheinen zumindest einstweilen Traumerlebnisse als Ursprünge derartiger Vorstellungen immer noch plausibler als Schamanenpraktiken, die doch nur von beschränkter Gültigkeit gewesen sein können. Dies zu Karl Meuli, Scythica (Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Bd. 70, Berlin 1935. H. 2, bes. S. 146).
- ¹⁰⁷⁾ Edda, I. Bd., Heldendichtung. Übertragen von Felix Genzmer (= Thule, Bd. I). Jena 1922. S. 127 f.
- ¹⁰⁸⁾ Vgl. Walter Kalak, Der Wassermann im oberschlesischen Volksglauben. Rati-
bor 1936.
- ¹⁰⁹⁾ Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Wie Anmerkung 57,
S. 307.
- ¹¹⁰⁾ Vgl. Schmidt, Die Bedeutung der modernen Volksglaubensforschung für die Ur-
geschichte (Archaeologia Austriaca, Heft 4, Wien 1949. S. 152).
- ¹¹¹⁾ Engel, Vorgeschichte der altpreußischen Stämme, Bd. I, Königsberg Pr. 1935.
Abb. Taf. 10/B; dazu Engel, Aus ostpreußischer Vorzeit. Königsberg/Pr. 1935. S. 82.
- ¹¹²⁾ M. Schmiedehelm, Ein münzdatierter jungeneisenzeitlicher Grabfund aus Jila
(Litterarum societates Esthonica 1838—1938. Liber saecularis, Teil II — Õpetatud
Eesti seltsi triiutused, Bd. XXX). Tartu 1939. S. 633 ff., bes. S. 635 f. und Abb. 3
auf S. 635, Abb. 8 auf S. 639.
- ¹¹³⁾ Eine Sichel in einem Frauengrab von Veka bei Voss, Westnorwegen, das ein
Körpergrab der Wikingerzeit ist, gehört vielleicht auch in diesen Zusammen-
hang, da die Lage des Gerätes nicht unbedingt auf die reine Gerätverwendung
schließen läßt; allerdings ist die Sichel in einem Frauengrab sicherlich auch ohne
derartige Überlegungen zu verstehen. S. Haakon Schetelig, Vestlandske graver
fra jern alderen. Bergen 1912. Abb. 485, S. 207.
- ¹¹⁴⁾ Franz Altheim, Italien und Rom. Bd. I. 2. Aufl. Amsterdam-Leipzig o. J.
- ¹¹⁵⁾ Heyl, Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol, S. 670 ff., Nr. 147.
- ¹¹⁶⁾ Schneeweiß, Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Wien 1925. S. 126.
- ¹¹⁷⁾ Mannhardt, Mythologische Forschungen. Straßburg 1884. S. 64 ff.
- ¹¹⁸⁾ Mannhardt, ebendort, S. 30.
- ¹¹⁹⁾ Mannhardt, ebendort; zum Sichelwerfen Robert Weißenhofer (Österreichisch-
Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bd. Niederösterreich, S. 206).
- ¹²⁰⁾ Mannhardt, wie Anmerkung 117, S. 30.
- ¹²¹⁾ Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Robert Bleichsteiner. Dieser macht mich
auch auf eine Abbildung „Blutige Ernte“ (Der Welten-Bummel, 1906, Nr. 1,
S. 9) aufmerksam, auf der moskowitzische Sieger den polnischen Gefangenen zur
Zeit Iwans des Grausamen die Köpfe abmähen; all dies freilich ohne Quellen-
angabe.

- ¹²²⁾ Vgl. unten II. Teil, Sichel- und Sensenheilige.
- ¹²³⁾ Mannhardt, wie Anmerkung 117, S. 30.
- ¹²⁴⁾ Vgl. Schmidt, Die Kurzstielsense. Wie Anmerkung 14.
- ¹²⁵⁾ Mannhardt, wie Anm. 117, S. 31.
- ¹²⁶⁾ Vgl. Karl Meuli, Bettelumzüge im Totenbrauch, Opferitual und Volksbrauch (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 28, Basel 1928. S. 1 ff.).
- ¹²⁷⁾ Vgl. Richard Pittioni, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. Wien 1949. S. 158, 160.
- ¹²⁸⁾ Vgl. besonders Art. Sin von Ebeling in Eberts Reallexikon, Bd. XII, S. 165.
- ¹²⁹⁾ Vgl. Art. Sichel von Eckhard Unger in Eberts Reallexikon, Bd. XII, S. 74, dazu Bruno Meißner, Babylonien und Assyrien, Bd. 1, 1920, S. 196, Taf. Abb. 114.
- ¹³⁰⁾ Eckhard Unger, ebendort, nach E. Combe, Histoire du culte de Sin. 1908. S. 60.
- ¹³¹⁾ Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 2. Aufl. Berlin 1929. S. 168.
- ¹³²⁾ Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion (= Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 5/II/1). München 1941. S. 457 ff. und Abb. 7.
- ¹³³⁾ Karl Hoenn, Artemis. Gestaltwandel einer Göttin. Zürich 1946. S. 31 ff.
- ¹³⁴⁾ Richard Andree, Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Braunschweig 1904. S. 159.
- ¹³⁵⁾ Andree, ebendort.
- ¹³⁶⁾ Andree, ebendort, S. 159; Rudolf Kriss, Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten. Augsburg 1930. S. 189; Rudolf Kriss und Leopold Schmidt, Führer durch die Sammlung für deutsche religiöse Volkskunde. Wien 1936. S. 38.
- ¹³⁷⁾ Gustav Gugitz, Kärntner Wallfahrten im Volksglauben und Brauchtum. Versuch einer Bestandaufnahme. Klagenfurt 1951. S. 46 f.
- ¹³⁸⁾ Vgl. Rudolf Kriss, Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben (Jahrbuch für historische Volkskunde, Bd. III/IV. Berlin 1954. S. 277 ff.).
- ¹³⁹⁾ Meldhior Sooder, Zelleni us em Haslital. Basel 1945. S. 201.
- ¹⁴⁰⁾ Vgl. besonders C. W. von Sydow, Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der Erntebräuche (in Sydow, Selected papers on folklore. Kopenhagen 1948. S. 146 ff.).
- ¹⁴¹⁾ Vgl. Erich Seemann, Art. Musik im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, Sp. 635 ff.
- ¹⁴²⁾ Siegmund von Riezler, Geschichte Bayerns. Bd. I/1, 2. Aufl. Gotha 1926. S. 185.
- ¹⁴³⁾ Karl Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845. S. 187 f., Nr. CCLVII.
- ¹⁴⁴⁾ Müllenhoff, ebendort.
- ¹⁴⁵⁾ Theodor Vernaleken, Alpensagen. Hg. Hermann Burg. Salzburg 1938. S. 294.
- ¹⁴⁶⁾ Sydow, wie Anmerkung 140.
- ¹⁴⁷⁾ Heinrich Winter, Das Radmähen (Volk und Scholle, Darmstadt 1955, S. 315 f.; Germanien 1940, S. 291 ff., 1942, S. 77 ff.).
- ¹⁴⁸⁾ Wolfram, Das Radmähen, ein unscheinbarer Volksbrauch und eine Fülle von Fragen (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. XLIV, 1947, S. 270 ff.); im wesentlichen das gleiche in: Wolfram, gleicher Titel (Der Schlern, 21. Jg., Bozen 1947. S. 237 ff.).
- ¹⁴⁹⁾ Das Radmähen, Antworten (Schweizer Volkskunde, Bd. 38, Basel 1948. H. 4, S. 62 ff.).
- ¹⁵⁰⁾ Wolfram, wie Anmerkung 148, S. 278.
- ¹⁵¹⁾ Wolfram, ebendort, S. 277 f.
- ¹⁵²⁾ Alfons Perlick, Oberschlesische Volkskunde (in: Das Deutschtum in Polnisch-Schlesien, hg. Viktor Kauder, S. 96).
- ¹⁵³⁾ Schweizer Volkskunde, Bd. 38, 1948, S. 63; ausführlich bei Vernaleken, Alpensagen, wie Anmerkung 145, S. 340 ff.
- ¹⁵⁴⁾ Müllenhoff, wie Anmerkung 143, S. 572, Nr. DLXXXVII.
- ¹⁵⁵⁾ z. B. Herbert Lager und Ilka Peter, Perchtentanz im Pinzgau (Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl., Sitzungsberichte, 218. Bd., 5. Abh., Wien 1940, S. 41).
- ¹⁵⁶⁾ Wolfram, wie Anmerkung 148, S. 275.
- ¹⁵⁷⁾ Wolfram, ebendort.
- ¹⁵⁸⁾ Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas. Glogau 1895.
- ¹⁵⁹⁾ Wolfram, wie oben, S. 275, Anm. 1.

- 160) Zur Bedeutung der Limesgrenze für volkskulturelle Erscheinungen vgl. Schmidt, Der Eselreiter von Moschendorf. Seine Stellung im mitteleuropäischen Umzugs-
spiel und Maskenbrauch (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S., Bd. III,
Wien 1949. S. 89, und die Verbreitungskarte).
- 161) Eduard Kück und Heinrich Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolkes.
3. Aufl. Berlin 1926. S. 190.
- 162) M. Biffart, Deutschland. Sein Volk und seine Sitten. Stuttgart 1860. S. 440.
- 163) Alfred Wirth, Anhaltische Volkskunde. Dessau 1932. S. 277.
- 164) Karl Brunner, Sitzungsprotokolle des Vereins für Volkskunde (Zeitschrift des
Vereins für Volkskunde, Bd. 18, Berlin 1908, S. 239 f.)
- 165) Schulenburg (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 20, S. 154).
- 166) Karl Brunner, Ostdeutsche Volkskunde. Leipzig 1925. S. 236, und Abb. 50 auf
Taf. 25.
- 167) Brunner, wie Anmerkung 166.
- 168) Burgstaller, Über das „Verziehen und Klausenmachen“ im österreichischen Brauch-
tum mit besonderer Berücksichtigung Tirols (Beiträge zur Volkskunde Tirols
— Schlern-Schriften, Bd. 53, Innsbruck 1948, S. 26 f.).
- 169) Wolfram, wie Anmerkung 148, S. 278.
- 170) Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste usw. Hannover 1878. S. 108.
- 171) Brunner, Ostdeutsche Volkskunde, S. 236.
- 172) Brunner, ebendort, S. 240.
- 173) Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bd. Niederösterreich,
S. 206.
- 174) Schmidt, Volkskunde des Burgenlandes (in: Burgenland-Landeskunde, Wien 1951,
S. 648).
- 175) Josef Virgil Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren.
Bd. I, Prag 1864. S. 145, Nr. 1073.
- 176) Kück und Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolks, S. 198 f. Ähnlich
schon Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 31 ff.
- 177) Hermann Pohl, Vom Leben und Wesen der Frauentracht des Ochsenfurter Gaues
(Schönere Heimat, Bd. 40, München 1951, Nr. 2, S. 57).
- 178) Raimund Zoder, Volkstanz (in: Moser und Zoder, Deutsches Volkstum in Volks-
schauspiel und Volkstanz, — John Meier, Deutsches Volkstum, Bd. 3, Berlin
1938). S. 170.
- 179) Emil Strauß, Der Spiegel. Berlin 1919. S. 167.
- 180) Friedrich Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie. Bd. II, S. 173, Nr. 288.
- 181) Franz Xaver Schönwerth, Aus der Oberpfalz. Bd. I, Augsburg 1857. S. 355.
- 182) Mitteilung von Alexander Kainz, Wien 1949.
- 183) Hans Rohrer, Volkskundliches von der Bienenzucht in Steiermark (Oberdeutsche
Zeitschrift für Volkskunde, Bd. IV, 1930, S. 66).
- 184) Haberlandt erwähnt Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Bd. IX N,
Sp. 422, ein Krainer Bienenstockstirnbrett im Museum für Volkskunde, Wien,
auf dem der Vorgang dargestellt sein soll. Ich habe das Stück 1949 ff. leider nicht
im Bestand des Museums finden können.
- 185) Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 40 ff.; dazu Sartori, Sitte und Brauch,
Bd. II, S. 77, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1330, Otto
Lauffer, Niederdeutsche Volkskunde, 2. Aufl., Leipzig 1923, S. 116, 118.
- 186) Karl Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Bd. II, S. 487 f.
- 187) Mannhardt, wie Anmerkung 185, S. 40 f.
- 188) Mannhardt, ebendort, S. 42.
- 189) Haberlandt, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1330.
- 190) Pfannenschmid, Germanische Erntefeste. Hannover 1878. S. 104 f.; die Schilderung
Münchhausens ist von Pfannenschmid etwas angezweifelt worden, wie sie auch
Grimm und Ernst Meier schon mit Zurückhaltung betrachtet hatten. Ulrich Jahn,
Die deutschen Opferbräuche (— Germanistische Abhandlungen, Bd. III) Breslau
1885, S. 167 ff., hat aber die Darstellung als durchaus wirklichkeitsgetreu an-
erkannt, weil sich inzwischen deutliche Parallelbelege ergeben hatten. Die hier
in Frage kommende Sensenmusik dürfte von vornherein unverdächtig gewesen
sein.
- 191) Ad. Mithoff, Chronik der Stadt Rodenberg. 1912. S. 409; danach Otto Lauffer,
Land und Leute in Niederdeutschland. Berlin 1933, S. 257.

- 192) Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund. S. 25 ff.; Ulrich Jahn, Die deutschen Opfergebräuche, wie Anmerkung 190, S. 178.
- 193) Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus. 5. Aufl., Leipzig 1919. S. 114, Anm. 3.
- 194) Anton Kuhn, Religiöse Bräuche im Ermland. Gutsstadt 1932. S. 94.
- 195) Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, wie Anmerkung 57, S. 215 f.
- 196) A. J. Hammerle, Neue Erinnerungen aus den Bergen Tirols. Sagen und Märchen. Innsbruck 1854. S. 16.
- 197) Schmidt, Instrumentale Volksmusik in Österreich (Österreichische Musik-Zeitschrift, Bd. I, Wien 1946, S. 199); derselbe, Die kulturgeschichtlichen Grundlagen des Volksgesanges in Österreich (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Band XLIV, 1948, S. 120 f.).
- 198) Siehe oben S. 44 f.
- 199) Marie Lang-Reitstätter, Wiese und Feld in Osttirol (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XL, 1935, S. 76 ff.).
- 200) Matthias Maierbrugger, Auf'm Hoamach (Festschrift zum vierzigjährigen Bestande der Kärntner Landsmannschaft, hg. Georg Graber, Klagenfurt 1950. S. 78).
- 201) Erika Hubatschek, Um Arbeit und Brauch des Tiroler Bergbauern (Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum, Bd. 26/29, 1946/49, Innsbruck 1949, S. 599).
- 202) Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 106.
- 203) Ernst Burgstaller, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich. Salzburg 1948. S. 119.
- 204) Burgstaller, ebendort.
- 205) Vgl. Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 106 f.
- 206) Vgl. Karl M. Klier, Das Volksliedthema eines Haydn-Capriccios (Das deutsche Volkslied, Bd. 34, Wien 1932, S. 88 ff., 100 ff.); jetzt auch Otto Rommel, Die Alt-Wiener Volkskomödie. Wien 1952. S. 214 ff.
- 207) Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund. Danzig 1865.
- 208) Zingerle, Sagen aus Tirol, S. 32 ff.
- 209) Franz J. Vonbun, Beiträge zur deutschen Mythologie, gesammelt in Churrhätien. Chur 1862. S. 67 f.
- 210) Vgl. Schmidt, Probleme der alpenländischen Sagenforschung (Carinthia I, 141. Jg., Klagenfurt 1951, S. 791).
- 211) Vonbun-Sander, Die Sagen Vorarlbergs. Innsbruck 1889. S. 54, Nr. 8.
- 212) Heyl, Volkssagen, Meinungen und Bräuche des Tiroler Volkes, S. 518 ff., Nr. 86.
- 213) Heyl, ebendort, S. 657 f., Nr. 134.
- 214) Karl O. Wagner, Pinzgauer Sagen. Wien 1925. S. 37.
- 215) G. A. Gerhard, Der Tod des großen Pan (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1915, 5); G. Hermansen, Classica et mediaevalia II, 1939, S. 221; Inger M. Boberg, ebendort Bd. III, 1940, S. 119, und Hermansen, ebendort III, S. 135; in der neuen Pan-Monographie von Reinhard Herbig, Pan, der griechische Bocksgott. Versuch einer Monographie. Frankfurt am Main 1949, scheint mir das alles viel zu kurz gekommen zu sein.
- 216) Rudolf Freissauß, Salzburger Volkssagen. Salzburg 1860. S. 194, 195.
- 217) Freissauß, ebendort, S. 128.
- 218) Erich Seemann, Art. Musik im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, Sp. 653.
- 219) Rantasalo, Bd. V (= FFC, Nr. 62).
- 220) H. F. Feilberg, Totenfische im Glauben nordgermanischer Völker (Am Urquell, Bd. III, 1892, S. 87).
- 221) Rantasalo, Bd. V, S. 15.
- 222) Ernst Siecke, Drachenkämpfe. Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde (= Mythologische Bibliothek, Bd. I/1). Leipzig 1907. S. 93.
- 223) Alfred Hillebrandt, Die Beziehungen des Brahmanismus zur indischen Volksreligion (Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Jg. 1894/95, H. 1, S. 41).
- 224) Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 477.
- 225) Haberlandt, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX, N, Sp. 421.
- 226) Haberlandt, ebendort.
- 227) Carl von Stern, Estnische Sagen. Riga 1935. S. 192, Nr. 251.
- 228) Georg Graber, Sagen aus Kärnten. 3. Aufl. S. 206, Nr. 275.
- 229) Graber, ebendort, S. 203.

- 230) Zingerle, Sagen aus Tirol, S. 241, Nr. 415.
- 231) Karl H. Henschke, Pommersche Sagengestalten (= Pommernforschung, 2. Reihe, Veröffentlichungen des Volkskundlichen Archives für Pommern, H. 2). Greifswald 1936. S. 59.
- 232) Willibald Ludwig Leeb, Sagen Niederösterreichs, I. Teil, Wien 1892. S. 55 f., Nr. 92.
- 233) Rantasalo, Bd. V, S. 12 ff.
- 234) E. H. Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert. S. 427.
- 235) Angelika Merkelbach-Pinck, Aus der Lothringer Maistube. Bd. II, Kassel o. J., S. 210.
- 236) Dazu gibt es viele Parallelen. Ich weise nur auf eine hin, die mir eben bei der Hand ist: Die Sage „Der gelöste Bann“ aus Langesthei, Nordtirol. Karl Paulin, Die schönsten Sagen aus Nordtirol. 3. Aufl. Innsbruck 1948. S. 213 f.
- 237) Rantasalo, Bd. V, S. 12 ff.
- 238) Jegerlehner, Sagen aus dem Unterwallis (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 6). Basel 1909. S. 185 f., Nr. 30.
- 239) Amand Baumgarten, Aus der volkmäßigen Überlieferung der Heimat, Teil 2, Linz 1862. S. 99.
- 240) Adalbert Riedl, Jahresbrauchtum im Burgenland (Volk und Heimat, Bd. II, Eisenstadt 1949, H. 2, S. 14).
- 241) Robert Wuttke, Sächsische Volkskunde. Dresden 1901. S. 359.
- 242) Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, wie Anmerkung 37, S. 77 f., 79.
- 243) vgl. Schmidt, Die Kurzstielsense, wie Anmerkung 14, S. 177 ff.
- 244) Zelenin, Russische (Ostlavische) Volkskunde, S. 33, Abb. 11.
- 245) Kasimir Moszynski, Kultura ludowa slowian. Bd. I, Krakau 1929. S. 194 ff.
- 246) Kluge-Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 11. Aufl., S. 100.
- 247) vgl. den Katalog der Firma Franz Zimmer, Wien VI, Gumpendorferstraße 16. Hauptkatalog. 1952. S. 63, Nr. 6338.
- 248) Beispielsweise Max Gschwend, Vom Dengeln (Schweizer Volkskunde, Bd. 42, Basel 1952, S. 1 ff.).
- 249) Oswald von Zingerle, Mittelalterliche Inventare aus Tirol und Vorarlberg. Innsbruck 1909. S. IX/77.
- 250) Wien, Städtische Sammlungen, Inv. Nr. 18.178; Abgebildet bei E. H. Zimmermann, Das Alt-Wiener Sittenbild. Wien 1923. S. 64. Vgl. zu Ranftl Ludwig Hevesi, Österreichische Kunst im 19. Jahrhundert, I. Teil. Leipzig 1903. S. 73.
- 251) Lichtbild von Dr. Adolf Mais, Stöob, 1949.
- 252) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 43.049.
- 253) Ebendort, Inv. Nr. 6733.
- 254) Paul Scheuermeier, Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz. Zürich 1943. S. 37 f.
- 255) Karl Ries, Dengelhammer und Dengelbock (Volkswerk, Bd. II, Jena 1942, S. 335 f.).
- 256) Museum für Volkskunde, Wien. Inv. Nr. 30.986.
- 257) Werner Stief, Dengelhämmer (Volkswerk, Bd. I, Jena 1941, S. 277 f.).
- 258) Kurt Pfister, Bruegel. Leipzig 1921. S. 22.
- 259) Fritz Novotny, Die Monatsbilder Pieter Bruegels d. Ä. (= Kunstdenkmäler, Bd. 4). Wien 1948. Taf. 17.
- 260) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 33.349 (Sammlung R. Trebitsch).
- 261) Die meisten „Landschaftlichen Volkskunden“ deutscher wie außerdeutscher Landschaften gehen leider auf derartige Einzelzüge nicht ein.
- 262) L. Bein, Beitrag zur Kenntnis des obersteirischen Haus- und Ackergerätes und zum steirischen Wortschatz (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XLIV, Wien 1914, S. 217).
- 263) Hans Barbisch, Vandans. Eine Heimatkunde aus dem Tale Montafon. Innsbruck 1922. S. 138.
- 264) Josef Klapper, Schlesische Volkskunde. Breslau 1925. S. 124.
- 265) Eduard Kück, Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide. S. 71, Fig. 7.
- 266) J. Manninen, Die Sachkultur Estlands. Bd. II, Tartu 1933, S. 119 f.
- 267) Vgl. z. B. Oswin Moro, Neckreime bei der ländlichen Arbeit (Das deutsche Volkslied, Bd. 28, Wien 1926, S. 89 ff., 105 ff.). — Ähnliche Späße um Dengeln und Wetzen auch in dem salzburgischen „Heumahdagsang“: Otto Dengg, Leutln, hiaz sing mar oans. Salzburg 1949. S. 50, Nr. 73.
- 268) Schneeweiß, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. S. 65.

- 269) Hermann Usener, Christlicher Festbrauch, Schriften des ausgehenden Mittelalters (= Religionsgeschichtliche Untersuchungen Bd. II). Bonn 1889. S. 85.
- 270) Zum Sprachlichen bei der Umschreibung Wetzstein für penis vgl. Schmeller-Frommann, Bairisches Wörterbuch. Bd. II, Sp. 1059.
- 271) A. Stuhlfauth, Eine Höhlensiedlung der Früh-La Tène-Zeit in Waischenfeld, o. O. u. J. S. 5.
- 272) Vgl. besonders Ernst Gamillschegg, Wetzstein und Kumpf im Galloromanischen (Archivum romanicum, Bd. VI, S. 81 ff.).
- 273) Am Urquell, 1891, S. 108; danach Karl Brunner, Ostdeutsche Volkskunde, Leipzig 1925. S. 244.
- 274) Ludwig von Hörmann, Tyroler Volkstypen. Beiträge zur Geschichte der Sitten und Kleinindustrie in den Alpen. Wien 1877. S. 279 f.; Erika Hubatschek, Almen und Bergmähder im oberen Lungau. Salzburg 1950. S. 91.
- 275) Johannes Janko, Ethnographie der Bevölkerung der Umgebung des Balatonsees (= Resultate der wissenschaftlichen Erforschung des Balatonsees, III. Bd., 2. Teil). Wien 1906. S. 186.
- 276) Plinius, Nat. Hist. XVIII, 67, 5. Zu den Wetzsteinen im Balkangebiet vgl. Wilhelm Urbas, Die Tschitscherei und die Tschitschen (Zeitschrift des Deutschen u. Österr. Alpenvereins, 1884, S. 27 des Sonderdruckes), über die Gewinnung von Wetzsteinen aus den Schieferbrüchen von Mune, die nach Krain und selbst nach Kärnten auf den Markt gebracht wurden.
- 277) G. Karo, Art. Schnittervase in Eberts Reallexikon, Bd. 11, S. 303 f.
- 278) Vgl. Gamillschegg, wie Anmerkung 272.
- 279) Max Leopold Wagner, Das ländliche Leben Sardinien im Spiegel der Sprache (= Wörter und Sachen, Beiheft 4). Heidelberg 1921. S. 27 f.
- 280) Eberhard Vogel, Taschenwörterbuch der katalanischen und deutschen Sprache. I. Teil. Berlin o. J., S. 92.
- 281) Julius Pokorny, Indogermanisches Wörterbuch. Wien 1948. S. 170, 173.
- 282) Wolfgang Krause, Runeninschriften im älteren Futhark. Halle a. d. Saale. 1937. S. 619 ff.
- 283) Grimm, Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Bd. II, S. 752.
- 284) Die jüngere Edda mit dem sogenannten grammatischen Traktat, übersetzt von Gustav Neckel und Felix Niedner (= Thule, II. Reihe, Bd. 20). Jena 1925. S. 122; die Stelle ist astralmythologisch verwertet worden von Eduard Stucken. Astralmythen. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Leipzig 1896–1907. S. 46 f.
- 285) Edda, ebendort, Anmerkung Neckels, S. 122/123.
- 286) Haakon Schetelig, Vestlandske graver fra jernalderen (= Bergens Museums skrifter, Ny raekke, Bd. II, Nr. 1). Bergen 1912. Fig. 525 auf S. 225.
- 287) Moritz Heyne, Das deutsche Nahrungswesen, S. 52, bes. Anm. 112; Belege bei Steinmeyer, Die althochdeutschen Glossen. 2, 6, 34; 8, 36 u. ö.
- 288) Rantasalo, Bd. V (= FFC Nr. 62), S. 23.
- 289) Manninen, Die Sachkultur Estlands, Bd. II, S. 124, Abb. 111.
- 290) Arthur Byhan, in Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, S. 966, Abb. 603.
- 291) Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. II, Sp. 1236.
- 292) Probstei-Herrschaft Wieting, Inventare Fasz. 24, Kärntner Landesarchiv Inv. Nr. 272, Dratrumer Hof 1596. Freundliche Mitteilung von Oskar Moser, 1950.
- 293) Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus. 5. Aufl. Leipzig 1919. S. 114.
- 294) Sirelius hat auf das Relief eines Sensenwetzers an der Notre Dame von Paris hingewiesen: ich kann leider aus der Darstellung nicht mit Sicherheit entnehmen, daß hier wirklich das Schärfen mit dem Wetzholz und nicht das Wetzen mit dem Wetzstein gemeint ist. Vgl. U. T. Sirelius, Suomen kansanomaisten kulttuurien. Bd. I. Helsinki 1919. S. 292, Abb. 224. Ebenso unmöglich scheint mir die Bestimmung eines Sensenschärfers in einer französischen Buchmalerei des 13. Jahrhunderts, die bei Johannes Schwendemann, Der Bauernstand im Wandel der Jahrtausende, Einsiedeln 1945, S. 61, abgebildet ist.
- 295) Abb. in Pietro Dubois, La Cattedrale d'Amiens (= Athenaeum-Mappe, o. Nr.). Novara 1947. Taf. 38 rechts oben.
- 296) Vielfach abgebildet, z. B. bei Schwendemann, wie Anmerkung 294, S. 81, Farbtafel im Zeitglöcklein 1938, Leipzig, Juni-Bild.
- 297) Abb. bei Kurt Pfister, Bruegel. Leipzig 1921. Abb. 47.
- 298) Ernst Gamillschegg, Wetzstein und Kumpf im Galloromanischen, wie Anmerkung 272, S. 94.

- 299) Kroll, Die Siegerländer Haubergwirtschaft und ihre Geräte (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 68, Berlin 1936, S. 275, Anm. 3).
- 300) Pfannenschmid, Germanische Erntefeste. Hannover 1878. S. 105.
- 301) Ad. Mithoff, Chronik der Stadt Rodenberg. 1912. S. 409, danach Otto Lauffer, Land und Leute in Niederdeutschland. Berlin 1935. S. 257.
- 302) Gustav Hagemann, Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nordravensberg (= Veröffentlichungen der Volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde. I. Reihe, H. 2). Münster 1931. S. 105 und Anm. 191.
- 303) W. G. Knappertsbusch, Die Knappertsbusch und ihre Vorfahren. Elberfeld 1943. S. 36.
- 304) Vgl. A. Haberlandt, in Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, S. 342—343, Abb. 190/6.
- 305) Andree, Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig 1896. S. 179.
- 306) Eduard Kück, Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide. Leipzig 1906. S. 70, dazu Fig. 9 auf S. 74.
- 307) Theodor Voges, Sagen aus dem Lande Braunschweig. Braunschweig 1895. Nr. 104, S. 123.
- 308) Freissauff, Salzburger Volkssagen. S. 207.
- 309) Mannhardt, Mythologische Forschungen. S. 39 f.
- 310) Schmidt, Die Kurzstielsense, wie Anmerkung 14, S. 175.
- 311) Manninen, Die Sachkultur Estlands, Bd. II, Abb. 109; Lars Levander, Övre Dalarnes bondekultur. 1. Teil. Stockholm 1943, S. 414.
- 312) M. Klintberg, Spridda drag en den gotländska allmogens lif. Stockholm 1914. S. 8; danach Manninen, Sachkultur Estlands. Bd. II, S. 121, Abb. 106/2.
- 313) Ernst Klein, Runö. Folklivet i ett gammelsvensket samhälle. Uppsala 1924. S. 291.
- 314) P. Galaune, Muziejinio darbo klaidos (Gimtasai krastai, 1934, Nr. 2, S. 79, Abb.).
- 315) Bielenstein, Holzbauten und Holzgeräte der Letten. Bd. II, S. 500; dazu jetzt Ziedonis Ligers, Die Heuernte in Lettland (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 44, Basel 1947, S. 193).
- 316) Arv. Dzervisa und V. Gintera, Levands Latviesu tautas terpu vesture. Riga 1936. S. 156, Abb. 21.
- 317) Manninen, Sachkultur Estlands, Bd. II, Abb. 107.
- 318) Manninen, Die finnisch-ugrischen Völker. Leipzig 1932. S. 132; derselbe, Führer durch die ethnographischen Sammlungen (des Estnischen Nationalmuseums). Tartu 1928. S. 142 f. (mit Verbreitungskarte).
- 319) Manninen, Die Sachkultur Estlands, Bd. II, S. 122 und Abb. 108.
- 320) Sirelius, Suomen kansanomaisten kulttura. Bd. I, S. 192, Abb. 223.
- 321) Zelenin, Russische (Ostslawische) Volkskunde. S. 33, Abb. 129, und S. 34.
- 322) Manninen, Sachkultur Estlands, Bd. II, S. 121.
- 323) v. Lasteyrie, Sammlung von Maschinen, Instrumenten usw. Stuttgart und Tübingen 1821. Bd. I, Taf. 1/4; danach Manninen, Sachkultur Estlands, Bd. II, S. 122, und Abb. 106/3 auf S. 121.
- 324) Ligers, Die Heuernte in Lettland, wie Anmerkung 316, S. 193.
- 325) Gamillschegg, wie Anmerkung 272, S. 94; dazu über den Kumpf in Katalonien A. Griera, Festschrift für Louis Gauchat, Aarau 1926, S. 393.
- 326) Matthias Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. I, Sp. 1769.
- 327) Kluge-Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 11. Aufl. S. 336.
- 328) Schmeller-Frommann-Maußer, Bayerisches Wörterbuch, Bd. I, Sp. 1252.
- 329) Vogel, Taschenwörterbuch der katalanischen und deutschen Sprache, Bd. I, S. 140.
- 330) Vgl. Erich und Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. S. 334 f.
- 331) Hg. Friedrich Panzer (= Altdeutsche Textbibliothek, Nr. 11). Halle a. d. Saale 1929. S. 36.
- 332) Adalbert von Keller, Erzählungen aus altdeutschen Handschriften (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. XXXV). Stuttgart 1855, S. 482.
- 333) Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. I, Sp. 1769.
- 334) Das Ambraser Liederbuch vom Jahre 1582. Hg. Joseph Bergmann (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. XII). Stuttgart 1845. S. 177, V. 14 ff.
- 335) Hg. Johannes Bolte, Widkrams Werke, Bd. III (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. CCXXIX). Tübingen 1903. S. 57 f.

- 336) Man wird übrigens in diesen Dingen niemals klug und lernt nie aus. Da gibt es beispielsweise zu der von Widram erzählten Schwanknovelle eine direkte neubabylonische Entsprechung, in der nur der betrogene Mann nicht seinen Kumpf, sondern „die Eisenspitze zum Pflug“ vergiftet, holen kommt, usw. Das Ende ist dort freilich blutig, was aber mit der Erfindung der Handlung selbst und der eigenartigen Einbeziehung eines Ackergerätes nichts zu tun hat. Man könnte nur das Pflugeisen für stärker sexualsymbolisch betont halten. Vergleiche Bruno Meißner, *Neuarabische Geschichten aus dem Iraq*, Leipzig 1905, S. 9, Nr. VI.
- 337) Oswald v. Zingerle, *Mittelalterliche Inventare aus Tirol und Vorarlberg*, S. IX/77.
- 338) Zingerle, ebendort, S. LIII/39 und 40.
- 339) Eugen Frischauf, in: *Das Waldviertel*, Bd. 3, S. 151.
- 340) Lexer, *Kärntnerisches Wörterbuch*, Leipzig 1862, Sp. 169.
- 341) Joh. Rud. Stoffel, *Das Hochtal Avers, Graubünden*, Zofingen 1938, S. 42.
- 342) Max Lohß, *Vom Bauernhaus in Württemberg und angrenzenden Gebieten*, Heidelberg 1932, S. 131.
- 343) Joseph Heß, *Luxemburgische Volkskunde*, Luxemburg 1929, S. 205.
- 344) Nikolaus Fox, *Saarländische Volkskunde* (= *Volkskunde rheinischer Landschaften*, o. Nr.), Bonn 1927, S. 376 f.
- 345) Alfred Wirth, *Anhaltische Volkskunde*, Dessau 1932, S. 20.
- 346) Fox, wie Anmerkung 344, S. 376.
- 347) Heß, wie Anmerkung 343, S. 205.
- 348) Kroll, *Die Siegerländer Haubergwirtschaft und ihre Geräte*, wie Anmerkung 299, S. 275.
- 349) Karl Müller-Fraureuth, *Wörterbuch der obersächsischen und erzgebirgischen Mundarten*, Bd. II, S. 36, Dresden 1914.
- 350) Joseph Klapper, *Schlesische Volkskunde*, Breslau 1925, S. 124.
- 351) Karl J. Schröer, *Wörterbuch der Mundart von Gottschee* (Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Kl. der k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. LXV, 1870, S. 150).
- 352) Müller-Fraureuth, wie Anmerkung 349, Bd. II, S. 36.
- 353) Schmeller-Frommann-Maußer, *Bayerisches Wörterbuch*, Bd. I, Sp. 1318.
- 354) Kluge-Götze, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 11. Aufl. S. 300.
- 355) Carl Schuchhardt, *Alteuropa. Kulturen — Rassen — Völker*, 3. Aufl. Berlin 1935, S. 35, 35, 310.
- 356) Abgebildet z. B. auf der Darstellung des Evangelisten Markus im Evangeliar des Bischofs Anno von Freising (854—875), München, lat. 12.011 (Abb. bei Heinrich Ehl, *Älteste deutsche Malerei* [= *Orbis pictus*, Bd. 10] Berlin o. J., Taf. 18).
- 357) A. Haberlandt, in Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, Bd. III, S. 352.
- 358) Karoly v. Viski, *Führer durch die Sammlungen der ethnographischen Abteilung des Ungarischen National-Museums*, Budapest o. J. S. 66.
- 359) Janko, wie Anmerkung 275, S. 286.
- 360) Bein, wie Anmerkung 262, S. 217; Unger-Khull, *Steirischer Wortschatz*, S. 420.
- 361) Eigene Beobachtungen 1949 ff.
- 362) Eduard Stepan, *Heimatkunde der Gemeinde Göstling an der Ybbs*, Wien 1920, S. 275 (Aufnahme 1916).
- 363) Imma Bodmershof, *Die Rosse des Urban Roithner* (Zeitungsabdruck: *Wiener Zeitung* vom 24. Juni 1951, S. 8).
- 364) Rudolf Bednarik, *Slowakische Volkskultur*, Preßburg 1943, Abb. S. 183.
- 365) Kroll, wie Anmerkung 348, S. 275, besonders Anm. 3.
- 366) Fox, *Saarländische Volkskunde*, wie Anmerkung 344, S. 376.
- 367) Wirth, *Anhaltische Volkskunde*, wie Anmerkung 345, S. 20. — Wetzkieze aus Kuhhorn in Sachsen, und zwar in Pegau, Lampertswalde und Lommatzsch verzeichnet Müller-Fraureuth, *Wörterbuch der obersächsischen und erzgebirgischen Mundarten*, Bd. II, S. 36.
- 368) Fritz Krüger, *Die Gegenstandskultur Sanabrias*, Hamburg 1936, S. 234 f.
- 369) *Museum für Volkskunde*, Wien, Inv. Nr. 33.350.
- 370) Krüger, wie Anmerkung 368, S. 234.
- 371) A. Haberlandt, wie Anmerkung 357, S. 352.
- 372) Manninen, *Die Sachkultur Estlands*, Bd. II, S. 123 f.
- 373) Abb. Zeitschrift *Visages du monde*, Sonderheft *Le Folklore de France*, Nr. 75, April 1941, S. 3 unten.

- 374) Teutscher Kalender um 1490, Augsburg, Hans Schönsperger, Neudruck hg. Kurt Pfister, München 1922. Julibild.
- 375) Raimund Fr. Kaendl, Haus und Hof bei den Huzulen (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXVI, 1896, S. 185, Abb. 355).
- 376) Tudor Pamfile, Agricultura la Romani. Studiu Etnografie (= Academia Romana. Din viaata poporului Roman, Bd. XVI). Bukarest 1913, S. 117, S. 127, Fig. 52/J.
- 377) Bednarik, Slowakische Volkskultur, wie Anmerkung 364, S. 182, Abb.
- 378) Bednarik, ebendort, Abb. S. 182 unten.
- 379) Viktor Kauder, Das Deutschtum in Polen. Ein Bildband. Bd. 2, Das Deutschtum in Galizien. Plauen i. V. 1937, S. 47.
- 380) Zelenin, Russische (Ostslawische) Volkskunde. S. 33 f., und Abb. 12 e, f.
- 381) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 13.065.
- 382) Ebendort, Inv. Nr. 14.077.
- 383) Ebendort, Inv. Nr. 22.865.
- 384) Franz Kieslinger, Glasmalerei in Österreich. Wien 1947. Abb. 45. Glas-Wappenscheibe des Abtes in der Stiftssammlung.
- 385) Ranftl, Rast der Schnitter, Wien, Städtische Sammlungen, Inv. Nr. 18.178.
- 386) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 5503.
- 387) Bein, wie Anmerkung 262, S. 183.
- 388) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 42.144.
- 389) Ebendort, Inv. Nr. 53.846 (Leihgabe der Ethnographischen Abteilung des Naturhistorischen Museums = Völkerkundemuseum).
- 390) Bildbericht „Sternsingen“ in: Die Große Österreich-Illustrierte, 7. Jänner 1950, Nr. 1, S. 2.
- 391) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 4551.
- 392) Schröer, Wörterbuch der Mundart von Gottschee, wie Anmerkung 351, S. 150.
- 393) Zwei Stücke in der Schausammlung des Steirischen Volkskundemuseums, Graz: einer Inv. Nr. 14.765, mit Tragspan.
- 394) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 14.374.
- 395) Gut zu erkennen auf dem Farbfoto von D. Forbert, Heuernte (Das Beste aus Readers Digest, September 1950, Umschlagbild).
- 396) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 32.671.
- 397) Vgl. dazu die reiche Sammlung im Museum für Volkskunde, Wien, und die nicht minder umfangreiche im Tiroler Volkskunstmuseum, Innsbruck. Dazu Karl Spieß, Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn. Wien 1925, S. 59.
- 398) z. B. Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 39.336.
- 399) Ebendort, Inv. Nr. 39.336 und 29.941, 24.193.
- 400) Ebendort, Inv. Nr. 17.397; vgl. auch Konrad Hahm, Deutsche Volkskunst, Berlin 1928, Taf. 61 unten links (aus dem Museum für deutsche Volkskunde, Berlin).
- 401) Ebendort, Inv. Nr. 17.391.
- 402) Ebendort, Inv. Nr. 17.397.
- 403) Ebendort, Inv. Nr. 17.395, 17.394, 19.140.
- 404) Vgl. Karl Bädicker, Tirol usw. Leipzig 1926, S. 107 f.; H. Cranz, Die Jamtalgruppe (Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins, Bd. XXXX, 1909, S. 213 ff.); Christian Hauser, Sagen aus dem Paznaun und dessen Nachbarschaft. Innsbruck 1894.
- 405) Erwerbung des Museums für Volkskunde in Wien, 1951. Inv. Nr. 47.869 — 47.878.
- 406) Ebendort, Inv. Nr. 47.870.
- 407) Hörmann, Tiroler Volkstypen, wie Anmerkung 274, S. 284.
- 408) Walter Schmid, Bericht des Landesmuseums Rudolfinum in Laibach für das Jahr 1907 (Carniola, Laibach 1908, Jg. 1, S. 5).
- 409) Museum für Volkskunde, Inv. Nr. 3666.
- 410) Ebendort, Inv. Nr. erloschen.
- 411) Vgl. vor allem Arthur Haberlandt, Volkskunst der Balkanländer. Wien 1919, S. 61, dazu 6 Stück abgebildet auf Taf. XXI, 1—3, 7—9. Ljerka Topali und Maria König-Reis, Hirtenbecher und Wetzsteinkumpfe in Kroatien (Volkswerk, Bd. II, Jena 1942, S. 259 ff., hier Abb. Taf. 45). Die bosnischen Kumpfe heißen charakteristischerweise einfach „vodir, vodijer“ — Wasserbehälter.
- 412) Topali-König, wie Anmerkung 411, Abb. Taf. 45, Mitte. — Dazu jetzt Svetko D. Popovic, Les coffins en Bosnie et Herzegovina (Glasnik zemaljskog Muzeja u Sarajevu, N. S. 1952, Bd. VII, S. 167—200), mit Abbildungen auf 6 Tafeln; mir leider zu spät bekanntgeworden.
- 413) Topali-König, wie oben, Abb. Taf. 46.

- ⁴¹⁴⁾ Haberlandt, wie Anmerkung 411, S. 61; danach Spieß, Bauernkunst, S. 59.
- ⁴¹⁵⁾ Topali-König, wie Anmerkung 411, S. 242 f.
- ⁴¹⁶⁾ Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 32.805; für die genaue Ortsbestimmung bin ich Richard Weiß zu Dank verpflichtet.
- ⁴¹⁷⁾ Ebendort, Inv. Nr. 32.804.
- ⁴¹⁸⁾ Christian Lorez, Bauernarbeit im Rheinwald (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 25). Basel 1943. Abb. XXXIII/7 und S. 40, ebenso nach Abb. 44. Lorez hat auf die Kumpfe nicht geachtet, man kann aber auf den Abbildungen den Typus deutlich erkennen.
- ⁴¹⁹⁾ Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 48.005.
- ⁴²⁰⁾ Emil Balmer, Die Walser im Piemont. Bern 1949. S. 48.
- ⁴²¹⁾ Hermann in der Au, Bei Dengelstock und Sense (Heimat [Vorarlberg], 13. Jg. 1932, S. 136).
- ⁴²²⁾ Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 26.862.
- ⁴²³⁾ Ebendort, Inv. Nr. 3929.
- ⁴²⁴⁾ Daniel Baud-Bovy, Peasant Art in Switzerland. London 1924. Abb. 177—179.
- ⁴²⁵⁾ Christian Rubi, Beschnittene Geräte (= Berner Heimatbücher, Bd. 22) Bern 1944. S. 32. Abb.
- ⁴²⁶⁾ Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 33.345—347. Abb. bei Haberlandt, in Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, S. 379, Abb. 214/7, 8.
- ⁴²⁷⁾ Haberlandt, ebendort, S. 352. Zu den Kumpfen aus Blech vgl. z. B. Wilhelm Giese, Volkskundliches aus den Hochalpen des Dauphiné (= Abhandlungen aus dem Gebiete der Auslandskunde, Bd. 37). S. 113.
- ⁴²⁸⁾ Vgl. Haberlandt, ebendort, S. 352.
- ⁴²⁹⁾ Für die Liste der Sensenscheiden des Tiroler Volkskunstmuseums bin ich Herrn Direktor Dr. Josef Ringler zu bestem Dank verpflichtet.
- ⁴³⁰⁾ Fritz Krüger, Die Hochpyrenäen, C. Ländliche Arbeit, Bd. II. Hamburg 1939 (Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, Bd. 32). S. 150 f.
- ⁴³¹⁾ Eberhard Vogel, Taschenwörterbuch der katalanischen und deutschen Sprache, I, S. 66.
- ⁴³²⁾ Franz Hobi, Die Benennungen von Sichel und Sense in den Mundarten der romanischen Schweiz (= Wörter und Sachen, Beiheft 5). Heidelberg 1926. S. 25 ff.
- ⁴³³⁾ Fritz Krüger, Volkskundliches aus der Provence: Das Museum Frederi Mistral. Philologische Studien, Karl Voretzsch überreicht. Halle 1927. S. 319.
- ⁴³⁴⁾ Nur das katalanische *brido* deutet nicht auf das Offenstehen, sondern auf das Verschließen des Schnitterätes in der Scheide, da es zu *brida* = Zügel, Zaum, gehört. Die Ausdrücke wie *badoco* = Maulaffe erinnern dagegen an verwandte deutsche Gerätebezeichnungen mit klaffenden Öffnungen. Man vergleiche den oberösterreichischen Kienspannhälter „Geanmäul“ — Gähnmäul. Vgl. Haberlandt, wie Anmerkung 426, Abb. 270 auf S. 467.
- ⁴³⁵⁾ Krüger, wie Anmerkung 433.
- ⁴³⁶⁾ Hans Kruse, Sach- und Wortkundliches aus den südfranzösischen Alpen, Verdon-, Vaïen- und Vartal (= Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, Bd. 18). Hamburg 1934. S. 57.
- ⁴³⁷⁾ Frederic Mistral, Erinnerungen und Erzählungen. Übersetzt von E. von Kraatz. Leipzig-Berlin-Paris o. J. S. 184 ff.
- ⁴³⁸⁾ Mistral, Mireio, Provençalische Dichtung. Deutsch von August Bertuch. Straßburg 1893. S. 135.
- ⁴³⁹⁾ Vgl. vor allem Johann Deininger, Tiroler Volkskunst. Innsbruck 1910. Taf. XLI, 1—4, dazu Textheft S. 3 (nur erwähnt); Michael Haberlandt, Österreichische Volkskunst. Wien 1911. Taf. 84 und Textband S. 139; Hermann Wopfner, Tiroler Volkskunde, Bäuerliche Siedlung und Wirtschaft, Taf. XXII.
- ⁴⁴⁰⁾ M. Haberlandt, Österreichische Volkskunst, Taf. 84/6 und 84/7.
- ⁴⁴¹⁾ Dazu zählen beispielsweise die beiden Stücke der ehemaligen Sammlung Stefan Mautner, Nr. 148 und 453, die ich leider nicht zu Gesicht bekommen konnte.
- ⁴⁴²⁾ Die Angabe hat mir Dr. Robert Wildhaber freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Inv. Nr. VI 3237, erworben 1909, u. VI 2547, erworben 1908.
- ⁴⁴³⁾ M. Haberlandt, Österreichische Volkskunst, Taf. 84/6 = Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 17.979.
- ⁴⁴⁴⁾ M. Haberlandt, ebendort, Taf. 84/7 = Museum* für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 17.980.
- ⁴⁴⁵⁾ Tiroler Volkskunstmuseum, Inv. Nr. 1210, 1690, 1691, 7271, 11.601.

- 446) Ebendort, Inv. Nr. 1212, 4526.
- 447) Ebendort, Inv. Nr. 5117.
- 448) M. Haberlandt, Österreichische Volkskunst, Textband S. 139.
- 449) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 33.847.
- 450) Abgebildet bei Wolfgang Schultz, Altgermanische Kultur in Wort und Bild. München 1934. Taf. 63, Bild 137.
- 451) Tiroler Volkskunstmuseum, Inv. Nr. 5117.
- 452) Museum für Volkskunde, Wien, Inv. Nr. 17.979.
- 453) Tiroler Volkskunstmuseum, Inv. Nr. 1211.
- 454) Ebendort, Inv. Nr. 1213.
- 455) Ebendort, Inv. Nr. 7271.
- 456) Ebendort, Inv. Nr. 11.601.
- 457) Ebendort, Inv. Nr. 1692.
- 458) Vgl. weiter die genau beschriebene Scheide aus dem Eisacktal: Schmidt, Katalog der Ausstellung Österreichischer Trachten in der Volkskunst und im Bilde. Museum für Volkskunde, Wien 1946, S. 23, IX/11. — Weitere Stücke ohne nähere Herkunftsangabe abgebildet bei Charles Holme, Peasant Art in Austria and Hungary (— The Studio, Sonderband). London 1911. Abb. 154, 155. — Zur „Schneid“ vgl. Ilka v. Peter, Die „Schneidfeder“ (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Bd. XC, 1950, S. 166 ff.).
- 459) A. Haberlandt, in Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, S. 352.
- 460) Vgl. M. Haberlandt, Österreichische Volkskunst, Taf. 84, Abb. 8—12.
- 461) Ignaz V. Zingerle, Sagen aus Tirol. 2. Aufl. Innsbruck 1891. S. 180 f., Nr. 302.
- 462) Albert Becker, Pfälzer Volkskunde (— Volkskunde rheinischer Landschaften, o. Nr.). Bonn 1925. S. 243 f.
- 463) Alfred Wirth, Anhaltische Volkskunde, Dessau 1932. S. 20.
- 464) Lars Levander, Övre Dalarnes bondekultur under 1800-talets förra hälft, 1. Självhushåll (— Skrifter utg. kungl. Gustav Adolf Akademien för Folklivsforskning, Bd. 11/1). Stockholm 1943. S. 223, mit Abb. 189.
- 465) J. Manninen, Die Sachkultur Estlands, Bd. II, S. 119.
- 466) J. Manninen, Führer durch die ethnographischen Sammlungen (des Estnischen Nationalmuseums). Tartu 1928. S. 143, Nr. 38 b.
- 467) Manninen, ebendort, Bd. II, Abb. 103 auf S. 118.
- 468) Karl Ilg, Die Sense usw., wie Anmerkung 18, S. 184, hat hier wie öfter A. Haberlandt, Europa, mißverstanden. Haberlandt schreibt S. 352 nur vom Vorkommen von Sensenscheiden in Finnland, Ilg macht die „reichst geschmückten“ daraus, was ein ganz falsches Bild der wirklichen Verhältnisse ergibt.
- 469) Vgl. Leonhard Franz, Die frühdeutschen Altertümer im Tiroler Landesmuseum zu Innsbruck (— Alpenschriften, Bd. IV). Innsbruck 1944.
- 470) Emmerich Schaffran, Die Kunst der Langobarden in Italien. Jena 1941. S. 115 ff.
- 471) Schaffran, ebendort, Taf. 43 d.
- 472) Schaffran, ebendort, Taf. 67 a.
- 473) Eduard Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. Bd. I, Heidelberg 1883. S. 47 f.; eine weitere Sichelgeschichte dort Bd. II, S. 41 f.
- 474) J. R. Bünker, Was mir der alte Mann erzählte, Märchen aus dem Burgenland. Mit einem Geleitwort von Max Mell. München-Gladbach 1929. S. 82 ff.
- 475) Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen, wie Anmerkung 57, S. 214.
- 476) Uno Holmberg, Die Religion der Tscheremissen (— FFC Nr. 61). Helsinki 1926. S. 84 f.
- 477) J. N. Sepp, Altbayerischer Sagenschatz. München 1876. S. 477.
- 478) Friedrich Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte, München 1942. S. 181 f.
- 479) Vgl. Richard Pittioni, Beiträge zur Geschichte des Keramikums in Afrika und im Nahen Osten (— Prähistorische Forschungen, H. 2). Horn-Wien 1950.
- 480) Vgl. Fritz Schachermeyr, Indogermanen und Orient. Ihre kulturelle und machtpolitische Auseinandersetzung im Altertum. Stuttgart 1944.
- 481) Ernst Siecke, Hermes der Mondgott (— Mythologische Bibliothek, Bd. II/1). Leipzig 1907. S. 82.
- 482) Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie, Bd. I, S. 359.
- 483) Ernst Siecke, Der Vegetationsgott (— Mythologische Bibliothek, Bd. VI/5). Leipzig 1910.
- 484) Günther Jarosch, Erntebrauch und Erntedank, Jena 1939. S. 39.

- 485) Vgl. Richard Pittioni, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. S. 73 ff.
- 486) Max Blinkenhorn, Über die Steinzeit und die Feuersteinartefakte in Syrien und Palästina (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 37, Berlin 1905, S. 466 f.).
- 487) Darauf hat schon Ernst Siedke, Drachenkämpfe (= Mythologische Bibliothek, Bd. I/1), Leipzig 1907, S. 76, hingewiesen. Zur Blendung vgl. ebendort S. 48, Anm. 4.
- 488) Es hat jedoch schon Martin Schultze, Handbuch der Ebräischen Mythologie, Nordhausen 1876, S. 187, eine dahingehende Vermutung ausgesprochen.
- 489) Vielfach abgebildet, z. B. Joseph Chanteloube, Les chants des Provinces françaises. Paris 1947, S. 47.
- 490) Helmut Th. Bossert, Altsyrien. Tübingen 1951. Nr. 1100 auf S. 324.
- 491) Vgl. Hugo Schuchhardt, Sichel und Säge; Sichel und Dolch (Globus, Bd. LXXX, 1901, S. 186 ff.).
- 492) Vgl. Pauly, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 6/1, S. 850 ff. — Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion (= Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 5/II/1). München 1941. S. 483 ff.
- 493) J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien. Jena 1876. S. 627.
- 494) Karl Schirmer, Mythos und Prähistorie. Landskron 1931. S. 26.
- 495) Zur Stiergestalt des Kronos vgl. jetzt Paula Philippson, Thessalische Mythologie. Zürich 1944. S. 26.
- 496) Eduard Meyer, Genethliakon für Robert, 1910. S. 171 ff.
- 497) Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1929, S. 35 ff.).
- 498) Max Pohlenz, Art. Kronos (Pauly-Wissowa, Realencyklopädie, Sp. 20.006 f.).
- 499) J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde. Zürich-Leipzig 1937. Teil II, S. 256 f.
- 500) Cornelius, wie Anmerkung 478, S. 280.
- 501) Nilsson, wie Anmerkung 492, S. 483 f.
- 502) Vgl. dazu auch C. D. Daly, Hindu-Mythologie und Kastrationskomplex. Eine psychoanalytische Studie. Wien 1927.
- 503) Nilsson, wie Anmerkung 492, S. 483, Anm. 3.
- 504) Vgl. Schuchhardt, wie Anmerkung 491.
- 505) Wilamowitz hat für die Titanen-Etymologie nach Trakien verwiesen, was gut in die Zusammenhänge paßt. Vgl. Nilsson, wie Anmerkung 492, S. 485.
- 506) Emil Forrer, Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hattireich (Melanges Cumont, 1936, S. 687 ff.).
- 507) Franz Dornseiff, Altorientalisches in Hesiods Theogonie (L'antiquité classique, Bd. VI, 1937, S. 248 ff.). — Zum ganzen Problemkreis vgl. jetzt weiter Albin Lesky, Hethitische Texte und griechischer Mythos (Anzeiger der Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. Jg. 1950, Nr. 9, S. 137 ff.) und L. Schmidt, Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens (Anthropos, Bd. 47, 1952, S. 530 ff.).
- 508) Nilsson, wie Anmerkung 492, S. 486, Anm. 2.
- 509) Die Sichel des Kronos und des Zeus werden ausdrücklich *ἀδαμάντη ἀρπη* genannt, was ebenso diamanten wie stählern heißen kann. Übersetzt wird immer mit „stählern“. Nur Martin Schultze, Handbuch der Ebräischen Mythologie, S. 185, nimmt „steinern“ an.
- 510) Alfred Goetze, Art. Sichel (Eberts Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 12, Berlin 1928, S. 71 ff.).
- 511) Vgl. dazu die wichtigen Beobachtungen von Richard Pittioni, „Evolution“ und „Revolution“. Bemerkungen über den Kulturablauf der Urzeit (Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking, Bd. VI, Peking 1941, S. 393 ff.).
- 512) Pauly, Realencyklopädie, Bd. VI/1, S. 833.
- 513) Wolfgang Schultz, Art. Rätsel (Pauly-Wissowa, Realencyklopädie, Bd. Ia, Sp. 86); Heinrich Leßmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage. 2. Aufl. hg. von Georg Hüsing. Berlin 1937. S. 271 ff.
- 514) Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 5/4). München 1902, S. 170. Wissowa will Saturn die Sichel nicht recht zugestehen, weil er „Saatgott“ sei. Dagegen schon richtig Ernst Siedke, Götterattribute und sogenannte Symbole. Jena 1909. S. 89.
- 515) Wissowa, wie oben, S. 171.

- ⁵¹⁶) Ludwig Deubner, Die Römer, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl. Tübingen 1925. Bd. II, S. 441.
- ⁵¹⁷) Paul Kretschmer, Saturnus (Die Sprache, Bd. II, Wien 1950, S. 65 ff.).
- ⁵¹⁸) Das Rebmesser müßte genauso behandelt werden wie alle verwandten sichelförmigen Geräte. Aber das Gebiet der Weinbaugeräte verlangt doch wohl noch mehr Vorarbeiten, so daß dies also nicht im Rahmen dieser Studien erfolgen kann.
- ⁵¹⁹) Vergil, Georgica, II, 406. Vgl. Pauly, Realencyklopädie, Bd. VI/1, S. 837.
- ⁵²⁰) Pauly, Realencyklopädie, Bd. VI/1, S. 835 f.
- ⁵²¹) Vgl. Siecke, Götterattribute und sogenannte Symbole, S. 142.
- ⁵²²) Bossert, Altsyrien, wie Anmerkung 490, Nr. 558 auf S. 172.
- ⁵²³) B. Giovanelli, Über den Saturnusdienst in den Tridentinalpalen (Zeitschrift für Tirol und Vorarlberg, Bd. IV, 1828); vgl. Mommsen (Hermes Bd. IV, S. 110) und Corpus inscriptionum latinarum Bd. X, Nr. 5291—5293, 8844.
- ⁵²⁴) Franz Altheim und E. Trautmann, Neue Felsbilder aus der Val Camonica: Die Sonne in Kult und Mythos (Wörter und Sachen, Neue Folge Bd. I, 1938, S. 12 ff.).
- ⁵²⁵) Wissowa, wie Anmerkung 514, S. 171, Anm. 5.
- ⁵²⁶) Vgl. Schmidt, Pelops und die Haselhexe. Ein sagenkartographischer Versuch (Laos, Bd. I, Uppsala 1951, S. 67 ff.).
- ⁵²⁷) M. Liefmann, Kunst und Heilige. Jena 1912. S. 14.
- ⁵²⁸) Vgl. Daly, wie Anmerkung 502.
- ⁵²⁹) Vgl. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, S. 651; Pauly, Realencyklopädie, Bd. VI/2, S. 2272 ff.; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. I, S. 405, Anm. 1.
- ⁵³⁰) Z. B. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, S. 651.
- ⁵³¹) Zu den Bevölkerungsfragen im vorgeschichtlichen Kilikien vgl. jetzt besonders Paul Kretschmer, Die Danaver (Danuna) und die neuen kilikischen Funde (Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie der Wissenschaften, Jg. 1949, Nr. 10, S. 186 ff.).
- ⁵³²) Vgl. Alfred Goetze, Kulturgeschichte des alten Orients (= Handbuch der Altertumswissenschaften, Bd. III/1/3). München 1939. S. 130 ff. Dazu jetzt Heinrich Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 3). Berlin 1950.
- ⁵³³) Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914. S. 101 und Abb. 79; zu dem mythologisch merkwürdigen Zug der zwei Kämpfe, von denen erst der zweite siegreich beendet wird, vgl. auch die manichäische Ohrmazd-Tradition, nach der der Dämon Kund im ersten Kampf mit Ohrmazd siegt, im zweiten aber besiegt wird, gefangen und getötet wird. Das sind Urmensch-Urriesen-Traditionen, die in erstaunlich weitem Umkreis gewirkt haben müssen, und von denen die Illujankaš-Geschichte die vorläufig älteste Bezeugung zu sein scheint. Vgl. Isidor Scheffelowitz, Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVIII, 1950, S. 216 f.).
- ⁵³⁴) Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, S. 529.
- ⁵³⁵) Preller, Griechische Mythologie, Bd. I, 2. Aufl. S. 66, 4. Aufl. S. 397.
- ⁵³⁶) Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. II, Sp. 2810.
- ⁵³⁷) W. F. Otto, Die Götter Griechenlands. Bonn 1929. S. 132 ff.
- ⁵³⁸) Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, S. 529 u. ö.
- ⁵³⁹) Siecke, Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes (= Mythologische Bibliothek Bd. II, H. 1). Leipzig 1908. Bes. S. 66 ausführlich.
- ⁵⁴⁰) Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. I.
- ⁵⁴¹) Kerényi, Hermes der Seelenführer (= Albae vigiliae, Neue Folge, H. 1). Zürich 1944.
- ⁵⁴²) Z. B. auf archaischen Vasen: Kerényi, Hermes, S. 56.
- ⁵⁴³) Robert Bleichsteiner, Georgien gestern und heute. Wien 1950, S. 25.
- ⁵⁴⁴) Euripides, Ion, V. 192; vgl. Ernst Siecke, Drachenkämpfe, S. 90; Siecke, Hermes der Mondgott, S. 66, Anm. 3.
- ⁵⁴⁵) Pauly, Realencyklopädie, Bd. III, S. 1164.
- ⁵⁴⁶) Vgl. allgemein Bernhard Schweitzer, Herakles. Aufsätze zur griechischen Religions- und Sagengeschichte. Tübingen 1922. S. 172 ff.
- ⁵⁴⁷) Vgl. Oswald A. Erich, Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst (= Kunstwissenschaftliche Studien, Bd. VIII). Berlin 1931. S. 57 und 108.

- 548) Pauly, Realencyklopädie, Bd. VI/1, S. 1196, 1197, Anm. 1.
- 549) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, wie Anmerkung 514, S. 231.
- 550) Carinthia I, Bd. 114, Klagenfurt 1924, S. 104 f.
- 551) Carinthia I, ebendort; vgl. zum Nachleben des alpinen Herkules als hl. Daniel: August Jaksch, Geschichte Kärntens bis 1355. Bd. I, Klagenfurt 1928, S. 32.
- 552) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 176; Heyl, Volkssagen, Bräuche und Meinungen in Tirol, S. 744, Anm. 80, 81.
- 553) Pauly, Realencyklopädie, Bd. VI/1, S. 1196; Kerényi, Hermes der Seelenführer, S. 71, 103 ff.
- 554) E. Handtmann, Neue Sagen aus der Mark Brandenburg. Berlin 1883, S. 228 ff.
- 555) Schmidt, Berdtengestalten im Burgenland (Burgenländische Heimatblätter, Bd. 13, Eisenstadt 1951, S. 129 ff.).
- 556) Heinrich Dittmaier, Sagen, Märchen und Schwänke von der unteren Sieg. Bonn 1950, S. 89, Nr. 283.
- 557) Vgl. Siecke, Hermes der Mondgott, S. 77.
- 558) Veckenstedt, Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. Bd. I, S. 128, Nr. 8.
- 559) Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 477.
- 560) Boecler, Der Esten abergläubische Gebräuche, S. 114; Kalewipoeg, Aus dem Estnischen übersetzt von F. Löwe. Anmerkungen von W. Reiman. Reval 1900, S. 311.
- 561) Veckenstedt, wie Anmerkung 558, S. 78, Nr. 2.
- 562) Veckenstedt, ebendort, S. 180 f.
- 563) Wolfram Eberhard, Volksmärchen aus Südost-China (= FFC Nr. 128). Helsinki 1941, S. 204 f., Nr. 117.
- 564) Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 477.
- 565) Robert Forrer, Reallexikon der Vorgeschichte, Taf. 188, Abb. 760 (leider von der Sichel so gut wie nichts zu sehen).
- 566) Theodor Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich. Wien 1859, S. 297.
- 567) Vernaleken, ebendort, S. 294.
- 568) Ernst L. Rochholz, Schweizernsagen aus dem Aargau. Bd. I, Frauenfeld 1856, S. 161, Nr. 130.
- 569) Novum Testamentum graece et latine. Ed. Fr. Brandscheid. Freiburg i. Br. 1907, T. II, S. 718/19.
- 570) Vgl. Carl Fries, Attribute der christlichen Heiligen (= Mythologische Bibliothek, Bd. VIII/2). Leipzig 1915, S. 63 f.
- 571) Heinrich Leßmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage, 2. Aufl. Berlin 1937, S. 272.
- 572) Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 82.
- 573) Ernst Burgstaller, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich. Salzburg 1948, S. 17 und Abb. 3.
- 574) Endre v. Ivanka, Tod oder Teufel? Neue Untersuchungen zu Krampusbrauch und Nikolauskult (Die Warte, Beilage der Furche, vom 3. XII. 1949, Wien, Nr. 49, S. 2).
- 575) Schmidt, Die Kurzstielsense, wie Anmerkung 14, S. 164 f.
- 576) Burgstaller, wie Anmerkung 573; Anton Schlossar, Deutsche Volksschauspiele, Bd. I, S. 241.
- 577) Peter Lerch, Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchaldäer. Bd. I. Petersburg 1857, S. 49 ff.
- 578) Anna Nuffbaum, Vom Lande Arvor bis zur Gascogne. Märchen aus Frankreich (= Irgendwo und irgendwann, Bd. 7). Leipzig-Wien 1922, S. 79 ff.
- 579) J. W. Wolf, Hessische Sagen Göttingen und Leipzig 1853, S. 163, Nr. 260.
- 580) Bünker, Was mir der alte Mann erzählte, wie Anmerkung 474, S. 82 ff.
- 581) Veckenstedt, wie Anmerkung 558, Bd. I, S. 47 f.
- 582) Ebendort, Bd. II, S. 41 f.
- 583) Detzel, Christliche Ikonographie, Bd. II, S. 635.
- 584) Fries, Die Attribute der christlichen Heiligen, S. 14.
- 585) Vgl. besonders Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. 3. Aufl. der Übersetzung. Leipzig und Berlin 1951, S. 68 ff. Es gibt mehrere von der Ptolemäerin Arsinoë gegründete Städte ihres Namens, und Serapiskult herrschte praktisch überall in ihrer Sphäre.
- 586) Acta Sanctorum, 25. August, Tom. V, S. 118.

- 587) Joseph Braun, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Stuttgart 1943, nach Paul Heitz, Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts. Straßburg 1899 ff., Bd. XII, Nr. 15.
- 588) Eberhard Vogel, Taschenwörterbuch der katalanischen und deutschen Sprache. I. Teil, S. 358.
- 589) Hugo Schuchhardt, Sichel und Säge usw. (Globus, Bd. LXXX, 1901, S. 181), nach Larramendis, Spanisch-Baskisches Wörterbuch.
- 590) Rochholz, Naturmythen. Leipzig 1861. S. 33.
- 591) Detzel, Ikonographie der christlichen Kunst, S. 565.
- 592) Fries, Attribute der christlichen Heiligen. S. 17.
- 593) Karl Künstle, Ikonographie der Heiligen. Freiburg i. Br. 1928. S. 478.
- 594) E. F. Feilberg, Bidrag til en ordbog over jyske almuesmal. Bd. II, Kopenhagen 1894—1904. S. 740.
- 595) Otto Mensing, Schleswig-Holsteinisches Wörterbuch, Bd. III, Neumünster 1931. Sp. 836.
- 596) Zeitschrift Visage du Monde, Sonderheft Le Folklore de France, Nr. 73, April 1941, S. 19 (Abbildung).
- 597) Georg Schreiber, Deutschland und Spanien (= Forschungen zur Volkskunde, H. 22/24). Düsseldorf 1936. Abb. 126, 130.
- 598) Ganz gelegentlich wird er auch der Sichelfrau Notburga als Sensenmann gegenübergestellt: so in der Kirche in Leogang (Salzburg), an der rechten Kirchenwand, wie mir Pf. Dr. Matthias Mayer freundlicherweise mitgeteilt hat.
- 599) Singer und Mackensen, Art, Bilwis (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1309 ff.).
- 600) Alexander H. Krappe, Bilwis (Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. XXXIV, 1934, S. 10 ff.).
- 601) Käte Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen (Märchen der Weltliteratur, o. Nr.). Jena 1923. Nr. 27, S. 207 ff., bes. S. 212 f.
- 602) Wolfram von Eschenbach. 5. Ausg. von Karl Lachmann. Berlin 1891. S. 574, V. 324—326.
- 603) Singer-Mackensen, wie Anmerkung 599, Sp. 1324.
- 604) Singer-Mackensen, Sp. 1318.
- 605) Waissel, Chronica Alter Preußischer, Liffländischer und Churländischer Historien. Königsberg 1599, S. 19 f.; ausgehoben bei J. G. Th. Graesse, Sagenbuch des Preußischen Staates. Glogau 1871. Bd. II, S. 526.
- 606) Vgl. Ernst Siecke, Götterattribute und sogenannte Symbole. Jena 1909.
- 606a) Veckenstedt, Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. S. 180, Nr. 2.
- 607) Saxonis Gesta Danorum. Hg. J. Olrik und H. Raeder. Bd. I, Kopenhagen 1931. S. 194 und 196; vgl. dazu Hermann Schneider, Germanische Heldensage, II. Bd. I. Abt., II. Buch (= Grundriß der germanischen Philologie, Bd. 10/2). Berlin und Leipzig 1933, S. 212.
- 608) Schneider, wie Anmerkung 607, S. 215 und 254.
- 609) Julius Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern 1949. S. 118 f.
- 610) Kluge-Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 11. Aufl., S. 360.
- 611) Schmeller-Frommann-Maußer, Bayerisches Wörterbuch. Bd. I, Sp. 1034. Moderner begründet, aber im Grunde doch identisch damit Eberhard Kranzmayer, Name und Gestalt der „Frau Bercht“ im südostdeutschen Raum (Bayerische Hefte für Volkskunde, Bd. 12, München 1940, S. 59).
- 612) Heyl, Volkssagen, Sitten, Bräuche und Meinungen aus Tirol, S. 271, Nr. 85; S. 411, Nr. 97; S. 415, Nr. 100.
- 613) Michael Urban, Sagen. Märchen, volkstümliche G'schichtl'n und Denkwürdigkeiten aus der westböhmisches Heimat. Mies 1910. S. 156 ff., Nr. 61.
- 613a) Vgl. besonders Oswin Moro, Der Bilwis im kärntnerischen Volksglauben (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XXXVIII, 1933, S. 1 ff.).
- 614) Robert Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes. Gera 1871. S. 209 f.
- 615) Rudolf Much, Die Germania des Tacitus, erläutert (= Germanische Bibliothek, Bd. I/V/3). Heidelberg 1937. S. 362.
- 616) Vgl. Pittioni, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. S. 157 ff.
- 617) E. L. Rochholz, Naturmythen. Neue Schweizer sagen. Leipzig 1862. S. 32.
- 618) Vgl. besonders Alois Closs, Die Religion des Semnonenstammes (Wilhelm Koppers, Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung — Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. IV, Salzburg 1936, S. 550 ff.).

- ⁶¹⁹⁾ Vgl. A. Haberlandt, Art. Sichel (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX, Sp. 423).
- ⁶²⁰⁾ Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes, S. 210.
- ⁶²¹⁾ Vgl. oben S. 50 f.
- ⁶²²⁾ Waldemar Liungman, Traditionswanderungen Euphrat—Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche (= FFC Nr. 119). Bd. I, S. 185 ff.; vgl. auch Joseph Wiesner, Vor- und Frühzeit der Mittelmeerländer. I. Das östliche Mittelmeer (= Sammlung Götschen Bd. 1149), Berlin 1945. S. 115.
- ^{622a)} Ich sehe soeben, daß William F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum (= Sammlung Dalp, Bd. 55), Bern 1949, S. 233, die Stelle weitgehend anders übersetzt, und z. B. anstelle von „Sichel“ ein „Schwert“ setzt. Das müßte inhaltlich kein Widerspruch sein, da es sich um ein Sichelschwert gehandelt haben dürfte. Aber die nähere Bestimmung muß da der Orientalistik vorbehalten bleiben.
- ⁶²³⁾ Robert Eisler, Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (= Bibliothek Warburg 1922—23, Vorträge II. Teil). Leipzig 1925.
- ⁶²⁴⁾ Vgl. jetzt auch Robert Eisler, The passion of the Flax (Folklore, Bd. LXI, London 1950, S. 118 ff.).
- ⁶²⁵⁾ Vgl. Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 229; Erwin Rohde, Psyche. 7. und 8. Aufl. Tübingen 1921. Bd. I, S. 109 ff.
- ⁶²⁶⁾ Siecke, Götterattribute und sogenannte Symbole. S. 268, Anm. 3.
- ⁶²⁷⁾ Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 229, Anm. 1.
- ⁶²⁸⁾ Mannhardt, ebendort.
- ⁶²⁹⁾ Vgl. oben S. 31.
- ⁶³⁰⁾ Das Motiv des zu seiner Verwendung eigentlich nicht passenden Gerätes müßte eigens weiteruntersucht werden. Besonders die Frage der Marterinstrumente, die dann zu Heiligenattributen werden, legt sich hier wieder sehr nahe.
- ⁶³¹⁾ Edgar Reuterskjöld, Die Entstehung der Speisesakramente. Übers. von Hans Sperber. Heidelberg 1912.
- ⁶³²⁾ Siecke, Hermes der Mondgott. S. 79.
- ⁶³³⁾ Vgl. oben S. 35.
- ⁶³⁴⁾ Vgl. jedenfalls Franz Altheim, Italien und Rom. Bd. II, Amsterdam und Leipzig, o. J., S. 132.
- ⁶³⁵⁾ Altheim, Griechische Götter im alten Rom. S. 95 f., 142 f.; derselbe, Messapus (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXIX, 1931, S. 30).
- ⁶³⁶⁾ Wissowa, Religion und Kultus der Römer. S. 198 ff.
- ⁶³⁷⁾ J. Brand, Popular Antiquities of Great Britain. 1777. Bd. II, S. 20, 22; Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 333.
- ⁶³⁸⁾ Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., Bd. I, S. 394; Mackensen, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1319; die Stelle am genauesten in der Textausgabe: Die Fabeln des Erasmus Alberus, Abdruck der Ausgabe von 1550, hg. Wilhelm Braune (= Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 104—107). Halle 1892. S. 70.
- ⁶³⁹⁾ Mackensen, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1319.
- ⁶⁴⁰⁾ Hermann Güntert, Kalypso, Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen. Halle 1919. S. 60 f.
- ⁶⁴¹⁾ Karl Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845. S. 162 f., Nr. CCXXI.
- ⁶⁴²⁾ Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. I (= Grundriß der germanischen Philologie, Bd. 12/1). Berlin 1935. S. 194.
- ⁶⁴³⁾ de Vries, wie oben, Bd. I, S. 205 f.; vgl. auch Gudmund Schütte, Dänisches Heidentum (= Kultur und Sprache, Bd. 2). Heidelberg 1923. S. 158.
- ⁶⁴⁴⁾ Hans Hahne und Heinz J. Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf. Bd. II, S. 105.
- ⁶⁴⁵⁾ Vgl. z. B. A. Götze, P. Höfer, P. Zschiesche, Die vor- und frühgeschichtlichen Altertümer Thüringens. Würzburg 1909. Taf. XI, Abb. 173, dazu S. 460; Walther Schulz, Vor- und Frühgeschichte Mitteld Deutschlands, Halle 1939. S. 133, Abb. 162. Vgl. allgemein Nils Aberg, Bronzezeitliche und früheisenzeitliche Chronologie. Teil V, Stockholm 1935. S. 78, Abb. 148.
- ⁶⁴⁶⁾ Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 338.
- ⁶⁴⁷⁾ Erwin Wienecke, Untersuchungen zur Religion der Westslawen (= Forschungen zur Vor- und Frühgeschichte, Bd. I). Leipzig 1940. S. 98 ff.
- ⁶⁴⁸⁾ Wienecke, ebendort, S. 98.

- 649) Wienecke, ebendort, S. 99.
- 650) Wienecke, ebendort, S. 99.
- 651) J. G. Th. Gräse, Sächsischer Sagenschatz, Nr. 656.
- 652) Wienecke, wie Anmerkung 647, S. 100.
- 653) Veckenstedt, Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. Bd. I, S. 186 f., Nr. 1.
- 654) Veckenstedt, ebendort, S. 180 f., Nr. 7, 9, 11.
- 655) Laistner, Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte. Bd. I, Berlin 1889. S. 72 ff.
- 656) Vaclav Tille, Das Märchen vom Schicksalskind (Zeitschrift für Volkskunde, Berlin 1919, Bd. XXIX, S. 29); N. P. Andrejev, Verzeichnis von Märchentypen nach Aarnes System (russisch), Leningrad 1920. Nr. 931.
- 657) Haupt und Schmalzer, Wendische Volkslieder, Bd. II, S. 268; Richard Kühnau, Schlesische Sagen. Bd. II. Leipzig 1911, S. 517 f., Nr. 1151.
- 658) Erich und Beitz, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, S. 439 f.
- 659) Kühnau, Schlesische Sagen, Bd. III, Leipzig 1913, S. 398 f., Nr. 1769.
- 660) Kühnau, ebendort, Bd. III, S. 399.
- 661) Robert Baravalle, Hochalmsagen. Sagen vom Mareinerboden, aus Seckau, der Graden und der Gaal. Graz 1936. S. 79 f., Nr. 125.
- 662) Ignaz V. Zingerle, Sagen aus Tirol, 2. Aufl. Innsbruck 1891. S. 200, 496, 497. Zahlreiche ältere Lokalliteratur, z. B. Der Pilger durch Tirol. Innsbruck 1896. S. 119.
- 663) Georg Schreiber, Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht (= Forschungen zur Volkskunde, H. 29). Düsseldorf 1937. S. 70.
- 664) Künstle, Ikonographie der Heiligen, S. 468.
- 665) Künstle, ebendort, S. 468 f.; bes. E. A. Stückelberg, S. Notburga Vidua, Die Patronin der Mehrgewürten (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. XII, 1908, S. 191 ff.); L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1936. S. 155.
- 666) z. B. Graber, Briccius in Heiligenblut. Klagenfurt 1950 (= Sonderdruck aus Carinthia I, Bd. 140). S. 77 ff.
- 667) Rudolf Kriss, Die religiöse Volkskunde Altbayerns, dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen. Baden bei Wien 1933. S. 69 ff. Die von Graber, Briccius in Heiligenblut, S. 33 ff., an Kriss geübte Kritik ist nicht stichhaltig. Auch wenn man nicht wie Kriss überall das Wirken gleichartiger primitiv-volkstümlicher Motive annimmt, sondern eine kulturhistorische Differenzierung in den Vordergrund stellt, hat das sprunghafte Verbinden, wie es Graber bei Nerthus-Freyr-Briccius anwendet, noch weit weniger Berechtigung. Das zeigt schon das völlige Auseinanderfallen der drei Notburga-Gestalten, die Graber ganz unberechtigt als Einheit und damit als Nachfolgerin einer Nerthus darstellt.
- 668) Acta Sanctorum, September, Tom. IV, S. 715 ff.
- 669) Vgl. Anton Dörner, Hippolyt Guarinoni, ein Vorkämpfer für deutsche Volkheit aus dem 30jährigen Krieg (Geistige Arbeit, 5. Mai 1939, Nr. 9, S. 11 f.).
- 670) Vgl. Graber, Briccius in Heiligenblut, S. 78.
- 671) Wenzel Anton Frind, Der hl. Johannes von Nepomuk. Warnsdorf 1929.
- 672) Künstle, Ikonographie der Heiligen. S. 206; bemerkenswert ist das späte Auftreten des Motivs.
- 673) Vgl. besonders Adolf Reintle, Die heilige Verena von Zurzach. Legende, Kult, Denkmäler (= Ars docta, Bd. VI). Basel 1948.
- 674) Anton Birlinger, Aus Schwaben. Wiesbaden 1874. Bd. I, S. 385.
- 675) Chrysostomus Schreiber, Wallfahrten durchs deutsche Land. S. 74.
- 676) Johannes Künzig, Schwarzwaldsagen. S. 204 f.
- 677) Joseph Schöppner, Sagenbuch der bayerischen Lande. München 1852. Bd. I, Nr. 423, S. 446.
- 678) J. W. Wolf, Niederländische Sagen. Leipzig 1843. S. 381 f., Nr. 301.
- 679) Heyl, Volkssagen usw. aus Tirol. S. 115.
- 680) Heyl, ebendort, S. 116 f. — Ein anderer Volksheiliger der Hochalpen, der Ginezer auf dem Neza über St. Gallenkirch hört über fünf Stunden Weges das Wandlungsläuten von Bludenz: Christian Hauser, Sagen aus dem Paznaun usw. Innsbruck 1894. S. 117 f., Nr. 86.
- 681) Chrysostomus Schreiber, Wallfahrten durchs deutsche Land. S. 57.
- 682) Goswin Frenken, Wunder und Taten der Heiligen (= Bücher des Mittelalters, o. Nr.). München 1925. S. 215 f.

- 683) Frenken, ebendort, S. 95 ff., S. 215 ff.
- 684) Frenken, ebendort, S. 7, und S. 215 f.
- 685) Leza Uffer, Rätoromanische Märchen und ihre Erzähler. Neugesammelte romanische Märchen (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 29). Basel 1945. S. 48, Nr. 5.
- 686) Heyl, Volkssagen usw. aus Tirol, S. 14.
- 687) Jos. Virg. Grohmann, Sagen aus Böhmen. Prag 1863. S. 305.
- 688) Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bd. Niederösterreich. Wien 1881. S. 206.
- 689) Freundliche Mitteilung meiner Hörerin Frau Elfriede Kuhn, geb. Lies, 1950.
- 690) Anton Mailly-Adolf Parr-Ernst Löger, Sagen aus dem Burgenland. Wien 1931. S. 36 ff., Nr. 17.
- 691) Robert Davy, in: Karl M. Klier und Raimund Zoder, 25 Echte Volkslieder aus dem österreichischen Burgenland. Wien 1927. S. 8 ff.
- 692) Karl Benyovszky, Sagenhaftes aus Alt-Preßburg. Neue Folge. Leipzig 1931. S. 97 f.
- 693) Paul Leber, Die Kuhdirn von Wutschein (Carinthia I, Bd. 139, Klagenfurt 1949. S. 190).
- 694) Vgl. Margarete Lang, Die pannonische Frauentracht (Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts, Beiblatt, Bd. XIX/XX, 1919, Sp. 213 ff.).
- 695) Vgl. Wolfgang Treutlein, Das Arbeitsverbot im deutschen Volksglauben (= Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Bd. 5). Bühl-Baden 1932. S. 43.
- 696) Treutlein, ebendort, S. 43, mit Berufung auf Werner Wolf, Der Mond im deutschen Volksglauben (= Bausteine usw. Bd. 2). Bühl-Baden 1931.
- 697) Vgl. Ernst Siecke, Die Liebesgeschichte des Himmels. Straßburg 1892.
- 698) Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen. München 1936. S. 72.
- 699) Graber, Der heilige Mann in der Niklai (Zeitschrift für Österreichische Volkskunde, Bd. XIX, 1913, S. 137 ff.).
- 700) Graber, Briccius in Heiligenblut. Klagenfurt 1950.
- 701) Künstle, Ikonographie der Heiligen, S. 468.
- 702) Zu der Zinnschraubflasche vgl. Geramb-Mautner, Steirisches Trachtenbuch. Graz 1932. Bd. I, S. 433; wenn Geramb dort meint, daß dieses Attribut die Heilige besonders heimatlich-landschaftsgebunden erscheinen lasse, ist er allerdings im Irrtum. Derartige Zinnschraubflaschen wurden gerade von den unzünftigen, landfahrenden oberitalienischen Zinngießern hergestellt, und lassen sich daher nirgends örtlich anschließen.
- 703) Verschiedene Darstellungen im Museum für Volkskunde in Wien vom 17. bis zum 19. Jahrhundert zeigen diesen Wecken.
- 704) Vgl. Max Höfler, Der Wecken (Philologische und volkskundliche Arbeiten Karl Vollmöller zum 16. X. 1908, Erlangen 1908): Karl Spieß, Grundlinien einer Formen- und Gestaltenkunde der Gebäckbrote (Jahrbuch für historische Volkskunde, Bd. III/IV, Berlin 1934, S. 407).
- 705) Vgl. Reinle, Die hl. Verena von Zurzach, S. 100.
- 706) M. Liefmann, Kunst und Heilige, S. 12.
- 707) Zu der Ost-Westteilung des Inntales vgl. Anton Dörner, Tiroler Fasnacht (= Österreichische Volkskultur, Bd. 5) Wien 1949, S. 20 ff.
- 708) Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie, Bd. II, S. 213, Nr. 383.
- 709) Hans Schlappinger, Schreckgestalten der Winternächte in Altbayern (Bayerischer Heimatschutz, Bd. 30, München 1934, S. 17).
- 710) Schlappinger, ebendort.
- 711) Siehe z. B. Karl Springenschmid und Hugo Atzwanger, Bauern in den Bergen. München 1936. S. 106.
- 712) Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XL, 1910, S. 101 ff.).
- 713) Schmidt, Kulturgeschichtliche Gedanken zur Musik im Märchen (Musikerziehung, Bd. III, Wien 1950, S. 146 ff.).
- 714) Vgl. dazu einstweilen Schmidt, Probleme der frühgeschichtlichen Volkskunde in den Alpenländern (Bericht über die Konstituierende Versammlung des Verbandes Österreichischer Geschichtsvereine in Wien vom 21. bis 24. September 1949. Wien 1950. S. 60 ff.).

- ⁷¹⁵⁾ Vgl. Viktor Geramb, Urverbundenheit (Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. XXXVI, 1937, S. 1 ff.).
- ⁷¹⁶⁾ J. F. Schmalzer, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Niederlausitz. Grimma 1843, Bd. II, S. 251; M. Rentsch, Volkssitte, Brauch und Aberglaube bei den Wenden. Dresden 1900. S. 342; Fr. Kondziella, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mittelhochdeutschen Volksepos (= Wort und Brauch, Bd. 8). Breslau 1912. S. 96. — Vielleicht gehört es auch hierher, daß die ostfinnischen Wotjaken ihre in der Erntezeit zur Welt kommenden Knaben „kuso“ = Sense oder „surlo“ = Sichel taufen: Arthur Byhan, in Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, S. 955.
- ⁷¹⁷⁾ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II, Sp. 717 ff.
- ⁷¹⁸⁾ Alois John, Sitte Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. VI). Prag 1905. S. 18.
- ⁷¹⁹⁾ Eduard Kück, Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide. Leipzig 1908. S. 41.
- ⁷²⁰⁾ Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 473.
- ⁷²¹⁾ Sepp, ebendort, S. 473.
- ⁷²²⁾ J. G. Th. Graesse, Sagenbuch des preußischen Staates, Bd. I, Glogau 1869. S. 35, Nr. 22.
- ⁷²³⁾ Martin Pfitzner, Das alte und das neue Strelitz. Volkskunde, Sagen, Flurnamen. Neustrelitz, o. J. (1938), S. 93.
- ⁷²⁴⁾ Hans Fehr, Massenkunst im 16. Jahrhundert (= Denkmale der Volkskunst, Bd. 1). Berlin 1924. Taf. 42.
- ⁷²⁵⁾ Erich, Ikonographie des Teufels in der christlichen Kunst. Berlin 1931.
- ⁷²⁶⁾ Schmidt, Die Attribute der Engel in der deutschen Volksauffassung (Zeitschrift für Volkskunde, N. F., Bd. V, Berlin 1933, S. 151 ff., 250 ff.).
- ⁷²⁷⁾ Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930 (= Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 14). Bern 1951. S. 49.
- ⁷²⁸⁾ Schmidt, Der grimmig Tod mit seinem Pfeil (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XXXVII, 1932, S. 33 ff.).
- ⁷²⁹⁾ A. Freybe, Das Memento mori in deutscher Sitte, bildlicher Darstellung und Volksglauben, deutscher Sprache, Dichtung und Seelsorge. Gotha 1909; Denkmäler des Theaters. Mappe X. Magna allegoria. Mortis imagines. Das Kostüm des Todes im Mittelalter und Totentänze nach den Miniaturen der Handschriften. Hg. Joseph Gregor. München o. J. (1925).
- ⁷³⁰⁾ Geiger, Art. Tod (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VIII, Sp. 978).
- ⁷³¹⁾ Oskar Moser, Der Heurechen. Versuch einer volkskundlichen Bestandsaufnahme des Arbeitsgerätes in Kärnten (Carinthia I, Bd. 142, Klagenfurt 1952, S. 463 ff.).
- ⁷³²⁾ Vgl. Geilers von Kayzersberg „Ars moriendi“ aus dem Jahre 1497. Hg. Alexander Hoch (= Straßburger Theologische Studien, Bd. IV, Heft 2). Freiburg i. Br. 1901.
- ⁷³³⁾ Johannes Nohl, Der schwarze Tod. Eine Chronik der Pest 1348 bis 1720 (= Der Kulturspiegel, Bd. 2). Potsdam 1924. S. 11.
- ⁷³⁴⁾ Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, Bd. III, S. 849.
- ⁷³⁵⁾ Karl Künstle, Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz. Freiburg i. Br. 1908.
- ⁷³⁶⁾ Des Dodes dancz. Nach den Lübecker Drucken von 1489 und 1496. Hg. Hermann Baethcke (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, Bd. CXXVII). Tübingen 1876; Wilhelm Fehse, Der Ursprung der Totentänze. Halle 1907; Wilhelm Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, Bd. I, Halle 1911. S. 464 ff.; Gert Buchheit, Der Totentanz. München 1926.
- ⁷³⁷⁾ Künstle, wie Anmerkung 735, Taf. VI.
- ⁷³⁸⁾ Freybe, wie Anmerkung 729, S. 245.
- ⁷³⁹⁾ Künstle, wie Anmerkung 735, S. 65, Abb. 14.
- ⁷⁴⁰⁾ Renate M. Radbruch, Der deutsche Bauernstand zwischen Mittelalter und Neuzeit (= Münchener Beiträge zur Kunstgeschichte, Bd. X). München 1941. Abb. Taf. 2.
- ⁷⁴¹⁾ Freybe, wie Anmerkung 729, S. 122/123 und 184.
- ⁷⁴²⁾ Philipp M. Halm, Stephan Rottaler, Ein Bildhauer der Frührenaissance in Altbayern. München 1908. S. 7 und Abb. 2 auf S. 8.
- ⁷⁴³⁾ Künstle, wie Anmerkung 735, S. 58.
- ⁷⁴⁴⁾ Künstle, wie Anmerkung 735, S. 57.

- 745) In der Volksschauspielforschung neue Beiträge dazu bei Leopold Kretzenbacher, Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark (= Österreichische Volkskultur, Bd. 6). Wien 1951, mehrfach.
- 746) Wilhelm Scheffler, Die französische Volksdichtung und Sage. II. Bd. Leipzig 1885. S. 198.
- 747) Adalbert Depiny, Oberösterreichisches Sagenbuch. Linz 1932. S. 23, Nr. 26.
- 748) Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich. S. 280, 282.
- 749) Benyovszky, Sagenhaftes aus Alt-Preßburg. 3. Aufl. Preßburg 1932. S. 46 f.
- 750) Fr. Schönwerth, Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. Bd. III, Augsburg 1859. S. 7.
- 751) Schönwerth, ebendort, Bd. III, S. 7.
- 752) Gustav Jungbauer, Böhmerwald-Sagen (= Deutscher Sagenschatz, o. Nr.). Jena 1924. S. 218.
- 753) Viktor Karell, Aus Böhmens Sagenschatz. Eger 1936. S. 81.
- 754) Karell, ebendort, S. 81 f.
- 755) Kühnau, Schlesische Sagen, Bd. II, Leipzig 1911, S. 535, Nr. 1171.
- 756) Karell, wie Anmerkung 753, S. 81.
- 757) Geiger, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VIII, Sp. 977, nach A. Meiche, Sagenbuch des Königreichs Sachsen, Leipzig 1903. S. 152.
- 758) Alfred Karasek und Elfriede Strzygowski, Sagen der Beskidendeutschen (= Ostdeutsche Heimatbücher, Bd. 3). Plauen 1930. S. 84, Nr. 199.
- 759) Kühnau, Schlesische Sagen, Bd. II, S. 532, Nr. 1163.
- 760) Karasek und Strzygowski, Sagen der Deutschen in Galizien (= Ostdeutsche Heimatbücher Bd. 4). Plauen 1932, S. 170, Nr. 434 b.
- 761) Fr. Bienemann, Livländisches Sagenbuch. Reval 1897. S. 270 ff., Nr. 282.
- 762) Felix Haase, Volksglauben und Brauchtum der Ostslawen, S. 328.
- 763) Geiger, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VIII, Sp. 977, nach Schuller, Programm Schäßburg 1863, I, S. 10.
- 764) Georg Graber, Volksleben in Kärnten. 3. Aufl. Wien 1949. S. 149.
- 765) Hugo Moser, Schwäbische Mundart und Sitte in Sathmar (= Schriften der deutschen Akademie, H. 30). München 1937. S. 150.
- 766) Zumindest erscheint mir der etruskische Charun mit dem Hammer doch recht fernzustehen. Vgl. Franz Altheim, Persona (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVII, Leipzig 1929, S. 47).
- 767) Pr. Dovydaitis, Kauapinskis ir lasinskis uzgaveniu tautosakoj (Gimtasai krastas, 1939, Nr. 1 [5], S. 207, Abb.).
- 768) Jonas Balys, Fastnachtsbräuche in Litauen (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 45, 1948, S. 40 ff.).
- 769) Vgl. Schmidt, Nachkomödie und Streitgespräch (Bayerische Hefte für Volkskunde, Bd. 11, München 1939, S. 25 ff.).
- 770) Ferdinand Herrmann, Beiträge zur italienischen Volkskunde (= Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung, Bd. 23). Heidelberg 1938. S. 25.
- 771) Herrmann, ebendort, S. 46.
- 772) L. Sieß, Sagen aus dem oberen Mühlviertel. 2. Bdden. 3. Aufl. Rohrbach 1897/1921. S. 10.
- 773) Hans von der Sann, Sagen aus der grünen Mark. 2. Aufl. Graz 1920. S. 96 f.
- 774) Johann N. R. von Alpbach, Mythen und Sagen Tirols. Zürich 1857. S. 347.
- 775) Schönwerth, Aus der Oberpfalz. Bd. III, S. 16.
- 776) Graber, Sagen aus Kärnten. 4. Aufl. Leipzig 1927. S. 195, Nr. 258.
- 777) Josef Müller, Sagen aus Uri. Bd. I (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 18). Basel 1926. S. 54, Nr. 82 f.
- 778) Vgl. unten S. 166 f.
- 779) Franz v. P. Schrank und K. E. R. v. Moll, Naturhistorische Briefe über Oestreich, Salzburg, Passau und Berchtesgaden. Bd. I, Salzburg 1785. S. 98.
- 780) Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 10, Leipzig 1905.
- 781) Robert Lehmann-Nitsche, Das Sternbild der Sense (Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Bd. 6, Berlin 1936, S. 62 f.).
- 782) Thaler, Die deutschen Mundarten in Tirol (Die deutschen Mundarten, Bd. 3, 1856, S. 462).
- 783) Volpati, Nomi romanzi degli astri Sirio, Orione usw. (Zeitschrift für romanische Philologie, Bd. 52, 1932, S. 172 f., 185 f.).
- 784) Matthias Lexer, Kärntnerisches Wörterbuch, Leipzig 1862. S. 232.
- 785) Unger-Khull, Steirischer Wortschatz. Graz 1905. S. 446.

- 786) Schweizerisches Idiotikon, Bd. 7, S. 475 f.
- 787) Rodholz, Schweizrsagen aus dem Aargau. Bd. I, Aarau 1856, S. 202.
- 788) Schmeller-Frommann-Maußer, Bayerisches Wörterbuch. Bd. I, Sp. 1568.
- 789) August Hartmann, Volksschauspiele. In Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt. Leipzig 1880. S. 354.
- 790) Ludwig Kalmany, Die Sterne im magyarischen Volksglauben (Am Urquell, Bd. 4, 1893, S. 46 f.).
- 791) Lehmann-Nitsche, Die Sternbilder Harke-Dreschflügel und Rechen-Sichel (Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Bd. III, Berlin 1932, S. 161 ff.).
- 792) Lehmann-Nitsche, ebendort, S. 163.
- 793) Oskar Loorits, Grundzüge des estnischen Volksglaubens (= Skrifter utgivna av kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivs-forskning, 18 : 1). Lund 1949. S. 432.
- 794) Lehmann-Nitsche, wie Anmerkung 791, S. 167.
- 795) Loorits, wie Anmerkung 793, S. 432.
- 796) Lehmann-Nitsche, wie Anmerkung 791, S. 167.
- 797) Z. B. Zingerle, Sagen aus Tirol, S. 233, Nr. 400, 401.
- 798) Viktor Geramb, Sitte und Brauch in Österreich. Graz 1948. S. 192 f.
- 799) Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1929. S. 232.
- 800) Vgl. einstweilen Schmidt, Der norische Himmelsbootfahrer. Mythologische Beiträge zur Kärntner Urvolkskunde (Carinthia I, Bd. 141, Klagenfurt 1951, S. 717 ff.).
- 801) Veckenstedt, Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. Bd. I, S. 285, Nr. 76/1.
- 802) Rudolf Pfeleiderer, Die Attribute der Heiligen. Ulm 1898. S. 154; Dietrich H. Kerler, Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905. S. 353 f.
- 803) Vgl. auch unten die römische Wetzsteinüberlieferung, nach der ein Augur mit einem Rasiermesser einen Wetzstein durchschneidet, S. 183.
- 804) Al. Yermoloff, Der landwirtschaftliche Volkskalender. Leipzig 1905. S. 278 ff.
- 805) A. R., Alte Gesellschaft kommt heute herbei usw. München o. J., S. 31.
- 806) Johann Fischart, Aller Praktik Großmutter. Hg. Wilhelm Braune (= Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 2). Halle 1876. S. 19.
- 807) Robert Eder, Aus dem Leben der niederösterreichischen Hauerbevölkerung (Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Bd. XV, 1909. S. 184).
- 808) John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen. S. 225.
- 809) Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie, Bd. II, S. 216 f.
- 810) Mannhardt, Mythologische Forschungen, S. 338.
- 811) Günther Jarosch, Erntebrauch und Erntedank. Jena 1939. S. 42.
- 812) Vgl. einstweilen Schmidt, Die Kittinge. Probleme der burgenländischen Blockbauspicher (Burgenländische Heimatblätter, Bd. 12, Eisenstadt 1950. S. 97 ff.).
- 813) Jarosch, wie Anmerkung 811, S. 46.
- 814) Richard Beitzl, Art. Korngestalten (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Sp. 304 und 279).
- 815) Z. B. im Steirischen Bauernkalender (Mandlkalender). Graz 1949. Gleiche Darstellung schon im Neuen Bauernkalender für 1788. Graz (Exemplar im Museum für Volkskunde in Wien).
- 816) Anton Mailly, Niederösterreichische Sagen (= Eichblatts Deutscher Sagenschatz, Bd. 12). Leipzig-Gohlis 1926. S. 127, Nr. 251.
- 817) Franz J. Vonbun, Die Sagen Vorarlbergs. Neu herausgegeben von Hermann Sander. Innsbruck 1889. S. 237 f., Nr. 19.
- 818) Alemannia, hg. Anton Birlinger, Bd. 10, 1882, S. 113.
- 819) Josef Zömaier, Gründungsgeschichte der vorarlbergischen Klöster des Mittelalters (XXII. Jahresbericht des Ausschusses des Vorarlberger Museums-Vereines in Bregenz, 1882, S. 43, Anm. 2).
- 820) Doch sei auf den Krautgarten hingewiesen, an dem der hl. Bartholomäus an seinem Tag vorübergeht, und der Frau das Arbeiten darin verbietet: vgl. oben S. 22 f. Das ist also unter anderem auch ein weitwanderndes Erzählmotiv.
- 821) Martin Winder, Der hl. Eusebius, ehemaliger Anachoret auf St. Viktorsberg. Bregenz 1886.
- 822) Karl Atz, Kunstgeschichte von Tirol und Vorarlberg. 2. Aufl. Innsbruck 1909. S. 676, 826.

- ⁸²³⁾ Ich habe die ausgezeichnete Aufnahme P 5573 des Bundesdenkmalamtes in Wien vor mir, auf die mich Herr Landeskonservator für Vorarlberg Dr. Erwin Heinzle freundlich verwiesen hat.
- ⁸²⁴⁾ Winder, Der hl. Eusebius, S. 28; ich bediene mich einer Aufnahme des Bundesdenkmalamtes in Wien.
- ⁸²⁵⁾ Winder, Der hl. Eusebius, S. 30 f.; vgl. auch E. A. Stükelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 1). Zürich 1902, S. 103, Nr. 519 und S. 271, Nr. 1641.
- ⁸²⁶⁾ Dehio-Ginhart, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. II. Abt. Österreich. Bd. 2, S. 274, 282.
- ⁸²⁷⁾ Stükelberg, wie Anmerkung 825, S. 271, Nr. 1641; vgl. auch Notker Curti, Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr (= Volkstum der Schweiz Bd. 7). Basel 1947, S. 36.
- ⁸²⁸⁾ Vonbun-Sander, wie Anmerkung 817, S. 238.
- ⁸²⁹⁾ L. Rapp, Topographisch-literarische Beschreibung des Generalvikariates Vorarlberg. Brixen 1894, Bd. I, S. 533 ff.; Andreas Ulmer, Die Gotteshäuser Vorarlbergs. Bregenz 1934, S. 10.
- ⁸³⁰⁾ Vgl. Felix Rütten, Die Viktorverehrung im christlichen Altertum. Paderborn 1936; Schmidt, Zur Volksverehrung der hl. Corona in Bayern und Österreich (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 1951, S. 69 ff.).
- ⁸³¹⁾ Adolf Hild und Gero v. Merhart, Vor- und frühgeschichtliche Funde von Gutenberg-Balzers. Vaduz 1933.
- ⁸³²⁾ Vgl. oben S. 123.
- ⁸³³⁾ Hild-Merhart, wie Anmerkung 831, besonders Taf. X.
- ⁸³⁴⁾ Zusammenstellung bei Pfeleiderer, Die Attribute der Heiligen, S. 67; Künstle: Ikonographie der Heiligen, S. 512.
- ⁸³⁵⁾ Paul Buberl, Die Denkmale des politischen Bezirks Salzburg (= Österreichische Kunst-Topographie, Bd. X). Wien 1913, S. 418 f., Abb. 412 auf S. 421.
- ⁸³⁶⁾ Graesse, Sagenbuch des preussischen Staates, Bd. II, S. 1057, Nr. 1303.
- ⁸³⁷⁾ Friedrich von Hellwald, Frankreich. Das Land und seine Leute. Leipzig 1887, S. 569.
- ⁸³⁸⁾ Vgl. unten S. 186 f.
- ⁸³⁹⁾ Karasek-Strzygowski, Sagen der Beskidendeutschen, S. 101 f., Nr. 241.
- ⁸⁴⁰⁾ Vgl. Spieß, Art. Baum bewacht (Handwörterbuch des deutschen Märchens, Bd. I, S. 207 ff.); Spieß, Der Baum als Tor zum Jenseits. (Die Hohe Straße. Schlesische Jahrbücher für deutsche Art und Kunst im Ostraum. Bd. 1, Breslau 1938, S. 209 ff.).
- ⁸⁴¹⁾ Karasek-Strzygowski, Sagen der Deutschen in Galizien. S. 170, Nr. 434 a.
- ⁸⁴²⁾ Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen, wie Anmerkung 57, S. 166.
- ⁸⁴³⁾ Robert Bleichsteiner, Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga (Mitra, Bd. I, Wien 1914, Sp. 65 ff.).
- ⁸⁴⁴⁾ A. L. Lübeck, Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker (Zeitschrift für Volkskunde, Bd. VIII, Berlin 1898, S. 242).
- ⁸⁴⁵⁾ Adolf Strauß, Bulgarische Volksdichtungen. Wien 1895, S. 202; vgl. weiter Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI, Sp. 1509.
- ⁸⁴⁶⁾ Bernhard Schmidt, Die Insel Zakynthos. Erlebtes und Erforschtes. Freiburg i. Br. 1899, S. 112 f.
- ⁸⁴⁷⁾ Otto Frh. von Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen. Prag 1861, S. 107.
- ⁸⁴⁸⁾ Rudolf Kriss, Die religiöse Volkskunde Altbayerns. S. 120 ff.
- ⁸⁴⁹⁾ Franz Hančar, Urgeschichte Kaukasiens (= Bücher zur Ur- und Frühgeschichte, Bd. 6). Wien 1937, Abb. 20 auf S. 250, dazu S. 251.
- ⁸⁵⁰⁾ Vgl. oben S. 53 f.
- ⁸⁵¹⁾ L. Rüttemeyer, Über einige archaische Gerätschaften usw. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. XX, 1916, S. 354 f.).
- ⁸⁵²⁾ Karl O. Wagner, Pinzgauer Sagen. Wien 1925, S. 125 f.
- ⁸⁵³⁾ Vgl. oben S. 66 f.
- ⁸⁵⁴⁾ Olbrich, Art. Wetzstein (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IX, Sp. 554).
- ⁸⁵⁵⁾ John, Sitte, Brauch und Volksglauben im deutschen Westböhmen, S. 227; Karl Reuschel, Volkskunde, Bd. II., S. 3; Heckscher, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII, Sp. 502.

- ⁸⁵⁶⁾ Christian Lorez, Bauernarbeit im Rheinwald, wie Anmerkung 418, S. 475.
- ⁸⁵⁷⁾ Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 475.
- ⁸⁵⁸⁾ Georg Graber, Alte Bräuche bei der Flachsernte in Kärnten und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund. Wien 1912 (= Sonderdruck aus Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Bd. XVII). S. 9 u. ö.
- ⁸⁵⁹⁾ Vgl. Pittioni, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. S. 112; Alexander Seracsin, Wiedergänger und Menhire (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XLVII, 1942, S. 1 ff.); Josef Röder, Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und völkerkundliche Studie (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde, Bd. I). Neuwied 1949.
- ⁸⁶⁰⁾ Zum Alter der Riesenvorstellung innerhalb der Schöpfungssagen vgl. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 348 ff.
- ⁸⁶¹⁾ Donnerkeil-Steinaxt in der Bocage Vendeen als Wetzstein verwendet: S. Seligmann, Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur. Stuttgart 1927. S. 187.
- ⁸⁶²⁾ Eugen Mogk, Germanische Religionsgeschichte und Mythologie. 2. Aufl. (= Sammlung Göschel Bd. 15). Berlin 1921. S. 93 f.; Die jüngere Edda, übers. von Gustav Neckel und Felix Niedner (= Thule Bd. 20). Jena 1925. S. 144 ff. Zum ganzen Problem vgl. jetzt besonders Kurt Wais, Ullikummi, Hrungnir, Armilus und Verwandte (Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer, hg. Hermann Schneider, Heidelberg 1952. S. 211 ff. u. 325 ff.); die ausgezeichnete Arbeit, die durchaus in der von mir eingeschlagenen Richtung weiterführt, ohne daß wir voneinander Kenntnis gehabt hätten, ist mir erst bei der Korrektur vor Augen gekommen.
- ⁸⁶³⁾ de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II. Berlin 1937. S. 221, 407 f.
- ⁸⁶⁴⁾ S. Singer, Die Religion der Germanen (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 43, 1946, S. 334).
- ⁸⁶⁵⁾ Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl. Bd. I, S. 436; vgl. weiter Kluge-Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 11. Aufl. S. 462.
- ⁸⁶⁶⁾ de Vries, wie Anmerkung 863, Bd. II, S. 407 f.
- ⁸⁶⁷⁾ Beispiele dafür: Die svatica wirft vor der Abfahrt der Braut einen Kuchen über das Haus (Johannes Piprek, Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. Stuttgart 1914. S. 128); Sage: Der starke Hodgeneiner wirft den Hackstock übers Hausdach (Hermann Holzmänn, Wipptaler Heimsagen. Wien 1948. S. 58); dazu Hans Schlappinger, Der Wurf übers Dach (Bayerischer Heimat-schutz, Bd. 31, 1935, S. 85 f.).
- ⁸⁶⁸⁾ Vgl. oben S. 69 f.
- ⁸⁶⁹⁾ Vgl. Pauly, Realencyklopädie, Bd. IV, S. 27 ff.
- ⁸⁷⁰⁾ Schultze, Handbuch der Hebräischen Mythologie. Nordhausen 1876. S. 186.
- ⁸⁷¹⁾ v. Sydow, Selected papers on folklore. Kopenhagen 1948. S. 231 ff.
- ⁸⁷²⁾ Friedrich Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte. München 1942. S. 180.
- ⁸⁷³⁾ Alpenburg, Deutsche Alpensagen. Wien 1861. S. 294, Nr. 310.
- ⁸⁷⁴⁾ Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 473.
- ⁸⁷⁵⁾ Sepp, ebendort, S. 476, nach Lütolf, S. 251.
- ⁸⁷⁶⁾ Heyl, Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. S. 537, Nr. 107/2.
- ⁸⁷⁷⁾ Sepp, Altbayerischer Sagenschatz. S. 476 f., nach Maurer S. 8, 149.
- ⁸⁷⁸⁾ Erika Hubatschek, Almen und Bergmähder im oberen Lungau. Salzburg 1950. S. 91.
- ⁸⁷⁹⁾ Kerler, Die Patronate der Heiligen. S. 317.
- ⁸⁸⁰⁾ Paul Sartori, Art. Schlag, schlagen (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VII, Sp. 1108).
- ⁸⁸¹⁾ Richard Hünnerkopf, Art. Lawine (ebendort, Bd. V, Sp. 951).
- ⁸⁸²⁾ Ranke, Art. Dengelmann (ebendort, Bd. II, Sp. 186 f.).
- ⁸⁸³⁾ HeBELS Werke, I. Teil. Allemannische Gedichte. Hg. O. Behagel (= Kürschners Deutsche National-Literatur, Bd. 142/1). Berlin und Stuttgart o. J. S. 1.
- ⁸⁸⁴⁾ Anton Birlinger, Aus Schwaben. Bd. I, Wiesbaden 1874. S. 76, Nr. 93.
- ⁸⁸⁵⁾ Birlinger, ebendort, S. 206, 334; danach Sepp, Altbayerischer Sagenschatz, S. 476. Wieder bei Rudolf Kapp, Schwäbische Sagen (= Deutscher Sagenschatz, o. Nr.) Jena 1926. S. 35.
- ⁸⁸⁶⁾ Heinrich Burckhardt, Zur Psychologie der Erlebnisse. Zürich 1951. S. 97.
- ⁸⁸⁷⁾ Zingerle, Sagen aus Tirol. 2. Aufl. S. 241, Nr. 417.

- ⁸⁸⁸⁾ Zingerle, ebendort, S. 241 f., Nr. 418.
⁸⁸⁹⁾ Freundliche Mitteilungen meiner Hörerin Frau Elfriede Kuhn, geb. Lies, 1950.
⁸⁹⁰⁾ Robert Baravalle, Hochalmsagen. Graz 1936. S. 20, Nr. 9; direkte Beziehungen nach Schwaben scheinen mir hier nicht ausgeschlossen, da beispielsweise von St. Marein nach Kaufbeuren gewallfahrt wurde: Baravalle, ebendort, S. 52, Nr. 76.
⁸⁹¹⁾ August Stöber, Die Sagen des Elsasses. Neuausgabe von Curt Mündel. I. Teil: Die Sagen des Ober-Elsasses. Straßburg 1892, S. 41, Nr. 62.
⁸⁹²⁾ Graber, Sagen und Märchen aus Kärnten. Graz 1935. S. 1 f.
⁸⁹³⁾ Ranke, Art. Dengelmännle (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. II, Sp. 187); gleichfalls nur in Schwaben und in der Schweiz.

Nachträge

- Zu S. 18: Dazu weist mich Freund Leopold Kretzenbacher noch auf Sichel- und Sensenglauben im slovenisch-kroatischen Grenzgebiet hin: „Vor dem Barbaratag steckt man im Übermurgebiet ins Heu eine Sense, daß es dem Vieh nichts schaden solle. Aus der gleichen Absicht befestigt man eine Kette vor der Stalltüre“ (Vilko Novak, Ljudska prdrana v. Prekmurju = Volksnahrung im Übermurgebiet. Laibach 1947, S. 137). „Am Lucientag legt man unter die Stalltüre eine Sichel mit derselben Absicht wie zu Barbara die Sense oder eine Kette, daß die Hexen dem Vieh das Gedeihen nicht verhindern.“ (Ebendort, S. 138).
- Zu S. 37 ff.: Neues Material zum Radmähen als Spottbrauch jetzt bei Ernst Burgstaller, Veröffentlichungen zum o. ö. Heimatatlas, 1. Folge. Linz 1952 (= Oberösterreichische Heimatblätter, Bd. 6, 1952, S. 399 ff., bes. S. 448 ff. mit Karte „Rügebrauchtum bei der Ernte“).
- Zu S. 113: Zu den Fragen um die Gezähnte Sichel vgl. besonders Axel Steensberg. Ancient harvesting implements. A study in Archaeology and human Geography (= Nationalmuseets Skrifter. Arkæologisk-Historisk Raekke, I) Kopenhagen 1943, eine Arbeit, die mir leider erst zu spät zu Gesicht gekommen ist, um sie hier noch auswerten zu können. Für ihre Beschaffung bin ich Frau Koll. Inger M. Boberg zu herzlichem Dank verpflichtet.
- Zu den eventuellen Verbindungen zwischen Norden und Nahem Osten in der fraglichen Periode siehe jetzt auch M. Jahn, Kulturverbindungen zwischen Mitteldeutschland und Vorderasien zu Beginn des 2. Jahrtausends v. d. Z. (Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte, Bd. 35, 1951, S. 57 ff.). Die Volkskunde wird gerade bei diesen Problemen möglichst bald mitarbeiten, aber auch mitgehört werden müssen.
- Zu S. 122: Erst bei Abschluß der Korrektur erhalte ich durch die große Liebenswürdigkeit von Koll. Robert Bleichsteiner Kenntnis von einer kabardinischen Fruchtbarkeits- und Sichelgestalt, dem Gotte Tschagoledsch, der den Narten, der wunderlichen Heldengruppe der Kaukasusvölker, die Hirse spendet und eine „Sense“ (offenbar also eine große Sichel) führt, die für ihn von dem göttlichen Urschmied Dabedsch geschaffen wurde. In der Nartengeschichte „Schwert und Pferd“ wird erzählt, wie Sosryqo, der Nartenheld zu seinem späteren guten Schwert kommt. Der junge Held kommt zu Tklesch, dem göttlichen Schmied, und will ein Schwert. Er muß zuerst Kraftproben verrichten: die Blasbälge ziehen, was er so besorgt, daß die Schmiede wankt; dann den Amboß aus der Erde ziehen, was zunächst nicht gelingt, da sich dieser auf den „siebenten Boden der Erde“ stützt. Sosryqo bringt ihn wohl zum Schwanken, kann ihn aber nicht heraus ziehen, und wird deshalb von Tklesch verspottet, er sei noch ein Kind und solle nach Hause gehen. Zuhause stärkt sich Sosryqo, kommt am nächsten Tag wieder, und kann nun den Amboß schon stärker bewegen, aber noch nicht herausziehen. Erst am dritten Tag gelingt es ihm, er wirft den Amboß vor den Eingang der Schmiede, so daß niemand mehr hinein kann. Nun kommen drei Nartenbrüder und erzählen von ihrer „Sense“, die sie vom Vater ererbt hätten. Der Jüngste (sie sind früh, mittags und abends geboren) führe sie und mähe damit am raschesten. Es liege aber an

der Sense, sie hätten es gesehen, denn eines Mittags hätten sie die Sense vor ihrer Hütte in die Erde gesteckt, während des Essens sei sie mit der Schneide nach unten umgefallen, und hätte gleich von selbst gemäht, dabei Bäume umgehauen und Steine entzweigespalten. Drum wollen sie nun diese Sense zum Schwert umschmieden lassen, es frage sich aber, wem das Schwert dann gehören solle. Tklepsch erkennt, daß diese Wundersense von Dabedsch, seinem Lehrer, dem Ur Schmied, stamme, der sie einst für Tschagoledsch, den hirsespensenden Fruchtbarkeitsgott geschmiedet habe. Die Brüder bekommen ein anderes Schwert, und Tklepsch schmiedet aus der Wundersense ein Wunderschwert, das Sosrygo erhält. (Kurzer Übersetzungsauszug durch Robert Bleichsteiner aus: Narty, Kabardinskij Epos. Moskau, Staatsverlag für künstlerische Literatur, 1951, Veranlaßt vom Forschungsinstitut der Kabardinischen Volksrepublik. S. 26 ff.)

Zu S. 167: Zu Väinämöinen als Sensengestalt konnte ich leider die soeben erschienene Monographie von Martti Haavio, Väinämöinen. Eternal Sage (= FFC 144) Helsinki 1952, nicht mehr heranziehen.

Zu Anm. 474: Das gleiche Motiv für Oldenburg: Sichelschwank aus Holtwede (Ludwig Strackerjahn, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 2. Aufl., II. Bd., Oldenburg 1909. S. 230, Nr. 488, S. 436 f., Nr. 615 r.).

Zu Anm. 860: Weitere Wetzsteinriesen begegnen in der Sage vom „Langen Stein“, einem Felsen nördlich von Buttstedt, den sich zwei mähende Riesen, die zusammen nur einen Wetzstein besaßen, vom Ettersberg auf die Finne, und umgekehrt, zugeworfen haben sollen, wobei er dann eben einmal dazwischen niederfiel. Das gleiche wird von der Steinplatte unter einer der beiden Linden auf dem Gottesacker zu Ettersburg erzählt. (Ellen und Paul Mitzschke, Sagenschatz der Stadt Weimar und Umgebung. Weimar 1904. S. 91, Nr. 137.)

Zum Motiv der Riesen, die sich das Gerät gegenseitig zuwerfen, vgl. z. B. Georg Graber, Sagen aus Kärnten. 4. Aufl. Leipzig 1927. S. 45, Nr. 53; Engelen und Lahn, Der Volksmund in der Mark Brandenburg. Berlin 1868, S. 46, Nr. 26; Erich Pohl, Die Volkssagen Ostpreußens. Königsberg 1943. S. 188, 189. Das Motiv führt zu den Hammer- und Beilwurflegenden bei Kirchenbauten hinüber (z. B. Friedrich Ranke, Die deutschen Volkssagen, München 1910, S. 221 f.) und gehört in diesem Zusammenhang eingehend weiterverfolgt.

REGISTER

Das Register erschließt hauptsächlich den Textteil. Nur im Verzeichnis der Personen sind auch die Anmerkungen aufgenommen, um die Benützung der Literatur zu erleichtern. In den Verzeichnissen der Orte und der Sachen wurden nur jene Anmerkungen aufgenommen, die neue Nennungen zum Stoff bringen.

Gleichfalls zur Erleichterung der Benützung wurde den österreichischen und deutschen Orten die Landesbezeichnung beige- und die österreichischen auch die des Bundeslandes.

Abkürzungen:

Bgld.	= Burgenland	D.	= Deutschland
Ktn.	= Kärnten	Ö.	= Österreich
N.-Ö.	= Niederösterreich	Ndb.	= Niederbayern
O.-Ö.	= Oberösterreich	Obb.	= Oberbayern
Slzbg.	= Salzburg	Wttbg.	= Württemberg
Stmk.	= Steiermark		
Tir.	= Tirol		
Vbg.	= Vorarlberg		

Bei den zahlreichen Grenzverschiebungen der letzten Jahrzehnte wurde vielfach auf eine genaue Festlegung der Orte nach der augenblicklichen staatspolitischen Zugehörigkeit verzichtet, und nur die Landschaft genannt, die für die volkskundliche Bestandaufnahme maßgebend war, aus der diese Untersuchungen jeweils ihren Stoff entnommen haben.

A. Personen

- | | |
|--|--|
| <p>Aberg, Nils 209 (645)
 Alberus, Erasmus 139, 140, 209 (638)
 Albricius 137
 Albright, William F. 209 (622 a)
 Altheim, Franz 115, 194 (114), 206 (524),
 209 (634, 635), 213 (766)
 Alpenburg, Johann Nep. R. von 215
 (774), 216 (873)
 Andree, Richard 10, 75, 192 (28), 193
 (55), 195 (134, 135, 136), 200 (305)
 Andrejew, N. P. 210 (656)
 Anno von Freising 201 (356)
 Arndt, Ernst Moritz 192 (19)
 Asleber, Nikolaus 89
 Atz, Karl 172, 214 (822)
 Atzwanger, Hugo 211 (711)</p> | <p>Behagel, O. 216 (883)
 Bein, Leopold 65, 85, 89, 198 (262), 201
 (360), 202 (387)
 Beitzl, Richard 200 (330), 210 (658), 214
 (814)
 Benyovszky, Karl 211 (692), 213 (749)
 Bergmann, Joseph 200 (334)
 Bertuch, August 203 (438)
 Bielenstein, A. 200 (315)
 Bienemann, Fr. 213 (761)
 Biffart, M. 196 (162)
 Bing, Maxim 193 (59)
 Birlinger, Anton 210 (674), 214 (818),
 216 (884, 885)
 Bleichsteiner, Robert 194 (121), 206
 (543), 215 (843), 217
 Blinkenhorn, Max 205 (486)
 Boberg, Inger M. 197 (215), 217
 Bockemühl, Erich 194 (103)
 Bodmershof, Imma v. 85, 201 (363)
 Boecler, Johann Wolfgang 121, 207
 (560)
 Böhl, Franz 191 (3)
 Böhme, Franz Magnus 193 (75)
 Bolte, Johannes 200 (335)
 Bossert, Helmut Th. 205 (490), 206 (522)
 Brand, John 209 (637)
 Brandscheit, D. Fr. 207 (569)
 Braun, Joseph 208 (587)
 Braune, Wilhelm 209 (638), 214 (806)
 Bruegel, Pieter 64, 65, 73, 198 (258, 259),
 199 (297)</p> |
|--|--|
- Baedcke, Hermann 212 (736)
 Baetke, Walter 191 (4)
 Baedeker, Karl 202 (404)
 Bächtold-Stäubli, Hanns 194 (98)
 Balmer, Emil 203 (420)
 Balys, Jonas 213 (768)
 Baravalle, Robert 210 (661), 217 (890)
 Barbisch, Hans 198 (263)
 Bartsch, Karl 192 (31), 196 (186)
 Baud-Bovy, Daniel 203 (424)
 Baumgarten, Amandus 59, 198 (239)
 Becker, Albert 204 (462)
 Bednarik, Rudolf 85, 201 (364), 202
 (377, 378)

- Brunner, Karl 40, 41, 196 (164, 166, 167, 171, 172), 199 (273)
 Buberl, Paul 215 (835)
 Buchheit, Gert 212 (736)
 Bücher, Karl 197 (193), 199 (293)
 Bünker, Johann Reinhold 89, 204 (474), 207 (580)
 Burckhardt, Heinrich 187, 216 (886)
 Burgstaller, Ernst 41, 196 (168), 197 (203, 204), 207 (573, 576), 217
 Buschan, Georg 152, 175, 194 (93, 94), 199 (290), 200 (304), 201 (357), 203 (426), 211 (698), 212 (716)
 Byhan, Arthur 199 (290), 212 (716)
- Chanteloube, Joseph 205 (489)
 Closs, Alois 208 (618)
 Combe, E. 195 (130)
 Cornelius, Friedrich 112, 115, 204 (478), 205 (500), 216 (872)
 Cranz, H. 202 (404)
 Creizenach, Wilhelm 212 (736)
 Cumont, Franz 207 (585)
 Curti, Notker 215 (827)
 Czernin, Fürstin Kiburga 149
- Dähnhardt, Oskar 193 (58)
 Daly, C. D. 205 (502), 206 (528)
 Dangel, Richard 194 (95)
 Davies, R. G. 192 (48)
 Davy, Robert 211 (691)
 Dehio, Georg 193 (76, 77), 215 (826)
 Deininger, Johann 203 (439)
 Dengg, Otto 198 (267)
 Depiny, Adalbert 213 (747)
 Deubner, Ludwig 206 (316)
 Detzel, Carl 207 (583), 208 (591)
 Dittmaier, Heinrich 207 (556)
 Dörner, Anton 210 (669), 211 (707)
 Dornseiff, Franz 113, 205 (507)
 Dovydaitis, Pr. 213 (767)
 Dubois, Pietro 199 (295)
 Dzervisa, Arv. 200 (316)
- Ebeling, M. 195 (128)
 Eberhard, Wolfram 207 (563)
 Eder, Robert 214 (807)
 Ehl, Heinrich 201 (356)
 Eisler, Robert 137, 209 (623, 624)
 Eisel, Robert 208 (614), 209 (620)
 Engel, Carl 29, 194 (111)
 Erich, Oswald A. 159, 200 (230), 206 (547), 210 (658), 212 (725)
 Erigel, E. A. 191 (4)
 Erk, Ludwig 212 (734)
 Euripides 119, 206 (544)
- Fehr, Hans 212 (724)
 Fehse, Wilhelm 212 (736)
 Feilberg, H. F. 197 (220), 208 (594)
 Fischart, Johannes 169, 214 (806)
 Forbert, D. 202 (395)
 Forrer, Emil 113, 205 (506)
- Forrer, Robert 207 (565)
 Fox, Nikolaus 201 (344, 346, 366)
 Franz, Leonhard 204 (469)
 Frazer, James George 31, 137
 Freissauff, Rudolf 197 (216, 217), 200 (308)
 Frenken, Goswin 210 (682), 211 (683, 684)
 Freybe, A. 212 (729, 738, 741)
 Frischauf, Eugen 201 (339)
 Fries, Carl 127, 128, 193 (85, 89, 90), 207 (570), 208 (592)
 Frind, Wenzel Anton 210 (671)
- Galaune, P. 200 (314)
 Gamillschegg, Ernst 73, 199 (272), 199 (278), 199 (298), 200 (325)
 Gaßner, Franz 192 (22)
 Gauchat, Louis 200 (325)
 Gehberger, Johann 192 (41)
 Geiger, Paul 159, 163, 191 (1), 212 (730), 213 (757, 763)
 Geiler von Kaysersberg 212 (732)
 Genzmer, Felix 194 (107), 216 (862)
 Geramb, Viktor 193 (72), 193 (80), 211 (702), 212 (715), 214 (798)
 Gerhard, G. A. 197 (215)
 Giese, Wilhelm 203 (427)
 Ginhart, Karl 193 (76, 77), 215 (826)
 Gintera, V. 200 (316)
 Giovanelli, B. 206 (523)
 Goetze, Alfred 205 (510), 206 (532), 209 (645)
 Goldstern, Eugenie 94, 95
 Gosenius-Geßner, Franz 144
 Graber, Georg 144, 152, 192 (50), 197 (200), 197 (228, 229), 210 (666, 667, 670), 211 (699, 700), 213 (764, 776), 216 (858), 217 (892)
 Graesse, J. G. Th. 208 (605), 210 (651), 212 (722), 215 (836)
 Gregor, Joseph 212 (729)
 Griera, A. 200 (325)
 Grimm, Jacob 1, 24, 69, 130, 165, 182, 193 (91), 196 (190), 199 (283), 207 (572), 209 (638), 213 (780), 216 (865)
 Grohmann, Josef Virgil 196 (175), 211 (687)
 Gschwend, Max 198 (248)
 Guarinoni, Hippolytus 145
 Güntert, Hermann 140, 209 (640)
 Gugitz, Gustav 193 (81), 195 (137)
- Haase, Felix 193 (57), 194 (109), 197 (195), 198 (242), 204 (475), 213 (762), 215 (842)
 Haavio, Martti 218
 Haberlandt, Arthur 6, 8, 46, 54, 55, 93, 95, 101, 191 (1), 192 (23, 24), 192 (46), 196 (184, 189), 197 (225, 226), 200 (304), 201 (357, 371), 202 (411), 203 (414, 426, 427, 428), 204 (459, 468), 209 (619)

Haberlandt, Michael 99, 192 (23), 203 (459, 440, 443, 444), 204 (448, 460)
Hagemann, Gustav 74, 200 (302)
Hahm, Konrad 202 (400)
Hahn, J. G. von 112, 118, 205 (493), 206 (529, 530), 206 (534, 538)
Hahne, Hans 209 (644)
Halm, Philipp M. 212 (742)
Hammerle, A. J. 197 (196)
Hančar, Franz 215 (849)
Handtmann, E. 120, 207 (554)
Hartmann, August 214 (789)
Hartmann, Elisabeth 193 (65)
Haupt, Leopold 210 (657)
Hauser, Christian 202 (404), 210 (680)
Hebel, Johann Peter 186, 188, 216 (885)
Heckscher, Kurt 8, 192 (19), 215 (855)
Heinze, Erwin 215 (825)
Heitz, Paul 208 (587)
Hellwald, Friedrich von 215 (837)
Henschke, Karl H. 198 (231)
Herbig, Reinhard 197 (215)
Hermansen, G. 197 (215)
Herrmann, Ferdinand 215 (770, 771)
Hesiod 112, 113, 115
Heß, Joseph 201 (343, 347)
Hevesi, Ludwig 198 (250)
Heyl, Johann 192 (42, 43), 194 (115), 197 (212, 213), 207 (552), 208 (612), 210 (679, 680), 211 (686), 216 (876)
Heymader, Kilian 88
Heyne, Moritz 199 (287)
Hild, Adolf 215 (831, 833)
Hillebrandt, Alfred 109, 197 (223), 204 (482)
Hitto von Freising 36
Hitzig, J. Ed. 186
Hobi, Franz 203 (432)
Hoch, Alexander 212 (732)
Höfer, P. 209 (645)
Höfler, Max 211 (704)
Hoenn, Karl 195 (133)
Hörmann, Ludwig von 199 (274), 202 (407)
Hoffmann-Krayer, Eduard 1, 191 (1)
Holczabek, Joh. W. 192 (29)
Holmberg, Uno 204 (476)
Holme, Charles 204 (458)
Holzmann, Hermann 193 (68), 216 (867)
Hubatschek, Erika 49, 197 (201), 199 (274), 216 (878)
Hünnerkopf, Richard 216 (881)
Hüsing, Georg 193 (85), 205 (513)
Ilg, Karl 191 (18), 192 (21), 204 (468)
In der Au, Hermann 203 (421)
Ivánka, Endre von 124, 207 (574)
Jahn, M. 217
Jahn, Ulrich 196 (190), 197 (192)
Jaksch, August 207 (551)

Janko, Johannes 199 (275), 201 (359)
Jarosch, Günther 170, 204 (484), 214 (811, 813)
Jegerlehner, J. 194 (98), 198 (238)
Jensen, Ad. E. 194 (92)
Jeremias, Alfred 191 (3), 195 (131), 214 (799), 216 (860)
John, Alois 212 (718), 214 (808), 215 (855)
Jungbauer, Gustav 213 (752)
Kaindl, Raimund Friedrich 88, 202 (375)
Kainz, Alexander 196 (182)
Kalak, Walter 194 (108)
Kalmay, Ludwig 214 (790)
Kapp, Rudolf 216 (885)
Karasek, Alfred 194 (104, 105), 215 (758, 760), 215 (839, 841)
Karell, Viktor 213 (753, 754, 756)
Karo, G. 199 (277)
Kauder, Viktor 195 (152), 202 (379)
Keller, Adalbert von 82, 200 (332)
Kerenyi, Karl 118, 206 (541, 542), 207 (553)
Kerler, Dietrich H. 214 (802), 216 (879)
Kieslinger, Franz 202 (384)
Kindermann, Ferdinand 143
Klapper, Josef 198 (264), 201 (350)
Klein, Ernst 200 (313)
Klier, Karl Magnus 197 (206), 211 (691)
Klintberg, M. 200 (312)
Kluge, Friedrich 198 (246), 200 (327), 201 (354), 208 (610), 216 (865)
Knappertsbusch, W. G. 200 (303)
Köhler, Joh. Aug. Ernst 84
König-Reis, Maria 202 (411, 412)
Kondziella, Franz 212 (716)
Konrad von Jungingen 131
Koppers, Wilhelm 208 (618)
Kraatz, E. von 203 (437)
Kranzmayer, Eberhard 208 (611)
Krappe, Alexander Haggerty 130, 208 (600)
Krates 115
Krause, Ernst 39, 195 (158)
Krause, Wolfgang 69, 199 (282)
Kretschmer, Paul 114, 206 (517), 206 (531)
Kretzenbacher, Leopold 213 (745), 217
Kriß, Rudolf 193 (74), 195 (136), 195 (138), 210 (667), 215 (848)
Kroll, Hubert 74, 86, 194 (96), 200 (299), 201 (348, 365)
Krüger, Fritz 86, 95, 97, 201 (368, 370), 203 (430, 433, 435)
Kruse, Hans 97, 203 (436)
Kück, Eduard 75, 196 (161), 196 (176), 198 (265), 200 (306), 212 (719)
Kuhn, Anton 197 (194)
Kuhn, Elfriede 194 (101, 102), 211 (689), 217 (889).

- Kühnau, Richard 143, 210 (657, 659, 660), 213 (755, 759)
 Künstle, Karl 152, 208 (593), 210 (664, 665, 672), 211 (701), 212 (735), 737, 739, 743, 744), 215 (834)
 Künzig, Johannes 210 (676)
- Lachmann, Karl 208 (602)
 Lager, Herbert 195 (155)
 Laistner, Ludwig 142, 193 (87), 210 (655)
 Lang, Margarete 211 (694)
 Lang-Reitstätter, Marie 197 (199)
 Lasteyrie, von 200 (323)
 Lauffer, Otto 8, 196 (185, 191), 200 (301), 212 (727)
 Leber, Paul 211 (693)
 Leeb, Willibald Ludwig 198 (232)
 Lehmann-Nitsche, Robert 166, 167, 213 (781), 214 (791, 792, 794, 796)
 Lerch, Peter 207 (577)
 Lesky, Albin 205 (507)
 Leßmann, Heinrich 205 (513), 207 (571)
 Levander, Lars 200 (311), 204 (464)
 Lexer, Matthias 81, 199 (291), 200 (326), 200 (333), 201 (340), 213 (784)
 Leyen, Friedrich von der 193 (67)
 Liefmann, M. 206 (527), 211 (706)
 Ligers, Ziedonis 200 (315, 324)
 Liungman, Waldemar 209 (622)
 Löger, Ernst 211 (690)
 Löwe, F. 207 (560)
 Lohß, Max 201 (342)
 Loorits, Oskar 167, 214 (793, 795)
 Lorez, Christian 203 (418), 216 (856)
 Luck, Georg 192 (49)
 Lübeck, A. L. 215 (844)
- Mackensen, Lutz 130, 131, 133, 139, 208 (599, 603, 604), 209 (638, 639)
 Maierbrugger, Matthias 48, 197 (200)
 Mailly, Anton 211 (690), 214 (816)
 Mais, Adolf 198 (251)
 Mann, Thomas 191 (3)
 Mannhardt, Wilhelm 1, 6, 7, 31, 32, 33, 46, 49, 75, 110, 121, 138, 139, 170, 194 (117, 118, 119, 120), 195 (123, 125), 196 (176, 185, 187, 188), 197 (192, 202, 205, 207), 200 (309), 209 (625, 627, 628, 637, 646), 214 (810)
 Manninen, Ilmari 76, 77, 102, 198 (266), 199 (289), 200 (311, 312, 317, 318, 319, 322, 323), 204 (465, 466, 467)
 Manz, Werner 193 (61, 62)
 Marchant, Guyot 161
 Maroll, Kaspar 161
 Mautner, Stefan 203 (441)
 Maximilian I. 153
 Maximinus Thrax 127
 Mayer, Matthias 208 (598)
 Meiche, A. 213 (757)
 Meier, Ernst 196 (190)
- Meier, John 98, 196 (178)
 Meißner, Bruno 195 (129), 201 (336)
 Mell, Max 204 (474)
 Mensing, Otto 208 (595)
 Merhart, Gero von 215 (831, 833)
 Merkelbach-Pinck, Angelika 198 (235)
 Meuli, Karl 194 (106), 195 (126)
 Meyer Eduard 112, 205 (496), 206 (533)
 Meyer, Elard Hugo 192 (25, 26, 27, 39), 198 (234)
 Meyer, J. J. 112, 205 (499)
 Mistral, Frederi 97, 203 (433, 437, 438)
 Mithoff, Ad. 196 (191), 200 (301)
 Mitzschke, Paul 218
 Mogk, Eugen 216 (862)
 Moll, Karl Ehrenbert Frh. von 165, 166, 213 (779)
 Mommsen, Theodor 206 (523)
 Morer, Mathilde 193 (73)
 Moro, Oswin 198 (267), 208 (613 a)
 Moser, Hugo 213 (765)
 Moser, Oskar 71, 89, 160, 199 (292), 212 (731)
 Moszynski, Kasimir 61, 198 (245)
 Much, Rudolf 133, 208 (615)
 Müllenhoff, Karl 38, 195 (143, 144, 154), 209 (641)
 Müller-Fraureuth, Karl 84, 201 (349, 352, 367)
 Müller, Josef 192 (45, 48, 51, 52), 193 (53, 54, 63), 194 (98, 99, 100), 213 (777)
 Müller-Lisowski, Käte 208 (601)
 Münchhausen, Frh. von 46, 196 (190)
 Mündel, Curt 217 (891)
- Neckel, Gustav 70, 199 (284, 285), 216 (862)
 Niedner, Felix 199 (284), 216 (862)
 Niehoff, Heinz J. 209 (644)
 Nilsson, Martin P. 112, 113, 118, 195 (132), 205 (492, 501, 503, 508), 206 (529)
 Nohl, Johannes 212 (733)
 Nonnos 137
 Novak, Vilko 217
 Novotny, Fritz 198 (259)
 Nußbaum, Anna 207 (578)
- Olbrich, Karl 215 (854)
 Olrik, J. 208 (607)
 Otten, Heinrich 206 (532)
 Otto, Walter F. 117, 206 (537)
 Ovid 117
- Pachmann, Ernst von 192 (44)
 Pamfile, Tudor 202 (376)
 Panzer, Friedrich (d. Ä.) 44, 170, 196 (180), 211 (708), 214 (809)
 Panzer, Friedrich (d. J.) 200 (331)
 Parr, Adolf 211 (690)
 Paulin, Karl 198 (236)

- Pausanias 31
 Perlick, Alfons 195 (152)
 Peßler, Wilhelm 191 (2)
 Peter, Ilka 195 (155), 204 (458)
 Peuckert, Will-Erich 159, 212 (727)
 Pfannenschmid, Heino 34, 196 (170, 190), 200 (300)
 Pfister, Kurt 64, 192 (40), 198 (258), 199 (297), 202 (374)
 Pfitzner, Martin 212 (723)
 Pfeleiderer, Rudolf 214 (802), 215 (834)
 Philippson, Paula 205 (495)
 Piprek, Johannes 216 (867)
 Pirchegger, Hans 192 (36)
 Pittioni, Richard 195 (127), 204 (479), 205 (485, 511), 208 (616), 216 (859)
 Plinius d. J. 199 (276)
 Pohl, Erich 218
 Pohl, Hermann 196 (177)
 Pohlentz, Max 112, 205 (498)
 Pokorny, Julius 208 (609)
 Popovic, Svetko D. 202 (412)
 Preller, Karl 206 (535)

 Radbruch, Renate M. 212 (740)
 Rader, Matthäus 145
 Raeder, H. 208 (607)
 Ranftl, Matthias 63, 64, 89, 198 (250), 202 (585)
 Ranke, Friedrich 186, 193 (67), 216 (882), 217 (893), 218 (zu 860)
 Rantasalo, A. V. 53, 58, 192 (33), 197 (219, 221), 198 (233), 198 (237), 199 (288)
 Rapp, L. 215 (829)
 Reimann, W. 207 (560)
 Reinle, Adolf 210 (673), 211 (705)
 Reinsberg-Düringsfeld, Otto Frh. von 215 (847)
 Reiser, Karl 192 (47)
 Rentsch, M. 212 (716)
 Reuschel, Karl 215 (855)
 Reuterskjöld, Edgar 138, 209 (631)
 Riedl, Adalbert 198 (240)
 Ries, Karl 64, 198 (255)
 Riezler, Siegmund von 195 (142)
 Ringler, Josef 203 (429)
 Rochholz, Ernst Ludwig 128, 133, 166, 207 (568), 208 (590, 617), 214 (787)
 Röder, Josef 216 (859)
 Rohde, Erwin 209 (625)
 Rohrer, Hans 45, 196 (183)
 Rommel, Otto 197 (206)
 Roscher, Karl 206 (536)
 Roschmann, Anton 145
 Rottaler, Stephan 161
 Rubi, Christian 95, 203 (425)
 Rüttimeyer, Leopold 215 (851)
 Rütten, Felix 215 (830)

 Sander, Hermann 214 (817), 215 (828)
 Sann, Hans von der 213 (773)

 Sartori, Paul 192 (25, 26), 196 (185), 216 (880)
 Saxo Grammaticus 132, 208 (607)
 Schachermeyr, Fritz 204 (480)
 Schaffran, Emmerich 204 (470, 471, 472)
 Scheffler, Wilhelm 213 (746)
 Scheffelowitz, Isidor 193 (83), 206 (533)
 Schenckfeld, Caspar 179
 Schetelig, Haakon 194 (113), 199 (286)
 Scheuermeier, Paul 65, 198 (254)
 Schier, Bruno 168
 Schirmeisen, Karl 112, 205 (494)
 Schlappinger, Hans 211 (709, 710), 216 (867)
 Schlossar, Anton 207 (576)
 Schmalzer, Johann Ernst 210 (657), 212 (716)
 Schmeller, Johann Andreas 81, 84, 166, 199 (270), 200 (328), 201 (353), 208 (611), 214 (788)
 Schmid, Walter 202 (408)
 Schmidt, Bernhard 215 (846)
 Schmiedehelm, M. 194 (112)
 Schneider, Hermann 208 (607, 608), 216 (862)
 Schneeweiss, Edmund 193 (56), 194 (116), 198 (268)
 Schönsperger, Hans 87, 192 (40), 202 (374)
 Schönwerth, Franz Xaver 44, 196 (181), 213 (750, 751), 213 (775)
 Schöppner, Joseph 210 (677)
 Schrank, Franz de Paula 215 (779)
 Schreiber, Chrysostomus 210 (675, 681)
 Schreiber, Georg 144, 208 (597), 210 (663)
 Schröder, Franz Rolf 24, 193 (84)
 Schröer, Karl Julius 84, 201 (351), 202 (392)
 Schuchhardt, Carl 201 (355)
 Schuchhardt, Hugo 113, 205 (491), 205 (504), 208 (589)
 Schütte, Gudmund 209 (643)
 Schulenburg, Willibald von 40, 196 (165)
 Schuller, J. 213 (763)
 Schullerus, Pauline 191 (16)
 Schultze, Martin 183, 205 (488), 205 (509), 216 (870)
 Schultz, Wolfgang 114, 155, 204 (450), 205 (513), 211 (712)
 Schulz, Walther 209 (645)
 Schweitzer, Bernhard 206 (546)
 Schwendimann, Johannes 199 (294, 296)
 Sebillot, Paul 192 (46)
 Seedorf, Wilhelm 191 (2)
 Seler, Eduard 194 (92)
 Seligmann, S. 216 (861)
 Seemann, Erich 195 (141), 197 (218)
 Sepp, Johann Nep., 158, 197 (224), 204 (477), 207 (559, 564), 212 (720, 721), 216 (857), 216 (874, 875, 877), 216 (885)

- Siecke, Ernst 109, 110, 118, 193 (85, 89), 194 (93), 197 (222), 204 (481, 483), 205 (487), 206 (521), 206 (539, 544), 207 (557), 208 (606), 209 (626, 632), 211 (697)
- Siess, L. 213 (772)
- Singer, Samuel 130, 182, 208 (599, 603, 604), 216 (864)
- Sirelius, U. T. 199 (294), 200 (320)
- Söder, Rosa 193 (82)
- Sohnrey, Heinrich 196 (161), 196 (176)
- Sooder, Melchior 195 (139)
- Spamer, Adolf 1, 191 (1)
- Sperber, Hans 209 (631)
- Spiehs, Hermann J. 192 (43)
- Spiehs, Karl 1, 2, 4, 5, 107, 191 (6, 10, 11), 202 (397), 203 (414), 211 (704), 215 (840)
- Springenschmid, Karl 211 (711)
- Stavenhagen, Kurt 191 (1)
- Steensberg, Axel 217
- Steinmeyer, Karl 199 (287)
- Stepan, Eduard 201 (362)
- Stern, Carl von 192 (35), 197 (227)
- Stief, Werner 64, 198 (257)
- Stöber, August 217 (891)
- Stöcklin, Augustin 172
- Stoffel, Joh. Rud. 201 (341)
- Strackerjan, Ludwig 217 (zu 474)
- Strauss, Adolf 215 (845)
- Strauss, Emil 44, 196 (179)
- Strzygowski, Elfriede 194 (104, 105), 213 (758, 760), 215 (839, 841)
- Stucken, Eduard 199 (284)
- Stückelberg, E. A. 210 (665), 215 (825, 827)
- Stuhlfauth, A. 199 (271)
- Sydow, C. W. von 37, 183, 195 (140), 195 (146), 216 (871)
- Thaler 213 (782)
- Thomas von Chantimpre 147
- Tibianus, Johann Georg 172
- Tille, Vaclav 210 (656)
- Topali, Ljerka 93, 202 (411), 203 (415)
- Trautmann, E. 206 (524)
- Trebitch, Rudolf 86, 95, 198 (260)
- Treutlein, Wolfgang 211 (695)
- Uffer, Leza 211 (685)
- Ulmer, Andreas 215 (829)
- Unger, Eckhard 195 (129, 130)
- Unger, Theodor 201 (360), 213 (785)
- Urban, Michael 208 (613)
- Urbas, Wilhelm 199 (276)
- Usener, Hermann 199 (269)
- Veckenstedt, Eduard 204 (473), 207 (558, 561, 562, 581), 208 (606 a), 210 (653, 654), 214 (801)
- Veit, Ludwig Andreas 210 (665)
- Vergil 114, 206 (519)
- Vernaleken, Theodor 195 (145), 195 (153), 207 (566, 567), 213 (748)
- Viski, Karoly von 201 (358)
- Vogel, Eberhard 199 (281), 200 (329), 203 (431), 208 (588)
- Voges, Theodor 200 (307)
- Volpati, L. 213 (783)
- Vonbun, Franz J. 197 (209, 211), 214 (817), 215 (828)
- Voretzsch, Karl 203 (433)
- Vries, Jan de 181, 182, 209 (642, 643), 216 (863), 216 (866)
- Wagner, Karl Otto 197 (214), 215 (852)
- Wagner, Max Leopold 199 (279)
- Wais, Kurt 216 (862)
- Waissel, 131, 208 (605)
- Walther von Rheinau 149
- Weingartner, Josef 193 (78)
- Weiss, Richard 191 (1), 203 (416)
- Weissenhofer, Robert 42, 194 (119)
- Weissenkircher, Wolf 174
- Wickram, Jörg 83, 200 (335), 201 (336)
- Wienecke, Erwin 209 (647, 648), 210 (649, 650, 652)
- Wiesner, Joseph 209 (622)
- Wildhaber, Robert 203 (442)
- Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von 112, 205 (497), 205 (505)
- Winder, Martin 172, 214 (821), 215 (824, 825)
- Winkler, Hugo 191 (3)
- Winter, Adalbert 192 (29)
- Winter, Heinrich 37, 39, 195 (147)
- Wirth, Alfred 196 (163), 201 (345, 367), 204 (463)
- Wissowa, Georg 205 (514, 515), 206 (525), 207 (549, 552), 209 (636)
- Wittstock, O. 193 (64)
- Wolf, J. W. 207 (579), 210 (678)
- Wolf, Werner 211 (696)
- Wolfram von Eschenbach 131, 133, 208 (602)
- Wolfram, Richard 37, 38, 39, 195 (148, 150, 151, 156, 157, 159), 196 (169)
- Wopfner, Hermann 203 (439)
- Wuttke, Robert 198 (241)
- Yermoloff, Al. 214 (804)
- Zaunert, Paul 194 (97)
- Zelenin, Dimitri 61, 198 (244), 200 (321), 202 (380)
- Zimmer, Franz 198 (247)
- Zimmermann, E. H. 198 (250)
- Zingerle, Ignaz Vinzenz 26, 193 (66, 69, 70, 71), 197 (208), 198 (230), 204 (461), 210 (662), 214 (797), 216 (887), 217 (888)
- Zingerle, Oswald von 198 (249), 201 (337)
- Zoder, Raimund 196 (178), 211 (691)
- Zösmaier, Josef 172, 214 (819)

B. Orte

Aargau (Schweiz) 19, 123, 133
 Aberstückl (Südtirol) 22
 Ägypten 111
 Aelvdalen (Schweden) 102
 Afers (Südtirol) 148
 Aichach (Obb., D.) 44
 Aign am Inn (Ndb., D.) 34
 Ajoie (Schweiz) 179
 Alagna (Italien) 94
 Allgäu (D.) 16
 Almtal (O. Ö.) 187
 Alos bei Tardets (Frankreich) 95
 Altai (Rußland) 182
 Altbayern (D.) 133, 153
 Altbielitz (Polen) 176
 Altmark (D.) 41
 Amerang (D.) 158
 Amerika 25
 Amiens (Frankreich) 72, 78
 Amrum (D.) 175
 Andorra 97
 Angeln (D.) 38, 42
 Anhalt (D.) 13, 40, 75, 84, 86, 102, 103
 Antiochia (Syrien) 136
 Appenzell (Schweiz) 39
 Arinsal (Syrien) 97
 Armaisteghi (Spanien) 86
 Armenien 23
 Arsinoë 127, 207 (585)
 Attersee (O. Ö.) 89
 Attika (Griechenland) 137
 Augsburg (D.) 87, 152
 Außerfernggebiet (Tirol, Ö.) 149
 Avers (Schweiz) 84
 Babylon 33
 Baden (D.) 10, 13, 44, 58, 144
 Bärnau (Oberpf., D.) 165
 Balkan 64, 87, 91, 92, 162, 176
 Ballum (Schleswig-H., D.) 140
 Bamberg (D.) 148
 Barbian (Südtirol) 21, 187
 Bartholomäberg (Vbg., Ö.) 22
 Basel (Schweiz) 98, 127
 Bayerischer Wald (D.) 39
 Bebitz (Saale, D.) 141
 Berchtesgaden (D.) 22, 90
 Berg (D.) 74
 Berg bei Techelsberg (Ktn., Ö.) 22
 Bergamo (Italien) 115, 169
 Bergreichenstein (Böhmen) 162
 Berlin (D.) 158
 Bern (Schweiz) 95
 Bessans (Frankreich) 90
 Biberbach b. Eichstätt (D.) 147
 Birchetsgump bei Steeg (Südtirol) 101
 Birsk (Rußland) 106
 Bludenz (Vbg., Ö.) 210 (680)
 Bocage Vendeen (Frankreich) 216 (861)
 Böhmen 32, 39, 42, 64, 123, 162, 177
 Böhmerwald 26, 39, 88, 133

Bofftzen (Braunschweig, D.) 75
 Bojkenland (Galizien) 90
 Bosnien (Jugoslavien) 64, 91, 93
 Bosnisch-Gradiska (Jugoslavien) 88
 Bosporanien 23
 Bramberg im Oberpinzgau (Slzbg., Ö.) 16
 Brandenburg (D.) 40, 41, 75, 76, 78, 120, 121, 141, 142
 Braunschweig (D.) 10, 18, 27, 40, 75
 Braz (Vbg., Ö.) 51
 Brederis (Vbg., Ö.) 171, 172
 Briey bei Metz (Frankreich) 161
 Brohltal (D.) 119
 Brunn am Geb. (N.-Ö.) 85
 Bugojno (Bosnien) 93
 Bulgarien 124, 176
 Burgenland (Ö.) 10, 42, 59, 64, 105, 120, 126, 149, 153
 Burgund (Frankreich) 102
 Butteltstedt (D.) 217 (zu 860)
 Byblos (Syrien) 136
 Byzanz 125
 Cambridge (England) 139
 Cerdanya (Spanien) 97
 Chambery (Wallis, Schweiz) 94
 Chandolin (Schweiz) 58
 China 122
 Chrudim (Böhmen) 123
 Chur (Schweiz) 173
 Churrätien 50, 173
 Claret (Spanien) 97
 Corvara-Colfuschg (Südtirol) 38
 Cremona (Italien) 169
 Dalarna (Schweden) 76, 102
 Dauphiné (Frankreich) 68, 175, 203 (427)
 Deutschland 31, 86, 103
 siehe auch Mittel-, Nieder-, Nordost-, Nordwest-, Ost-, Süd- und Westdeutschland
 Dobrawa bei Unterdrauburg (Ktn., Ö.) 22
 Drohobicz (Galizien) 176
 Dydujuva (Galizien) 90
 Eben (Tir., Ö.) 144, 148
 Ecuador 25
 Eisacktal (Südtirol) 98, 204 (458)
 Eisenstadt (Bgld., Ö.) 64
 Elbigenalp (Tir., Ö.) 149
 El Kebara (Palästina) 111
 Ellorio (Spanien) 65
 Elsaß 102, 188
 Engadin (Schweiz) 39
 Enneberg (Südtirol) 30
 Ermland (Ostpr., D.) 47
 Erzgebirge (D.) 39, 133, 170, 180
 Estland 12, 13, 29, 65, 71, 76, 86, 102, 162, 167

- Ettersberg (D.) 217 (zu 860)
 Evolena (Schweiz) 179
 Feldkirchen (Ktn., Ö.) 22
 Feldsberg (Baden, D.) 175, 186
 Fichtelgebirge (D.) 39
 Figols (Spanien) 97
 Finnland 53, 58, 70, 76, 86, 142, 166,
 167, 168, 181, 204 (468)
 Flaas (Südtirol) 56
 Flachgau (Slzbg., Ö.) 51
 Flandern 72, 73, 78, 80
 Fleimstal (Südtirol) 90
 Flüelen (Schweiz) 16
 Fragenstein (Tir., Ö.) 63, 83
 Franken (D.) 43, 84, 153, 170
 Fränkische Schweiz (D.) 67
 Frankfurt (D.) 82
 Frankreich 16, 17, 31, 74, 95, 97, 161
 Freising (Bay., D.) 36, 161
 Fresmark, Kanzleihof (Schlesw.-H., D.)
 36
 Freudenheim-Gersdorf (Böhmen) 162
 Friesach (Ktn., Ö.) 22
 Frojach bei Roßegg (Ktn., Ö.) 22
 Fugnitz (N.-Ö.) 161
 Gadatal (Südtirol) 38
 Galizien (Polen) 43, 88, 90, 162, 176
 St. Gallen (Schweiz) 171, 172
 St. Gallenkirch (Vbg., Ö.) 210 (680)
 Galtür (Tir., Ö.) 91
 Gap (Frankreich) 97
 Gastein (Slzbg., Ö.) 51, 75
 Gebhardskirchen (Braunsch., D.) 75
 Geistthal (Stm., Ö.) 27
 Glarus (Schweiz) 187
 Gmünd (Ktn., Ö.) 89
 Göpfritz a. d. Wild (N.-Ö.) 122
 Göstling a. d. Ybbs (N.-Ö.) 85
 Gorjuha (Krain) 92
 Gotland (Schweden) 76
 Gottschee (Jugoslawien) 89, 93
 Graden bei Seckau (Stmk., Ö.) 143
 Graubünden (Schweiz) 17, 39, 50, 94,
 149
 Griechenland 24, 125, 137
 Griesheim (Hessen, D.) 125
 Grödig (Slzbg., Ö.) 51
 Grombow (Pommern, D.) 45
 Groß-Silbe, Kr. Ratzig (Pommern, D.)
 45
 Guarda (Schweiz) 50
 Guipuzgoa (Spanien) 86
 Gutenberg-Balzers (Liechtenstein) 173
 Gutland (Luxemburg) 84
 Habach (Slzbg., Ö.) 16
 Hadersleben, Amt (Schlesw.-H., D.) 37
 Hafling bei Meran (Südtirol) 104
 Hagia Triada (Kreta) 68
 Hall in T. (Tir., Ö.) 144
 Hapsal (Estland) 162
 Harbachtal, mittl. (Rumänien) 6
 Harran 33
 Harz (D.) 86, 102, 171
 Haslach (O.-Ö.) 164
 Haslital (Schweiz) 34
 Heiligenblut (Ktn., Ö.) 89, 152
 Henneberg (D.) 180, 182
 Hermione (Griechenland) 31, 137, 138
 Hessen (D.) 84, 125, 139, 153, 171
 Hettshwil (Schweiz) 123
 Hochsavoyen (Frankreich) 90, 94
 Hohenleuben (Vogtland, D.) 134
 Hohenrod im Schwarzwald (D.) 147
 Hötting (Tir., Ö.) 164
 Holic (Slowakei) 88
 Hollfeld (D.) 170
 Holm (Island) 54
 Holstein (D.) 37, 71
 siehe auch Schleswig-Holstein
 Hořin (Böhmen) 149, 153, 177
 H. Vadicov (Slowakei) 85
 Imst (Tir., Ö.) 16
 Indersdorf (Bayern, D.) 147
 Indien 23, 24, 54, 109
 Innerschweiz 26
 Innsbruck (Tir., Ö.) 22, 96, 143
 Innviertel (O.-Ö.) 49, 124
 Irak 201 (236)
 Irland 31, 130
 Island 54, 184
 Italien 115, 125, 135, 139, 173
 siehe auch Oberitalien
 Jakobstadt-Jekabpils (Lettland) 76
 Jamtal (Tir., Ö.) 67, 91 f.
 Jila (Estland) 29
 Jugoslawien 18
 siehe auch Bosnien, Krain, Kroatien
 Jura (Schweiz) 39
 Kärnten (Ö.) 17, 22, 23, 27, 48, 54 f., 71,
 89, 119, 133, 160, 163, 166, 188
 Kaltenwestheim (D.) 180
 Kaluga (Rußland) 176
 Karpathen 87, 90
 Kastelruth (Südtirol) 98, 187
 Katalonien (Spanien) 68, 77, 79, 97 f.,
 127
 St. Kathrein im Burgenland (Bgld., Ö.)
 149
 Katzenwang bei Tailfingen (D.) 187
 Kaukasus 218
 Kilikien (Türkei) 116
 Klausen (Südtirol) 98
 Klettgau (Baden, D.) 144
 Klosters (Schweiz) 90, 94
 Klostertal (Vbg., Ö.) 50
 Knin (Bosnien) 93
 Knittelfeld (Stmk., Ö.) 187
 Kobersdorf (Bgld., Ö.) 149
 Koburg (D.) 161
 Koprienik (Krain) 92

Krain (Jugoslawien) 39, 92, 196 (184)
 Krausnick bei Buchholz (Brandenburg.
 D.) 141
 Krempser Marsch (Schlesw.-H., D.) 71
 Kreta 68
 Kriebitz (Böhmen) 162
 Krieglach (Stmk., Ö.) 13
 Krimml (Slzbg., Ö.) 51
 Kroatien (Jugoslawien) 66
 Kugelberg bei Straßengel (Stmk., Ö.) 65
 Kuhländchen (Mähren) 88
 Kupres (Bosnien) 83

 Laaerberg (Wien, Ö.) 63
 Lambach (O.-Ö.) 27
 Lampertswalde (Sachsen, D.) 201 (567)
 Landskron (Schlesien) 162
 Langesthei (Tir., Ö.) 198 (236)
 Latzfons (Südtirol) 100
 Laue, Alp im Schächental (Schweiz) 17
 Laufenburg (Schweiz) 123
 Lausitz (D.) 120, 141, 142, 157
 siehe auch Oberlausitz
 Lavanttal (Ktn., Ö.) 119
 Lechrain (Bayern, D.) 133
 Lechtal (Tir., Ö.) 92
 Leipzig (Sachsen, D.) 171
 Leogang (Slzbg., Ö.) 208 (598)
 Letnia (Galizien) 176
 Lettland 18, 68, 76, 78
 Libyen 115
 Linkuhnen, Kr. Niederung (Ostpr., D.)
 29
 Litauen 76, 105, 121, 126, 130, 142, 163,
 169
 Lobar (Kroatien) 66
 Löwenberg (Schlesien, D.) 64
 Lommatzsch (Sachsen, D.) 201 (567)
 Lothringen 58
 Lübeck (D.) 128, 161
 Lüdering (D.) 158
 Lüneburg (D.) 62, 65, 75, 158
 Lungau (Slzbg., Ö.) 38, 41, 185
 Lungern (Schweiz) 184
 Luxemburg 84

 Madau, Lechtal (Tir., Ö.) 149
 Madiswil (Schweiz) 38
 Mähren 88
 Magdeburg (D.) 75
 Maikop (Rußland) 179
 Mailand (Italien) 184
 Mainfranken (D.) 84
 Mais (Südtirol) 184
 Maltaberg (Ktn., Ö.) 165
 Manhartsberg (N.-Ö.) 42, 149
 Mardekici bei Travnik (Jugoslawien) 93
 Mariahilf bei Kolomea (Polen) 88
 Maria Waitschach (Ktn., Ö.) 34
 Mariazell (Stmk., Ö.) 37
 St. Marien (O.-Ö.) 161
 Markgräflerland (Baden, D.) 188
 Martelltal (Südtirol) 51

St. Martin im Burgenland (Bgld., Ö.)
 149, 150
 Masmünster (Elsaß) 188
 Mecklenburg (D.) 12, 45, 75, 158
 Meiental (Schweiz) 19
 Meissen (Sachsen, D.) 84
 Melanesien 25
 Meran (Südtirol) 64, 92, 184
 Mexiko 25
 Mitteldeutschland 75, 79, 84, 86
 Mitteleuropa 37, 39, 41, 62, 67, 70, 120
 Modropolje (Bosnien) 64
 Mödling (N.-Ö.) 169
 Moena, Fassatal (Südtirol) 101
 Moisy (Normandie, Frankreich) 75
 Montafon (Vbg., Ö.) 22, 90
 Montan (Südtirol) 22
 Montgarri (Spanien) 97
 St. Moritz (Schweiz) 98
 Mühlthal im Wipptal (Tir., Ö.) 64
 Münstertal (Schweiz) 39
 Muhu (Estland) 71
 Mune (Istrien) 199 (276)
 Mussbach (Pfalz, D.) 101
 Mustjala (Oesel) 102

 Näfels (Schweiz) 187
 Nemi (Italien) 139
 Neuenhammer (Oberpf., D.) 162
 Neuguinea 14
 Niederbarnim (Brandenburg, D.) 40
 Niederbayern (D.) 153, 158
 Niederdeutschland 37, 62, 74, 75, 78
 Niederjohnsdorf (Böhmen) 162
 Niederlande 79, 147
 Niederösterreich 10, 11, 17, 42, 57, 64,
 85, 149, 153, 161
 Niederrhein (D.) 133, 140
 Niedersachsen (D.) 40
 Niklai (Ktn., Ö.) 152
 Nippur 33
 Nordamerika 25
 Nordbalkan 24
 Norddeutschland 46
 Nordeuropa 72
 Nordfrankreich 31, 72, 79
 Nordosteuropa 70
 Nordravsberg (D.) 74
 Nordwestdeutschland 40
 Normandie (Frankreich) 73
 Northumberland (England) 139
 Norwegen 69, 70, 84

 Ober-Aschau (O.-Ö.) 89
 Oberaudorf (Bayern, D.) 166
 Oberbayern (D.) 44
 Ober-Eching (Slzbg., Ö.) 174
 Oberhalbstein (Graubünden, Schweiz)
 94
 Oberinntal (Tir., Ö.) 154
 Oberitalien 103, 211 (702)
 Oberkantiol bei St. Magdalena im Vill-
 nöss (Südtirol) 148

- Oberlausitz (Sachsen, D.) 84
 Oberleidenberg (Ktn., Ö.) 188
 Oberösterreich 23, 49, 59, 124, 161, 187
 Ober-Ohlsch (Polen) 28
 Oberpfalz (D.) 44, 133, 162, 171
 Oberpinzgau (Slzbg., Ö.) 16
 Oberschlesien 38, 162
 Oberschwarza (Stmk., Ö.) 164
 Obersimmental (Schweiz) 95
 Obersteiermark (Ö.) 22, 187
 Obersteinach a. d. Ebrach (D.) 158
 Ochsenfurt (D.) 43
 Odenwald (D.) 37, 38, 39
 Oderbruch (D.) 41
 Oesel 55, 102
 Oesling (Luxemburg) 84
 Ogna (Italien) 116, 123, 169
 Oldenburg (D.) 218 (zu 474)
 Orel (Rußland) 162
 Osnabrück (D.) 161
 Ostdeutschland 35, 86, 120
 Osteuropa 18, 109, 120
 Osthavelland (Brandenburg, D.) 40
 Ostiran 23
 Ostpreußen (D.) 29, 39, 47, 67, 76, 131
 Ostprignitz (Brandenburg, D.) 40
 Ostrau (Westböhmen) 157
 Ostschlesien (Galizien) 43
 Osttirol (Ö.) 48, 51, 64

 Padua (Italien) 149
 Palästina 111
 Palmyra (Syrien) 115
 Pangraz (Böhmen) 143
 Paris 161, 199 (294)
 Passeier (Südtirol) 49
 Patsch, Wipptal (Tir., Ö.) 89
 Paznaun (Tir., Ö.) 91
 Pegau (Sachsen, D.) 201 (367)
 Peipussee (Rußland) 76
 Perna (Estland) 76
 Pfaffendorf bei Altkunstadt (Bayern, D.) 148, 153
 Pfalz (D.) 101
 Pfälzerwald (D.) 39
 Phönizien 136
 Phrygien 24
 Picardie (Frankreich) 31, 32, 125
 Piemont (Italien) 94
 Pilsen (Böhmen) 177
 Pinzgau (Slzbg., Ö.) 179
 siehe auch Oberpinzgau
 Pisa (Italien) 161
 Pless (Schlesien, D.) 166
 Pochmanin (Slowakei) 88
 Podsrp (Böhmen) 177
 Polen 61, 31, 120
 Pommern (D.) 45, 57, 75, 76, 171
 Posen 47
 Prägraten (Tir., Ö.) 51
 Prätigau (Schweiz) 90, 94
 Preßburg (Slowakei) 150, 151, 162
 Preußen (D.) 78

 Prignitz (Brandenburg, D.) 41
 Provence (Frankreich) 97 ff.
 Puch bei Gummern (Ktn., Ö.) 119
 Puchschaden bei St. Marein (Stmk., Ö.) 187
 Puschlav (Schweiz) 39
 Pyrenäen 87, 97

 Rabersdorf (Ktn., Ö.) 22
 Rätien 147, 152
 Ramin (Pommern, D.) 45
 Randow (Pommern, D.) 45
 Rankweil (Vbg., Ö.) 17, 173
 Ras-Schamra (Syrien) 136
 Rattenberg (Tir., Ö.) 145
 Ratzeburg (D.) 45
 Ratzig (Pommern, D.) 45
 Rechberg im Jauntal (Ktn., Ö.) 22
 Reichenberg (Böhmen) 64
 Reith im Vilstal (Ndb., D.) 153
 Reusstal (Schweiz) 165
 Reval (Estland) 79
 Rheinland (D.) 119, 120
 Rheinwald (Schweiz) 94, 180
 Rialys (Spanien) 97
 Riga (Lettland) 79
 Ringelshain (Böhmen) 142
 Ripoll (Spanien) 97
 Ritten (Südtirol) 22
 Rodenberg am Deister (D.) 46, 74
 Röhrwiesen (N.-Ö.) 161
 Röthis (Vbg., Ö.) 171, 172
 Rog (Estland) 162
 Rohrbach a. d. Gölsen (N.-Ö.) 57
 Rokitsch (Kr. Kosel, Schlesien) 162
 Rom 115
 Rottenburg (Tir., Ö.) 145, 152
 Rottenburg (Wttbg., D.) 144
 Rudolfswerth (Gottschee) 89
 Rumänien 6, 18, 88, 163
 Rupp (D.) 40
 Runö (Estland) 76
 Rußland 28, 47, 59, 61, 77, 106

 Saaremaa (Finnland) 102
 Saargebiet (D.) 84
 Sachsen (D.) 39, 59, 75, 84, 162, 171
 Sagnitz, Kr. Dorpat (Estland) 13
 Sallapulka (N.-Ö.) 16
 Salzburg (Ö.) 16, 39, 50, 75, 89, 198 (267)
 Sanabrien (Spanien) 86, 95
 Sardinien (Italien) 68
 Sargans (Schweiz) 19
 Sarntal (Südtirol) 56
 Sathmar (Ungarn) 19, 163
 Saulpe (Ktn., Ö.) 22
 Schackenburg (Schlesw.-H., D.) 140
 Schaumburg-Lippe (D.) 46, 74
 Scheyern (Bayern, D.) 66
 Schlesien (D.) 28, 64, 84, 162
 siehe auch Oberschlesien und Ostschlesien
 Schleswig-Holstein (D.) 42, 140

- Schopfheim (Nordschwaben, D.) 10
 Schüttinsel (Slowakei) 150
 Schwaben (D.) 147
 Schwarzegg ober Afing (Südtirol) 21
 Schwarzwald (D.) 39, 147, 187
 Schweden 58, 76, 78, 86, 102
 Schweiz 17, 21, 23, 38, 84, 90, 95, 165
 Schworbe auf Ösel 55
 Seitenstetten (N.-Ö.) 88
 Senet (Spanien) 97
 Siebenbürgen 19, 124
 Siegerland (D.) 74, 84, 86
 Sisikon (Schweiz) 27
 Sizilien 115
 Skandinavien 19, 86, 103
 Skotschau (Schlesien, D.) 162
 Slowakei 84, 85, 88, 89
 Snica bei Livno (Bosnien) 95
 Sofiental (D.) 41
 Sopeira (Spanien) 97
 Sorrent (Italien) 164
 Spanien 77, 79, 80, 97
 Sparta (Griechenland) 138
 Spessart (D.) 39
 Spreewald (D.) 141
 Stalla-Bivio (Graubünden, Schweiz) 94
 Staufen im Aargau (Schweiz) 19
 Steiermark (Ö.) 13, 23, 39, 45, 65, 85, 89,
 133, 166
 siehe auch Obersteiermark
 Steinbiedersdorf (Lothringen) 58
 Steinfels (Galizien) 162
 Stenico (Südtirol) 83
 Steyrtal (O.-Ö.) 49
 Stoob (Bgl., Ö.) 64
 Storhaug (Norwegen) 70
 Straubing (Ndb., D.) 158
 Strelitz (Mecklenburg, D.) 45
 Ström (Norwegen) 68, 69, 81, 84
 Stubai (Tir., Ö.) 49
 Suczawatal (Rumänien) 88
 Süddeutschland 10, 37, 44, 79, 86, 101
 Südeuropa 67
 Südtirol 19, 26, 30, 37, 39, 48, 52, 56, 90,
 96 ff. 133, 167, 187
 Sulz bei Güssing (Bgl., Ö.) 59
 Syrien 111

 Täuti (Rumänien) 124
 Tamsweg (Slzbg., Ö.) 41
 Tanagra (Griechenland) 24
 Tardes bei Soule (Frankreich) 95
 Tarnow (Galizien, Polen) 88, 93
 Taunus (D.) 39
 Tettenschwang (Bayern, D.) 184
 Thannheim (Ndb., D.) 153
 Thrakien 24, 205 (505)
 Thüringen (D.) 39, 133, 147, 153
 Tiislund (Holstein, D.) 37
 Tirol (Ö.) 15, 21, 49, 83, 89, 91
 siehe auch Osttirol, Südtirol und
 Westtirol
 Tondern (D.) 36

 Trebel (Mecklenburg, D.) 46
 Trebesing (Ktn., Ö.) 89
 Tredos (Spanien) 97
 Trens (Südtirol) 184
 Trient (Italien) 115, 120, 166
 Trossingen (Schwaben, D.) 187

 Ugarit (Syrien) 137
 Ungarn 31, 68, 85, 166, 180
 Unterinntal (Tir., Ö.) 153
 Ur (Chaldäa) 33
 Uri (Schweiz) 16, 17, 27
 Uster (Schweiz) 110

 Vaiental (Frankreich) 97
 Val Camonica (Italien) 115
 Valencia (Spanien) 77
 Vallée d'Yeres (Frankreich) 72
 Vallforera (Spanien) 97
 Vartal (Frankreich) 97
 Veka bei Voss (Norwegen) 194 (113)
 Velbach (Oberpf., D.) 44
 Venetberg bei Imst (Tir., Ö.) 16
 Verdontal (Frankreich) 97
 Viktorsberg (Vbg., Ö.) 123, 171 ff.
 Villanders (Südtirol) 19, 27
 Villgraten (Tir., Ö.) 48, 64
 Villnöss (Südtirol) 100, 148
 Vintschgau (Südtirol) 48, 51
 Vinxel a. d. Sieg (D.) 120
 Virunum (Ktn., Ö.) 151
 Vogelsberg (D.) 39
 Vogtland (D.) 133
 Vorarlberg (Ö.) 21, 65, 91, 94, 123, 171
 Vorderindien 23
 siehe auch Indien
 Vorderrheintal 39

 Waldkirch (Oberpf., D.) 162
 Waldviertel (N.-Ö.) 10, 45, 85, 161
 Wallis (Schweiz) 26, 58, 95, 179, 186
 Walsum (Lippe, D.) 27
 Weigelsdorf (N.-Ö.) 104
 Weimar (D.) 82
 Weisspriach (Ktn., Ö.) 55
 Westböhmen 133, 153, 157
 siehe auch Böhmen
 Westdeutschland 35
 Westerbeck (Lüneburg, D.) 158
 Westeuropa 32, 67, 70
 Westfalen (D.) 40, 46
 Westpolen 39
 Westpreußen 40, 76
 Westtirol (Ö.) 67, 94
 Wetterau (D.) 153
 Wien (Ö.) 4, 11, 63, 84, 89, 110, 155
 Wienerwald (N.-Ö.) 85
 Wiesental (Baden, D.) 186
 Wiesmath (N.-Ö.) 171
 Wieting (Ktn., Ö.) 71, 150
 Wilport a. d. Syskola (Rußland) 71
 Willaumey-Halbinsel 25

Wilten bei Innsbruck (Tir., Ö.) 22
Wipptal (Tir., Ö.) 64, 89
Wochein (Krain) 92
Wöllenburg (Schwaben, D.) 147
Wologda (Rußland) 71
Worms (D.) 82
Worms (Estland) 162

Württemberg (D.) 84, 144
Wüstenstein (Franken, D.) 170
Wusterhausen (Brandenburg, D.) 40
Wytterschwenden (Schweiz) 17
Zakynthos 177
Zurzach (Schweiz) 146, 152

C. Sachen

Hl. Abend 59, 157, 184
Abendmahlsformel 138
Abessinienkrieg 34
Abwehrgeste 91
Abwehrmittel 101
Acvinen 24
Ada von Belomeir 147
Adam 54
Adonis 136
hl. Afra 152
Ahorn 93
Ahriman 24
Aigipan 116
Aktaion 138
Alatu 113
hl. Albert von Oegna 116, 132, 169
Almfest 22
Almkirchweih 22
Almtier 19
Alp 14, 15, 19
Altbevölkerung 21, 103, 165
Alteuropa 109
Alus 115, 169
ambos (span.) 97
Amboß 56, 62, 63, 83, 184
Anat 136
Andere Welt 12, 55, 57, 168
Anfangsbrauch 35, 36 ff.
Angelsachsen 185
hl. Anna 128, 172
Anthropomorphisierung 120, 135, 178,
182, 186, 189
hl. Antonius von Padua 149
Anu 113
Apokalypse 123, 160
Apollo 24
Arbeitsethik 56
Arbeitsverbot 22, 42, 56, 142, 151, 187,
214 (820)
Argonauten 32, 183
Argos 117
Arm 75
Armas 118
Armband 40
Armenspeisung 146 f.
Artemis 137, 138
Artemis Orthia 33, 114
Aschenbrödel 57
Ascherat 136
Asen 181
Assentierung 176
Athene 24
Attis 136

Auferstehungsglaube 32, 137
Augur 183, 214 (803)
Aurvandil 181
Aussatz 147
Ave Maria-Läuten 19
Axt 17, 18, 28
azkaru (babyl.) 33
Báal 114, 115, 136
Baal-Alein 136
badaco (franz.) 97, 102, 203 (434)
Badewasser 18
Bänderschmuck 40
Bärenschneiden 49
Bär-Aufmachen 49
Bajuvarisierung 52
Ballade 150
Balta Mergele 142
Bankeisen 44
hl. Barbara 217
Bart 141
hl. Bartholomäus 21, 32, 128, 170, 214
(820)
Bartlmä-Butter 22
Bauernkrieger 29
Baugi 70
Baum 10, 176
Behelfsgerät 44
Beichtzettel 66
Beilwurf 218
Benediktion 13
Berchtengestalt 151, 192 (45)
siehe auch Holle
Bergenfahreraltar 128
Bergfräulein, siehe Salige
Berggeist 175
Beschwörungsformel 59
Besen 45, 164
Besitzergreifung 36
Bett 13
Bettelweib 162
Bettler 58
Biene 44, 48
Bienenlocken 44 ff., 59
Bienenstockstirnbrett 196 (184)
Bilwis 121, 130 ff., 141, 153, 170, 171
Bilvisus 132
Binden (Erntebrauch) 45 f.
Binderin 40, 41, 149
Birke 99, 158
Birkenrinde 86, 102
Blättertracht 51
Blei 2, 3

- Blendung 205 (487)
 Blitz 17, 181
 Blume 58, 158, 162
 Blumenschmuck 40
 Blumenvase 99
 Blut 17, 56, 184
 Bockfeilen 47 ff.
 Bölverk 36, 69, 70, 183
 Böldwisus 132
 Böser Blick 19
 Bogen 131, 176
 Bola 25
 Borstenkind 25
 Bragi 69
 Brahmanismus 54
 Brandstempelverzierung 89
 Bratpfanne 18
 Brechelbrauch 180
 Breitlahnerweibchen 51
 Breviarium Grimani 72 f.
 hl. Briccius 152
 brido (katal.) 97, 203 (434)
 hl. Brigitte von Hohenrod 147
 broca (katal.) 68, 77, 79
 Bronzesichel 33, 113
 Bronzezeit 12, 33
 Brot 136
 Brotlaib 45
 Brotwecken 146, 152
 brucinat (lett.) 68
 Brunnen 12
 Brunnenfigur 150
 Brust 66 f., 179
 brynsticka (schwed.) 76
 Buche 93, 158
 Buddha 122
 Büffel 136
 Burschenschaft 101 f.
 Butter 22, 23

 Ceres 135, 138, 170
 Charun 213 (766)
 Chidher 20
 Cholera 59, 177
 Cholik 179
 Christentum 56
 Chronos 114
 chunguria (bask.) 65
 cimpus (mlat.) 81
 coffin (franz.) 90
 com (katal.) 81
 cos (lat.) 68, 70
 cotarium (lat.) 68, 81
 coticulum (lat.) 68, 70
 Crautasutra 54
 cumb (ags.) 81
 Cyavama 24, 25

 Dabedsch 218
 Dach 17, 21, 26, 182, 216 (867)
 Dachtraufe 17
 Dambürle 188
 dañ (ital.) 166

 Danaer 116
 Dengeln 16
 Dengelfaß 90, 94
 Dengelgeschirr 63, 83, 175
 Dengelgestalt 186 ff.
 Dengelhammer 61, 62 ff., 85, 178, 186 ff.
 Dengelmann 66, 175, 178, 186 ff.
 Dengelstock 56, 192 (43)
 Demeter 31, 137
 Depotfunde 33
 Diale 50
 Diana 139
 Dienstmagd 145 f.
 Dodaman 161 f.
 Dolch 113
 Donnergott 121
 Donnerkeil 71, 181
 Doppeladler 99
 Dorer 139
 Drachen 101, 116
 Drachenkampf 116, 119, 128
 Drachenkopf 99
 Drachensaat 183
 Drachenzahn 32
 Draupnir 70
 Drei Brüder-Märchen 125
 Drei Mäher 166
 Dreizehn 144
 Dreschflegel 136, 137
 Dreschstock 137
 Druiden 30
 Durchkriechsäule 148
 Dziwiza 141

 Edda 24, 69, 180
 Ei 29
 Eichenholz 76, 93, 99
 Eid 106
 Einsiedler 75, 171
 Einstoßspitze 89, 92
 Eisen 18, 61, 157
 Eisenbeschwörung 53
 Eisenindustrie 64
 Eisenopfer 34
 Eisenschiene 44
 Eisenzeit 67, 70, 113
 El 136
 Elben 9, 20, 184
 Elbenmusik 52
 hl. Elisabeth 146
 embos, embus (span.) 97
 Engel 129, 159, 172
 Enthauptung 141 f., 171 ff., 194 (121)
 Entmannung 111 f., 141
 Erbschlüssel 180
 Erde 59
 Erdrutsch 17
 Erektion 80
 Erntebrauch 31
 Erntekranz 47
 Erntekrone 41
 Erntespruch 47
 Erntetrunk 32

Erzählforschung 2
Esel 136
Eselskinnbacken 111
Etrusker 174, 182, 213 (766)
Euphemismus 134
hl. Eusebius vom Viktorsberg 125, 171 ff.
Euter 66
Eva 54

falce (ital.) 166
Fanggen 20
Fasching 123, 163
Faßmaler 91
Faste 163 f.
Fasten 187
faucille (franz.) 97
Feierabend 56, 143, 145 f., 148
Feierabendläuten 148, 172
Feiertagsheiligung 26, 186 f.
Feigenholz 98, 103
Feldrain 87
Felsbilder 115
Feldscheune 170
Fenken, 51
 siehe auch Fanggen
Ferse 120
Feudalwesen 35
Feuer 158 f., 184 f.
Feuerstahl 12
Fieberfrau 176
Finger 75
Fischdrachen 101
Fischermeier 158
Flachschnitzerei 90
Flachsbau 141, 142
hl. Flachsinnus 170
Flasche 152 211 (702)
Flechtwerk 84, 86
Fledermausblut 58
Flöte 55
Flügelaltar 172
Fock (Ährenstrauß usw.) 42
Fockbier 42
Fockpaar 42
frasko (span.) 86
Freitag 146
Freya 152
Fricco — Freyr 152
Fromme Lüge 146, 152
Fronfastenweibchen 151
Fronleichnam 150
Frost 170
Fruchtbarkeit 14, 42, 152
Frühmittelalter 82, 102, 144
Frührenaissance 160, 163, 177
Fünfstern 95
Fuhrmann 58
Fußsohle 120
Futterschneiden 75

Gähnmaul 203 (434)
Gänsefüße 176
Gaia 111, 116

gamlu (ass.) 33
Gasseln 161
Gebäck 30, 33, 138, 152
Geburtsgöttin 139
Gefjon 140
Gegenreformation 129
Geier 10
Geige 52
Geisterstunde 55
Geld 33
Genitalien 14
 siehe auch Geschlecht, Penis, Phal-
 lus, Schoß, Vulva
Georginen 40
Germanen 55, 175, 182
Gerste 140
Geschlechtssinnbild 157, 179, 201 (336),
 212 (716)
Geschlechtsverkehr 26, 66, 186
Geschlechtswechsel 14, 135
Gespannwunder 144
Gespenst 27, 57, 75, 186, 188
Gestellsense 5
Getreidebau 111
Gewitter 16
Gewittergott 121
Gewitterriese 181 f.
Gicht 14
Giftbecher 124
Giganten 24, 180
Ginezer 210 (680)
Glasgemälde 89
Glockenläuten 142, 145, 210 (680)
hl. Goar 149
Goldenes Röhl 162
Gong 44, 48
gorbuscha (russ.) 61, 77
Gott 6, 18
Grab 28
Grasbockabstechen 49
Grenzbestimmung 37
Groa 181
Grundriß 14, 137
Grundsteinlegung 36
Gürtel 18, 69, 70, 72, 86
Gunnlöd 69
sel. Gunthildis 147

Haar 51, 111
Habergeiß 152, 153 f.
Habicht 10
Hackstock 216 (867)
Hänselmännchen 171
Hafer 46, 158
Hagbard 132
Hagel 15, 17
Hahn 51, 32, 56, 125
Hakenpflug 59
Hammer 62 ff., 163, 174, 182, 186
Hammerwurf 218
han (ags.) 69
Handschlag 75
Hanfmann 163 ff.

- Hanse 78
 Harke 41
 Harn 58
 Harpune 112
 Harvest-Queen 139
 Hasanek 125
 Hase 130
 Haus 10, 16, 19, 32, 183
 Hausenblasenmuster 95
 Hausindustrie 88, 93
 Haut 22
 Hauthimmel 24
 Hautseele 25
 Heilbringer 125
 Heilssinnbild 38
 hein (an.) 69, 182
 Heischebrauch 32
 Hel 140
 Held 56
 Helfer 56
 Helgi 132
 Hephaisstos 137
 Herrin der Tiere 137, 138
 Herakles 118
 Herbstbeginn 22
 Herme 118
 Hermes 112, 116 f.
 Hermunduren 133, 153, 170
 Herrenbrauch 37
 Herz 95, 162
 Hettiter 113, 117, 118
 Heu 19, 36, 217
 Heuarbeit 15, 48, 156, 165
 Heuernte 73, 78, 192 (43)
 Heugabel 50
 Heumahdergsang 198 (267)
 Heuschleipfe 51
 Hexe 15, 17, 27, 59
 Hexeneisen 179
 Hexenschuß 131
 Himmelsachse 182
 Himmelsanschauung 167
 Himmelssense 166
 Hippe 120
 Hippenmännchen 120
 Himmelshirt 168
 Hirsch 136
 Hirse 217 f.
 Hirtenbauern 92
 Hirtengott 119
 Hirtenhorn 35
 Hirtenkultur 168, 176
 Hirtensage 26, 81
 Hlodyn 140
 Hludana 140, 175
 Hochgebirge 15, 50, 92, 156, 210 (680)
 Hochkultur, archaische 30
 Hochgeneiner 216 (867)
 Hochsitzsäule 182
 Hochzeit 82, 216 (867)
 Hochzeitsbrauch 40, 42
 Höhle 142, 175
 Höhle, Korykische 116
 Holle 139, 171, 175
 Holledirne, siehe Salige
 Holzfrau 171
 Holzgerät 180
 Holzkultur 81
 Holzspan 146
 hon (schwed.) 69
 hone (engl.) 69
 Horhammer 62
 Horn 76, 81, 112, 179, 201 (367)
 Hosenriemen 89
 Hostie 148
 Howawa 158
 hrungga (got.) 182
 Hrungrnir 181 f.
 Hufeisen 179
 Huhn 10, 19
 Hulda 139, 153
 Hund-Machen (-Aufgeigen) 49, 50
 Hurenkirchtag 152
 Huzulen 88
 Hyazinthe 31
 Hydra 119
 Idealismus 7
 Illujankas 117, 206 (533)
 Illyrer 25, 133, 142
 Inder 109
 Indianer 25
 Indogermanen 12, 109, 135
 Iro-Schotten 171 f.
 Irrlicht 37
 hl. Isidor 129, 154, 174
 Hl. Jacobus 128
 Jahresanfang 18
 Jahreskönig 114
 Jahresnagel 182
 Jahreszeitenbild 73
 Jahreszeitenspiel 122
 Jakobsstab 166
 Jama 114
 Jason 32, 183
 Jenseits 28
 Jesuitenorden 129, 145, 149
 Jesukind 171
 Jesusname 99, 101
 hl. Johann Nepomuk 145
 Junones Gabiae 140
 Jupiter 182
 Kabardiner 218
 Käse 33
 Kalender 14
 siehe auch Mandlkalender
 Kalk 162
 Calvinismus 187
 Kalypto 140
 Kamin 30
 Kamm 147
 Kampfspiel 163
 Karneval 164
 Kartographie 3, 154

Kartoffel 169
 Kaser 20
 Kasernmandl 167
 Kathedralplastik 72, 78
 Katze 28, 125
 hl. Kiburga 149, 153, 177
 Kegelform 87 f.
 Kelch 148
 Kelten 17, 30, 32, 39, 133, 158
 Kerbschnitt 92, 95
 Kette 217
 Kiefernholz 91
 Kienspanhalter 203 (434)
 Kietze 70, 84, 86, 201 (367)
 Kind 13, 18
 Kinderfrau 175
 Kirchenräuber 162
 Kirchhof 53, 140, 162
 Klangbrett 44
 Klapper 48
 Klee 150
 Kleintierhirten 24
 Kleinasien 114, 115
 Klose 163
 Knecht 69, 75, 169
 Knochen 53, 75
 Knochensichel 54, 111
 Köcher 70, 74, 84, 86
 Köpfen 32, 123
 siehe auch Enthauptung
 Kötze, siehe Kietze
 Kohlkopf 32
 koi (franz.) 68, 81
 Kolbenschuh 102
 komme (mnd.) 81
 Kopf 32
 Kopfbedeckung 45
 Kopfgefäß 90
 Kopfreliquie 173
 Korndämon 31, 121, 131, 170
 Kornes Qual 137
 Kornengelscheune 171
 Kornmann 110
 Kornschnitt 35
 Kornschreck 142
 kosa (slav.) 68
 Kosmos 182
 siehe auch Weltall
 Kraftprobe 75
 Krampus 124
 Krankheit 30
 Krankheitsfrau 175 f., 176
 Krautgarten 22, 172, 214 (820)
 Krebs 120
 Kreis 38
 Kreuz 17, 18, 38, 41, 158
 Kreuzweg 17
 Kronos 111, 136, 141
 Krug 147, 152
 Kruzifix 17
 Küchenschaben 59
 Kuh 31, 66, 137
 Kult 30

Kulturbringer 70, 103, 106, 125 f., 167, 183
 Kumarbi 113
 kumbhas (ai.) 81
 Kumme 81
 Kumpf 36, 48, 61, 63, 67, 68, 70, 71, 72, 80 ff. 178
 Kund 24, 206 (533)
 Kupfer 58
 Kurden 125
 Kurzstielsense 5, 32, 61, 75, 77, 78
 kuso (finn.) 212 (716)
 kymbos (griech.) 81

 Ladiner 91 f.
 Länderheilige 145
 lambos (span.) 97
 Langobarden 103
 Langstielsense 32, 72, 76, 86
 Lanzenschuh 102
 La Tène-Zeit 67
 Latifundien 79
 Latterfaß 84
 Lauge 146
 Lautverschiebung 155
 Lawine 186
 Lebensmythos 41, 43, 110
 Lederarbeit 95
 Legende 22, 56
 Leibschmerzen 13
 Leimrute 68
 lembos (span.) 97
 hl. Leonhard 34
 Letzte Garbe 31, 42, 47, 139, 170
 liesko (schwed.) 102
 Ligerer 103, 165
 Limesgrenze 39, 147
 Linde 99, 217 (zu 860)
 Lindwurm 132
 Linkhandgerät 75
 Linksmäher 38
 Löwenmilch 33
 logatka (russ.) 77
 Lohnschnitter 97, 125, 153
 Lostag 169
 Lucia 120, 217
 Lügenmärchen 130
 Luna 14, 135
 Lu-Pan 122

 hl. Mäher 170 f.
 Mäherinnung 101 f.
 Mähersage 101
 Männerbund 25
 Märchen 25, 56, 155, 168, 183
 Mäusausläuten 49
 Magie 6, 11, 29 f., 41, 53, 58, 106
 magi (katal.) 128
 hl. Maginus 127 f.
 Mahdhaken 75
 Mainlinie 62
 Malakbel 115
 hl. Mann in der Niklai 152

Mandlkalender 169, 171
 Margareta (Hexe) 163
 Marholdus zu Indersdorf 147
 hl. Maria 177
 Marienname 99, 101
 hl. Markus 201 (356)
 Mars 106, 173 f.
 Marsyas 24
 Martinstegstämpfe 167
 Maske 91, 110, 123, 140, 163, 184
 Materialismus 7
 Matthock, siehe Mahdhaken
 Mattisee 123, 174
 Maulaffe 97, 203 (434)
 Maulkorb 97
 hl. Medardus 169 f., 171
 Medusa 117
 Meerkuh 55
 Meermann 55
 Megalithikum 31, 180, 183
 Mehrgeburt 144
 Melkeimer 18
 Menhir 180, 182
 Menschenfett 53
 mentuschka (russ.) 77
 Merkur 117
 Mesolithikum 111
 Messe 21
 Messer 12, 18, 19, 33, 71
 Messor 170
 Met 69
 Metall 11, 14, 18, 58, 175, 186 f.
 Midas 24
 Midlao 124
 siehe auch Nikolaus
 Mikrokosmos 54
 Mikrolithen 111
 Mierenscheunhen 171
 Milch 18, 27, 147
 Milchdrüsen 80, 179
 Minoriten 173
 Mistelzweig 30
 Mistgabel 163
 Mittagsfrau 141
 Mittagsschreck 110
 Mitternacht 59
 Mittfasten 164
 Mjölhir 181, 182
 Monatsrelief 72
 Mond 10 f., 31, 54, 150, 174
 Mondgott 118
 Mondmythologie 107, 118, 132, 135, 151
 Mondseekultur 113
 Morgana 142
 Morgenläuten 56
 Mot 136
 Mühle 136
 Musik 35 f., 155
 siehe auch Elben-, Sennenmusik
 mussipu (ass.) 33
 Mythologie 4, 67, 183
 Mythologenschule, Wiener 110, 155
 Mythos 9

Nacht 55
 Nachtwächterlied 22
 Nachwehen 13
 Nagel 184
 Narten 218
 Naristen 133
 Neolithikum 7, 105, 108, 111, 137, 189
 Nerthus 152, 210 (667)
 Netz 13
 Neues Testament 160
 Neujahrsnacht 59
 Neumond 33
 Neunzahl 70
 Nikolausspiel 124, 163
 Nöck 35
 hl. Notburga 42, 56, 129, 135, 143 ff.,
 173, 174, 208 (598)
 hl. Notburga von Rottenburg 144
 hl. Notburga Vidua 144, 152
 Nuß 29
 Nußholz 99

 Ochse 136
 Odin 36, 69, 183
 siehe auch Wodan
 Odrerir 69
 Ödipus 142
 Ofenkrücke 59
 Ohrmazd 24, 206 (533)
 hl. Olaf 128
 Olmeßsichel 128
 Omen 183
 Opfer 136
 Opfergabe 31
 Opferhaufen 33
 Opfertepich 54
 Orakelbrauch 153
 Orchesterbrauch 52
 Ordensstaat 132
 Orionsgürtel 156, 165, 166 f.
 Osebergfund 99
 Ostersonntag 142

 Paardarstellung 90 f., 99, 174
 Pallas 24
 Pan 51, 197 (215)
 Parsen 24
 Pastauninke 121, 130, 142
 Pastauninkus 121, 130
 Patrozinienforschung 22
 Pawnee 25
 Pech 75, 76, 184
 pedra d'afilar (katal.) 68
 peira (franz.) 68
 Peitsche 41
 Penis 67, 109
 Perkunas 121
 Perseus 33, 113, 117
 Personifikation 14, 170
 Pest 54, 158, 160, 164 f.
 Pestfrau 160, 176
 petra de akupare (ital.) 68
 hl. Petrus 169

Pfanne 45, 59
 Pfarrer 27
 Pfeid (Hemd) 55
 Pfeil 141, 163, 164, 176
 Pfeilspitze 70
 Pferd 54
 Pferdegeschirr 41
 Pfingstkönig 158
 Pflug 129, 201 (336)
 Pflugschar 18
 Pflugsterze 59
 Pflugumzug 59
 Phallus 66, 113, 118, 139, 174, 178, 179,
 182, 186
 Philister 111
 Phryger 24
 Plejaden 167
 Polarstern 182
 Polster 13, 19
 Poludnica 141
 Polyphem 51
 Potringus 121
 prawilo (russ.) 61
 Prediger 75
 Predigtexempel 26
 Pripoldnica 141, 142
 Prozession 31, 143
 Punier 128
 Pygmalion 26

Quaresima 164
 Quarin 125
 Quelle 58

hl. Radegunde 147
 Radmähen 37 ff., 217
 Räter 115, 165, 174
 Rätsel 82
 Rahmen 82
 Ranke 99
 ranza (ital.) 166
 Rasiermesser 30, 134, 141, 183, 214 (803)
 Rastallmann 21
 hl. Ratha 147
 Rationalismus 145
 Raubtier 18
 Raubvogel 10, 59
 rauts (finn.) 77
 Rebmesser 114, 206 (518)
 Rechen 17, 40, 82, 99, 144, 164 f., 174,
 184
 Rechenfrau 160, 178
 Rechengestalt 51
 Rechtsbrauch 36, 37
 Reformation 83
 Regen 15, 17, 51
 Regenbogen 121
 Regenschirm 149
 reginnaglar (an.) 182
 Reigentanz 46
 Reitnagel 57
 Reliquie 173

Renaissance 83, 164
 siehe auch Frührenaissance
 Requisitverschiebung 155, 157, 158, 163,
 169, 175, 177
 retodha (ai.) 109
 Rhea 158
 Rhombus 92
 Riese 32, 55, 69 f., 75, 111, 117, 158, 180,
 182, 217 (zu 860)
 Riesenspielzeug 75
 rife (ostfries.) 73
 rifle (franz.) 73
 rijat (mnl.) 73
 rijf (nl.) 73
 Rinderhorn 81, 84
 siehe auch Horn
 Rippe 53 f., 179
 Ritterorden, Deutscher 79, 131
 Ritzgravierung 85, 93
 Roderinnenlocken 48
 Roggen 16, 37, 169
 Roggenhund 50
 Romantik 8
 Rosenwunder 146, 147
 Rosette 89, 92, 93, 95, 99, 101, 104
 Rost 19, 57
 Rot (Farbe) 40, 159
 Rundkirche 22
 Rune 69, 70, 81, 84
 rung (engl.) 182

Säbel 158
 Saga 54
 Sage 13, 15, 19 ff., 36 f., 48 f., 57, 75, 123,
 131, 140, 149 f., 159, 164 f., 167, 169 f.,
 171, 174, 176, 185, 217 (zu 860)
 Sakramentslehre 57
 Salbe 22
 Salige 48, 50, 51, 103, 133, 135, 142, 165
 Samenspende 109, 135
 s'ana (skr.) 69
 Sand 75, 76, 78, 87, 88
 Sandhorn 80
 Sandstein 67, 69
 Sandtopf 73
 Satrap 114
 Satre (etr.) 114
 Saturn 114 f., 158, 169, 205 (514)
 Satyr 119, 124
 Saxanus 119
 Schaban 125
 Schädelkalotte 54
 Schädelkult 173
 Schädelopfer 115
 Schaf 12, 136
 Schafschere 126
 Schanne 40
 Schatzsage 13
 Schaufel 105, 126
 Scheide 67
 Schellenschlager 91
 Schemen 91

Schere 105, 180
 Scherber 120, 141
 Scherzlied 82
 Scheune 170 f.
 Schicksalsfrau 175 f.
 Schiefer 67, 199 (276)
 Schiffsschnabel 138
 Schildbürger 126
 Schinden 21, 32
 Schlachttext 128
 Schlafmütze 162
 Schlange 91, 117
 Schlangendrache 101, 104
 Schlangenlied 150
 Schlangenverehrung 103
 Schlauderfaß 84, 86
 Schleifstein 68
 Schleuder 176
 Schlocker 86
 Schloß 18
 Schlotekötz 84
 Schlüssel 180
 Schlußbrauch 35
 Schlußsteinweihe 36
 Schmelzwasser 186
 Schmied 56, 179, 218
 Schmied von Jüterbog 124
 Schmuck 151
 Schmückungsbrauch 40
 Schneckenmähen 38
 siehe auch Radmähen
 Schnee 15
 Schneefigur 16, 192 (43)
 Schneid 99, 100, 304 (458)
 Schnitterspruch 67
 Schnittervase 68
 Schöpfungssage 18, 24
 Schornstein 19
 Schoß 29, 135
 siehe auch Vulva
 Schotte (Käserückstand) 180
 Schrat 15, 122
 Schrätzig 19
 Schüsselkorb 82
 Schürze 74
 Schulter 29
 Schwangere 150
 Schwank 83, 105, 125, 168 f., 217 (zu 474)
 Schwarzer Mann 141
 Schwarzer Sonntag 123
 Schwedenkönig 123
 Schwein 49
 Schwelle 18, 19, 180
 Schwert 106, 157, 174, 218
 Schwertstern 166 f.
 Sechsstern 38, 94, 95
 segapotora (span.) 86
 Segen 69, 94, 101
 Sehne 116 f.
 Seidenspule 68
 Selene 135
 Semnonen 142
 Sensenfrau 175 ff.

Sensenband 40
 siehe auch Schanne
 Sensenblatt 34, 157
 Sensenfeilen 49, 52
 Sensengestalt 155 ff.
 Sensenmusik 42, 43 ff., 165, 196 (190)
 Sensenscheide 50, 85, 96, 98 ff., 165
 Sensenschuh 102
 Sensenspruch 45 f., 100
 Sensenstreichen 44, 45 ff.
 Sensentanz 43
 Sensenwurf (Stiel) 44, 64, 72
 Sense, gezähnte 176
 hl. Serapion 127
 Serapis 127, 207 (585)
 serp (wend.) 120
 Serpownica 120, 141
 Sesselstrick (Wetzholz) 75
 Sichel, gezähnte 108, 111 ff., 127, 176,
 217 (zu S. 113)
 Sichel, kaukasische 32
 Sichelfrau 135 ff., 155
 Sichelgestalt 108 ff.
 Sichelhenke 22
 Sichelscheide 96 f.
 Sichelschwert 117, 174, 209 (622 a)
 Sichelspeisung 106
 Sichelstange 10 f., 59
 Sichelstern 167
 Sichelstanz 43
 Sichelwerfen 31, 42, 143, 149, 153
 Sichelwunder 145 f.
 Sichte 77
 Siegespreis 33
 Signe 132
 Silen 24, 119
 Silexklinge 111
 Silvanus 119, 139
 Simon Magus 106
 Simson 111
 Sin 33
 Sinnbild 36
 sjepalka (russ.) 77
 Skandgum 24
 skina (schwed.) 76
 Skythen 24
 Slovenen 92, 163
 Smertis 163
 Soldatenkaiser 127
 Sommerdarsteller 110, 122
 Sommer- und Winterspiel 122 f.
 Sonnenmythologie 39
 Sonnenstrahl 148 f.
 Sonntag 142, 187
 Sosrygo 217 f.
 Spätmittelalter 83, 86
 Spaltgebäck 152
 Sparten 183
 Spaten 169
 Speckmann 163 f.
 Speer 106, 157, 174
 Speicher 106, 170
 Speisesakrament 138

Sphinx 131, 141, 142
 Spinnrocken 157
 Spiralornament 38
 Spottbrauch 52, 217
 Sprachgrenze, Kasseler 40
 Sprachinsel 88, 94
 Stabreim 81
 Stadtkultur 114, 156
 Stall 18, 19, 217
 Stange 182
 Stangendrache 99
 Stecknadel 58
 Steinbeil 71
 Steinbock 136
 Steinbruch 119
 Steinfuß (Kumpf) 94
 Steinhäufen 118
 Steinsäule 180
 Steinsichel 108, 111, 183
 Steinteufel 57
 Stephansdom 11
 Sternbild 16, 165 ff.
 Sternsinger 89
 Stier 136, 205 (495)
 Stoffheiligkeit 11
 Sträks 74
 siehe Wetzholz
 Streicheisen 71
 Streichholz, siehe Wetzholz
 Strieck (Wetzholz) 72, 74
 strikis (lett.) 76
 Strohkrantz 180
 Strohmaste 157
 Strohschab 122
 Stube 165
 Student 184
 Sturm 15
 Sumerer 168
 surlo (finn.) 212 (716)
 Suttung 69
 svatica 217 (867)

 Tagelöhner 169
 Taube 10, 169
 Taufhemd 157
 Tausendkünstler 184
 Teer 76
 Tellus 138, 170
 Tempel 33, 119, 182
 Tenne 181, 182
 Terra Mater 138
 Teufel 18, 38, 50, 53, 57, 119, 124 f., 159,
 169, 183, 184
 Teufelsweiser 124
 Thebaische Legion 146
 Thjalfi 181
 Thomasnacht 179
 Thor 181 f.
 Thraker 24
 Thuren 133
 Thursen 182
 Tierkopf 99, 101
 Tiertötung 31

Tintenhorn 85
 tioc (rum.) 88
 Tisch 66, 165, 176
 Tischlade 45
 Titanen 111, 137, 180, 182
 Tklepsch 218
 toc (rum.) 88
 Tod 57, 124 f., 157, 158, 176
 Todaustreten 123, 142
 Todesengel 161
 Todesgott 112, 115, 136
 Todesikonographie 123, 159
 Todesstrafe 24
 Tödin 142, 159, 164 f., 168, 175
 Toggeli 19
 tokmany (ung.) 85
 Topfgabel 59
 Totenbeigabe 28
 Totenglaube 9, 53
 Totenhand 53
 Totenhemd 55
 Totentanz 160, 161
 Totenwurm 188
 Trägerforschung 3
 Tragehaken 87
 Tragspan 89, 90
 Trankspende 46
 trebischka (russ.) 77
 triche, trique (franz.) 73
 Trinkhorn 85
 Triton 24
 Troadmandl 158
 Trojaburg 38
 Troll 19
 Trommler 188
 Trudenfuß 99
 Tschagoletsch 217, 218
 Tschutter (Hütte) 21
 Tür 18
 Türsturz 19
 Turones 133
 Typhon 116 f., 119

 Unterschicht 36, 53
 Uranos 111
 Urgeschichte 30, 33, 137, 156
 Urmensch 24, 105, 125, 167, 168, 206
 (533)
 Urnenfelderkultur 133 f., 141, 153
 Urvater 113
 siehe auch Urmensch
 Urvolkskunde 181

 Hl. Valentin von Terni 171
 Vaterunser 149
 Vegetationsdämon 32, 110
 Vegetationskult 107, 112
 hl. Verena von Zurzach 146, 152
 Vergodendel 41
 Versteinerung 142 f., 150
 Viehaustrieb 18
 Viehseuche 59

Vierzeiler 100
 hl. Viktor 173
 Völkerwanderung 29, 70, 79, 103
 Volksbuch 143
 Volksgeschichte 51, 103
 Volksheilige 146, 147, 149, 169, 173, 210
 (680)
 Volkspädagogik 57
 Volksschauspiel 159, 163, 213 (745)
 Volkstanz 43, 170
 Vorzeichen 34
 siehe auch Omen
 Votivsense 34
 Votivsichel 33
 Vulva 139
 siehe auch Schoß
 voulame (franz.) 97

 Wäinämöinen 167, 218
 Wald 56
 Walhall 181
 Wallfahrt 34, 177, 217 (890)
 Walpurgisnacht 59, 179
 Walser 94
 hl. Walstan 185
 Wanderhändler 89, 92
 Wappen 88
 Wasserspeier 101
 Waul (Wold) 46
 Weberei 141
 Wechselbalg 19
 Wegkreuzung 118
 Weiberweitzstein 180
 Weidenbast 158
 Weidenrute 71
 Weihnachten 89, 158
 Weihnachtsnacht 59, 66
 Weihnachtspiel 166
 Wein 102, 146 f.
 Weinbau 33
 Weinbaugeräte 206 (518)
 siehe auch Rebmesser
 Weinhauer 170
 Weiße Frau 176
 Weltall 54, 183
 Wenden 141
 Werwolf 25
 Wetter 15
 Wettergott 117
 Wetterläuten 16
 Wetterregel 167
 Wetterschießen 16
 Wettervorhersage 15, 169
 Wetterzauber 9 ff.
 Wettkampf 33
 Wettmähen 37, 50, 52, 57

Wetzeisen 71, 179
 Wetzholz 45, 55, 69, 70, 71 ff., 178, 199
 (294)
 Wetzkübel (Kumpf) 84
 Wetzstahl 75
 Wetzstein 48, 63, 67 ff., 68, 178
 Wetzsteinfäß 84, 94
 Wetzsteingestalt 55, 179 ff.
 Wetzsteinhändler 68, 185
 Wetztille 86
 Widder 32
 Wiedergänger 30
 Wiege 13
 Wiesel 120
 Wiesenrain 72
 Wikinger 29, 70, 99, 194 (113)
 Wildes Fräulein 75
 Wildfrau 51
 Wildes Heer 123, 139
 Willehalm 131
 Willeweiß 133
 Wintersennin 167
 Wirbelmotiv 38, 92, 95, 101
 Wodan 22
 Wöchnerin 13
 Wolf (letzte Garbe) 47
 Wotjaken 19, 212 (716)
 Wunderdokter 30
 Wurzelwerk 30

 Xipe-Totec 25

 Zackenband 99
 Zahlenverschiebung 155
 Zahnleiste 95
 Zalmoxis 24 f.
 Zauber 8, 58, 69
 Zauberer 131, 184
 Zaunholz 75
 Zeichen 38
 Zeitalter, Goldenes 114
 Zeitmessung 112
 Zeitpaar 41
 Zeus 115, 116, 182
 Ziegenfuß 50
 Ziegenhorn 179
 Zigeuner 18
 Zimmermann 89
 Zinn 58
 Zinngießer 211 (702)
 Zins 23
 Zirbel 99
 Zunftbuch 101
 Zunge 91, 99, 101
 Zwerg 13
 Zwölften 12

Verzeichnis der Karten

1. Sensenmusik (Sensenstreichen, Bockfeilen, Bienenlocken, Wetterbannen)	43
2. Dengelhammer (Gerundet, kantig)	62
3. Sensenwetzholzer	72
4. Wetzsteinkumpf (Horn, Holz, Bast)	80
5. Sensenscheiden (Sensenscheiden, Sichelcheiden)	96
6. Sichelgestalten des Volksglaubens (Männliche, weibliche, Sichelheilige, Tierische Sichelgestalten)	108
7. Sensengestalten des Volksglaubens (Männliche, weibliche, Tod und Tödin, Dengelgeist, Sensenheilige)	155

