10.012 SA S:10

PROBLEME DER SAGENBILDUNG

VON

ALBERT WESSELSKI

MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE BIBLIOTHEK WIEN

Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde | Helbing & Lichtenhahn Verlagsbuchhandlung
Basel 1936

Separatabdruck
aus Schweiz. Archiv für Volkskunde
Band XXXV (1936), Heft 2–3

PROBLEME DER SAGENBILDUNG

VON

ALBERT WESSELSKI

Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde | Helbing & Lichtenhahn Verlagsbuchhandlung

Basel 1936

Inst. f. Dt. Volkskunde
F. St. Mythenkunde
Sachbez.: 12aa
Inv. Nr.: 28

I.

„Ein weisses Kaninchen wurde während drei bis vier Jahren auf dem Marktplatz zu Remich gesehen. Oft bildeten Männer, Frauen und Knaben einen grossen Kreis, damit das Kaninchen ihnen nicht entgehen könne. Sobald aber jemand nach ihm griff, hielt er einen weissen Stein in Händen. Einer liess sich, als das Tier eben wieder sichtbar war, auf dasselbe fallen, um einen sichern Fang zu thun. Da lag er auf einem dicken Stein."

So erzählt das 1100. Stück in dem von N. Gredt gesammelten Sagenschatz des Luxemburger Landes[1]), und diese Erzählung bringt Friedrich Ranke in der Einleitung zu seinen Deutschen Volkssagen[2]) als Beispiel für die Richtigkeit seiner Behauptung: „Die Volkssagen gehören mit den Volks-Legenden, Schwänken und Märchen zu den der dichtenden Phantasie entstammenden Geschichten, mit denen sich unser Volk Feierabends in der Bauern- und Gesindestube, am Biertisch oder am Spinnrocken die Zeit kürzt. Sie sind die einfachsten und ursprünglichsten unter ihnen, und stehen dem Anfang aller Erzählkunst, der schlichten Erlebniserzählung am nächsten." Und nach der Wiedergabe von Gredts Erzählung, die er nur stilistisch geändert hat, fährt Ranke fort: „Hier haben wir eine Sage einfachster Gestalt. In dem Tone schlichter Erzählung teilt sie eine phantastische Geschichte mit. Dabei sehen wir das ursprüngliche Erlebnis noch deutlich durchschimmern: auf dem Remicher Marktplatz liegt ein weisser Stein; die Bauern kommen nachts aus der Schenke und sind alle schwer betrunken, sie sehen den weissen Schimmer und es scheint ihnen, als bewege er sich hin und her, bald ist er mehr rechts, bald mehr links, je nachdem sie in ihrem Rausch nach links und rechts hintaumeln; da fassen sie sich bei den Händen und wollen das Kaninchen

[1]) Publications de la Section historique de l'Institut R.-G.-D. de Louxembourg (1885), 243—903 (die Paginierung springt von S. 652 zurück auf 553, so dass ab der Nr. 583 der Seitenzahl immer hundert zuzuschlagen wäre); die Nr. 1100 steht S. 834 (anstatt 934). — [2]) Deutsches Sagenbuch, hgg. v. Friedrich von der Leyen, 4. Teil (1910); die Sage kehrt auf S. 54 wieder.

fangen, und jedesmal wenn einer nach ihm greift, hat er den dicken weissen Stein in der Hand."

Wir glauben nun Grund zu haben, an der Berechtigung von Rankes Deutung der Erzählung zu zweifeln, und so wird ein Teil unserer Darlegung der Beweisführung in dieser Hinsicht gewidmet sein. Vor allem wichtig erscheint uns da eine andere Erzählung Gredts, die in wesentlichen Punkten zu der von Ranke gedeuteten stimmt; das ist die in Nr. 532, deren Schauplatz bei Mertert ist, und sie geht so:

An einem nicht ganz geheuern Orte, wo einmal ein Galgen gestanden hat und nun ein Gespenst unter allerlei Tiergestalten umgeht, sieht ein Mann, der spät in der Nacht von einer Kirmess heimgeht, zwei Hasen spielen; er wirft einen Stein nach ihnen, aber sie lassen sich in ihrem Treiben nicht stören. Um sie zu fangen, erklimmt er die Böschung; sie jedoch scheren sich auch jetzt nicht um ihn. Endlich greift er nach ihnen, und da sind aus den zwei Hasen zwei Steine geworden; kaum ist er wieder unten auf der Strasse, sieht er sie wieder miteinander spielen. Wir erfahren noch, dass der Mann sodann bis zu seinem Dorfe von zwei ungemein grossen Katzen verfolgt worden ist; dass er hingegen betrunken gewesen wäre, wird uns, obwohl er von einer Kirchweih kommt, nicht gesagt. wie denn auch die Remicher Erzählung von ihren Handlungsträgern nichts dergleichen behauptet.

Es sei uns gestattet, als an eine Art Schulbeispiel an eine in diesem Belange nicht so vorsichtige Darstellung zu erinnern, nämlich an die 11. jener von T. Crofton Croker 1825 herausgegebene Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland, die nach Walter Scott, "though, in most cases, told with the wit of the editor and the humour of the country, contain points of curious antiquarian informations"[1]); ihr Inhalt ist in Kürze:

Ein liebenswürdiger, dem Punsch durchaus ergebener alter Landmann findet mit seinem festen Glauben an die Existenz von Feen oder Elfen bei niemand Widerspruch als bei zwei Studenten, die die Sommermonate in der Nähe verbringen, und besonders hart trifft ihn ihr Einwand, dass er nicht behaupten könne, Elfen selber gesehen zu haben. Als er nun eines Abends nach einem tüchtigen Trunke aus ihrer Gesellschaft bei hellem Mondschein heimreitet, sieht er in einem schüttern Gehölz eine ganze Elfengesellschaft unter einer alten Eiche bei anmutigem Tanze. Sofort kehrt er um und berichtet, was er gesehen hat. Die zwei jungen Leute begleiten ihn zurück, und da sehen sie tatsächlich zahlreiche kleine weisse Gestalten; als sie aber hinlaufen, finden sie nichts sonst vor als eine Menge grosser Schwämme. Von nun an heisst der brave Greis bis zu seinem Tode nur noch Musharoon Jack oder Schwämmehans.

Wie man sieht, berichten die drei Erzählungen, die irische und die zwei luxemburgischen, von ziemlich ähnlichen

[1]) Letters on Demonology and Witchcraft (1830), 129.

Tatbeständen: die Elfen sind ebenso verschwunden wie das Kaninchen und die Hasen, und an ihrer Statt finden sich ganz andere Dinge, die aus sich keiner Bewegung fähig sind; der wesentliche Unterschied ist nur, dass der irische Erzähler in seiner Überzeugung, eine Verwandlung sei ausgeschlossen, seine Geschichte scherzhaft, schwankmässig aufzieht, während sich die luxemburgischen jeder Äusserung enthalten, aus der abgeleitet werden könnte, sie stünden auf der Seite derer, die einen sich etwa an das Kaninchen oder den Hasen knüpfenden Volksglauben oder, wenn man will, Volksaberglauben verwerfen. Mit dieser Zurückhaltung aber haben sie oder Gredt, übrigens wohl unwissentlich, in dem Sinne der Brüder Grimm gehandelt, die bei ihrer Übersetzung von Crokers Buch — sie ist schon 1826 unter dem Titel Irische Elfenmärchen erschienen, und die Vorrede ist vom 10. Juli 1825 datiert — den Titel der Erzählung von dem Schwämmehans Fairies or No Fairies in „Die verwandelten Elfen" geändert und diese Änderung begründet haben, wie folgt: „Leute, die an Elfen glauben, werden die Erscheinung so auslegen, dass die Geister, welche sich den Augen der beiden jungen Leute nicht zeigen wollten, sich in Pilze verwandelt hätten, unter welchen sie ohnehin gerne hausen; und es ist nicht die Absicht der Sage, den Glauben daran lächerlich zu machen." Um also die Parallele zwischen der irischen Erzählung und der zwei luxemburgischen auch innerlich nachzuweisen, bleibt uns, da über den keltischen Volksglauben an die Fähigkeit der Feen oder Elfen, ihre Gestalt zu wechseln, keine Unklarheit besteht, noch die Aufgabe, Klarheit über die Volksvorstellungen oder -auffassungen zu schaffen, die in Luxemburg über das Kaninchen und den Hasen im Schwange gewesen sind und vielleicht noch sind.

* * *

Von dem Kaninchen bringt Gredt noch eine Sage, die 548., aber die hat er aus den von Johann Wilhelm Wolf gesammelten Niederländischen Sagen, die 1843 erschienen sind, abgedruckt, wo sie die Nr. 426 und den Vermerk „Mündlich von Adalse van Swygenhoven" trägt: dieses wieder weisse Kaninchen ist allnächtlich über die Wälle der seinerzeitigen Festung Luxemburg gelaufen, aber erst nachdem dort eine Nonne bei ihrer Flucht aus dem Kloster getötet worden

war. Das, was uns diese luxemburgische Sage nur ahnen lässt, wird uns ausdrücklich gesagt in einer flämischen, die derselbe Johann Wilhelm Wolf in den zwei Jahren später herausgekommenen Deutschen Märchen und Sagen als Nr. 53 nach mündlicher Mitteilung erzählt:

Auf dem Wällchen (Vestje) zu Dendermonde ist, solange diese Befestigung noch bestand, der Geist einer ohne Beichte gestorbenen Milchpantscherin als weisses Kaninchen umgegangen, und das hat gerufen:

Ich hab meine Seele dem Teufel verkauft;
darum hat meine süsse Milch nichts getaugt.

Erinnert man sich oder lässt man sich sagen, dass das Kaninchen in den flämischen Gebieten Belgiens seit langer Zeit mit besonderm Eifer gezüchtet wird, so begreift man, dass sich dort an dieses Tier zum Unterschiede von Gegenden, wo man es kaum kennt, eine beträchtliche Zahl von Überlieferungen knüpft: In Windham ist es wieder ein weisses Kaninchen, das einen Bauer mit menschlicher Stimme angesprochen und ihm einen Schatz, den es in seiner menschlichen Vorexistenz vergraben hatte, gewiesen hat (ebendort Nr. 54), und in Kortrijk hat vor 1840 eine Frau erzählt, vor mehr als einem halben Jahrhundert sei ein weisses Kaninchen, das man „das erwürgte Kaninchen" genannt habe, des öftern in der Stadt zu sehen gewesen; das habe einen Schneider, der es habe fangen wollen, Hals über Kopf in die Leie geworfen (Wolf, Nl. S., Nr. 233). Wieder in Kortrijk, aber erst vor 1842, ist wieder ein weisses Kaninchen spät am Abend auf dem Friedhof umhergehüpft, und ein Mann hat, nach dem Muster des alten Neidhart oder eines seiner Nachfolger[1]), seinen Hut darüber geworfen, um es zu fangen; als er aber darunter griff, war nur ein Erdhäufchen wie ein Maulwurfhügel dort, so dass er „erkannte, dass das Kaninchen ein Geist gewesen" (Wolf, D. M. u. S., Nr. 55), wozu wir zu bemerken haben, uns scheine nichts gegen die Annahme zu sprechen, dass dieses Kortrijker Kaninchen eine Vorfahre des um dreiundvierzig Jahre später bezeugten Remicher Kaninchens gewesen sei. In Etterbrügge war ja beim Angelus-Läuten stets ein Hase zu sehen, wie er über die grosse Brücke lief, vor dem Kreuz jedoch ins Wasser sprang und erst hinter

[1]) Adriano Banchieri, Trastulli della villa, Venetia, 1627 (die erste Ausgabe ist in demselben Jahre in Bologna erschienen), 18 f.: Novella della quaglia; der, der den Hut über die Wachtel wirft, ist der bekannte Gonnella.

ihm wieder herauskam (Wolf, Nl. S., Nr. 416); aber bei Meulenbeeke war es wiederum ein weisses Kaninchen, das allnächtlich über die Strasse lief, und Wolf gibt an, ähnliche Sagen habe er in einer ganzen Reihe von Orten gehört, von denen er sechs namentlich anführt (703 zu Nr. 415), nicht ohne hinzuzufügen: „Nebst den Katzen gibt es kein vierfüssiges Tier, welches häufiger eine Rolle in den Sagen Flanderns und Brabants spielt als das Kanin.“ In Luxemburg ist das anders: dass zwischen dem Hasen und seiner gezüchteten kleinern Abart in ihrer Eigenschaft als unheimliches Tier kein wesentlicher Unterschied gemacht wird, zeigt deutlich die zweite oder, wenn wir die schon von Wolf veröffentlichte Sage mitzählen, dritte und zugleich letzte Erwähnung des Kaninchens bei Gredt, die in Nr. 163, wo von dem Zauberer in Brill erzählt wird, er habe sich des öftern in einen lahmen Hasen oder ein lahmes Kaninchen verwandelt; aber angesichts der überaus zahlreichen Geschichten oder Sagen von Hasen schlechthin, die Gredt hat mitteilen können, muss man zu dem Schlusse kommen, dass der Hase als gespenstiges Tier in Luxemburg bodenständig, das Kaninchen hingegen erst eingewandert ist, um gelegentlich den Hasen zu vertreten. Die Hauptrolle spielt jedoch, wie Gredts Buch deutlich zeigt, die Katze, von der uns immerhin die Sage aus der Gegend von Mertert ein Beispiel gegeben hat, wie sie den Hasen ablöst. Weiter aber finden wir bei Gredt unter dem Titel „Eine siebenjährige Katze ist eine Hexe“ (Nr. 595) die Feststellung: „Nach dem Volksglauben werden die Katzen Hexen, wenn sie sieben Jahre alt geworden sind“, ohne dass eine irgendwie ähnliche Meinung über den Hasen, der freilich keinen menschlichen Verkehr hat, verzeichnet würde.

Nun kann natürlich kaum angenommen werden, irgendwo sei das Volk der Ansicht, dass sich siebenjährige Katzen in ausgewachsene Hexen verwandelten, sondern es wird wohl so sein, dass man denkt, in diesem Alter hätten die Katzen die Fähigkeiten oder Kräfte erlangt, die sonst den Hexen zugeschrieben werden; so dürften denn auch die Zitate in dem Artikel „Hexe“ in dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, III (1893) zu verstehen sein, wonach alte Katzen, neunjährige Katzen, siebenjährige Katzen zu Hexen werden, weiter die Ausführungen in Gustav Jungbauers Böhmerwald-Sagen (1924), 196: „Diese“ (die Katzen) „sollen überhaupt

im neunten Jahre zu Hexen werden, weshalb man sich auch scheut, alte Katzen im Hause zu halten", und ein Missverständnis ist fast ausgeschlossen bei der von Anton Peter, Volksthümliches aus Österreichisch-Schlesien, II (1867), 68 mitgeteilten Auffassung: „Eine Katze, die sieben Jahre alt ist, wird eine Hexe. Als solche versteht sie, was man spricht, besonders das, was sich auf sie bezieht" [1]). Schnurstracks aber widerspricht solchen Deutungen die von Jacob Grimm in den Friedensblättern (1815), 98 ohne Quellenangabe aufgestellte Behauptung: „Nach dem Aberglauben verwandelt sich eine Katze, die zwanzig Jahre erreicht, in eine Hexe, und eine Hexe, die hundert Jahre alt wird, in eine Katze" [2]), und dasselbe gilt von der Form, die der Satz in der Deutschen Mythologie [4] (918) erhalten hat: „Das Volk sagt, eine zwanzigjährige Katze werde zur Hexe, eine hundertjährige Hexe wieder zur Katze" [3]). Eine solche Volksmeinung jedoch wird durch keine Sage gestützt, in der das, was gesagt wird, eine Erzählung ist; hingegen haben wir einen nicht uninteressanten gegenteiligen Beleg: Franz Xaver Bronner, der Verfasser der einst vielgerühmten Fischer-Idyllen, der 1850 im zweiundneunzigsten Jahre gestorben ist, berichtet in seinem zuerst von 1795 an erschienenen Leben, von ihm selbst beschrieben (1810, I, 180), wie er bei einem Vakanzaufenthalte in Höchstädt im Herbste 1772, als er noch nicht vierzehn Jahre alt war, von seinem damals siebenjährigen Bruder Hans Michel gewarnt worden sei, auf eine Katze zu schiessen, weil ihm, wenn sie eine Hexe sei, die Flinte zerspringen könne — tatsächlich hat auch das Zündkraut zweimal kein Feuer gefangen —, und von dieser Katze sagt er ausdrücklich, sie sei eine junge gewesen. Die zwei Knaben haben natürlich nur gemeint, bei der Katze könne es sich um eine Hexe handeln, die in dieser Gestalt auftrete; aber auch diese Auffassung zwingt uns, eine gewisse Klarheit über den ihr zugrunde liegenden Wahn zu schaffen, und wir hoffen, dass wir so auch einiges über Art und Ursprung der Vorstellungen, die sich an den Hasen knüpfen, werden erheben können.

[1]) R. Kühnau, Schlesische Sagen (1910 f.), III, 66, Nr. 1425; s. auch II, 577, Nr. 1226 und W.-E. Peuckert, Schlesische Sagen (1924) 99 und 302. — [2]) Kl. Schriften, VI, 194 f. — [3]) Einen merkwürdigen Kompromiss vertritt Fr. Schönwerth, Aus der Oberpfalz (1857 f.), I, 186: Die Hexen, die aus (neunjährigen) Katzen hervorgehen, bilden ein eigenes Geschlecht, verschieden von dem menschlichen; s. auch I, 188, III, 357.

Schon etwa 1211 hat Gervasius von Tilbury nach der Erwähnung des coetus lamiarum, der vielleicht schon den Hexensabbat bedeuten soll, geschrieben, er wisse von einigen Frauen, augenscheinlich in dem niederburgundischen Königreiche Arelat, dessen Marschall er damals war, dass sie nächtlicherweile in Katzengestalt verwundet worden seien und am Morgen Wunden und Gliederverstümmelungen aufgewiesen hätten [1]); diese Bemerkung scheint aber ganz vereinzelt dazustehen: erst zwei Jahrhunderte später berichtet der Südtiroler Hans Vintler von Leuten, die so gelehrt seien, dass sie Katzengestalt annehmen könnten [2]). Dann allerdings, also mit der Zeit der anhebenden Renaissance, beginnen sich die Zeugnisse zu häufen.

Im Jahre 1420 ist, nach dem Dialogus de nobilitate et rusticitate von Felix Hemmerlin [3]), in Rom eine Hexe aus Trastevere hingerichtet worden, die, in eine Katze verwandelt, arges Malefiz geübt hätte, in dem sechsten Jahre der Regierung Papst Martins V. will Dr. Joh. Hartlieb, der Leibarzt des Herzogs Albrecht III. von Bayern, in Rom der Verbrennung einer der gleichen Verbrechen Beschuldigten angewohnt haben [4]), und auf den 8. Juli 1424 fällt nach dem Berichte Stef. Infessuras [5]) die einer gewissen Finicella als schuldig der Tötung vieler Kinder (criature) und der Behexung vieler Erwachsener. Diese Finicella ist nun sicherlich eine jener Unglücklichen, die nach einer der römischen Kanzelreden Bernardinos von Siena, des spätern Heiligen, angeklagt, und eine der wenigen, die schliesslich vor Gericht gestellt worden sind. Bernardino hat in einer der von ihm drei Jahre darauf auf der Piazza del Campo in seiner Vaterstadt gehaltenen Predigt von seiner Tätigkeit in Rom und von dem dortigen Hexenwesen erzählt

[1]) Otia imperialia, hgg. v. Felix Liebrecht (1856), 45 (d. III, c. 93); s. D. M.[4], 886. George Lyman Kittredge hat sich (Witchcraft in Old and New England [1929], 175 und 177), wohl durch die Tatsache, dass Gervasius in England geboren ist und einige Jugendjahre am englischen Hofe verbracht hat, verleiten lassen, die Bemerkung des Marschalls auf England zu beziehen. — [2]) Die Pluemen der Tugent, hgg. v. Ign. V. Zingerle (1874), 267 und 370, v. 7949 f. Ähnlich nach 1526 Asmus Mayer in dem Versbüchlein Ein newer Spruch von der Zauberey, v. 170 f.; s. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., XXIII, 10 und 130. Gegen diese Auffassung wendet sich Hans Sachs in dem Spruchgedicht vom 9. April 1531, Wunderlich Gesprech von fünff Unhulden (Sämtl. Fabeln und Schwänke, hgg. v. E. Götze, I [1893], 119). — [3]) J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwesens (1901), 110. — [4]) Ebendort, 131. — [5]) Diario della città di Roma, ed. Or. Tommassini (1890), 25.

und ist dabei auch auf die Behauptungen zu sprechen gekommen, die Hexen pflegten in Katzengestalt Kindern das Blut auszusaugen. Dabei hat er, ohne dass ihn dies allerdings zu dem Bekenntnis, die Hexenverfolgungen seien ein Unsinn, bewogen hätte, eine ganz merkwürdige Stellung bezogen: Die Hexen verwandeln sich keineswegs in Katzen, sie salben sich nur, und dann glauben sie, sie seien Katzen geworden; in die Häuser, um den Kindern nachzustellen, gehen sie erst recht nicht, sondern das tut der Teufel selber. Oft ist dabei die Katze geschlagen und ihr ein Bein gebrochen worden; aber wer hat schliesslich den Leibschaden aufgewiesen? Das von dem Teufel heimgesuchte Weib; nie der Teufel selber. E in questo modo l'uno inganna l'altro[1]).

Wer nun glauben wollte, Bernardino habe mit dieser seiner Äusserung etwas bis dahin Unerhörtes gesagt, würde sich täuschen; dieselben Gedanken finden sich schon um mehr als anderthalb Jahrhunderte früher in dem unvollendet gebliebenen Tractatus de diversis materiis praedicabilibus von Étienne de Bourbon, und ihre Richtigkeit wird durch eine Geschichte bestätigt, die dieser Dominikaner, der seinerzeit Inquisitor der Waldenser gewesen ist, als von ihm gehört erzählt[2]).

Ihr Inhalt ist so: In der Bretagne hat eine Mutter hintereinander zwei Knaben verloren, als sie ihr erstes Jahr vollendet hatten, und die Frauen sagten ihr, das täten die Hexen, die das Blut der Kinder tränken. Als nun der dritte Knabe ein Jahr alt wurde, durchwachte sie die Nacht bei ihm, nicht ohne ein Eisen ins Feuer gelegt zu haben, um die Hexe zu brandmarken. Um Mitternacht sah sie tatsächlich eine Nachbarin auf einem Wolfe reitend durch die geschlossene Tür in die Kammer kommen, und der drückte sie das Eisen ins Gesicht. Am nächsten Tage wurde befunden, dass jenes Weib tatsächlich eine Wange verbrannt hatte und dass die Brandwunde genau zu dem

[1]) S. B. d. S., Le prediche volgari, ed. Luc. Banchi (1880 f.), III, 121 ff. — Es ist des öftern versucht worden, die Hexenhinrichtungen, von denen Hemmerlin, Hartlieb und Infessura erzählen, auf eine einzige Verbrennung zurückzuführen, die in die Zeit von Bernardinos Aufenthalt in Rom gefallen wäre. Das geht schon deswegen nicht an, weil Bernardino, dessen Predigten bisher noch nicht als Quelle herangezogen worden sind, zwei Hinrichtungen erwähnt, ohne dass er übrigens sagen würde, es hätte damit sein Bewenden gehabt. Möglich ist es ja, dass sich Hartlieb um ein Jahr geirrt hat; Hemmerlins Angabe aber in Zweifel zu ziehen, besteht kein Anlass. S. zu dem Gegenstande L. Pastor, Geschichte der Päpste, I [5], 245 f. und J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter (1900), 349 f. — [2]) Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'É. d. B., publ. par A. Lecoy de la Marche (1877), 319 f., nº 364.

Eisen stimmte. Die Nachbarin aber leugnete, und weil sie der Bischof als rechtliche Frau kannte, so zwang er den Dämon, der hinter der Sache steckte, durch eine Beschwörung, sich und die Tat zu offenbaren. Da zeigte sich der Dämon in der Gestalt der alten Frau, löste die verbrannte Haut von ihrem Gesichte ab, legte sie sich selber auf und offenbarte seine Trügerei und deren Ursache vor allen Anwesenden durch Wort und Tat.

Dass Bernardino das Werk Étiennes, das damals schon eine riesige Verbreitung gefunden hatte, nicht gekannt haben sollte, erscheint als sehr unwahrscheinlich, und so darf wohl angenommen werden, dass er auch von dieser Auffassung der Hexenmale Kenntnis gehabt hat. Nun wird der erzählende Inhalt des Exempels mit den Worten eingeleitet: „Durch die Hexen täuscht der Teufel auch auf die Weise, dass er die Gestalt irgendeines auf einem Wolf reitenden Weibes annimmt und kleine Kinder tötet, vorausgesetzt, dass das Gott zulässt und es die Ungläubigkeit der Eltern erheischt", und so hat Étiennes Meinung von den Wolfreiterinnen erst verallgemeinert oder zumindest auf die Katzenhexen übertragen werden müssen, und das könnte das Verdienst Bernardinos gewesen sein[1]).

Besonders gross aber war dieses auf keinen Fall; denn bei Étienne ist die Angeklagte ein Opfer des Teufels, der ihre Gestalt angenommen hat, nicht nur ohne dass sie davon gewusst hätte, sondern auch ohne dass sie glauben würde, sie wäre es, die das Malefiz geübt hat, während sie Bernardino eine Mitschuldige des Teufels sein lässt, so dass er in dem weitern Verlauf seiner Predigt seine Zuhörer in leidenschaftlichen Worten auffordern kann, jede Hexe beim Inquisitor anzuklagen, weil der Säumige die Unterlassung an dem Tage des Gerichtes zu verantworten haben werde. Folgenlos sind jedoch die Ausführungen Bernardinos nicht geblieben. Zum Teile hat sie sich um 1460 der Dominikaner Jordanes von Bergamo zueigen gemacht, dessen Quaestio de strigis nur handschriftlich erhalten ist: Der Teufel selber schleicht nächtens über die Dächer und in die Kammern und tötet die Kinder; die Hexen aber macht er glauben, sie hätten sich in Katzen verwandelt, um diese Dinge zu tun, und diese Einbildungen haften ihnen durch seine Kraft so fest im Hirn, dass sie im wachen Zustande bis in den Tod bekennen, es sei so[2]). Vollständig aber hat Bernardinos Gedankengänge um dieselbe Zeit ein anderer

[1]) Leider hat Lecoy de la Marche, der ja nicht einmal ein Fünftel der Exempel in Étiennes Traktat veröffentlicht hat, auch den sie verbindenden Text sehr schlecht behandelt. — [2]) Hansen, Quellen, 197, 198 f.

Dominikaner, Hieronymus Vicecomes oder Girolamo Visconti angenommen, dessen Buch Lamiarum sive striarum opusculum auch gedruckt worden ist; dieser folgt Bernardino auch in dem restlichen Punkte, dass nämlich der Teufel die Wunden, die er als Katze erhalten hat, den Hexen beibringt: „Wenn gesagt wird, dann und wann würden die Frauen, die in Katzengestalt in fremde Häuser gehen, verletzt, so sage ich: In dieser Gestalt geht ein Dämon ins Haus, und was er (dort) tut, erscheint aus teuflischer Verblendung der, die sich fest in eine Katze verwandelt glaubt, dass sie es tue, und sie glaubt, dass sie von dem Vater des Kindes verletzt werde, wo sie doch der Dämon verletzt, während sie im Bette liegt[1])".

Zu derselben Auffassung aber bekennen sich im Prinzip auch die Verfasser des zuerst 1487 erschienenen Malleus maleficarum. Nach gelehrten scholastischen Erörterungen geben sie, um recht deutlich zu werden, als Beispiel eine Geschichte folgenden Inhalts:

In einer Stadt der Strassburger Diözese wurde ein Arbeiter, als er Brennholz zerkleinerte, hintereinander und dann zugleich von drei keineswegs kleinen Katzen überfallen; nachdem er sich bekreuzigt hatte, gelang es ihm, sich ihrer durch Schläge mit Holzscheitern zu erwehren. Nach einer Stunde aber wurde er von Stadtschergen gegriffen, und von dem Richter erfuhr er, er werde bezichtigt, drei vornehme Frauen so verletzt zu haben, dass sie das Bett hüten müssten. Nun erzählte er den Hergang; da wurde er freigelassen, ihm jedoch eingeschärft, von dem Geschehenen reinen Mund zu halten.

Im Anschlusse an diese Geschichte wird dann die Frage aufgeworfen, ob in der Gestalt der drei Katzen Dämonen aufgetreten seien, ohne dass die drei Frauen an Ort und Stelle gewesen wären, oder ob sich die drei Frauen in Katzen verwandelt gehabt hätten. Diese zweite Möglichkeit erscheint den Verfassern als die weiter gehende und daher als unwahrscheinlich, zumal da niemand zweifle, dass es den Dämonen ein leichtes gewesen sei, die ihnen als Katzen zugefügten Verletzungen an die zuhause weilenden Frauen weiterzugeben. Bis hieher also deckt sich die Meinung der Inquisitoren mit der des längst heilig gesprochenen Franziskaners; sie gehen aber weiter, indem sie, um zu begründen, dass die Dämonen ihre Wunden auf die Frauen hätten übertragen können, fortfahren: „und das wegen des seinerzeit zwischen ihnen geschlossenen Paktes" (et hoc propter pactum mutuum dudum initum). Wer also in solchen Fällen in der Katze gesteckt

[1]) Ebendort, 204.

hat, ist durchaus gleichgültig; schuldig sind jedenfalls die sogenannten Hexen, denen überdies von den Verfassern des Malleus, so, wie sich die Predigermönche, die sich ja Domini canes nennen, gern dem Hunde vergleichen, als passendes Symbol das animal perfidorum, die Katze zugewiesen wird[1]).

Wir haben keinen Anlass, des langen und breiten auszuführen, welch grossen Anklang diese Konstruktion samt der Anerkennung der Katze als des regelmässigen Hexentiers bei den Gelehrten der verschiedenen Wissenszweige gefunden hat[2]); von den Verfechtern der alten, der historischen Form des Wahns haben wohl die meisten das künstliche Gespinst des Malleus, das die ganze Frage als rein akademisch, also als bedeutungslos einfürallemal abtun sollte, mit einem ein stilles Einverständnis heischenden Augenzwinkern hingenommen, als hätte es sich um eine chose convenue gehandelt; manche aber waren nicht einmal zu dieser Duldung zu bewegen, die nicht eine einzige Hexe von der Verfolgung hätte schützen können. Ihr erster Wortführer war der Dominikaner Bartolommeo Spina, der etwa 1523 in seiner Questio de strigibus et lamiis dem Satze seiner Ordensbrüder, ohne ihn übrigens anzuführen, widersprach: mit einer Fülle von Belegen, darunter Geständnissen der Beschuldigten selber, trat er den Beweis an, dass nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Tatsächlichkeit einer Verwandlung der Hexen in Katzen keinem Zweifel unterliegen könne[3]), und denselben Standpunkt vertrat 1576, allerdings nur beiläufig, der einstige Lieblingsschüler

[1]) Malleus maleficarum, p. II, qu. 1, c 9, in der Ausgabe Lugduni (1669), I, 134—138. — [2]) Beispielweise entwickelt Luther 1518 dieselbe Anschauung in den Decem praecepta zum Ersten Gebote (Weimarer Ausgabe, I, 409 f.) und 1540 in einer seiner Tischreden (Weim. Ausg., IV, 621). Der Mathematiker Aug. Lercheimer hält Luthers Meinung für nicht ungereimt und nicht unglaublich und gibt dazu als Beleg die Geschichte des Hexenhammers wieder (Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey, hgg. v. C. Binz (1884), 64; noch ohne die Beziehung auf den Hexenhammer in dem Abdruck des Theatrum de veneficis, Franckfurt a. M. 1686, 280), nach dem Malleus erzählt 1584 mit voller Zustimmung der Jurist Joh. Georg Gödelmann (Tractatus de magis, veneficis et lamiis, Noribergae [1676], II, 33), ja er unterstützt ihre Tendenz mit einer ähnlichen Geschichte, die sich in Rostock zugetragen haben soll. Eine Ausnahme macht im sechzehnten Jahrhundert unter den Deutschen einzig und allein Dr. Johann Weyer, der die Unschuld der Frauen betont, denen der Teufel jene Wundmale beibringen würde (De praestigiis daemonum, Basileae [1563], 257 und Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern, Franckfurt a. M. 1586, 225). — [3]) Die Hauptstelle ist das 19. Kapitel, betitelt Experientiae apparentis conversionis strigum in catos, in dem Abdrucke der Questio in der zitierten Ausgabe des Malleus, t. II, p. I, 110 f.; s. weiter 70, 87, 88 und 140 f., ferner Hansen, Zauberwahn, 552.

Melanthons und nun schon berühmte Polyhistor Joachim Camerarius, indem er in dem Prooemium zu zwei von ihm in lateinischer Übersetzung herausgegebenen Schriften Plutarchs die Richtigkeit mancher Geschichten zugab, wonach Hexen ihre Gestalt in die eines Tiers, beispielsweise einer Katze verwandelt hätten und man die Hexe, wenn der Katze ein Glied abgeschlagen worden sei, verstümmelt gefunden habe[1]). Der zweite und Spina an Bedeutung weit überragende Vertreter der ältern Theorie war der auch als Staatsrechtler hochangesehene Jean Bodin, der in seinem Buche De la démanomanie des sorciers (1580) die Sätze hinschrieb, die in Johann Fischarts Übersetzung, Strassburg (1581), 339 so lauten:

„Aber das aller schwergläublichst und wunderlichst ist die Verwandlung der menschlichen Gestalt in eyn Thier oder Viech und noch vil wunderlicher auss eynem Leib inn andern. Und nicht dest weniger erweisen diss gantz eygentlich die Verurtheylung viler Zauberer, auch die göttliche und menschliche Historien."

Bodin bezieht sich dann, nach der alten Methode, zunächst auf andere Geschichten, vor allem auf solche von Werwölfen, aber damit wird nur der Hinweis auf die Katzenverwandlung vermittelt, und als Beleg für diese führt er (343) die Erzählung der „Fünff Ketzermeyster" von dem von den drei Katzen bedrängten Holzhacker an, nicht ohne dabei die ganze Konstruktion, dass die Katzen Dämonen gewesen seien, über den Haufen zu werfen: „das bei Strassburg herumb drei Zäuberin gewesen, welche eynen Baursman in gestalt dreier Katzen haben angefallen . . .[2])".

Bodin bekam ja schon bald die entsprechende Antwort, die sich um das ganze scholastische Gezänk nicht scherte, sondern dem Hexenwahn überhaupt an den Leib rückte; aber von dem sie erteilenden Buche, der 1584 erschienenen Discoverie of Witchcraft von Reginald Scot liess König Jacob I., „an author on the other side of the question"[3]), alle auffindbaren Exemplare verbrennen, und so hat der Kontinent erst

[1]) De natura et affectionibus daemonum libri duo Plutarchi Chaeronensis, Lipsiae (1576), C 4[a]). — [2]) Ähnlich, also auch schon unter dem Einfluss von Spinas Beweisführung, erzählt die Geschichte des Malleus, den er gleichwohl zitiert, Lorenzo Selva, Della metamorfosi cioè trasformazione del Virtuoso (1. Ausg. 1582), Firenze (1583), 145 f.; Bodins Umformung ist die Quelle für Tomaso Garzoni († 1589), Il serraglio de gli stupori del mondo, Venetia (1613), 762. — [3]) Auf die Katzenverwandlung ist übrigens King James in seiner erst 1597 gedruckten Daemonologie — eine Neuausgabe ist 1924 erschienen — nicht eingegangen.

durch die niederländische Übertragung von 1609 von der Frage erfahren, mit der Scot nach seiner Angabe zwanzig "witchmongers" von Bodins Schlag zum Schweigen gebracht hat: Whether a witch that can turne a woman into a cat, etc., etc., can also turn a cat into a woman?[1]). Wäre aber auch diese Abfertigung früher bekannt geworden, so hätte sie doch wenig bedeutet gegenüber der Unterstützung, die den Theorien Bodins und Spinas Nicolas Remy oder Remigius lieh: dieser Mann, von dem als Richter in Nancy von 1576 bis 1591 rund neunhundert Todesurteile wegen Hexerei gefällt oder bestätigt worden sind, hat in seinen Daemonolatriae libri tres, l. II, c. 5 (Coloniae Agrippinae, 1596, 226) behauptet, nicht nur die Angeklagten aus Dieuze, aus Vergaville, aus Forbach — in Forbach ist damals, von 1583 an und wohl bis zu seinem 1590 erfolgten Tode Johann Fischart, der Übersetzer von Bodins Démonomanie, Amtmann und Richter gewesen[2]) —, sondern alle andern, deren Aussagen in seine Hände gelangt seien, hätten erzählt, sie hätten sich, so oft sie sich in fremde Häuser einschleichen wollten, in Katzen verwandelt.

Das Volk natürlich kümmerte sich um das Gezänk der Gelehrten — diesen muss auch Remy zugezählt werden, der sich als Historiker einen bessern Namen gemacht als in seiner amtlichen Eigenschaft als Richter — keinen Deut, zumal da die Hexen von Richtern, die glaubten, bei den Verwandlungen handle es sich um teuflisches Blendwerk, geradeso auf die Scheiterhaufen geschickt wurden[3]), wie von Richtern, die überzeugt waren, sie hätten sich wirklich in Hexen verwandelt. Genannt wurden ja gelegentlich, abgesehen von dem seit dem Altertum als Werwolf den männlichen Hexen zugewiesenen Wolfe, auch andere Tiere, aber das eigentliche, das richtige

[1]) B. V. ch. 1, Neudruck (1930), 53. — [2]) Ad. Hauffen, Johann Fischart (1921 f.), I, 82—90; Hauffen stellt auch (84 f.) fest, dass die in Remys Buch veröffentlichten Berichte über die Forbacher Hexenprozesse von 1587 nur von Fischart stammen können. — [3]) Hier darf an den Trierer Weihbischof Peter Binsfeld erinnert werden, der 1589 in seinem Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum, in der 3. Conclusio (Augustae Trevirorum [1591], 179 f.) neuerdings zu beweisen versuchte, dass eine richtige Verwandlung in Wölfe, Katzen und andere Tiere unmöglich sei, was ihn aber nicht hinderte, nach dem Beispiel der Verfasser des Hexenhammers einen solchen Eifer zu entfalten, „dass dem Trierischen Lande neben Würzburg, Bamberg und wenigen andern in Vollendung und Ausdehnung der Malefizprozesse die Palme gebührt" (C. Binz, Doktor Weyer [1885], 74; s. auch 104, n. 2).

Hexentier war und blieb die Katze, der man auch die Tötung von Kindern, ja sogar Angriffe auf Erwachsene zutrauen konnte, und von dem Hasen sang in den deutschen und den romanischen Landen im sechzehnten Jahrhundert kein Lied, kein Hexenbuch; seine mir bekannte einzige Erwähnung findet sich bei Bodin, und sie weiss nur zu melden, dass die Merke, mit der die Genossen des Zauberers Trois-Eschelles, seine Zauberbursch, wie Fischart sagt, von dem Teufel gezeichnet gewesen seien, wie ein Hasentäplin ausgesehen habe [1]).

* * *

Dabei ist der Hase als Hexentier ebenso früh belegt wie die Katze, allerdings mit durchaus deutlicher örtlicher Beschränkung: etwa um dieselbe Zeit wie Gervasius von Tilbury schreibt Giraldus Cambrensis in der Topographia hibernica, d. II, c. 19 [2]), es sei eine alte und neuerdings wieder häufige Klage, dass sich so, wie in Wales, auch in Irland und Schottland alte Frauen in Hasen verwandelten, um in dieser angenommenen Gestalt an den Eutern (der Kühe) zu saugen und Milch zu stehlen; das gilt also für die keltischen Teile des Inselreichs zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts, und wenn man W. K. Kelly glauben darf [3]), so ist dieser Glaube noch vor sieben Jahrzehnten in allen drei Ländern im Schwange gewesen. In England freilich hat sich wohl der Hase erst sehr spät durchgesetzt: neben den auf die Katze bezüglichen Belegen in den neuen Ausgaben von John Brand's Observations of Popular Antiquities, z. B. in der von Henry Ellis (1877), 609 f. — besonders sei die Aufmerksamkeit auf die aus dem Jahre 1584 stammende Auffassung gelenkt, dass sich Hexen neunmal in Katzen verwandeln dürfen — findet sich kein einziger, der den Hasen nennen würde, und G. J. Kittredge kennt keinen frühern als den bei George Giffard, A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes von 1593, der einen Pächter aus Essex sagen lässt: "I am afraide, for I see nowe and then

[1]) Bodin-Fischart, 292 und 626; die lateinische Ausgabe — das französische Original ist mir derzeit nicht zugänglich — hat vestigium leporis (Francofurti [1590], 287 und 616). S. weiter Phil. Camerarius, Horae subcisivae, C. II, c. 99 (Francofurti [1620], 391) und E. L. Rochholz, Schweizersagen (1856 f.), II, 61, n. — [2]) The Works of G. C., ed. J. S. Brewer and J. F. Dimock (1861 f.), V, 106; s. Liebrecht, Otia imperialia, 63 f., Ad. Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen (1859), II, 31 f., E. L. Rochholz, Naturmythen (1862), 276. — [3]) Curiosities of Indo-European Tradition and Folk-Lore (1863), 233 f.

a Hare; which my conscience giveth me is a witch, or some witches spirite, shee stareth so uppon me", wo übrigens dann ebenso auch das Wiesel und die Katze erwähnt werden[1]); in der gegenwartsnähern Zeit scheint der Hase jedoch bevorzugt zu werden[2]). Von Irland hat W. Cambden bezeugt, dass dort zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts am ersten Maitage alle Hasen, die man in der Nähe des Viehs traf, getötet wurden, weil man sie für Hexen hielt, die es auf die Butter abgesehen hätten[3]); als melkendes Hexentier hat dort der Hase auch noch vor einem halben Jahrhundert gegolten, aber eine gewisse Rolle hat schon neben ihm die Katze gespielt[4]). 1823 wird auch im schottischen Volksmund ausser dem Hasen, der noch immer den Vorrang hat, die Katze genannt[5]), und dazu stimmt nicht nur die bekannte Geschichte von den Katzenhexen von Thurso[6]), sondern auch, was Captain Ed. Burt in den Letters from a Gentleman in the North of Scotland (1754) I, 271 f. erzählt hat: Als es einem Geistlichen gelungen sei, einer Katze, die ihn angefallen habe, ein Bein abzutrennen, habe sich dieses sofort in das einer alten Frau verwandelt; diesen Vorfall haben dann vier andere Geistliche durch ein von ihnen unterfertigtes Protokoll bestätigt[7]). Übrigens haben sich die Hexen von Auldearne, denen 1662 der Prozess gemacht worden ist, sowohl in Katzen als auch in Hasen verwandeln können; aus ihren sonstigen Geständnissen ist besonders das einer gewissen Isobel Gowdie wichtig, die gelegentlich dem Königspaar der Elfen Besuche abgestattet und, als sie sich in Hasengestalt von den ihr nachsetzenden Hunden mit knapper Not in ein Haus habe flüchten können, zu ihrer Rückverwandlung folgenden Spruch hergesagt haben wollte:

Hare, hare, God send thee care!
I am in hare's likeness now;
but I shall be woman even now —
Hare, hare, God send thee care![8])

Diese Anrufung Gottes mitten im Hexenwerk gibt dem Geständnis eine ganz eigentümliche Note.

[1]) L. c. 174; s. auch 491 mit dem Zitat einer abergläubenfeindlichen Schrift aus dem Jahre 1603, die Katze, Maus und Hase als angebliche Hexentiere nennt. — [2]) G. L. Gomme, Ethnology in Folklore (1892), 49 f., J. G. Frazer, The Golden Bough [3], X, 316 f., M. Yearsley, The Folklore of Fairy-Tales (1924), 61, L. Ch. Wimberly, Folklore in the English and Scottish Ballads (1928), 58 und 64. — [3]) Brand, 590. — [4]) W. B. Yeats, Fairy and Folk Tales (1888), 146 und 148. — [5]) W. Gr. Stewart, The Popular Superstitions, 205. — [6]) Brand, 607, Edw. B. Tylor, Primitive Culture (1871), I, 283, Frazer, X, 317. — [7]) W. E. Hartpole Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa (1868), I, 102, n. — [8]) W. Scott, l. c., 161, 288.

In dem ganzen christlichen Europa hat ansonsten der Hase seit, weiss Gott, wie lange als ein unheimliches Tier gegolten. Schier zahllos sind die Belege für den Wahn, dass sein Angang ein Unglück bedeute, wobei ihm gemeiniglich als ein glückverheissendes Angangstier der Wolf gegenübergestellt wurde: so bei Johannes von Salisbury[1]), bei dessen Schüler Petrus von Blois usw., bei fast allen Predigern, die gegen den Aberglauben wetterten, ohne dass sie freilich viel mehr ausgerichtet hätten, als der Spott von Männern, wie Heinrich Bebel und Johannes Pauli. Mit der Zeit haben sich an den Hasen auch andere Vorstellungen geheftet, und ein Widerspruch gegen diese, die nicht mehr so harmlose Dinge betrafen, ist merkwürdigerweise nicht festzustellen. Martin Luther z. B. hat 1546 von einer Jagd am Hörselberge erzählt, bei der acht Hasen gefangen worden sind: am Morgen seien es „eitel Pferdeköpfe gewesen, so sonst auf den Schindleichen liegen“ [2]). Die Erklärung, die hier fehlt, hatte Luther schon am 7. Oktober 1538 gegeben, als er die Erzählung, wie bei einer Jagd in seiner Anwesenheit dem Hofmarschall und Hauptmann von Wittenberg Erasmus Spiegel das Pferd, auf dem er einen Hasen verfolgt habe, zu Tode gestürzt sei, mit den Worten abschloss: „Spectrum sathanicum fuit lepus iste“, oder, wie Aurifaber sagt: „denn es war ein teuflisch Gespenste“ [3]).

[1]) Polycraticus 1, I, c. 13 (Patrol. lat. ‚CIC, 412); die Stelle sei als Spezimen für alle andern wiedergegeben: A bestiis quoque viarum tuarum eventus scrutaberis. Leporis timebis occursum si tamen evaserit: est enim procul dubio longe commodior in mensa, quam in via. Lupo obvio congratulaberis: boni siquidem nuntius est ... — [2]) Tischreden, nach Aurifaber's erster Ausgabe hgg. v. K. E. Förstemann (und H. E. Bindseil) [1844 f.], III, 27; Weimarer Ausgabe, IV, 96. — [3]) Förstemann-Bindseil, III, 27, Bindseil, D. Martini Lutheri Colloquia (1863 f.), I, 204 f., M. Anton Lauterbach's Tagebuch, hgg. v. J. K. Seidemann (1872), 242, Weimarer Ausg., IV, 95. Nach den Tischreden erzählen Andr. Hondorff, Promptuarium exemplorum (1568), Franckfurt a. M. (1596), 66, Bernh. Waldschmidt, Pythonissa Endorea, Franckfurt a. M. (1660) = Joh. Prätorius, Der Abentheuerliche Glücks-Topf (1669), 454 = K. de Wyl, Rübezahl-Forschungen (1909), 125 f., weiter die von einem Unbekannten stammende erweiterte Bearbeitung in Nicolai Remigii Daemonolatria, Hamburg (1693), II, 69, J. G. Th. Grässe, Sagenbuch des preussischen Staats (1867 f.), I, 393, Nr. 458; ausgeschmückt und zu einem glücklichen Ende gebracht hat die Geschichte Wolfg. Hildebrand, Goëtia, Leipzig (1631), 71 = Heinr. Pröhle, Deutsche Sagen (1879), 64, Nr. 32 und Grässe, I, 392, Nr. 455 (in der den Grundstock von Hildebrands Buch bildenden Waren Entdeckung und Erklärung aller fürnembster Artickel der Zauberey von Jac. Frh. v. Liechtenberg und Jac. Wecker, wie sie im Theatrum de veneficis,

Luthers Auffassung stimmt durchaus zu der 1560 von Cyriakus von Spangenberg in seinem Jagteuffel kundgegebenen:

„Anno 1545 hat sich der Teuffel zu Rottweil im Elsass (soll wohl heissen: in Schwaben) etlichmal sehen lassen in eines Hasen Gestalt. Ich hab es auch offtmals gehöret von vielen Leuten, was inen wunders begegnet über dem Hasenlaussen, dass der Teuffel gemeiniglich viel Narrenspiel pflegt darbey zu treiben. Were der halben (ich sage es schier tausentmal) wol not, dass man etwas gottsfürchtiger und christlicher sich in Jagden hielte“ [1]).

Auch Philipp Camerarius, der Sohn des vorhin bei den Katzenhexen angezogenen Joachim Camerarius, weiss zu berichten (Horae subcisivae, II, 390 in c. 100), dass der Teufel besonders auf der Hasenjagd des öftern sein Spiel treibe, und überdies erzählt er von dreibeinigen, hinkenden Hasen mit feurigen Augen und ungewöhnlich lang herabhängenden Zotten, die die sie hetzenden oder laussenden Jäger an Abgründe, in Sümpfe oder an sonst gefährliche Örter zu verführen trachten. Ganz merkwürdig jedoch ist eine Geschichte, die die Zimmerische Chronik zu dem Jahre 1463 erzählt:

Zwei Jäger, ein junger Edelmann und ein Forstmeister, haben einen Hasen gefangen, und den hat der Forstmeister in einen Sack gesteckt und auf den Rücken genommen. Als sie sich auf den Heimweg machen, hören sie eine Stimme aus dem Walde: „Baita, Baita, lass mich mit dir! wa bistu hinkommen?“, und schon auch die Antwort des Hasen im Sack: „Hie bin ich, in Ulrichs Sack.“ Der Forstmeister wirft den Sack hin, der aber ist leer. Zuhause müssen sich dann beide zu Bett legen; der Forstmeister ist am dritten Tage gestorben, der Edelmann erst nach langem Siechtum genesen [2]).

Es sind aber nicht nur ihre Erbfeinde, die Jäger, auf die sie es abgesehen haben, sondern sie üben ihre Bosheit auch an andern Menschen, ja sogar an Kindern. So erzählt Abraham Müslin in seiner Fortsetzung von Johannes Hallers Chronik zu dem Jahre 1579, bei Mülen, d. i. Mühlheim in Breisgau, habe sich damals im September folgender Vorfall zugetragen:

Etliche Rossbuben haben einen von ihnen, der übel geschworen und etwas gestohlen hatte, zum Tode verurteilt; als sie ihn dann mit einem Seil unter den Armen an einem Baum aufgehängt halten, gibt er ihnen auf ihre Frage, wie es ihm tue, zur Antwort, er reite wohl. Da läuft ein dreibeiniger

306—324 abgedruckt ist, findet sich die Geschichte noch nicht). Ähnlich der Erzählung Luthers ist übrigens der Bericht eines der Fortsetzer der Chronik von Sigebert von Gembloux über das Ende des Königs Fulco von Jerusalem; s. Mon. Germ. hist., Script., VI (1844), 452 zum Jahre 1143 nnd DM [4], 943. — [1]) Theatrum Diabolorum, Franckfurt a. M. (1587 f.), I, 222) auch schon in den einbändigen Ausgaben von 1569 und 1573. — [3]) Über diese Geschichte und ihren Übergang in den Volksmund will ich an anderer Stelle berichten.

Hase vorbei, dem setzen sie nach, und als sie zurückkommen, hat er sich erwürgt. Die Rossbuben, die von einem Bannwart ertappt werden, wie sie den Leichnam verbrennen wollen, werden, soweit man ihrer habhaft werden kann, ins Gefängnis gesetzt; man beruft, weil man sich keinen Rat weiss, was man mit ihnen tun soll, den berühmten Juristen Dr. Basilius Amerbach aus Basel (1535—1591), aber schliesslich lässt man sie laufen, weil es ihnen mit der Hinrichtung nicht ernst gewesen und vielleicht die ärgsten unter ihnen entronnen seien[1]).

Augenscheinlich beruht nun diese Geschichte auf einer ähnlichen, die in der Handschrift von Weihenstephan aus der Jugend Karls des Grossen erzählt wird:

Dieser, der bei einem Müller aufwächst, ist als achtjähriger mit andern Knaben auf dem Felde bei den Rossen. Er wird des Diebstahls eines Zaums bezichtigt, findet diesen aber bei dem, der ihn verdächtigt hat, die andern übertragen ihm das Richteramt, und er verurteilt den Schuldigen, an offener Strasse mit dem Hals an einen Baum gebunden zu werden. Das Urteil wird, obwohl niemand seinen Tod will, vollzogen; da läuft ein weisser Hase vorbei usw. usw.[2]).

Eine ähnliche Geschichte erzählt nun noch eine Novelle, die in margine des Ms. steht, das als einziges den Avventuroso Ciciliano von Bosone da Gubbio enthält; in dieser aber, die noch aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt, ist das Tier, dessen plötzliches Erscheinen den Tod des gar nicht zum Tode bestimmten Delinquenten zur Folge hat, ein Wolf wie in der ersten von einer solchen Scheinhinrichtung eines Knaben berichtenden Erzählung in Prokops Gotenkrieg[3]). Dass jedoch mit der Zeit der Wolf, der ja, wie wir gesehen haben, als Glückskünder galt, seinen Platz dem Hasen, einem Unglückstier, geräumt hat, ist leicht zu begreifen, und diese Vertauschung scheint schon vor der Abfassung der Chronik von Weihenstephan, die Aretin wohl allzu früh ansetzt, geschehen zu sein; allerdings ist das sich als Fabel gebende lateinische Gedicht, das den traurigen Ausgang des Knabenspiels nicht mehr einem lupus, sondern einem lepus zuschreibt, bisher erst

Kück, I, 2, 146

[1]) Rochholz lässt die Geschichte (Naturmythen, 278 f.), obwohl die Chronik alle Daten deutlich angibt, vor dem Berner Gericht verhandelt werden. Auf meine Bitte hat mir Professor Dr. Hans Fehr in Bern Kopien der betreffenden Seiten nicht nur der von Sam. Gränicher herausgegebenen Chronik (1828, 258 f.), sondern auch der in der Berner Stadtbibliothek aufbewahrten Originalhandschrift besorgt, wofür er den herzlichsten Dank entgegennehmen möge. — [2]) J. Christ. Freiherr von Aretin, Älteste Sage über die Geburt und Jugend Karls des Grossen (1803), 44 f. Für die Abschrift dieser Stelle, die ich bei Jac. Grimm, Kl. Schriften, VII, 260, n. (= Zeitschr. f. deutsch. Alterth., VII, 477, n.) zitiert gefunden habe, bin ich ebenso, wie für bibliographische Auskünfte, Herrn Dr. Fritz Boehm in Berlin zu aufrichtigem Danke verpflichtet. — [3]) A. Wesselski, Der Knabenkönig und das kluge Mädchen (1929), 11 f. und Versuch einer Theorie des Märchens (1931), 18 f.

im fünfzehnten Jahrhuundert nachgewiesen[1]). In diesem Gedichte haben wir vielleicht nicht nur die Vorlage der Erzählung von Karl, sondern auch den Ausgangspunkt der so zahlreichen volkstümlichen Geschichten ähnlichen Inhalts, die hin und wieder zur Sage geworden zu sein scheinen; Gredt hat gleich zwei solcher Geschichten, deren eine ausnahmsweise die Sache glimpflich ablaufen lässt (Nrn. 542 und 543).

Nun ist es ja selbstverständlich, dass ein Wolf Knaben in einem Alter, wo sie für derartige Spiele reif sind, verscheucht; nicht trifft dies aber bei einem Hasen zu, und so muss das Verscheuchen durch die Verlockung zum Nachlaufen ersetzt werden, wie es denn auch der unbekannte Verfasser des Gedichtes De pueris ludentibus getan hat; einem Hasen jedoch werden Landkinder von dieser Altklugheit nie nachlaufen, und das ist wohl der Grund, dass mit der Zeit der Hase zu einem dreibeinigen, also hinkenden gemacht worden ist. Damit gehörte er nun jedoch zu den Gezeichneten, und durch dieses Akzidens war seine Eigenschaft, Unglück zu bringen, auch dort, wo man ihn nicht geradezu für eine Lieblingsgestalt des Teufels hielt, doppelt begründet; immerhin mag hier und da auch die Auslegung, es handle sich um einen Menschen, der sich in einen Hasen verwandelt habe, Anklang gefunden haben, zumal da es eine ganze Reihe von Geschichten gibt, deren Hase durch eine Verletzung dreibeinig wird; hierher gehört z. B. die luxemburgische Sage von dem Zauberer, der, nachdem ihm in Hasengestalt eine Pfote abgehauen worden ist, immerdar so bleiben muss[2]). Rübezahl allerdings hätte, wie Prätorius meint, bei seinem Erscheinen als dreibeiniger Hase die Absicht verfolgt, die Leute zu höhnischen Reden zu verleiten; vielleicht aber fällt diese Auffassung der „gelahrten Person“ zur Last, die diese Anekdote seinem Biographen zugeschickt hat[3]).

---

[1]) Es findet sich in einer Anzahl von Handschriften und dann auch von Drucken als Anhängsel oder als eines der Anhängsel an den Text des von Gualterus Anglicus versifizierten Romulus; s. L. Hervieux, Les fabulistes latins, I[2] (1893), 569, 579, 598, 599, 601 f. (dort ist es abgedruckt), 614 usw., usw., weiter Edelestand du Meril, Poésies inédites du moyen âge (1854), 418. — [2]) Gredt, Nr. 152; eine ausführliche Darstellung der Sage steht bei G. Laport, Le folklore des paysages du Grand-Duché du Luxembourg (1929) = FF Comm., Nr. 89, 15 f., Nr. 24. Merkwürdigerweise hat es Laport fertig gebracht, die gesamte deutsche Literatur über den Gegenstand seines Buches nicht zur Kenntnis zu nehmen. — [3]) Daemonologia Rubinzalii Silesii[2], Leipzig (1662), II, 61 = De Wyl, 124 f.

Zu weit würde es führen, den verschiedenen Aufgaben, denen der Hase, ob er nun alle vier oder nur drei Beine hat, gerecht werden muss, nachzugehen oder gar Versuche anzustellen, wie all die überaus zahlreichen Geschichten und Sagen, die von ihm handeln, von Einem Gesichtspunkt aus gedeutet werden könnten; jedenfalls gestatten uns die Überlieferungen die Feststellung, dass mit der Zeit auch auf deutschem Boden der Hase das zweite Hexentier neben der Katze geworden ist. Während aber von der Katze, die auch in dieser Eigenschaft wahrscheinlich aus Italien oder vielleicht gar schnurstracks aus Rom bei uns eingewandert ist, ursprünglich das Kirchenlatein erzählt, berichtet von dem Hasen, der als unheimliches oder geradezu dämonisches Tier in deutschen Landen so einheimisch zu sein scheint, wie er es bei den Insel-Kelten als eine Zufluchtsgestalt der Hexen ist, von allem Anfang an und bis in die jüngste Zeit das Jägerlatein.

Eine ganz einzigartige Stellung bezieht da die Nr. 533 in Gredts Sagenschatz des Luxemburger Landes, betitelt „Der Hase im Juckelsbusch zu Manner“:

Die Hunde eines an einem Sonntag jagenden Müllers verfolgen einen Hasen bis zu einem Strauch; diesen bellen sie an, aber hinein getrauen sie sich nicht. Als ihn nun der Müller mit den Händen zerteilt, „steht vor ihm eine schöne Frauengestalt, den Blick zur Erde gesenkt, und die beiden Hände auf der Brust gekreuzt“. Sein Begleiter, der inzwischen hinzugekommen ist, will sie nach ihrem Begehren fragen; der Müller verwehrt es ihm. „Beide zogen sich reuigen Herzens zurück und gelobten, in Zukunft nie mehr den Sonntag zu entheiligen.“

Dass aus dieser Geschichte wirklich eine Sage geworden wäre, wird, ausser für einen kleinen Kreis, niemand gutwillig hinnehmen, nicht so sehr wegen ihrer frömmelnden Tendenz, sondern weil sie dem Volksglauben durchaus widerspricht; zu ihrer Aufnahme in seine Sammlung mag Gredt dasselbe Moment bestimmt haben, wie uns zu ihrer Erwähnung: dass sie nämlich einige unbestreitbar echte Züge enthält. Diese finden wir z. B. schon in einer um zwei Jahrhunderte ältern Erzählung wieder, die sich als schlichter Tatsachenbericht gibt:

„Im Junio 1648 schoss bei Glatz ein Jäger einen Hasen im freien Felde, welcher, nachdem er getroffen, sich in einem Busche verkrochen. Indem aber der Jäger nebst dem bei sich gehabten Hunde der Spur nachgegangen, der Meinung, den Hasen zu erwischen, hat er allda ein bekanntes Weib, so auf einem vornehmen Meierhofe Schäfferin gewesen, durchschossende gefunden. Diese ist also in der Teufelsgaukelei darauf gegangen“ [1]).

[1]) Heinr. Roch, Neue Lausitz-, Böhm- und Schlesische Chronika, Leipzig (1687), 305 = R. Kühnau, Schlesische Sagen (1910 f.), III, 13, Nr. 1362.

In allem für uns Wesentlichen stimmt zu dieser Darstellung, was Walter Scott in seinen schon zum dritten Male erwähnten Letters on Demonology and Witchcraft, 263 von einer alten Dame, Julian Cox(e) mit Namen, berichtet, die 1663 hingerichtet worden ist: ihre Verurteilung ist auf die eidliche Aussage eines Jägers hin erfolgt, er habe sie, nachdem er seine Hunde auf die Spur eines Hasen gesetzt, jenseits eines Busches dergestalt keuchend und atemlos angetroffen, dass er überzeugt gewesen sei, in ihr das gehetzte Tier vor sich zu haben. Das für uns Wesentliche aber ist, dass weder in der englischen Geschichte, die wirklich Geschichtliches erzählt, noch in der bei Glatz spielenden, die angeblich Geschichtliches erzählt, gesagt wird, die Verwandlung oder die Rückverwandlung des Hasen in eine Frau wäre beobachtet worden, und dasselbe trifft in der luxemburgischen Legende zu: in allen drei Fällen wird hinter einem Gebüsch, das jede Augenzeugenschaft verwehrt, anstatt des dort vermuteten Hasen eine Frau gefunden, und der Schluss, der aus dieser Tatsache gezogen wird, lautet: Also ist die Frau der Hase gewesen. Die Glatzer Darstellung tut ja ein Übriges, indem sie die Frau erschossen aufgefunden werden lässt, wodurch nach der uralten Schablone unterstellt wird, in der Gestalt des verfolgten Hasen sei sie getroffen worden; auf diese Weise soll aber nur die Richtigkeit des Schlusses bekräftigt werden, zumal da die Möglichkeit eines unglücklichen Fehlschusses keiner Erwähnung, geschweige denn einer Erörterung für wert gefunden wird.

Von Erwägung und Erörterung ist ja auch sonst nie die Rede; höchstens wird gelegentlich bedauert, dass dieser sozusagen greifbare Beleg fehlt oder dass gar in unbegreiflicher, unverzeihlicher Lauheit verabsäumt worden ist, für seine Beibringung zu sorgen. Äusserst wertvoll ist in dieser Hinsicht das Beispiel, das der Jesuit und Hochschullehrer Georg Stengel(ius) in dem Opus de iudiciis divinis, t. II. c. 60 (Ingolstadij [1651], II, 860) gibt; nachdem er u. a. eines der Hexenmärlein Bartolommeo Spinas widergegeben hat, das so schliesst: „Etenim percussiones et plagae quae in cato infixae sunt, in illa vetula sunt inventae, quoad membrorum correspondentiam[1]), fährt er mit einer Geschichte fort, die ihm derselbige, dem sie geschehen ist, ein Münchner, erzählt hat:

[1]) Quaestio de strigibus, c. 19, hinter dem Malleus maleficarum, II, 1, 111.

Er hat sich schlafen gelegt, und eine Katze ist ihm ins Bett nachgesprungen; sie legt sich ihm zu Füssen hin, dann wird sie breiter und dehnt sich, bis sie so ist wie er, und schliesslich ist sie eine Frau. Erschrocken packt er die „menschliche Bestie" mit beiden Händen, trägt sie, die sich freilich sofort wieder in eine Katze verwandelt hat, zu seiner Gattin, die noch am Spinnrocken sitzt, und verlangt ein Messer, um ihr die Ohren abzuschneiden; auf die Bitten seiner Gattin verzichtet er auf die Ausführung dieses Vorhabens und wirft die Katze nur beim Fenster hinaus. Trotz der grossen Höhe kommt sie unten heil an; schon aber ist sie wieder eine Frau, und die bedankt sich, laut lachend, bei ihm, dass er sie mit ihren Ohren entlassen hat. Am übernächsten Tage bleibt ein altes Weib, das ihm begegnet, stehen, lacht ihm ins Gesicht und ruft: Meau, meau! Er überlegt, ob er sie anzeigen solle; da er aber ohne Beweis keinen Glauben zu finden besorgt, sieht er davon ab. Und nun die Moral: „Er hätte den Wolf bei den Ohren halten können, wenn er ihm die Ohren abgeschnitten hätte; denn er hätte aus dem Ohrenzeugen einen Augenzeugen gemacht, wenn er die Ohren dem Richter gebracht hätte" [1]).

Glücklicherweise kennt Stengel auch Fälle, bei denen dieser Beweis des Augenscheins erbracht worden ist, und er wählt zwei aus, die Martin Delrio, der Meisterer aller Hexen und Hexenmeister, der Aufnahme in seine Disquisitionum magicarum libri sex für wert erachtet hatte [2]); mit ihrer Wiedergabe ist dann die Stimmung für die zwei folgenden, aus Österreich stammenden Geschichten geschaffen, deren erste erzählt [3]): „Hier stiess der durchlauchtigste Erzherzog Karl . . .", aber nein, bei diesem Dokumente ist wohl nur ein wörtlicher Abdruck am Platze:

Ibi enim Serenissimus Archidux Carolus in venatione quadam, cervos, credo, secutus, incidit in immanem quendam ursum quem iaculatu glandis petens, audijt faemininam vocem, Vae mihi! clamantem, quam secutus, reperit ursum in anum conversum quae pro praeda humi iacuit, ex globi ictu interemta.

Also, der erschossene Bär hatte sich in ein altes Weib verwandelt, die anstatt der Jagdbeute dalag; und Stengel fährt fort: Rem hanc narrari audivi ab ijs qui Archiduci erant intimi, „Diese Geschichte habe ich von den Vertrauten des Erzherzogs erzählen hören." Ähnlich ist ein Fall, den Nicolas Remy (l. II, c. 5, zit. Ausg., 228 f.) ausgewertet hat: der Mann, der einem Wolfe ein Beil nachgeschleudert hat, aber überzeugt ist, dass die Frau, die er dann, wieder in einem Gebüsche, verletzt auffindet, dieser Wolf ist, wird uns ja als Schäfer vorgestellt, aber diesen Schäferglauben teilt und vertritt die Bericht-

[1]) Diese Geschichte hält Stengel für so wichtig, dass er auf sie noch einmal zurückkommt (t. III, c. 64, III, 737). — [2]) L. V, sect. 3 und l. II, qu. 18, Ausg. Venetiis (1606), III, 12 und I, 174. — [3]) Die zweite habe ich in Adolf Spamers Deutscher Volkskunde, I, 220 f. behandelt.

erstatterin des lothringischen Hexenrichters, die hochedle Dame Diana Dommartin, die Gemahlin des erlauchten Prinzen Karl Philipp Croy, bei dessen Dorf Thiaucourt und mit dessen Untertanin sich die Entlarvung begeben hat. Dieser Fürstin und den erzherzoglichen Freunden gesellen wir einen Mann der Wissenschaft, den Lizentiaten der Medizin und königlich dänischen Leibarzt J. W. Scheffer, dessen Erzählung Petrus Goldschmid in dem Verworfenen Hexen- und Zauberer-Advocat [1705] im 24. Kapitel wiedergibt[1]):

Auf der Verfolgung eines Hasen holt ein Jäger eines Ritterguts auf Fünen seinen Jungen und seine Hunde, die schneller als er gelaufen sind, vor einem einzeln stehenden Backofen ein, und da erfährt er von dem Jungen, dieser „wäre dem Hasen nachgelauffen, welcher in den Backofen gesprungen wäre und sich jetzo in ein Weib verwandelt hätte". Und nun heisst es: „Als der Jäger darauf in das Ofenloch hinein schaute, befand er die Sache also, und dass das Weib ihre Wirthin wäre: als sie hierauf auf den Hof kommen, hat der Jung den ganzen Handel dem Herrn erzehlen müssen."

Natürlich wird der Junge auch die Vorgeschichte erzählt haben, die so geht:

In der Nacht vorher hat er jene Frau beobachtet, wie sie sich am ganzen Leibe mit einer Salbe einrieb; in der Meinung, dass diese Salbe einer Stärkung der Glieder dienen solle, hat er damit nicht nur sich selber, sondern auch den Hunden die Füsse geschmiert, und die unerhörte Geschwindigkeit, zu der sie solchermassen befähigt worden seien, habe es dem Jäger unmöglich gemacht, ihnen zu folgen.

Auf diese Weise ist festgestellt, dass die Frau eine Hexe gewesen ist, und so braucht es keines Ohrenabschneidens und keiner sonstigen Verletzung, um die Verwandlung zu bewähren, die diesmal anstatt hinter oder in einem Gebüsch, in einem Backofen, also wieder unsichtbar, vor sich gegangen ist.

Gemeinsam ist all diesen Geschichten folgendes Geschehen: ein Wesen verschwindet einem, der es gehetzt hat, aus den Augen, und an dem Orte des Verschwindens sieht er ein andres Wesen, so dass ein sich auf die Wahrnehmungen des Gesichtssinns verlassender Verstand, den es nicht verlangt, den Dingen auf den Grund zu gehen, zu der Annahme gelangen kann, das unsichtbar gewordene Wesen sei identisch mit dem sichtbar gewordenen. Mit dieser Herausarbeitung des objektiv Geschehenen aus den subjektiven Berichten stehen wir aber nicht allein; einen Vorgänger haben wir schon im Altertum, und zwar in jenem Palaiphatos, der sich in

[1]) Abgedruckt in Joh. Jac. Bräuners Physicalisch- und Historisch-Erörterten Curiositaeten, Franckfurt a. M. (1737), 260 f.

seinem Buche *Περὶ ἀπίστων* eine ganze Reihe von Wundergeschichten auf rationale Weise zu erklären bemühte. Allerdings enthalten die wenigen noch vorhandenen Reste dieses Buches nirgends eine Formulierung, wie wir sie gegeben haben, aber dass er eine grundsätzlich gleiche Auffassung vertreten hat, zeigt das 14. Kapitel, in dem er die Sage von der Verwandlung des Jägerpaars Atalante und Meilanion in ein Löwenpaar so erklärt:

Die zwei sind in eine Höhle eingetreten, um der Liebe zu pflegen. Dort war aber das Lager eines Löwen und einer Löwin; als diese ihre Stimmen hörten, kamen sie heran und zerrissen die Liebenden. Da dann die Löwen allein herauskamen, glaubten die Jagdgefährten, Meilanion und Atalante seien in Löwen verwandelt worden, und das erzählten sie später auch in der Stadt.

Freilich liegen in dieser arkadischen Sage, aber auch in der boiotischen von Atalante und Hippomenes, die ein gewisser Herakleitos nach dem Beispiele von Palaiphatos erklären wollte (c. 12), die Dinge gerade umgekehrt wie bei den von uns angeführten Geschichten: in diesen verschwinden Tiere und erscheinen Menschen, während in den griechischen Sagen Menschen verschwinden und Tiere erscheinen, aber das tut der Parallele, auch abgesehen davon, dass es sich in unsern Geschichten um Rückverwandlungen handelt, keinen Abbruch; übrigens liegt uns hier eine sich bis in die letzten Einzelheiten erstreckende motivische Übereinstimmung weniger am Herzen als die formale Gleichheit zwischen den von einem heidnischen Mythologen so konstruierten Vorgängen, dass sie ein von einer Gottheit gewirktes Wunder ausschliessen, und den tatsächlichen Vorgängen, worein christliche Gelehrte ein von dem Teufel gewirktes Wunder konstruiert haben.

Palaiphatos hat mit dieser Erklärung einer örtlichen Sage, die mit der Zeit in einem gemeingriechischen Mythos aufgegangen ist, dargetan, dass er sich in die Logik primitiver Menschen trefflich einzufühlen verstand; als Beleg dafür kann eine Geschichte dienen, die Karl von den Steinen in dem Berichte über die von ihm 1887 und 1888 durchgeführte zweite Schingū-Expedition mitgeteilt hat (Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens [1894], 350):

„Ich hörte von einem Fall, dass ein flüchtiger Negersklave (von Bakaïrí-Indianern) verfolgt wurde, er lief in ein kleines Dickicht, einen Capão; man suchte ihn vergeblich und fand nur eine grosse Jabutí-Schildkröte. Der Anführer der Leute nahm die Schildkröte auf sein Pferd, liess sie aber unterwegs aus Furcht fallen und gab sie frei: die ganze Gesellschaft schwor darauf, der Neger habe

sich in eine Schildkröte verwandelt. Dass man den Sklaven trotz emsigen Suchens nicht gefunden hatte, dass nur die Schildkröte zu entdecken war, diese persönliche Erfahrung entschied. Die Tatsache war einfach vorhanden; wenn sie ungewöhnlich war, so konnte man sie leicht dadurch erklären, dass der Neger ein Hexenmeister gewesen war."

Das, was da Karl von den Steinen erzählt, ist für ihn und für uns eine Geschichte, die von einem wirklichen Geschehen berichtet; das, was die Bakaïrí unter sich erzählen, ist auch eine Geschichte, die von einem wirklichen Geschehen berichtet. Vielleicht gibt es heute schon Bakaïrí, die die Geschichte, die der europäische Forscher erzählt, als die richtige Darstellung anerkennen; vielleicht gibt es heute noch Europäer, die der Geschichte, wie sie die Indianer erzählt haben, den Vorzug geben. Alles kommt, wie man sieht, auf den Standpunkt an, den die, denen die Geschichten erzählt werden, zu dem Glauben einnehmen, gewisse Menschen hätten die Fähigkeit, sich zu verwandeln. Gelehrte wie Bodin, Remy und Stengel hätten solche Geschichten, auch wenn sie ihnen in der rationalen Form zur Kenntnis gelangt wären, als wertvolle Belege für die Richtigkeit eines Wahns betrachtet, den sie ebenso pflegten und nährten, wie ihn die Stammesweisen oder Medizinmänner der Indianer genährt haben und vielleicht noch pflegen; die damals geringe Zahl vorurteilsfreier Denker hätte an der Geschichte, wenn sie ihnen in der primitiven, in der irrationalen Fassung bekannt geworden wäre, genau so Kritik geübt, wie an den Abenteuern mit den heimischen Hexen, mit dem Vorbehalte freilich, dass bei Primitiven derlei Dinge leichter begreiflich seien als in Europa nach dem Zeitalter des Humanismus. Wir Gegenwartsmenschen allerdings haben uns nicht mehr mit Leuten auseinanderzusetzen, die einen Wahn zum Dogma erheben wollen, aber vorhanden und in Tätigkeit ist der Wahn noch immer, wenigstens bei einer kleinen Minderheit [1]).

[1]) Obwohl Erzählungen wie die des deutschen Ethnologen, die die authentischesten Dokumente für das Denken und die Anschauungen primitiver Stämme oder Völker darstellen, nicht gerade häufig sind, könnte doch noch eine oder die andere Parallele angeführt werden. Nicht durchaus freilich entsprechen unserm Zwecke Beobachtungen wie die, die der steirische Jesuit Martin Dobrizhoffer in den sieben Jahren seiner Missionartätigkeit bei dem kleinen Stamme der Abipon in Paraguay gemacht und in seiner Historia de Abiponibus, 1789 f. veröffentlicht hat: Wenn dort ein Zauberer drohte, er werde sich in einen Tiger verwandeln, nahmen alle Reissaus und begannen, vor Schrecken ausser sich, zu jammern: „Sieh! wie er schon Tigerflecken bekömmt, wie ihm schon die Klauen hervorwachsen!", obwohl sie, wie Dobrizhoffer hinzufügt, den

Herder, S. 77



„Fern auf dem Waldweg bemerken wir etwas, was wir genau zu erkennen noch gar nicht in der Lage sind. Jeder sieht, was er zu sehen erwartet — einen Stein, ein Reh, einen Holzhaufen, eine Botenfrau, was weiss ich. Es regt uns an, wenn sich von den Gestalten im Walde auch eine vor unsern Augen in die andere verwandelt, aber — da liegt der grosse Unterschied — wir glauben nicht an eine Verwandlung, sondern schliessen, dass wir uns beim ersten Anblick getäuscht haben, weil wir unsere Wahrnehmung sofort den uns bekannten allgemeinen, jene Möglichkeit ganz ausschliessenden Gesetzen opfern. Doch können wir uns bei einer lebhaften Täuschung vielleicht vorstellen, dass unser Hindernis für unwissende Menschen nicht da ist."

Mit diesen Sätzen leitet Karl von den Steinen seine Erzählung der Geschichte von dem Neger und der Schildkröte ein, und sein Gedankengang hätte auch für die Erzähler von Geschichten, wie die von dem Kaninchen und dem Stein zu Remich und von den zwei Hasen und den zwei Steinen auf der alten Richtstätte, gepasst. Das heisst: so hätten solche Geschichten von Leuten nacherzählt werden können, die die Frauen in der Spinnstube und die Männer im Wirtshaus nicht nur unterhalten, sondern auch belehren wollten; keineswegs jedoch hätten das die tun dürfen, die derlei Dinge einem Menschen erzählten, der sich die Aufgabe gestellt hatte, alles zu sammeln, was ein Licht werde werfen

schlauen Betrüger, der sich in seiner Höhle verborgen hielt, gar nicht sehen konnten (Geschichte der Abiponer, übers. v. A. Kreil [1783 f.], II, 100). Ebenso wenig hilft uns der Bericht, den Nathaniel Pearce über die Schmiede und die Töpfer in dem nördlichen Abessynien gibt — auf Tigré hiessen und heissen sie Tebbit, auf amharisch Buda —, die sich nach dem Volksglauben in Hyänen und andere Tiere verwandeln konnten oder können; immerhin sei eine Geschichte wiedergegeben, die ihm ein dort lebender Engländer, Coffin mit Namen, erzählt hat: Diesen bat einer seiner Dienstleute, ein Buda, am Abend, jedoch noch bei hellem Tageslicht, um Urlaub, und er gewährte die Bitte; der junge Mann entfernte sich, aber Mr. Coffin hatte sich kaum wieder den andern Arbeitern zugewandt, als diese schon riefen: "Look, look, he is turning himself into a hyaena!" Mr. Coffin instantly looked round, but though he certainly did not witness the transformation, yet the young man had vanished, and he saw a large hyaena running of at about a hundred paces distance. This happened in an open plain, without tree or bush to intercept the view (The Life and Adventures of Nathaniel Pearce, written by himself [1831], II, 287 f.). Eine jüngere Mitteilung berichtet von einem Häuptling der Ekoi in Südnigeria, der sich in einen Elephanten verwandeln konnte; ein Landsmann von ihm, ein Mann von beträchtlicher Intelligenz und in England erzogen, erbot sich zu beschwören, er habe ihn nicht nur in Elephantengestalt, sondern auch während der Verwandlung gesehen (P. Amaury Talbot, In the Shadow of the Bush [1912], 82, zitiert bei Frazer, The Golden Bough [3], XI, 209). S. weiter Tylor, Primitive Culture, I, 280 f. und Andrew Lang, Myth, Ritual and Religion [2] (1899), I, 119 f.

können auf das Denken des Volkes, auf seine Auffassungen und Vorstellungen von sich selber und seiner Umwelt, gleichgültig, ob sich diese dem näherten, was das Kulturideal damals schon forderte, oder ob sie davon noch recht weit entfernt waren. Die Geschichte von dem Elfentanz auf der mondbeschienenen Lichtung in der irischen Landschaft ist ja ganz hübsch, sie mag vielen Erheiterung gebracht haben und hat vielleicht auch Nutzen gestiftet, war also, wo und wann es galt, Schnurren zu erzählen, durchaus ort- und zeitgerecht, aber in einem Buche, das die irischen Volksüberlieferungen, also das schildern wollte, was an Resten alten Volksglaubens damals noch in Irland lebendig war und auf das Leben und Treiben des Landvolkes noch immer gewissen Einfluss übte, in einem solchen Buche musste sie sich mit ihrem kaum verhüllten Spotte einigermassen sonderbar ausnehmen, zumal da sich dieser Spott gegen einen einzelnen kehrte. Die Leute andererseits, die die Remicher Geschichte und die aus Mertert dem Sammler erzählt oder sie ihm aufgeschrieben haben, mussten wissen, dass von ihnen nicht etwa irgendwelche irgendeinen Volksglauben verspottende Beiträge zu einem Blason populaire Luxemburgs erwartet wurden, sondern dass man Geschichten haben wollte, die dartun sollten, was das Volk einer weitern Überlieferung für wert hielt, und so haben sie die von dem weissen Kaninchen und von den zwei Hasen erzählt; aber merkwürdig: die Hauptsache haben sie unerwähnt gelassen. Wir erfahren nicht, dass die Remicher etwa geglaubt hätten, das Kaninchen habe sich in einen Stein verwandelt, oder gar, es sei eines jener unheimlichen Tiere gewesen, in denen in Wirklichkeit irgendeine Hexe stecke; ebenso sagt man uns nicht, die zwei Hasen hätten sich in Steine und die Steine wieder in Hasen verwandelt usw., und als was die zwei sie dann ablösenden Katzen eigentlich aufzufassen wären, erfahren wir auch nicht. Beide Leute scheinen bei der Erzählung ein gewisses Widerstreben gefühlt oder, wie man jetzt zu sagen pflegt, gewisse Hemmungen gehabt zu haben, und so haben sie aus ihren Sagen so, wie Palaiphatos aus seinem Mythos, das Gerippe herausgeschält, d. h. von ihm alles abgetrennt, was sich mit einer rationalen Auffassung nicht vertrug; der wesentliche Unterschied ist nur der: den Reim, den Palaiphatos für seine Leser macht, indem er beginnt: „Es wird überliefert, Atalante und Meilanion seien

in eine Löwin und einen Löwen verwandelt worden", müssen wir uns bei den zwei Luxemburgern selber machen. Das zu tun, wären wir aber, auch wenn wir schon all die Vorstellungen kennten, die sich dort an den Hasen und das Kaninchen geknüpft haben, nicht imstande, weil es stets mehrere Lösungen gäbe, und für den, der von solchen Dingen überhaupt nichts weiss, sind Erzählungen wie die von den Merterter Hasen oder von dem Remicher Kaninchen, die alles objektiv Unmögliche unterdrückt haben, glatt unverständlich.

* * *

Die eingangs wiedergegebene Behauptung Friedrich Rankes, wir hätten in der Geschichte von dem Remicher Kaninchen eine Sage einfachster Gestalt vor uns, ist also in dem Sinne, dass sie aus der Sage alles Subjektive und zugleich Irrationale entfernt und nur das Objektive und darum Rationale erhalten hat, richtig; leider aber meint es Ranke nicht so, wie man aus dem der Behauptung angefügten und augenscheinlich als ihre Begründung gedachten Satze ersieht: „In dem Tone schlichter Erzählung teilt sie eine phantastische Geschichte mit", wobei augenscheinlich das Phantastische des Inhalts gerade so wie die Schlichtheit der Darstellung als ein Kriterium des Begriffes Sage gedacht ist, wie denn Ranke auch schon vorher die Sage „den der dichtenden Phantasie entstammenden Geschichten" zugezählt hat. Da sich nun in dem Inhalt der Geschichte nichts findet, was irgendwie phantastisch genannt werden könnte, so geht Ranke vorerst daran, das wiederherzustellen, dem sie ihre Existenz verdankt, nämlich „das ursprüngliche Erlebnis", das wir „noch deutlich durchschimmern" sehen: da aber müssen wir feststellen, dass in der „schlichten Erzählung" nichts zu Auffassungen berechtigt, wie dass das ursprüngliche Erlebnis in die Nacht verlegt werden müsste, dass die Bauern (und die Frauen und die Knaben) in der Schenke gesessen haben sollten und dass bei ihnen allesamt eine schwere Trunkenheit anzunehmen gewesen wäre. Wozu aber braucht Ranke den Rausch, den er in das ursprüngliche Geschehen, aus dem die Geschichte geworden ist, hineinpresst? Die Absicht, etwas wie ein Gegenstück zu der irischen Erzählung von dem Betrunkenen zu geben, der Schwämme für Elfen hielt, dürfte ihm nicht zugemutet werden, auch wenn er bei den Zwecken, wozu die zur Sage gewordene

Geschichte wiedererzählt wird, die Beispiele nicht so gewählt hätte, dass sie eine Verspottung vollständig ausschliessen; er braucht den Rausch also nur, um ihn in der Wortfolge „Dieses von der Phantasie des Rausches zur Sage geformte Erlebnis" anbringen zu können.

Natürlich kann nun die Phantasie des Rausches ein im Rauschzustand oder auch vorher erlebtes Geschehen in der Auffassung des Berauschten wesentlich umgestalten, und das wird denn auch in der Geschichte in Erscheinung treten, die der Berauschte noch im Rauschzustand erzählt, hin und wieder vielleicht auch noch in der Geschichte, die er von diesem Geschehen erzählt, wann der Rausch verflogen ist und sich die Ernüchterung eingestellt hat; aber wie soll der Rausch oder seine Phantasie eine Geschichte, ob sie nun noch im Rausche oder erst später erzählt worden ist, zu einer Sage machen? Die Beantwortung dieser Frage ist nur möglich, wenn wir uns einigermassen Klarheit verschafft haben, wie eine Erzählung beschaffen sein muss, damit sie als Sage bezeichnet werden darf.

Einerseits wird niemand leugnen, dass eine Geschichte zu einer Sage nur werden kann, wenn sie in das volkstümliche Erzählgut wenigstens eines kleinen Gebiets oder einer kleinen Menschengruppe übergegangen ist. Kein Schwips kann das Lied, das ihm entstammt, zum Volkslied machen, kein noch so treffender Ausspruch eines Angeheiterten ist schon ein Sprichwort, und die unheimlichste, gruseligste Geschichte, die ihre Existenz der „dichterischen Phantasie" verdankt, ob diese nun von einem Rausch angeregt worden ist oder nicht, ist deswegen noch lange keine Sage.

Andererseits aber kann auch nicht jede Geschichte, die weitergesagt wird, die in das volkstümliche Erzählgut einer Landschaft oder eines Standes Aufnahme gefunden hat, Anspruch auf die Bezeichnung als Sage erheben, sondern dazu ist noch die Erfüllung einer andern Bedingung notwendig. Als das Besondere der Sage hat Jacob Grimm angeführt, „dass sie an etwas Bekanntem und Bewusstem hafte, an einem Ort oder an einem durch die Geschichte gesicherten Namen." Diese Umschreibung hat aber mit der Zeit immer weniger Anklang gefunden, weil durch sie zahlreiche Erzählungen, denen niemand den Sagencharakter abzusprechen geneigt war, darunter auch viele und viele, die die Brüder Grimm

selber als Sagen anerkannt und darum in ihre Deutschen Sagen aufgenommen haben, aus dieser Gruppe des volkstümlichen Erzählguts hätten ausgeschieden werden müssen. Um nun sowohl diesen Unzukömmlichkeiten abzuhelfen, als auch den in dem „Bekannten und Bewussten" enthaltenen richtigen Kern zu retten, hat der Verfasser dieser Abhandlung vorgeschlagen, in dieses Bekannte und Bewusste „auch Gestalten und Gestaltete einzubeziehen, die in dem Bewusstsein des Volkes existiert haben oder existieren", und diesen Vorschlag so begründet: „Damit behalten nicht nur die Helden oder die schlechten Kerle einer längern oder kürzern Vergangenheit ihren Platz in der Sage, sondern dieser wird, wie es die Tatsachen erheischen, auch dem an das schlesische Gebirge gebundenen Rübezahl und dem im Böhmerwald bodenständigen Stilzel ebenso eingeräumt, wie dem überall Heimatrecht habenden Wilden Jäger und den hilfreichen oder boshaften Kobolden, die nirgends fehlen, schliesslich aber auch den Unken und Hausschlangen, von denen dem Volk viel mehr bekannt und bewusst ist als der Zoologie"[1]). Natürlich hätten da auch der Teufel und die Hexen genannt werden können, die leider noch immer in manchen Hirnen spuken, aber auch der Hase, von dem viele allerlei Merkwürdiges wissen, und ebenso das Kaninchen, von dem dem Volke Flanderns, Luxemburgs und des Saarlands ganz andere Dinge bewusst sind als den Preussen, den Steirern und den Schweizern. Ob man aber diese Auslegung des Bekannten und Bewussten als dem andern Kriterium des Begriffes Sage zustimmt oder nicht, so wird doch an dieser Umschreibung von Dingen, die man gemeiniglich unter den Kennwörtern Wahn oder Aberglaube oder Volksglaube einordnet, kein Anstoss genommen werden können, und da ist man dann wohl berechtigt, auf die Frage: Sollte es wirklich der Phantasie eines Rausches brauchen, um die Erzählung von einem Erlebnis, in dessen Mitte ein solcher Wahnträger steht, dem einzufügen, was dem Volke dieser Gegend von ihm bekannt und bewusst ist? eine allgemeine Verneinung zu erwarten. Man stelle sich nur vor, was sich aus einer Bejahung ergeben würde.

Wenn es die Phantasie eines Rausches gebraucht hätte, damit ein Stein für ein Kaninchen oder zwei Steine für Hasen

[1]) Die Formen des volkstümlichen Erzählguts in Adolf Spamers Deutscher Volkskunde, I, 235 f.

oder umgekehrt hätten angesehen werden können, so wäre auch der Schluss gestattet, dass die Indianer, die eine Schildkröte für einen Neger gehalten haben, betrunken gewesen sein müssten. Die Verteidiger der Rauschtheorie werden vielleicht entgegnen, dass hier Ungleichartiges, also nicht Vergleichbares verglichen werde: in den Luxemburger Sagen seien die Handelnden Europäer, Christen, Menschen mit einer gewissen Schulbildung, in der indianischen Geschichte Urwaldswilde ohne Religion und Erziehung, und was bei den Indianern ohne weiteres begreiflich sei, nämlich der Glaube an schlechterdings Unmögliches, dürfe den Luxemburgern nicht ohne weiteres zugemutet werden; bei diesen bedürfe es, zum Unterschiede von den Indianern, bei denen das nicht notwendig sei, einer Sinnestrübung, damit eine Sinnestäuschung nicht als solche erkannt werde. Eine solche Entgegnung wäre unrichtig; denn in beiden Fällen handelt es sich um denselben Wahn, der sich hier und dort so festgesetzt hat, dass den von ihm befangenen Europäern und Indianern das, was uns unmöglich scheint, als möglich, ja geradezu als selbstverständlich gilt. Zu allem Überflusse aber haben wir die Möglichkeit, die Lehre von der Phantasie des Rausches ad absurdum zu führen, indem wir sie auf Fälle anwenden, wo von Ungleichartigem, also nicht Vergleichbarem keine Rede sein kann. Niemand wird uns widersprechen können, wenn wir feststellen, dass der Schäfer von Thiaucourt mit seinem Wolf, der Jäger von Fünen mit seinem Hasen, der biedere Münchner mit seiner Katze und der Erzherzog mit seinem Bären auf derselben Kulturhöhe gestanden haben, wie die Remicher Bauern mit ihrem Kaninchen, der Sonntagsjäger von Juckelsbusch und der Kirchweihheimkehrer von Mertert mit ihren Hasen und schliesslich auch der irische Punschfreund mit seinen Schwämmen; dieser allerdings, den man uns als angesäuselt vorstellt, ist sein Lebelang nicht etwa wegen seines Rausches, sondern wegen seiner Wahngläubigkeit verspottet worden, aber das trifft bei den Luxemburgern ebenso wenig zu wie bei ihren durch einwandfreie Persönlichkeiten samt ihrem Wahn historisch beglaubigten Vorgängern in Lothringen, Dänemark, Bayern und Österreich. Was bleibt da den Anhängern der Rauschtheorie übrig, als all diesen Herrschaften den Milderungsgrund der Trunkenheit zuzubilligen? Auf diesen könnten aber ebenso all die Tausende von Menschen Anspruch er-

heben, die, wie Tausende von Sagen erzählen, dem Wahne, es gäbe Menschen oder Tiere, die ihre Gestalt wechseln oder verändern könnten, unterlegen sind, das heisst, seine Bestätigung durch Tatsachen erlebt haben.

Aber noch etwas: Wer einem Wahn anhangt, wird in der Trunkenheit bei einem Erlebnis, das geeignet erscheinen könnte, diesen Wahn zu bekräftigen oder zu bewähren, nicht lange fackeln, sondern die Bewährung oder die Bekräftigung als gegeben annehmen und dies auch rund heraussagen; wie steht es aber bei einem Betrunkenen, der in nüchternem Zustande zu denen gehört, die diesen Wahn nicht teilen, die ihn verachten und die nur aus Rücksichten auf andere, aus schönen oder unschönen, verzichten, dieser Ablehnung Ausdruck zu geben? Nun, es ist bekannt, dass der Rausch die Zunge für Worte löst, die sonst ungesprochen bleiben würden, und es ist auch bekannt, dass sich schon manch einer um seinen Kopf geredet hat; ist es da nicht selbstverständlich, dass einen solchen Menschen ein Rausch, vorausgesetzt, dass er stark genug wäre, diese Bedenken zu überwinden, zu einem Bekenntnis verleiten müsste, das den andern, den Wahngläubigen, einen Spiegel ihrer Leichtgläubigkeit oder Einfalt vorhielte? Nein, mit dem Rausche oder mit seiner Phantasie als einer Kraft, die ein Erlebnis zur Sage formen könnte, ist es nichts; Ranke hat also Unrecht gehabt. Recht aber hat er gehabt, dass er aus dieser Deutung einer einzelnen Sage keinen andern Schluss gezogen hat als den:

„Damit haben wir zu dem inhaltlichen Merkmal der Sagen, dass sie etwas objektiv Unwirkliches erzählen, das andere, formale Kennzeichen für alles, was wir unter dem Worte Volkssagen zusammenfassen: die Volkssagen erheben den ernstgemeinten Anspruch, Wirklichkeit zu geben, sie verlangen von ihrem Hörer Glauben, sie sind Geschichten, die ein Geschlecht dem andern zur Belehrung über all das Wunderbare erzählt, das uns in der Welt umgibt."

Diese Sätze sind durchaus richtig; den Wahrheitssucher, der ja Ranke ist, hat der kleine Ausflug in eine abseits liegende Gegend, von der er mehr erhoffte, als sie ihm bieten konnte, mit Selbstverständlichkeit auf den Weg der wissenschaftlichen Arbeit zurückgeführt, und wir sind die letzten, die ihm diesen Abstecher verübeln würden. Warum aber hat er ihn gemacht? warum hat er den Versuch angestellt, gerade diese Sage und nur diese aus der Phantasie des Rausches zu deuten? Diese Fragen zu beantworten, liegt nicht uns ob, aber sagen dürfen wir, wie wir uns die Antwort vorstellen: Just das, was für

uns diese sogenannte Sage ihres Sagencharakters entkleidet, mag ihn zu seinem Seitensprunge veranlasst haben: es mag ihn, denken wir, gelockt haben, dieses präparierte Gerippe mit lebendigem Fleische zu bekleiden, und dabei ist er unversehens in Gedankengänge geraten, wie sie Friedrich von der Leyen in seiner Abhandlung zur Entstehung des Märchens [1]) gewiesen hat.

II.

Bei von der Leyen hat es, unter dem Einfluss von Ludwig Laistner und Sigmund Freud, mit dem Traume angefangen, aus dem so manche Märchen entstanden wären, dann kamen die Zauberer, die „nicht warteten, bis der Traum an ihnen seine Wunder offenbarte", sondern „Zustände des Traumes künstlich hervorzubringen und zu steigern suchten", dann erfuhr man von der eigentümlichen Wirkung des Haschisch, von den „Visionen und Sinnestäuschungen", dass „das Auge des Berauschten anders sieht, sein Ohr anders hört" [2]), weiter dass „sich oft nicht allein der Zauberer berauscht und betäubt, sondern auch die ganze Gemeinde um ihn sich in einen ähnlichen Zustand versetzt", und schliesslich dass „ein Kranker, den hysterische und epileptische Anfälle plagen, ein dem Zauberer durchaus ähnliches Benehmen zeigt".

Man darf an dem Wortlaut nicht stutzig werden; von der Leyen meint natürlich, dass das Benehmen des Epileptikers dem Benehmen des Zauberers ähnlich sei. Ansonsten führt er die Parallele nicht weiter aus, als dass er darlegt, dass im Volksglauben der Epileptiker als von einem „fremden Geist" besessen gelte, so wie das bei dem Zauberer in seiner Betäubung oder seinem Paroxysmus zuträfe; dann aber wird der Zauberer in seiner Tätigkeit als Austreiber der Geister,

[1]) Herrigs Archiv, CXIII, 252 f., CXIV, 1 f. All das im Folgenden Angeführte kehrt dann mit kaum geändertem Wortlaute in seinem Buche Das Märchen, 1911 ([3] 1925) wieder. — [2]) Wie wenig sich die Phantasie des Rausches von der Phantasie schlechtweg unterscheidet und dass sie diese keineswegs übertrifft, wie überflüssig also die Annahme der Rauschphantasie als Element der Märchen- oder Sagenforschung ist, erhellt aus einem Vergleiche des Beispiels, das von der Leyen von der Wirkung des Haschisch-Rausches gibt (a. a. O., 266) mit dem Beispiele, das Ludwig Feuerbach von der Tätigkeit der, wenn man so sagen darf, nüchternen Phantasie als der „von den Herzensbedürfnissen und Wünschen des Menschen bestimmten Intelligenz" in den Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums gegeben hat (Sämtl. Werke, hgg. v. W. Bolin u. Fr. Jodl [1903 f.], VII, 30 f.).

d. h. der Krankheiten geschildert, und das geht uns hier nichts mehr an.

Wo nun von der Leyen mit seiner Erörterung ausgesetzt hat, nämlich bei dem, was er nicht mehr in Betracht gezogen hat, bei den Wirkungen des Paroxysmus des Epileptikers auf ihn selber, hat Friedrich Ranke mit einer andern Abhandlung eingesetzt, in der er Klarheit schaffen wollte, ob diese Bewusstseinsstörungen oder -unterbrechungen mit dem ihnen Vorausgehenden oder Nachfolgenden ein sagenbildendes Element werden könnten, und den Anlass hat ihm ein Bericht aus dem sechzehnten Jahrhundert über einen nicht uninteressanten Vorfall gegeben. Seine Göttinger Habilitationsvorlesung von 1912 über das Thema „Sage und Erlebnis“ [1]) begann er mit der Wiedergabe von zwei Sagen, einer bayerischen und einer elsässischen, die erzählen, wie ihre bedauernswerten Helden von der Wilden Jagd entführt worden sind: Dem einen ist das geschehen, weil er sich, obwohl er wusste, dass über dem Orte, wo er eben war, die Wilde Jagd am wütendsten ziehe, und obwohl er in der Ferne ein Heulen und ein Sausen hörte, doch nicht niedergeworfen hatte; als er nach sechs Wochen zurückkam, „wusste er selbst nit wie und wo und war noch ganz tamisch in seinem Sinn“: seither „hat er zu nichts mehr weder Freud noch Leid, hat nur noch ein Kuchelleben“. Der andere, der Elsässer, den sein Ruf in die Gewalt des mit Musik dahinziehenden Wilden Heeres gebracht hat — ist zuerst er mit seinem Namen angerufen worden? [2]) —, hat sich am Morgen in einem fremden Gebirge gefunden und hat drei Tage zur Heimkehr gebraucht; dass er damals oder später „tamisch“, d. i. nicht ganz bei Sinnen, gewesen wäre usw., wird nicht gesagt.

Diesen zwei Sagen lässt Ranke den Abdruck des erwähnten Berichtes folgen, der sich in der handschriftlichen Hinterlassenschaft des Luzerner Stadtschreibers Renward Cysat (1545—1614) vorfindet und bei Renward Brandstetter, Renward Cysat, 1909, 41 gedruckt ist; wir geben ihn nach Rankes Text wieder:

[1]) Zuerst erschienen in den Bayerischen Heften für Volkskunde, I (1914), 40—47, wiederabgedruckt in seinem Buche Volkssagenforschung (1935), 27—37. — [2]) S. A. Stöber, Die Sagen des Elsasses [2] (1858), 271, Nr. 209 und W. Hertz, Deutsche Sage im Elsass (1872), 34. Leider ist Ranke hier mit seinen Angaben sehr sparsam, obwohl Stöbers Büchlein, Der Kochersberg, dem er diese Sage entnommen hat, nicht sehr vielen zugänglich sein wird.

„Anno 1572, den 15ten Tag Novembris, ward ein Landmann, Hans Buochmann oder Krissbüeler genannt, von Römerschwyl aus Rothenburger Amt, damalen bei 50 Jahr alt, mir gar wohl bekannt, unversehens verloren, daraus viel Wesens entstund, machte auch der Obrigkeit viel Geschäftes. Vier Wochen darnach kommt gewisser Bescheid von dem Verlorenen, er sei zu Mailand. Letztlich, um Lichtmess des folgenden 1573sten Jahres (also am 2. Februar) kommt er heim, ohne Haar, ohne Bart und Augenbrauen, mit zerschwollenem, gesprengtem Angesicht und Kopf. Sobald die Obrigkeit das vernimmt, lässt sie ihn gefänglich einziehen und, dabei ich selbst gewesen, ausfragen. Darüber war sein Bescheid: Nämlich, er hätte bei 16 Gulden Münze zu sich genommen des Tags, als er verloren, in der Absicht, sie einem, dem er sie schuldig, zu bringen, den er aber nicht gefunden. Er sei also gen Sempach gangen, Geschäften halb, allda er sich gesäumt bis gegen Abend. Er habe zwar etwas, jedoch nicht zu viel getrunken. Als er nun heimgewollt und zu angehender Nacht in den Wald gekommen sei, bei der Walstatt, da die Sempacher Schlacht geschehen, da sei jählings ein seltsam Getös und Sausen geschehen, anfangs einem ganzen Imbd oder Bienenschwarm gleich, darnach aber, als kämen allerlei Saitenspiele gegen ihn her, welches ihm ein Grausen und Beängstigung gemacht, also dass er nicht gewusst, wo er gewesen sei oder wie ihm geschehen wolle. Doch habe er ein Herz gefasst, seine Wehr gezückt und um sich gehauen. Da sei er von Stund an von der Vernunft, von Wehr, Mantel, Hut und Handschuh gekommen und gleich damit in Lüften hinweg in ein fremd Land getragen worden, da er nicht bei sich selber gewesen. Er habe wohl des Schmerzes und Geschwulst des Angesichts und Kopfes, auch der Haar- und Bartlose empfunden. Letztlich als 14 Tage nach seinem Verfahren verschienen waren, habe er sich in der Stadt Mailand befunden, wo ein deutscher Gwardiknecht sich seiner angenommen."

Ranke tritt nun für die unbedingte Glaubwürdigkeit Cysats ein, der zwar ein für die damalige Zeit aussergewöhnliches Interesse für die abergläubischen Vorstellungen und Erzählungen seiner Zeitgenossen gehabt habe, aber für seine Person eher vorsichtig als leichtgläubig gewesen sei — wir werden auf diese Dinge zurückkommen —, und führt im weitern aus, dass es sich hier unzweifelhaft um ein tatsächliches Erlebnis Buochmanns handle: „Er ging bei eintretender Nacht allein im Wald, verlor dann plötzlich das Bewusstsein seiner selbst und kam erst vierzehn Tage später an einem viele Tagereisen weit entfernten Ort wieder zur Besinnung." Sodann stellt er als „Auskunft der Psychiatrie" fest: „Das Erlebnis des Hans Buochmann war, in ganz typischem Verlauf, die Reise eines Epileptikers in seinem Dämmerzustand"; einer Bekräftigung dieser Erklärung durch Berufung auf Binswangers Lehrbuch über die Epilepsie folgt dann als zweite Feststellung: „Damit haben wir, was wir suchten: der Bericht des Hans Buochmann von seiner Fahrt durch die Luft in ein

fremdes Land ist die sehr genaue Beschreibung einer Epileptiker-Reise im Dämmerzustand mit voraufgehender sensorieller und motorischer Aura. Auch der Haarausfall sowie das Schwellen des Gesichts sind nicht selten vorkommende Begleiterscheinungen der Epilepsie."

An dieser Behauptung haben wir vorerst zu bemängeln, dass der „Bericht" Hans Buochmanns kein Bericht, sondern eine Verantwortung oder eine Aussage ist, und weiter, dass diese Aussage keinerlei Beschreibung einer Epileptiker-Reise im Dämmerzustand enthält; sie beschreibt oder erwähnt nur, wenn man will, die sensorielle oder die motorische Aura, also das, was dem Dämmerzustand vorausgegangen ist, nämlich die Gehörshalluzinationen und das Herumhauen mit der Waffe. Ansonsten haben wir keinen Grund, zu bezweifeln, dass der „Bericht" Buochmanns den Schluss auf eine „epileptische Dämmerreise" zulässt, zumal da uns das von Fachleuten bestätigt worden ist; diese bestätigen aber selbstverständlich auch, dass von einem Erlebnis Buochmanns während seiner Bewusstlosigkeit oder während seines „Dämmerzustands" keine Rede sein kann.

Zu dem nächsten Satze Rankes: „Eine eigentliche Sage ist dieser Bericht noch gar nicht; die sagenhaften Elemente in ihm werden mehr angedeutet als ausgesprochen" können wir auf unsere frühern Ausführungen verweisen; eine Sage wäre diese vor einer Behörde abgegebene Aussage auch dann nicht, wenn sie die sagenhaften Elemente deutlich ausgesagt hätte. Ranke fährt fort: „Vorhanden sind sie" (die sagenhaften Elemente), „denn es ist kein Zweifel, dass für Buochmann selber wie für den Erzähler Cysat das ganze Erlebnis ein neuer Beweis war für die Existenz des wilden Heers, eine neue Bekräftigung der Lehre, dass, wer sich ihm entgegenstellt, rettungslos von ihm in die Lüfte entführt wird"; hier wäre es Rankes Pflicht gewesen, den Beweis, zwar nicht für Cysat, von dem ja andere Aufzeichnungen erhalten sind, die diese Behauptung wahrscheinlich machen, so doch für Buochmann anzutreten. Vielleicht aber hat er das nur unterlassen, weil er zwei Seiten weiter über diese Formulierung erheblich hinausgeht: nun spricht er nicht mehr von einer Bestätigung oder einer neuen Bekräftigung dieser Lehre, sondern behauptet geradezu die Priorität dieses oder eines ähnlichen Erlebnisses vor der Lehre: „Unsere Untersuchung über die Sagen von

der Luftfahrt mit dem wilden Heer" — der Ton ist selbstverständlich auf das „mit" zu legen — „hat nicht nur über die Herkunft dieses einen Motivs Klarheit gebracht, sondern sie hat auch prinzipiell erwiesen, dass wenigstens dies eine Sagenmotiv sehr anders aufzufassen ist, als die deutschen Volkssagen meistens bisher aufgefasst und behandelt worden sind." Das kann nicht anders verstanden werden, als dass Ranke annimmt, das Motiv von der Teilnahme an der Fahrt des Wilden Heers beruhe, wenn nicht geradezu auf den Angaben, die Buochmann gemacht hat, so doch überhaupt auf Erzählungen von Epileptikern, wie er denn auch die Entstehung der zwei eingangs angeführten Sagen — ausdrücklich sagt er dies freilich nur von der ersterwähnten, nämlich der bayerischen — auf Epilepsie zurückführt.

Um hier Klarheit zu schaffen, müssen wir einigermassen weit ausholen, aber zu diesem Beginnen ermutigt uns Ranke selber, indem er der Behauptung, seine Untersuchung habe über die Herkunft dieses einen Motivs Klarheit gebracht, folgende übrigens durchaus richtigen Sätze voranschickt: „Wer der Volkssagenforschung heute ehrlich dienen will, muss in oft mühsamer Einzeluntersuchung sich seine Stellung zu den Sagen erst erarbeiten. Jedes auch noch so kleine sichere Resultat ist da wertvoller als die bestechendste Behauptung, wenn sie nicht zu beweisen ist. Jedes einzelne sichere Resultat gewinnt dem Dilettantismus ein Stückchen Boden ab und schafft zugleich der jungen Wissenschaft der Volkssagenforschung ein Stückchen sicheren Boden und einen Ansatz zu weiterführenden, gangbaren Wegen."

* * *

Dass an den Fahrten des Wilden Heeres Menschen teilgenommen hätten, die ihm nicht angehörten, wird im Mittelalter mehrmals erzählt.

Eines der ältesten, vielleicht überhaupt das älteste Dokument ist in dem schon erwähnten Traktat Étiennes de Bourbon erhalten (zit. Ausg., 321, Nr. 365):

In der Gegend eines Mont du Chat sieht ein Bauer, der im Mondschein mit einem Bündel Holz auf dem Wege ist, zuerst eine unendliche Menge von gleichsam eine Spur verbellenden Hunden, dann einen ebenso grossen Haufen von Fussvolk und Reitern; auf seine Frage erfährt er, sie gehörten zu der familia regis Arturi — vorher ist diese der familia Allequini gleichgesetzt

worden —, und sie begäben sich zu seinem nahen Hofe. Dem Bauer scheint es, er folge ihnen, trete in einen grossen herrlichen Palast ein usw.; als er aber am Morgen aufwacht, liegt er auf seinem Holzbündel.

Weit länger ist die Reise, die Richard sans peur, Herzog der Normandie (943—966), mit der mesnie Hellequin unternommen hat: er ist auf den Teppich gesprungen, der für den Führer der mesnie auf den Boden gebreitet worden ist, und auf eben diesem Teppich mit dem Führer, der ihm gesagt hat, er müsse mit den Seinigen Nacht für Nacht die Sarazenen bestreiten, in ein paar Stunden bis auf den Berg Sinai gelangt[1]).

Bei Gelegenheit des Reichstags, der Anfang 1431 wegen der Hussitischen Wirren in Nürnberg stattfand, hat der Erzbischof von Mainz (Konrad III., Rheingraf von Daun) vor einigen andern Bischöfen und dem dortigen Dominikerprior und Ordensreformator Johannes Nider ein Erlebnis erzählt, das ein ihm bekannter Ritter seiner Heimat gehabt haben wollte:

Dieser hat in der Nacht, nachdem sein Knecht ein grosses Heer hatte vorbeiziehen sehen, am Waldrande einen einzelnen Reiter getroffen, der ein zweites Pferd führte. Dieser Reiter, in dem er seinen kurz vorher verstorbenen Koch erkannte, teilte ihm mit, das aus Rittern und Knappen bestehende Heer müsse noch in derselbigen Nacht nach Jerusalem ziehen, und das Pferd habe er mitgebracht, auf dass sein Herr an dieser Reise ins Heilige Land teilnehmen könne. Er bestieg das Pferd, und schon war er den Augen seiner Leute entrückt; am nächsten Tage kehrte er mit dem, der ihn abgeholt hatte, zurück[2]).

In all diesen Erzählungen wird die Fahrt des Heeres freiwillig mitgemacht, und eine unfreiwillige, also erzwungene Teilnahme an einer solchen Fahrt, d. h. eine Entführung oder Verschleppung kann ich für das Mittelalter ebenso wenig nachweisen, wie sie die, die vor mir über den Gegenstand geschrieben haben, nachzuweisen vermochten; immerhin sei eine Erzählung angeführt, in der eine Szene vorkommt, die vielleicht als Versuch einer Verschleppung gedeutet werden kann. Nach einem von Ordericus Vitalis wiedergegebenen Berichte eines Priesters[3]) hat dieser am 1. Januar 1091 in der Nacht eine riesige Menge von Kriegern,

[1]) Chronique des ducs de Normandie, éd. Fr. Michel (1838), II, 336 f., J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie (1852 f.), I, 6 f.; s. auch ebendort, II, 162 f. und Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, VII, 664 f. — [2]) Joh. Nider, Formicarius, 1. V, c. 1, Argentine (1517), 71[a] f., in dem Abdruck hinter dem Malleus, I, 308 f. S. auch Delrio, I, 264 f., Wolf, DMS, 242 f., Nr. 137 und Beiträge, I, 9. — [3]) Historia ecclesiastica, P. III, l. VIII, c. 17 (Patrologia latina, CLXXXVIII, 607 f.).

Sargträgern, Frauen, Geistlichen und wieder Kriegern mit gewaltigem Getöse vorbeiziehen sehen und hören, und er hat in ihr die familia Herlechini zu erblicken geglaubt, von der er schon viel vernommen hatte, ohne dass er bis dahin an ihre Existenz geglaubt hätte. Um nun, wenn er von diesem Erlebnis erzählen werde, Glauben zu finden, wollte er sich eines der leeren Rosse, die in dem Zuge mitgeführt wurden, bemächtigen, um damit seine Angaben zu bewähren. Dabei wurde er von Reitern ertappt[1]), und sie hätten ihn mitgenommen, wenn nicht einer von ihnen die drei andern bewogen hätte, davon abzustehen; dieser bat ihn dann, seiner Witwe zu bestellen, sie solle ein von ihm widerrechtlich behaltenes Gut zurückgeben[2]), und da sich der Priester weigerte, schleifte nun er ihn mit, wobei er ihn mit seiner glühenden Hand um den Hals gepackt hielt. Er wurde erst von seinem verstorbenen Bruder, der auch in dem Zuge ritt, aus dieser Gefahr befreit. Wie man sieht, kann auch hier von einer Entführungsabsicht des Wilden Heeres nicht gesprochen werden: hätte sich der Priester nicht verleiten lassen, sich fremdes Gut aneignen zu wollen, und hätte er nicht die Erfüllung der frommen Pflicht verweigert, einen Auftrag entgegenzunehmen, der dem Seelenheile eines zeitweise zu schwerer Pein Verdammten dienen sollte, so wäre das Wilde Heer an ihm vorbeigezogen, ohne dass der Versuch gemacht worden wäre, ihm etwas zu leide zu tun. Das war denn auch durchaus verständlich, und das Gegenteil wäre unverständlich gewesen; bestand doch

[1]) Vgl. hierzu die jungen Sagen von einem an dem Wilden Heere begangenen oder versuchten Diebstahl in der Leipziger Dissertation von H. Plischke, Die Sage vom Wilden Heere im deutschen Volke (1914), 34, 32. — [2]) Ebenso soll in einer Erzählung des Reuner Kodex 59 (Mitte des dreizehnten Jahrhunderts) ein Mönch des Klosters Vanlouisant sorgen, dass einer Witwe ein Widder, den ihr einer der familia Herlequini gestohlen hat und nun am Halse herumtragen muss, zurückgestellt werde (O. Driesen, der Ursprung des Harlekin [1904], 237), und auch bei Ordericus tragen viele an dem Zuge Teilnehmende Tiere, Hausgerät usw. am Halse und am Rücken; s. weiter Petrus Venerabilis, De miraculis 1, I., c. 28 (Patrologia latina, CLXXXIX, 903 f.). Hierher gehört wohl auch, was von Papst Benedikt VIII. der hl. Kardinal Petrus Damiani, De abdicatione episcopatus ad Nicolaum II., c. 3 (Patrol. lat., CXLV, 428) zu erzählen weiss; diese Darstellung ist von einer Reihe mittelalterlicher Autoren benützt, dann von Platina für seine Vitae pontificum Romanorum (1479; Ausg. Coloniae [1593], 165) ausgezogen und schliesslich von dem Kardinal Baronius in die Annales ecclesiastici zum Jahre 1024 (in Mansis Ausg. Lucca [1738 f.], XVI, 541 f.) vollständig aufgenommen worden.

schon dieses Heer Orderichs, im Gegensatze zu dem, von dem etwa gleichzeitig oder nicht viel später Étienne de Bourbon erzählt hat, aus letzten Endes doch zum ewigen Heile bestimmten Seelen, die allerdings in derselben Gestalt auftraten wie zu ihren Lebzeiten und demgemäss ihre Wanderungen auf dieselbe Weise bewerkstelligten, wie sie es getan hätten, wenn sie noch am Leben gewesen wären, im allgemeinen also auf Reittieren und zu Fuss. Solange sich an dieser Vorstellung nichts Wesentliches änderte, hat sich natürlich das Motiv von dem Mitgerissenwerden des dem Seelenheere nicht Weichenden oder sich ihm gar Entgegenstellenden nicht entwickeln können; die Änderung ist schliesslich gekommen, aber damit das möglich wurde, hat sich erst als Gegenstück zu der Vorstellung des in dem Namen Gottes dahinfahrenden Seelenheers die Vorstellung des in dem Namen des Teufels dahinfahrenden Hexenheers bilden und befestigen müssen.

Das war etwa um die Wende des fünfzehnten Jahrhunderts geschehen: um diese Zeit durfte der alte Streit, ob die Hexen wirklich zum Sabbat führen oder ob diese Fahrten nur in ihrer Einbildung bestünden, als zugunsten derer, die für die Tatsächlichkeit der Fahrten eintraten, entschieden gelten. Es ist hier nicht der Ort für eine langwierige Erörterung, wie sich dabei noch der zusätzliche Wahn ausgebildet hat, dass die Hexen, um die Fähigkeit zu der Teilnahme an solchen Fahrten zu erlangen, entweder Stellen ihres Körpers oder ihr Reitgerät, den Besen, den Schemel usw. zu salben hatten; dass übrigens dieser Wahn, dessen Anfänge etwa in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts fallen, damals ziemlich allgemein im Schwange war, wird wohl niemand bezweifeln wollen. Freilich: auch von dem Standpunkte der Hexentheologen aus waren diese Salbungen durchaus überflüssig: wenn man dem Teufel die Macht zugestand, Menschen gegen ihren Willen, also ohne Salbung und ohne Reitgerät, zu entführen und zu verschleppen, so hätte man wohl auch bei den Hexen auf derartige Mätzchen verzichten können. Formal geschah es ja schliesslich, indem der Malleus maleficarum die Möglichkeit zugab, dass der Teufel an der Salbung festhalte, weil die Herstellung der Salbe die Ermordung ungetaufter Kinder erheischte, so dass viele Seelen der Erlösung verlustig gingen[1]), aber praktisch blieb das ebenso bedeutungslos, wie

[1]) P. II, qu. 1, c. 3, zit. Ausg. 114.

zwanzig Jahre später die Feststellung des Tübinger Theologen Martin Plantsch[1]), die sich dann (1508) der ansonsten die Tatsächlichkeit der Hexenfahrten leugnende Geiler von Kaisersberg in merkwürdiger Inkonsequenz zu eigen gemacht hat:

„... Daher kumet es, wan ein hex uff ein gabel sitzt und salbet die selbig und spricht die wort, die sie sprechen sol, so fert sie dan da hin, wa sie mummen wil. Daz hat die gabel nit von ir selber, die salb thuot es auch nit; sunst, wan sie ein gütterlein salbete, das selb für auch darvon: darumb so thuet es der teuffel, derselb fürt sie uff der gabel hinweg, wan er sein sacrament und sein zeichen sieht von der hexin“[2]).

Anklang fand mit ähnlichen, aber viel weiter gehenden Behauptungen erst ein Mann, der an die Existenz von Teufeln und Hexen ebenso fest glaubte wie die Hexenhammergewerkschaft: das war Theophrastus Paracelsus, und gesagt hat er seine Meinung in dem leider nicht vollständig erhaltenen Buche über die Hexen, das seit dem ersten Drucke einen Bestandteil der Philosophia magna bildet. Dort erklärte er zwar nicht kurz und bündig, aber deutlich genug:

Die Hexen mögen ja auf Gabeln, Rocken und ähnlichen Dingen, die sie mit Katzenschmalz, Wolfsschmalz, Eselsmilch und ähnlichem Zeug salben (also nicht mit dem aus Kinderleichen gewonnenen Fett, das bis dahin, wie wir gesehen haben, die bevorzugte Schmiere der Hexen-Offizinen war), auf den Hawberg fahren; da aber der Hawberg der Ort ist, wo sie mit ihren Aszendenten zusammenkommen, so muss sie der, der sie dort haben will, hinbringen.

„Darumb sein ire Superstition nur ein schein, in dem kein krafft ist, usw.; dann allein der Geyst fürt und trägt sie ohn gabeln usw. Aber ihr füren ist also, gleich wie ein Wind von Mitternacht gegen Mittag gehet, und hebt ein feder auff von der Erden, treibts in die höhe vor ihm anhin, biss dahin, da es auffhört. Also sein die Geyst nur Wind und Lufft, wie ein blasen vor dem mundt; also blasen sie vor in anhin auff den stecken biss an das ort, das der gemein man Hawberg heist.“

So besagt der Text, wie er in dem ersten Drucke, nämlich in den Philosophiae magnae ... tractatus aliquot, Cöln (1567), 230 f. in dem 16. und 17. Kapitel des Buches De maleficis et eorum operibus oder Von den Hexen oder Unholden und ihren Werken steht, denen in den Huserschen Ausgaben von

[1]) Hansen, Quellen, 261. — [2]) Emeis, Strassburg (1517), 54a, abgedruckt bei Aug. Stöber, Zur Geschichte des Volks-Aberglaubens im Anfange des XVI. Jahrhunderts (1856), 62 und Hansen, Quellen, 288; vgl. weiter Hansen, Quellen, 166, 199 f. 230.

Paracelsi Opera das 1. und das 2. Kapitel des IX. Traktats des Hexenbuchs entsprechen[1]).

Mit diesen Ausführungen, dass die Dämonen oder Geister oder Aszendenten nur Luft sind und dass sie die Hexen vor sich hinwehen, hat Paracelsus einen grossen Erfolg gehabt, und bezeichnend ist es vor allem, dass ihn sein wenn nicht grösster, so doch gehässigster Gegner, der aus Baden im Aargau stammende berühmte Arzt und Heidelberger, später Basler Professor Thomas Erastus oder Lüber, in der Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi Pars prima, Basileae (1571), in der er (215) für Magier von dem Schlage des damals freilich längst Verstorbenen und seiner Schüler den Tod verlangte, wegen der in dem Buche über die Hexen geäusserten Ansichten nicht nur nicht angegriffen hat, sondern sogar seiner Meinung, die Salbungen seien nicht imstande, die Hexen durch die Luft dahinzuführen, beigetreten ist, ohne ihn allerdings in diesem Zusammenhange zu nennen[2]). Weit mehr von Paracelsus ist dann der Mediziner Wilhelm Adolf Scribonius oder Schreiber aus Marburg beeinflusst, der genau so wie Erastus die Hexen ausgerottet wissen will; in dem Buche De sagarum natura et potestate, deque his recte cognoscendis et puniendis physiologia, Marpurgi (1588)[3]) zitiert er ihn nach oberflächlicher Zählung nicht weniger als zehnmal,

[1]) S. z. B. Opera, Strassburg (1616), II, 259 f. Der von uns zitierte Text von 1567 stimmt nicht durchaus überein mit dem Husenschen Texte, ja er ist sogar hin und wieder weniger verdorben als dieser, der übrigens den sprachlich erneuerten Abdrücken in den Schriften Theophrasts von Hohenheim, hgg. v. H. Kayser (1921, s. 330 f.) und Paracelsus Sämtliche Werke, hgg. v. B. Aschner (1926 f., s. IV, 232 f.) zugrunde liegt. Der Hawberg, der bei Husen Howberg oder Höwberg heisst — in der ersten lateinischen Übersetzung der Philosophia magna, Basileae, s. a., die spätestens 1569, vielleicht jedoch schon 1568 erschienen ist, wird er Mons Veneficus genannt; die Genfer Ausgabe hat Mons Bructerus, d. i. der Brocken —, ist nicht, wie Kayser, 512, sagt, der Hörselberg, sondern der Heuberg in dem südwestlichen Teil des Schwäbischen Juras, wie das schon die DM[4], 879 feststellt; in der Eigenschaft als schwäbischen Blocksberg kennt ihn schon 1430 Johannes Nider, 1505 der schon erwähnte Thüringer Professor Dr. Martin Plantsch, und 1520 hat in Zürich eine Hexe gestanden, auf den Heuberg geflogen zu sein (Hansen, Quellen, 437, 259, 609). — [2]) 195 f. Nur im Inhaltsverzeichnis ist dieser Abschnitt des ersten Teils der Disputationes — der zweite und der dritte Teil sind 1572, der vierte 1573 erschienen — mit dem Titel De lamijs seu strigibus non inutilia scitu bezeichnet; diese Abhandlung ist dann von 1578 an mehrmals einzeln erschienen. — [3]) Verfasst ist das Buch schon 1585; die Epistola dedicatoria ist vom 22. November 1587 datiert.

immer mit Zustimmung, darunter auch mit der hier in Rede stehenden Stelle, nicht nur soweit sie die Salbung betrifft, sondern auch in dem Teile, der die Frächter-Tätigkeit der Aszendenten oder Geister angeht, wofür er sogar noch einen Beleg aus dem hl. Augustinus beibringt, um fortzufahren:

Hi (sc. spiritus maligni) igitur si voluerint sagas quasdam caeteris adesse, eas deducunt ad locum ubi congregatio illarum futura sit, sive per caminum, sive alia quacunque via, flantes nimirum post tergora sagarum: quemadmodum ventus spirans plumam a terra elevat in altum et ante se, donec eo loci veniat, in quo steterit.

Diese Sätze druckt dann der schon erwähnte Joh. Gödelmann in der 1591 erschienenen zweiten Ausgabe seines Tractatus de magis, veneficis et lamiis (II, 48) ab, nicht ohne ihnen einen eigenen Auszug aus Paracelsus über die Aszendenten vorauszuschicken, die ihre Hexen an den vorbestimmten Ort schaffen non aliter quam ventus validus plumam e terra sublatam in aere circumfert, donec in certum locum deponat, und schliesslich stellt sich auf die Seite des gelehrten Landfahrers die um die Wende des sechzehnten Jahrhunderts grösste Hexenautorität, der Jesuit Martin Delrio, allerdings nur durch die Genehmigung des Vergleiches der von einem Engel, einem guten oder einem bösen, wegzuschaffenden Last mit der Paracelsischen Feder: ... ad eum fere modum quo ventus fortis plumam agit per aerem, et certo tandem loco illam destituit, et destituendo sistit[1]).

Warum wir das alles hier vorbringen? Nun, der Grund ist, dass Paracelsus, der in dem nächsten Kapitel seines Hexenbuchs auf das Wütende Heer oder, wie die Husenschen Ausgaben sagen, auf das Wütis oder Wütes Heer zu sprechen kommt, dieses Heer keineswegs in dem Sinne auffasst, den wir dem Worte zu unterlegen gewohnt sind: für ihn ist das „Wütende Höer" ein besonders grosser Hexenzug, „eine Versammlung aller Unholden zusammen, als wann sich ein Rott zusammen füget, auff ein Kirchenweihe zugehen." So, wie die Jungfrauen, wenn sie schwanger werden, in ein Bad ziehen, um dort zu gebären,

„also hat diss Höer auch sein Badenfart, da die Geyst ihre bulschafften dahin füren, zusammen coppeln in ein hauffen, fürens über gesteudt und stöcke, über Stätt (und) Dörffer, Berg und Thal, biss sie kommen auff den Hawberg, da sie der kinder genäsen und ausskindbetten, dabey auch andere ihre händel damit aussrichten; und ist geleich wie ein Convocation oder Convent eines

[1]) L. II, qu. 16, zit. Ausg., I, 169.

grossen Capitels, da kommen zusammen auss vielen Regionibus, was dergleichen schwanger vermeint zusein oder in Hexerey sich berathschlagen wil. Da faren sie auff gabeln und stecken zusammen, wie sie ihr Schärge zilt[1]), im zammen faren treibendts die Ascendentes für ihn hin. Gleich als wann einer ein Sack mit federn aussschüttet, und der wind weht sie alle mit ein hinweg, also fliegen diese auch in einer rott versamlet, und solchs bey der nacht, dann bey dem tage wirdt hierinn nichts gehandelt, die nacht ist der Geyst freunde, heimlich und stille."

So, wie Paracelsus der Erfinder des Motors ist, der die Hexen auf den Heuberg bringt, so hat er entdeckt, dass das Wütende Heer nichts andres wäre, als ein besonders grosses Hexenheer, das sich zu einem wieder von ihm entdeckten Zwecke aus vielen Haufen bilden würde; so gross aber der Beifall war, der der Erfindung gezollt wurde, die Entdeckung fand nur ganz schwachen Anklang. Der Basler Arzt Dr. Jakob Wecker hat ja in dem Büchlein „Ware Entdeckung unnd Erklärung aller fürnembster Artickel der Zauberey", die er „Etwann durch den Wolgebornen Herrn, Herrn Jacob Freyherrn von Liechtenberg usw. auss ihrer Gefängnuss erfahren" ... und „an tag geben" haben will[2]),

[1]) Zilen = reihen, einreihen; die Husenschen Ausgaben, die auch anders konstruieren, haben „zeucht". — [2]) Das Liechtenberg-Weckersche Werkchen finde ich schon in dem Zauber-Teuffel von Ludovicus Milichius, der zuerst 1563 erschienen ist, zitiert (in dem Abdruck des Theatrum Diabolorum, I, 155[b]); es kann also kaum später als 1562 herausgekommen sein, beruht daher auf einer Handschrift des Paracelsischen Hexenbuchs. Dann wird es, zusammen mit Milichs Zauber-Teuffel, bei Dr. Joh. Weyer, De praestigiis daemonum, aber nicht schon in der Ausgabe von 1563, sondern wahrscheinlich erst in der von 1566 in dem 15. Kapitel des 4. Buchs erwähnt und zwar wegen des Abschnitts „Von Nachtschaden und Schüssen der Hexen", der auf einem uns hier nichts angehenden frühern Kapitel des Hexenwerks von Paracelsus beruht; der Wortlaut der Erwähnung ist merkwürdig genug: „Ein Doctor hat in einem teutschen Büchlein, so im namen H. Jacobs von Liechtenberg umbgetragen wird, einen närrischen und nichtwirdigen bossen und weise, wie durch hülffe dess Teuffels die harte materien in dess menschen leib mögen geführet werden, beschrieben, wie denn solcher falschen meynung Theophrastus Paracelsus auch gewesen, und von mir gnugsam, unangesehen, dass seine Imitatores und günstigen die stirn drüber runtzeln, widerlegt worden" (zitierte deutsche Ausgabe [1586], 267); beinahe wortwörtlich gleich beginnt das 18. Kapitel von Weyers 1577 erschienenem Buch De lamiis (in der deutschen Ausgabe Frankfurt [1586], 41). Von einer Widerlegung der Paracelsischen Ansichten kann natürlich nur in dem Sinne gesprochen werden, dass Weyer eine gegenteilige Meinung vertreten hat, aber nicht, dass er dabei mit Paracelsus polemisiert hätte; er ist ja gelegentlich gegen ihn und seine Jünger losgezogen, so z. B. wegen seiner medizinischen Schriften, die ihn zu dem Vorwurf bewogen, Paracelsus habe „mit gewalt allein Herr und Oberster Rabbi in der Artzeney sein wöllen" (De praestigiis, 134;

den Versuch gemacht, die Paracelsische Hexentheorie in die Lehren, die der Malleus maleficarum vertrat, einzubauen, ohne allerdings den Namen des neuen Mannes auch nur ein einziges Mal anzuführen, und 1586 ist das Liechtenberg-Weckersche Werkchen als 13. Traktat in das Theatrum de veneficis aufgenommen worden, aber der Identifizierung des Hexenheers mit dem Wütenden Heer[1]) hat das keinen Vorschub geleistet, und auch wenn sie Scribonius ebenso anerkannt hätte, wäre damit wenig getan gewesen. Dass übrigens Scribonius hier ausnahmsweise Paracelsus im Stich gelassen hat, ist aus einem merkwürdigen Grunde geschehen: Er hatte, wie man schier bei jedem seiner Zitate feststellen kann, nicht den deutschen Grundtext der Philosophia magna vor sich, sondern nur die schon erwähnte lateinische Übertragung, und so treu sich diese sonst an die Vorlage hält, bei dem ersten Satze des 18. Kapitels hat sich der Übersetzer, der Basler Arzt Gerhard Dorn, einen in der Geschichte der Übersetzungskunst unerhörten Lapsus zuschulden kommen lassen: er hat „das Wütende Höer" mit „rabiosa meretrix" wiedergegeben! Dass da Scribonius nicht mitgetan hat, ist begreiflich, und geholfen hat er sich auf die einfache Weise, dass er das, was das Wütende Heer von den gewöhnlichen Hexenheeren unterscheiden sollte, nämlich die sogenannte Badefahrt der Hexen und was sich darauf bezog, nicht zur Kenntnis nahm und mit dem Satze schloss (65): Magnus enim saepe chorus earum est, ut Paracelsus refert, adeo ut turmatim aliquando, militum instar ex ordine, super pagos, montes, convalles ferantur. Gödelmann allerdings, der das deutsche Original zu Rate zog, hat diese Unzukömmlichkeit gutzumachen getrachtet, indem er die Worte von Scribonius, ohne ihn freilich diesmal zu zitieren, übernahm und ihnen die Bemerkung anfügte: Vulgus hunc chorum Lamiarum vocat „das wütende Heer", aber auch

s. auch 338, 462, 529), aber zu den in Rede stehenden Dingen hat er sich ebenso wenig geäussert, wie zu den Paracelsischen Theorien über das Wütende und das Hexenheer. Zu Weyers Kampf gegen Liechtenberg vgl. noch Peter Binsfeld, Tractatus de confessionibus, zit. Ausg. 512. — [1]) Die betreffende Stelle steht Theatrum, 313[b]: Von dem Wütissher (mit Auslassung der sich auf den Hauptzweck dieser Badereise bezüglichen Stelle); natürlich fehlen die von Liechtenberg-Wecker nicht approbierten Stellen auch in der Erweiterung und Bearbeitung ihres Büchleins in der oben S. 16, Nr. 3 erwähnten Goëtia von Wolfg. Hildebrand. Nach dieser hat J. J. Bräuner in den schon erwähnten Curiositaeten, 387 f. den hier in Rede stehenden Abschnitt abgedruckt.

dieser Versuch einer Wiederherstellung hat die Paracelsische Konstruktion nicht zu fördern vermocht.

So ist denn diese Behauptung auch in der Folgezeit unrichtig geblieben: in dem Volke hat man wohl, wenn so etwas gesagt wurde, die Köpfe geschüttelt und hat sich die Vorstellung von dem Heere der armen Seelen, das man in der Schweiz die Seligen oder auch das Gottesheer nannte[1]), nicht trüben lassen; dass dabei aber das Volk nichts ablehnte, was seine Vorstellungen nicht störte, was sie auszugestalten imstande war, hat es gezeigt, indem es die Fortbewegung durch den Wind, von der es bei den Hexen nichts wissen wollte, bei dem Wütenden Heere zur Kenntnis nahm. Noch bei Geiler von Kaisersberg zieht das Wütende Heer nur laufend dahin, und voran läuft einer, der den Menschen zuruft: „Flühe ab dem Weg, das dir Gott das Leben geb!“[2]), und mit solcher Rede geht bei Johannes Agricola der treue Eckart den Reitern und Fussgängern voraus[3]); schon am 29. Januar 1539 aber, also noch bei Lebzeiten von Paracelsus, weiss Hans Sachs in einem Spruchgedicht zu erzählen, wie er in Westfalen an einem Pfingsttag in stockfinsterer Nacht zuerst ein Geschell gehört hat, wie sich dann ein lauter Sturmwind erhoben hat gleich einer Windsbraut, und wie schliesslich „ein greulich schrecklich wütend Heer“ bei ihm vorbeigeprasselt ist; und der letzte dieses Heeres, ein an demselbigen Tage Hingerichteter, ist, nachdem er ihm Rede und Antwort gestanden hat, verschwunden, ist „hingerauscht wie ein scharfer Wind“[4]).

Nun ist es allerdings möglich, dass sich die Vorstellung von dem Winde als Antrieb und Beförderer des Wilden Heeres schon vor Paracelsus gebildet gehabt hat, so dass er eine Meinung, die im Volke von dem Wilden Heere im Schwange gewesen wäre, einfach auf sein Hexenheer übertragen und nebenbei erklärt hätte; belegt aber ist diese Auffassung noch nirgends worden, und eine Notiz, die Cysat in seine Vormerkblätter noch vor der auf das Verhör Buochmanns bezüglichen eingetragen hat, spricht eher zugunsten von Paracelsus:

---

[1]) Cysat bei Brandstetter, 40, Nrn. 114 und 115. — [2]) Emeis, 37[a], abgedruckt DM[4], 766 und Stöber, Zur Geschichte des Volks-Aberglaubens, 21 f. — [3]) Sibenhundert und Fünffzig Teutscher Sprüchwörter (1541), 356[b] in Nr. 667. (Die Sprichwörter von Nr. 301 bis Nr. 749 sind zuerst 1529 erschienen. — [4]) Sämtliche Fabeln und Schwänke, I, 157 f., Nr. 51.

„... das sye eben das Geschwürm und Gespenst, das bisswylen nachts die Lütt ab dem Feld und Strassen uffgehept und in einer Schnelle in wytte Land getragen, die dann ouch bekennet, wie sy beducht habe, es komme ein susender Wind dahar mit seltzamem wunderbarlichem Getöss, als ob vilerley Seittenspil vorhanden“ [1]).

Mit welcher Selbstverständlichkeit übrigens das Volk aufnimmt, was ihm taugt, und verwirft, was ihm widerstrebt, zeigen andere Behauptungen, die Paracelsus in diesem Zusammenhange aufgestellt hat; sie finden sich in unmittelbarem Anschluss an die von uns zuerst mitgeteilte Stelle seines Buchs von den Hexen oder Unholden und ihren Werken und lauten:

„Nun sein sy“ (die Hexen) „unsichtbar, denn niemant sihet den Windt; aber man empfindt in wol, wie sie gewänt [2]) werden und getragen im lufft. Wiewol auch das ist, das sie im faren nit reden dörffen, nicht hinder sich sehen: Reden hat die ursach, das die Geyst menschliche stimm nit hören mögen, es sey dann nach innehalt irer bündtnuss, die in solchem wehen nit beschehen mag; nicht hinder sich zusehen ist von wegen, das der Geystwind so starck auff in gehet, so sie hinder sich sehen, wurde er sie aussetzig machen usw. oder ein missgestalt in angesicht machen. Aber Redenshalb ist mehr die ursach, das sie besorgen, mann nenne den, der sie verdampt hat.“

Dass es Teufel oder Dämonen nicht ertragen, dass bei solchen Fahrten der Name Gottes ausgesprochen würde, ist schon seit Gervasius von Tilbury bekannt, der sagt, dass, wer in dem coetus lamiarum während der Luftreise Christum nenne, sofort, wo immer es sei und welche Gefahr immer bestehe, abstürze [3]); neu ist nur die Übertragung auf das Wütende Heer, und die hat das Volk nicht mitgemacht. Für das Hexenheer wieder hat es die neue Lehre, dass der oder die sich Umwendende Aussatz und sonstige Gesichtsentstellungen zu gewärtigen habe, nicht übernommen; seinen Vorstellungen von dem Wütenden Heere aber hat es sie gern eingefügt, ja sie sogar auf die Leute erstreckt, die ihm nur begegnen. Darüber weiss ein Zürcher Bürgermeisterssohn, der langjährige Archidiakon am Zürcher Grossmünster und spätere Kirchenvorstand Ludwig Lavater, merkwürdige Dinge zu berichten; in dem letzten Kapitel des ersten Buchs seines Traktats

[1]) Brandstetter, 40 zu Nr. 114. — [2]) Soll wohl heissen „geweht“, wie die Husenschen Ausgaben haben und wie es auch der Übersetzung Dorns entspricht. — [3]) S. die oben, S. 7, erwähnte Stelle. Bei Liechtenberg-Wecker (Theatrum de veneficis, 313 a) ist dieser Passus der Ausführungen von Paracelsus gestrichen, und Scribonius hat nur einen Teil übernommen; an der zuletzt aufgeführten Stelle fährt er fort: Quod insuper inter volandum, ut ipsae fatentur, loqui non audent, vel etiam retrospicere, id (Paracelsus) ait fieri, quod metuat Sathan, ne nominetur is qui condemnavit eum: altissimus.

Von Gespenstern, Ungehewren usw. erzählt er, nach dem hl. Hieronymus, eine Legende, wonach ein „Hippocentaurus“ den hl. Antonius gebeten hat, Gott für ihn und die Faunen, die Satyrn und die Incubi um Erlösung zu bitten, und dann fährt er fort:

„Hieher dienet, dass man von dem Wütisheer oder dem giegt[1]) der Nachtgeister sagt, dessgleichen von den Todtentänzen[2]), welche den Leuten zun zeiten sollen begegnet seyn ... Diese gespenst, ungeheur, geister, oder wie man sie nennen wil, halten etwan den wandlenden die strassen vor, führen sie ab dem rechten weg, erschrecken und plagen sie, dass sie etwan in einer nacht eissgrau werden ... Offt geschichts, dass denen, die etwas gesehen, gehört oder, wie wir sagen, die ein böser wind angewehet hat, der mund ausbricht, das angesicht verschwilt, etwan fallen sie gar in die taubsucht[3]), wie man dann dieses alles offt und viel gesehen und erfahren hat“[4]).

In der von ihm selber im Jahre 1570 hergestellten lateinischen Ausgabe seines Buches überträgt Lavater den ersten dieser Sätze so:

Huc pertinent quae de venatione daemonum referunt, item de mortuorum choreis, nicht ohne hinzuzufügen: quae etiam non sunt unius generis; die Übersetzung des Restes lautet: Haec Spectra aliquando iter facientibus viam intercludunt, abducunt eos a recta via, terrent eos, ut una nocte canescant ... Saepenumero accidit, ut illis qui Spectra viderunt, audiverunt, vel ab illis afflati sunt, os et facies tota intumescat: aliquo furore corripiuntur, id quod experientia notum est[5]).

Viel, viel früher, nämlich nicht allzu lange nach dem Jahre 1400, wo Johannes Nider bei dem Dominikanerorden in Colmar eingetreten ist, hat er dort von einem Maler, der in der Ordenskirche arbeitete, ein absonderliches Erlebnis erfahren, und erzählt hat er das dann in seinem Formicarius zwischen zwei andern Geschichten: die der Erzählung des Malers folgende, die er von dem damaligen Erzbischof von Mainz auf dem Nürnberger Reichstag gehört hat, kennen wir schon, die ihr vorangehende, die er dem gleicherweise in Nürnberg gewesenen Bischof von Augsburg Peter von Schauenberg verdankt, erzählt ebenfalls von einem Abenteuer mit dem Wilden Heere — der Schauplatz ist Innerböhmen: einem Knappen, der sich ihm entgegenstellte, ist der Kopf vom Rumpfe getrennt worden —, und zwischen den zwei Geschichten steht der Bericht des Malers über einen Vorfall,

[1]) Gjegd = Jagd, s. Schweiz. Id. 3, 19; 2, 1557. — [2]) S. A. Endter, Die Sage vom wilden Jäger, Frankfurter Dissertation (1933), 25 und 75. — [3]) Tobsucht. — [4]) Theatrum de veneficis, 146. — [5]) De Spectris, Lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, Lugduni Batavorum (1687), 133 f.

bei dem er sich drei Leibschäden zugezogen hat: ein Aussehen, das mehr dem eines Toten, als dem eines Lebenden gleicht, eine halbe Taubheit und ein arges Stottern; dieser Bericht sei in getreuer Übersetzung wiedergegeben:

„Als ich einmal noch als junger Mann mit meinen Gesellen am Abend gezecht hatte, machte ich mich bei finsterer Nacht mit umgegürtetem Schwerte auf den Weg in ein andres Dorf" (Nider fügt bei: das er mir nannte). „Ich eilte, aber als ich in die Weingärten kam, schien es mir, dass mir etwas Schreckliches entgegenkomme, nicht auf dem Wege, sondern daneben. Da sprang ich von dem Wege, zog das Schwert und stach, in jugendlicher Torheit und von dem Weine erhitzt, aufs Geratewohl in der Richtung des Phantoms. Bei dem Stiche sah ich niemand, wohl aber fühlte ich, wie mich, ich weiss nicht, was für eine Luft durchdrang; von ihr vergiftet, habe ich mir die drei Schäden zugezogen, die Ihr an mir seht" [1]).

Es ist schade, dass Nider den Maler nicht gefragt hat, ob er auch Geräusche gehört hat wie ein Sausen und ein Getöse.

* * *

Es ist an der Zeit, auf jene Teile von Hans Buochmanns Aussage vor der Luzerner Behörde zurückzukommen, die uns den Anlass zu unsern Exkursen gegeben haben; wiederholen wir also: Buochmann will bei Beginne der Nacht im Walde ein seltsames Getöse und Sausen gehört haben, zuerst wie von einem Bienenschwarm, dann wie Saitenspiele. Daraufhin habe er seine Wehr gezückt und um sich gehauen. Schon aber sei er in der Luft in ein fremdes Land getragen worden, ohne dass er bei sich gewesen wäre; wohl aber habe er Schmerzen und Geschwulst des Angesichtes und des Kopfes, auch der Haar- und Bartlosigkeit empfunden, wie er denn auch ohne Bart, Haar und Augenbrauen und mit geschwollenem und zersprengtem Gesicht und Kopf heimgekehrt ist.

Nun haben so, wie Hans Buochmann ein Getöse und ein Sausen gehört hat, auch die Leute, von denen, wie wir gesehen haben, Cysat vorher berichtet, bekannt, dass es sie bedäucht habe, es komme ein sausender Wind daher mit seltsamem Getöse, und anstatt des vielerlei Saitenspiels, das sie gehört haben wollten, will Buochmann allerlei Saitenspiele gehört haben. Dieses Saitenspiel entspricht aber weiter dem Geschell Hans Sachsens, wie denn auch des Meistersingers einer Windsbraut ähnelnder Sturmwind zu dem Sausen

[1]) Formicarius, l. V, c. 1, zit. Ausg. 71 [a], in dem Abdruck hinter dem Malleus, I, 308.

und Getöse gestellt werden darf, und dass Paracelsus von dem Winde, der das Wütende Heer dahinführt, nur gesagt hat, man empfinde ihn, und nicht auch, man höre ihn sausen, ist doch wohl belanglos; nach Friedrich Ranke aber wären diese Gehörsempfindungen als die „sensorielle Aura" zu betrachten, die zuweilen dem epileptischen Paroxysmus vorangeht.

Als „motorische Aura", „die in krampfhaften, automatischen Schlag-, Stoss- und Strampelbewegungen besteht", wären nach Ranke Buochmanns Lufthiebe aufzufassen; weder dem Maler von Colmar, noch dem, der ihm nacherzählt, ist es eingefallen, die aufs Geratewohl geführten Stiche anders zu erklären, als aus der Torheit der Jugend und der Erhitzung durch den Weingenuss.

Indem Buochmann durch die Luft in ein fernes Land getragen wird, geht es ihm so wie der so bewunderten Paracelsischen Feder, die der Paracelsische Wind aufhebt, die er dahinträgt, solange er weht, und die liegen bleibt, wenn sein Wehen aufhört; für Ranke aber ist diese Fahrt eine Epileptiker-Reise im Dämmerzustand, und Luftreisen wie die Heinrichs des Löwen, Thedels von Walmoden und anderer mittelalterlicher Sagenhelden brauchten, nach ihm, wenn wir die Entstehung dieses Motivs begreifen wollen, nicht herangezogen zu werden; von den vielen sonstigen Luftreisen und -entführungen — wie etwa die des Messers Torello in der vorletzten Novelle des Decamerons oder ihrer Vorbilder oder die der für Zauberer oder von solchen entführten Frauen — schweigt Ranke, und er schweigt auch von den Fahrten des Hexenheers, von denen immerhin hie und da eine Geschichte ganz interessante Dinge berichtet, wie z. B. die so oft wiederholte von dem Bauer aus dem Sabinischen Gebirge, der sich, weil er den Namen Gottes ausgesprochen hat, plötzlich allein unter dem Nussbaum von Benevent fand und sich nun, nackt, wie er war, eine Strecke von hundert Meilen durchbetteln musste, um in acht Tagen in sein Dorf zurückzugelangen [1]), oder die viel ältere von dem Priester der Genfer Diözese, der an dem Morgen nach seiner Ausfahrt aus seinem Dorfe in einem Weinkeller in der Lombardei gefunden worden ist und beinahe als Dieb gehenkt worden wäre [2]).

[1]) Paulus Grillandus, Tractatus de Sortilegiis (verfasst etwa 1525), 1. II, c. 7 (hinter dem Malleus, II, 2, 267 f.); das sogenannte Erlebnis des Bauern muss etwa in das Jahr 1515 verlegt werden. — [2]) Étienne de Bourbon, 88 f., Nr. 97.

Der Haarausfall und das Schwellen des Gesichts sind nach Ranke nicht selten Begleiterscheinungen der Epilepsie, aber dass sie bei einem einzelnen Anfalle, also plötzlich aufträten, wie bei Buochmann angenommen werden müsste, behauptet er nicht; nach Paracelsus brauchen sich die mit dem Wütenden Heer Dahinfahrenden nur umzusehen, um aussätzig zu werden oder eine Verunstaltung des Gesichts davonzutragen, nach Lavater haben schon die, die der böse Wind des Wütisheeres nur anweht, ein Ausbrechen des Mundes und ein Anschwellen des Gesichts zu erwarten, und dem Colmarer Maler hat die Luft, die ihn durchdrang, arg genug mitgespielt.

Johannes Nider ist unmittelbar nach jenem Nürnberger Reichstag, wo er die drei Geschichten von dem Wilden Heere gehört hat, nach Basel gekommen und hat dort, mit einigen Unterbrechungen, bis 1434 geweilt und gepredigt: er mag diese Geschichten als Predigtmärlein verwandt, er mag sie den Leuten, mit denen er Verkehr hielt, erzählt haben[1]); des weitern ist der Formicarius bis 1519 viermal gedruckt worden, und Geschichten, wie der von dem Erlebnis des Kirchenmalers, wird niemand die Eignung absprechen, in das volkstümliche Erzählgut einzugehen. Lavater war ein weit über die Landesgrenzen hinaus angesehener Theolog, dessen Wort nicht nur in seiner engern Heimat Zürich etwas galt. Von dem Dr. Wecker, der fast vierzig Jahre seines Lebens in seiner Vaterstadt Basel zugebracht hat, brauchen wir, da er nur als Propagator der Ideen eines Grössern auftritt, nicht zu sprechen, und von diesem Grössern, dem grossen Paracelsus, der ganz Europa in seinen Bann gezogen hat, ausführen zu wollen, was er für seine schweizerische Heimat bedeutete, wäre zwecklos. Nimmt man alles zusammen, so muss man schier zu der Ansicht kommen, dass das Wütende oder das Wütis-Heer oder das Guottis-Heer oder das Seelenheer um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts in einem gewissen Sinne eine schweizerische Angelegenheit gewesen ist, und erhärtet wird diese Auffassung durch die Tatsache, dass gerade in dem Teile der Schweiz, der hier vor allem in Betracht kommt, „zu der Zeit, wo Cysat in seine Mannesjahre eingetreten war, von den leitenden

[1]) So beispielsweise etwa als Gegengabe dem Berner Peter von Greyerz, dem er viele Mitteilungen über dessen Erfahrungen als Hexenrichter verdankt, u. a. die Geschichten von den Hexenmeistern Hoppo und Staedelin, die durch die Luft fuhren, wohin sie wollten.

MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE WIEN

Kreisen ein Feldzug gegen den herrschenden Volksglauben unternommen wurde, allerdings nur gegen dessen harmlosere Gebilde, wie die Pilatus-Sage und das Wuotisheer".

Brandstetter, dessen Darstellung (7) wir diese Mitteilungen entnehmen, weiss noch zu berichten, dass es durch diesen Kampf gegen den Volksglauben bei Cysat zu einem seelischen Zwiespalt gekommen sei: einerseits habe er sich den von ihm verehrten Autoritäten nicht entgegenstellen können, andererseits habe er (den Ranke „eher vorsichtig, als leichtgläubig" nennt und darum als einen „durchaus glaubwürdigen Gewährsmann" betrachtet) in seinem tiefsten Innern an dem Volksglauben festgehalten, und das erkläre, dass er in seinen Auffassungen zwischen Billigung und Verwerfung hinundherschwanke. Es ist auch wirklich merkwürdig: da tadelt er den „gemein einfelltig Pöffel" ob der Torheit, dass er nicht nur an das Guottis-Heer, sondern auch an die Behauptung glaube, es wandelten mit ihm noch lebende Menschen, ein paar Seiten weiter aber gibt er Buochmanns Aussagen ohne ein Wort der Kritik wieder, ja, die Einfügung, dass ihm Buochmann „wol erkannt", d. h. wohlbekannt sei, zeigt, dass er dessen Aussage, die doch augenscheinlich auf den mit dem Wütenden Heer verbundenen Vorstellungen fusst, wenn nicht für richtig, so doch zumindest für möglich, für glaubwürdig hält.

Aber wie steht es mit Buochmann selber in dieser Hinsicht? ist er in seiner Aussage wenigstens bei der subjektiven Wahrheit geblieben? Vielleicht, wahrscheinlich nicht. Dass gerade er von dem, was die „leitenden Kreise", mit denen die katholische Geistlichkeit gemeint sein dürfte, als eine Seuche auffassten, nicht hätte ergriffen worden sein sollen, dass gerade er, der Bauer, von diesem Wahne, an dem so hohe Herren wie Cysat „im tiefsten Innern festhielten", frei gewesen sein sollte, darf ebenso wenig angenommen werden, wie dass er nicht über all die Vorstellungen, die sich mit dem Wütenden Heere verbanden, genau Bescheid gewusst hätte. Aber weiter: warum hat ihn denn die Obrigkeit, die in diesem Falle die weltliche war, „fengklich ynzühen" lassen? Dass vier Wochen lang niemand gewusst hat, wo er sich herumtrieb, kann doch nicht der Grund gewesen sein; wäre man nur neugierig gewesen, was er in dieser Zeit gemacht hat, hätte eine Vorladung genügt. Aber wer hat denn überhaupt die Behörde mit dieser Angelegenheit „befasst"? wer hat

MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE WIEN

denn das erstattet, was man heute eine Abgängigkeitsanzeige nennt? Nun, so zurückhaltend in dieser Hinsicht das ansonsten so viel besagende Dokument ist, Einen Fingerzeig gibt es doch, wer ein Interesse an Nachforschungen nach dem Verschwundenen und an der Festsetzung des Zurückgekehrten gehabt haben kann. Buochmann hat sich, wie er sagt, aus seinem Dorf entfernt, um eine Schuld von 16 Gulden abzutragen; weiter gibt er an, er habe seinen Gläubiger nicht angetroffen, und so sei er nach Sempach gewandert, wo er auch Geschäfte gehabt habe, dann sei, nach einem Wirtshausbesuch, das Abenteuer angegangen, bei dem er nicht nur um die Vernunft, sondern auch um Wehr, Mantel, Hut und Handschuhe gekommen sei. Und wo sind die sechzehn Gulden, damals ein schönes Stück Geld, geblieben? Die waren augenscheinlich auch weg, zumindest vierzehn Tage später, als sich seiner in Mailand ein deutscher Gwardiknecht annehmen musste. Wer hatte also allen Anlass, sich um Buochmann zu kümmern? Der Bericht über das Verhör erwähnt da nur Einen Menschen, und das ist sein Gläubiger, und schon dass dieses Gläubigers und der Schuldsumme gedacht wird, lässt schliessen, dass die Verhaftung und die Untersuchung von diesem vorläufig Geschädigten betrieben worden sind. Es hätte wenig Sinn, über den Verbleib des Geldes zu spintisieren — die Schelmenromane bringen genug Geschichten, die eine Benützung gestatten —, aber jedenfalls liegt die Vermutung nahe, dass Buochmann gute Gründe gehabt haben müsse, sich über diesen Punkt schweigsam zu verhalten und lieber eine Geschichte vorzubringen, die ihn der Notwendigkeit, weitere Auskünfte zu geben, enthob. Er, der fünfzigjährige Bauer kannte sicherlich den achtundzwanzigjährigen Stadtschreiber besser als dieser ihn, und so mag er sich für das Verhör eine Verantwortung zurechtgelegt haben, die mit all dem ausgestattet war, was das Volk und was Herren wie Cysat von einer Geschichte, die eine Entführung durch das Wütende Heer vortäuschen sollte, verlangen konnten; auf Neuerungen, auf Zugaben, auf Erfindungen, die seine Zuhörer hätten stutzig machen können, hat er sich natürlich nicht einlassen dürfen. In diesem Sinne wäre denn auch Rankes Behauptung, es sei „kein Zweifel, dass für Buochmann selber wie für den Erzähler Cysat das ganze Erlebnis ein neuer Beweis war für die Existenz des wilden Heers, eine neue

Bekräftigung der Lehre, dass, wer sich ihm entgegenstellt, rettungslos von ihm in die Lüfte entführt wird", soweit sie Cysat betrifft, durchaus richtig; bei Buochmann allerdings läge die Sache einigermassen anders.

Die Tatsache aber, dass Buochmann nur Dinge erzählt, die männiglich bekannt waren, macht die Frage, ob er nicht am Ende doch in gutem Glauben erzählt hat, ob er nicht wirklich Epileptiker gewesen ist, wovon freilich der ihn so gut kennende Cysat nichts sagt oder weiss, ob er nicht tatsächlich eine Dämmerreise hinter sich hat, hinfällig; auf ihn und seine Geschichte hat niemand zu warten brauchen. Kein Epileptiker weiss weiter etwas von dem, was er in seinem Dämmerzustande getan hat, geschweige denn, dass er etwas von dem wüsste, was ihm in dieser Zeit zugestossen ist, und wenn er davon etwas erzählt, so hat er sich das erst, nachdem er wieder zum Bewusstein gekommen ist, zurechtgelegt, ohne Rücksicht natürlich auf das, was er getan hat oder was mit ihm geschehen ist, ohne Rücksicht auf das also, was man bei andern Menschen als Erlebnisse bezeichnen kann. Nicht ausgeschlossen ist es zwar, dass ein Epileptiker einen Wahn um einen neuen Zug bereichert, der dann in der Sage als neues Motiv auftreten wird, aber mit seiner Krankheit hat das nichts zu tun, sondern er übt damit nur eine Tätigkeit aus, die jedermann ausüben kann; Erlebnisse jedoch kann der Epileptiker aus der Zeit jenes Zustandes, der ihn von den andern Menschen unterscheidet, zu diesem Behufe nicht heranziehen.

Zugeben müssen wir selbstverständlich, dass die Verlockung zu dem Versuche, diese vor einer Behörde abgelegte Aussage, die ja auf Erscheinungen hinzuweisen scheint, wie sie hin und wieder dem epileptischen Paroxysmus vorausgehen, aus einem solchen Paroxysmus oder einem derartigen Dämmerzustande zu erklären, gross gewesen ist; wir begreifen also durchaus, dass Friedrich Ranke auf der Suche nach neuen Erkenntnissen einen Weg, der ihm viel zu versprechen schien, nicht schon deshalb verschmäht hat, weil er ihm von einer andern Wissenschaft als der, der er dienen wollte, gezeigt worden ist. Nebenher aber oder vielleicht sogar zuerst hätte er auch versuchen müssen, ob nicht an all diese Dinge mit den Methoden, die ihm die eigene Wissenschaft, die der Volkskunde, bot, heranzukommen wäre, zumal da es hier

nicht um einen Einzelfall ging, bei dem der Arzt das erste Wort haben muss, sondern um Vorstellungen, die einst von ganzen Völkern gehegt und gepflegt wurden, denen heute noch auch in unsern Landen beträchtliche Volksteile unterliegen und die ihre Spuren tief in die Schrifttümer eingegraben haben. Nun hat ein anderer diese Untersuchung versuchen müssen, und obwohl er diesen Versuch an dieser Stelle nur in grossen Zügen hat durchführen können, glaubt er doch zu einem Ergebnis gekommen zu sein, das den Schlüssen, die Ranke gezogen hat, schnurstracks widerspricht. Trotzdem aber ist Friedrich Ranke Dank zu sagen, dass er seine Untersuchung veröffentlicht hat, Dank auch, dass er sie jüngst, nach zwanzig Jahren, unverändert hat abdrucken lassen, obwohl er sich inzwischen sicherlich selber schon klar geworden sein wird, dass ihre Ergebnisse unhaltbar sind.

* * *

Anders steht es mit Friedrich von der Leyen, der letzten Endes die Verantwortung für den Versuch, ein Wahnmotiv und damit eine Reihe von Sagen aus dem epileptischen Paroxysmus zu erklären, ebenso trägt wie für den Versuch, ein andres Wahnmotiv und damit wieder eine Reihe von Sagen aus den Wirkungen eines Rausches abzuleiten. Ihm natürlich kommt kein Zweifel an der Richtigkeit dieser Untersuchungsergebnisse, in denen er Bestätigungen seiner Theorien erblickt, und so lässt er keine Gelegenheit vorübergehen, auf diese letzten Endes ihm zu verdankenden Ergebnisse, die für ihn Erkenntnisse sind, hinzuweisen. In dem von ihm zusammen mit Valerie Höttges 1933 herausgegebenen Lesebuch der deutschen Volkssage heisst es: „Ranke zeigt, wie aus epileptischem Dämmerzustand die Sage von der Entführung durch das wilde Heer, aus dem Rausch eine ganze Reihe von Sagenmotiven entstand“ (190), und in seinem in demselben Jahre erschienenen Buche Volkstum und Dichtung sagt er: „Die Trunkenheit und ihre Erlebnisse haben mancher deutschen Sage in das Dasein geholfen ... Der weit verbreitete, in die Sagen von der wilden Jagd eingeflochtene Bericht von einem Bauer, der nachts über das Feld geht, plötzlich entrückt wird und nach Wochen in einem fremden Land wieder zur Besinnung kommt, ohne dass er weiss, wie er dahin gelangte, ist im Grunde nichts als eine von den Psychiatern oft ge-

schilderte Krankheit, die Reise eines Epileptikers in seinem Dämmerzustand“ (14f.). Auch wenn hier ein Bericht einmal mit einer Krankheit, dann mit einer Reise gleichgesetzt wird, ahnen wir doch, was von der Leyen meint, zumal da späterhin der Satz folgt: „Rausch, Angst, Traum, seelische Erkrankungen und Verwirrungen, das sind also oft die Gebärzustände und die Urerlebnisse der Sage“, an dessen Stil freilich eine ähnliche Kritik geübt werden könnte. Ersparen können wir uns diese hingegen an der Formulierung der These, die er in dem Aufsatz Die Volkssage in Adolf Spamers Deutscher Volkskunde (I [1934], 212) aufstellt: „Eben diese Zustände, Erlebnisse und Ängste des Traumes, des Rausches, auch mancher Krankheit, haben viele Sagen geschaffen. Das sind die eigentlichen Erlebnissagen . . .“. Immer also Rausch und Krankheit und vor allem der Traum, mit dem der Rummel angegangen ist.

Zuerst war es bei von der Leyen das Märchen, dessen Motive zu einem nicht unbeträchtlichen Teile aus dem Traume herzuleiten wären, dergestalt, dass man gewisse Märchenmotive in Traummotive zurückverwandeln könnte; dieser Theorie habe ich in dem Versuch einer Theorie des Märchens (1931) ein paar Seiten gewidmet (35—37), und meine Gegenargumente gipfelten in folgenden Ausführungen: „Von dem elektrischen Lichte, den Röntgenstrahlen, dem Radio hat noch vor kurzer Zeit niemand träumen können, und auf einen Traum, der den dreidimensionalen Raum verliesse, wird die Menschheit noch lange warten müssen. Es heisst das Pferd beim Schwanze aufzäumen, wenn man glauben machen will, Angstzustände, wie sie des Blaubarts Frau erlebt, als sie den Blutfleck vergeblich von den Schlüsseln wegzuwischen versucht, wären zuerst im Traum erlebt worden, und die vergebliche Mühe, von einem Zauberbaum Früchte zu pflücken, beruht, wenn sie geträumt worden ist, sicherlich auf Märchen oder Mythen von Qualen, wie sie etwa Tantalus erleidet. Wer ein Märchenmotiv ernstlich durch einen Traum erklären wollte, hätte zuerst zu erklären, wie die Grundlagen für das Motiv in den Traum geraten sind; denn: Nihil in intellectu, quod non antea in sensu.“ Aufrichtig gesagt, dachte ich, mit diesen und den andern Gründen werde nun endlich einmal die Traumtheorie erledigt sein; eingetreten ist aber das Gegenteil: von der Leyen stellt sich auf den Justament-

standpunkt, und seinem Gespinste abzusagen, fällt ihm nicht einmal im Traume ein.

Nach dem Erscheinen des Versuchs einer Theorie des Märchens hat es mehrere Jahre gedauert, bis er die Zeit fand, sich mit meinen Ausführungen im allgemeinen und auch in den vor allen ihn angehenden Punkten, die den Traum betrafen, auseinanderzusetzen; das hat er in der Niederdeutschen Zeitschrift für Volkskunde getan (XIII, 48—52), und was er da in Hinsicht auf den Traum sagt, lautet: „Für die ganze Welt des Irrationalismus fehlt dem Verfasser jedes Organ. Es hat daher auch keinen Zweck, mit ihm über die Bedeutung des Traumes und verwandter Zustände und Erregtheiten für das Werden des Märchens zu streiten. Der einsichtige Leser wird ohnehin bald fühlen, wie verkehrt die Einwände Wesselskis sind."

Es wäre natürlich einfach, in der Polemik gegen von der Leyen dieselbe unbekümmerte Dialektik zu verwenden, das heisst, diese Sätze mit Änderung des Wortes Irrationalismus in Rationalismus und Vertauschung des Namens Wesselski in den Namen von der Leyen abzudrucken; wir unterlassen das und bemerken nur, dass wenigstens Friedrich Ranke nicht zu den „einsichtigen Lesern" gehört, wie sie sich von der Leyen vorstellt. In einer Besprechung dieses meines Buches erwähnt er nämlich auch, dass ich u. a. gegen die Traumtheorie ankämpfe, und dazu sagt er: „Die Lehre von der Entstehung des Märchens aus dem Traum hat" (nach von der Leyen) „in dem Arabisten Georg Jacob noch einmal einen gläubigen Verkünder gefunden. . . Doch kommt sein „Beweis" aus den bekannten Parallelen zwischen Traum und Märchen gegen Wesselskis Einwände nicht auf", wozu nur noch bemerkt sei, dass die Einfassung des Wortes „Beweis" durch Gänsefüsschen von Ranke stammt[1]).

Diese Stelle ist es, die mir die Überzeugung gibt, dass Ranke seine Motivherleitungen aus dem Rausche und aus epileptischen Zuständen nicht aufrecht erhalten wird; dass dies aber auch von der Leyen erkannt hat und fürchtet, glaube ich aus dem Umstande schliessen zu dürfen, dass er, obwohl in meinem Buche nur von dem Traume die Rede ist, nicht nur von dem Traume, sondern auch von „verwandten

[1]) Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, XIV, 265.

Zuständen und Erregtheiten“ spricht. Aber nicht nur aus Gründen solcher Art, sondern auch um endlich einmal derartigen Deutungen von Märchen- und Sagenmotiven ein Ende zu machen, war diese jetzt ihrem Schlusse zueilende Erörterung, die zwei solchen Motiven galt, notwendig; notwendig war sie vor allem, weil es auf die Dauer nicht angehen kann, den Irrationalismus, um mit von der Leyen zu sprechen, so weit zu treiben, dass man von einem der schönsten und wertvollsten Bestitztümer unsers Volkes an Überlieferungen aus längst verwichenen Zeiten immer grössere Trümmer abbrechen oder abreissen will, indem man die Ursprünge altehrwürdiger Sagen auf Trunkenheit und Epilepsie zurückzuführen versucht: nächstens könnte, wenn dem Irrationalismus nicht Einhalt getan wird, noch Irrsinn dazukommen.

Der Jahresbeitrag von **fünf Franken** berechtigt zum Bezuge sämtlicher Publikationen der Gesellschaft zu einem Vorzugspreise.

Beitrittserklärungen, Mitgliederbeiträge und andere **Geldsendungen**, sowie **Bestellungen auf Publikationen zum Mitgliederpreise** sind an die

Geschäftsstelle der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde

Basel, Fischmarkt 1 (Postcheckkonto V 1064), zu richten (nicht an die Redaktion!).

Bestellungen auf das „Archiv" sowie die übrigen Publikationen können von Nichtmitgliedern bei jeder Buchhandlung, sowie direkt beim Verlag

Helbing & Lichtenhahn in Basel

aufgegeben werden.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde.

Abonnement für Mitglieder Fr. 7.—, für Nichtmitglieder Fr. 12.—.

Bd. I Preis Fr. 30.—.

Bd. II und ff. Preis für Mitglieder von Fr. 7.— bis 12.—, für Nichtmitglieder von Fr. 12.— bis 18.— je nach Vorrat.

Schweizer Volkskunde.

Monatsschrift. Korrespondenzblatt der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde. (Jährlich 6 Bogen in 8°.) Für Mitglieder gratis.

Frühere Jahrgänge können, so weit vorrätig, von Mitgliedern zum Preise von Fr. 5.— für den Jahrgang nachbezogen werden. An Nichtmitglieder und im Tauschverkehr wird diese Zeitschrift nicht abgegeben.

Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde.

Stark herabgesetzte Preise.

Bd. I **E. A. Stückelberg,** Geschichte der Reliquien in der Schweiz. I. Zürich 1902. (Wird nur noch in der ganzen Serie abgegeben.)

Bd. II **Gertrud Züricher,** Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern. Zürich 1902. (Vergriffen.)

Bd. III **Alfred Tobler,** Das Volkslied im Appenzellerlande. (Mit Melodien.) Zürich 1903. Für Mitglieder Fr. 3.—, für Nichtmitglieder Fr. 4.—

Bd. IV **A. L. Gassmann,** Das Volkslied im Luzerner Wiggertal und Hinterland. (Mit Melodien.) Basel 1906. Für Mitglieder Fr. 3.75, für Nichtmitglieder Fr. 5.—.

Bd. V **E. A. Stückelberg,** Geschichte der Reliquien in der Schweiz. II. [Schluss.] Basel 1908. Für Mitglieder Fr. 3.75, für Nichtmitgl. Fr. 5.—.

Bd. VI **J. Jegerlehner,** Sagen aus dem Unterwallis. Basel 1909. Für Mitglieder Fr. 2.70, für Nichtmitglieder Fr. 3.50.

Bd. VII **S. Grolimund,** Volkslieder aus dem Kt. Solothurn. (Mit Melodien.) Basel 1910. Für Mitglieder Fr. 1.85, für Nichtmitglieder Fr. 2.50.

Bd. VIII **S. Grolimund,** Volkslieder aus dem Kt. Aargau. (Mit Melodien. Basel 1911. Für Mitglieder Fr. 3.40, für Nichtmitglieder Fr. 4.50.

Bd. IX **J. Jegerlehner,** Sagen und Märchen aus dem Oberwallis. Mit vergleichendem Anhang und Register zu Bd. VI und IX von Hanns Bächtold. Basel 1913. Für Mitglieder Fr. 4.50, für Nichtmitglieder Fr. 6.—.

Bd. X **J. Jörger,** Bei den Walsern des Valsertales. Basel 1913. (Wird nur noch in der ganzen Serie abgegeben.)

Bd. XI **Hanns Bächtold,** Die Bräuche bei Verlobung und Hochzeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Eine vergleichend volkskundliche Studie. I. Basel 1914. Für Mitglieder Fr. 6.75, für Nichtmitglieder Fr. 9.—.

Bd. XII **W. Manz,** Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes (Illustriert). Basel 1916. Für Mitglieder Fr. 3.40, für Nichtmitgl. Fr. 4.50.

Bd. XIII **Arthur Rossat,** *Les chansons populaires de la Suisse romande.* Vol. I. Les chansons traditionnelles. Basel 1917. Für Mitglieder Fr. 3.75, für Nichtmitglieder Fr. 5.—.

Bd. XIV **Arthur Rossat,** *La chanson populaire de la Suisse romande.* Basel 1917. Für Mitglieder Fr. 3.75, für Nichtmitglieder Fr. 5.—.

Bd. XV **E. F. Knuchel,** Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. Basel 1919 Für Mitglieder. Fr. 3.75, für Nichtmitglieder Fr. 5.—.

Bd. XVI **L. Rütimeyer,** Ur-Ethnographie der Schweiz. 400 S. mit über 200 Abbildungen und 3 Tafeln. Basel 1924. (Wird nur noch in der ganzen Serie abgegeben.)

Bd. XVII **Gertrud Züricher,** Kinderlieder der Deutschen Schweiz: Nach mündlicher Überlieferung gesammelt und hersg. Basel 1926. Für Mitglieder: geheftet Fr. 15.—, gebunden Fr. 18.—, für Nichtmitglieder, geheftet Fr. 20.—, gebunden Fr. 24.—.

Bd. XVIII **Jos. Müller,** Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt. Band I. Basel 1926. Für Mitglieder: geheftet Fr. 9.—, gebunden Fr. 12.—. für Nichtmitglieder geheftet Fr. 12.—, gebunden Fr. 15.—.

Bd. XIX **Edg. Piguet,** *L'évolution de la Pastourelle du XIIe siècle à nos jours* 207 S. Für Mitglieder Fr. 6.—, für Nichtmitglieder Fr. 8.—.

Bd. XX **Jos. Müller,** Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt, Band II. Basel 1929. Für Mitglieder: geheftet Fr. 9.—, gebunden Fr. 12.—, für Nichtmitglieder geheftet Fr. 12.—, gebunden Fr. 15.—.

Bd. XXI † **A. Rossat** & **E. Piguet,** *Les chansons populaires recueillies dans la Suisse romande.* Band II, 1. Chansons des fêtes de l'année. Basel 1930, Für Mitglieder Fr. 8.—, für Nichtmitglieder Fr. 10.—.

Bd. XXII † **A. Rossat** & **E. Piguet,** *Les chansons populaires recueillies dans la Suisse romande.* Band II, 2. Vies et miracles de Jésus, de la Vierge et des Saints; Complaintes, Chansons de Couvent. Basel 1931. Für Mitglieder Fr. 10.—, für Nichtmitglieder Fr. 12.—.

Bd. XXIII **Werner Krebs,** Alte Handwerksbräuche. Basel 1933. Für Mitglieder Fr. 10.—, für Nichtmitglieder Fr. 12.—. Geb. Fr. 15.—.

Ferner sind im Verlag der Gesellschaft erschienen:

E. F. Knuchel, Die Umzüge der Klein-Basler Ehrenzeichen. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Basel 1914. Für Mitglieder Fr. 1.50, für Nichtmitglieder Fr. 2.—.

J. Heierli, Die Klettgauer- oder Hallauertracht des Kantons Schaffhausen (Illustriert). Basel 1915. Für Mitglieder Fr. 2.50, für Nichtmitglieder Fr. 3.—.

Hanns Bächtold, Aus Leben und Sprache der Schweizersoldaten Zweite erweiterte Aufl. Basel 1916. 80 S. Für Mitglieder Fr. 2.50, für Nichtmitglieder Fr. 3.—.

Hanns Bächtold, Die schweizerische Soldatensprache 1914—1918. Basel 1922. Fr. 2.—.

Folklore militaire Suisse. Bâle 1916. Fr. —.50.

Folklore militare ticinese. Basilea 1917. Fr. —.50.

Volkskundliche Untersuchungen. Von einem internationalen Kreise befreundeter Forscher Eduard Hoffmann-Krayer dargebracht, herausgegeben von Hanns Bächtold (= Archiv Bd. XX). Basel 1916. Für Mitglieder Fr. 12.—, für Nichtmitglieder Fr. 15.—.

Jean Roux, *L'argot du soldat romand.* Gérard & Cie. Bâle 1921. Für Mitglieder Fr. 1.80, für Nichtmitglieder Fr. 2.—.

J. Olšvanger, Rosinkess mit Mandlen. Aus der Volksliteratur der Ostjuden. Basel 1932. Für Mitglieder Fr. 12.—, für Nichtmitglieder Fr. 16.—.

E. Hoffmann-Krayer, Individuelle Triebkräfte im Volksleben. Für Mitglieder Fr. 1.—, für Nichtmitglieder Fr. 1.50.

Gian Bundi, Märchen aus dem Bündnerland. Basel 1935. Für Mitglieder Fr. 5.—, für Nichtmitglieder Fr. 6.—.

Max Baldinger, Aberglaube und Volksmedizin in der Zahnheilkunde. Basel 1936. Für Mitglieder Fr. 2.—, für Nichtmitglieder Fr. 3.—.

Liederhefte der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde:

Soldatenlieder. Herausgegeben auf Veranlassung des Generalstabes. Hug & Cie., Zürich 1918. Fr. 1.50.

Weihnachts- und Neujahrslieder. Basel 1921. Für Mitglieder Fr. 2.40, für Nichtmitglieder Fr. 3.—.

Chants de Soldats. Fœtisch Frères S. A., Lausanne 1917. Fr. 1.20.

E. Piguet, *Vieux Noëls* (Noëls, Bon-Ans, Chansons de Maïentzes). Basel 1926. Für Mitglieder Fr. 2.—, für Nichtmitglieder Fr. 2.50.

H. in der Gand, Scelta di Canzoni popolari ticinesi. Alfredo Arnold, Lugano 1933. Für Mitglieder Fr. 1.20, für Nichtmitglieder Fr. 1.50.

Ausserdem sind **Sammlungen** angelegt worden für folgende Stoffgebiete:

1. **Volkslieder der deutschen, französischen, italienischen und rätoromanischen Schweiz.** 2. **Bauernhaus der Schweiz.** 3. **Volksmedizin.**