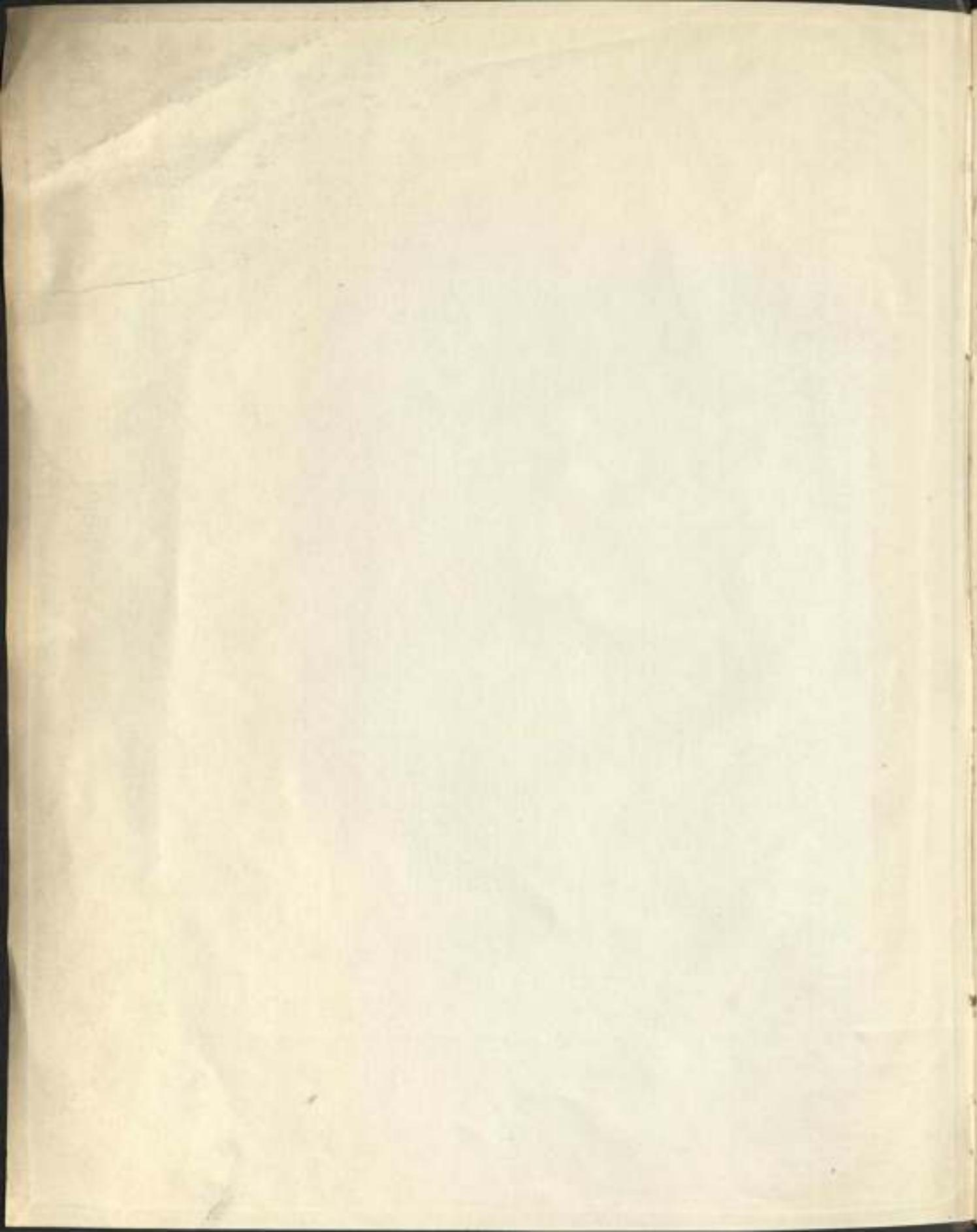


FBI 40

WILHELM RAUCH  
VERLAGSWESEN  
HAMBURG  
TELEFON 2.6981



*f*  
*b*  
*c E*  
40



PROGRAMM

DES

STÄDTISCHEN REALGYMNASIUMS

zu

LEIPZIG

FÜR DAS SCHULJAHR VON OSTERN 1890 BIS OSTERN 1891.

INHALT:

1. DER IMMULUS SUPERSTITIONUM ET PAGANARUM, EIN VERZEICHNIS HEIDNISCHER UND ABEGLÄUBNISCHER  
GEBRÄUCHE UND MEINUNGEN AUS DER ZEIT KAHL'S DES GROSSEN, AUF ZURENST GLEICHARTIGEN SCHRIFTEN  
ERLÄUTERT. VOM OBERLEHRER HEINRICH ALFRED SAUPE.  
2. SCHULMACHRICHTEN. VOM REKTOR.

LEIPZIG,

IN KOMMISSION DER J. C. HINRICHSSCHEN BUCHHANDLUNG.

1891.

1891. Progr. Nr. 551.

# PROGRAM

STUDSCHEN REVOLUTIONS

# LEIPZIG



1911.

DRUCK FÜR A. H. TRUBNER IN LEPZIG.

1911. APRIL 10.

ausgeweitet und erweitert, um die Bezeichnung Indiculus superstitio et paganiarum als einen schriftlichen und schriftstellerischen und als wissenschaftliche und geschichtliche Bezeichnung zu erhalten. Zudem wurde dieser Begriff nicht durch einen anderen Fachbegriff ersetzt, sondern blieb bestehen, obwohl er inhaltlich geändert wurde, und zwar durch die Tatsache, dass die Bezeichnung Indiculus superstitio et paganiarum nun nicht mehr allein die heidnischen und abergläubischen Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, sondern gleichzeitig diejenigen aus der Zeit Karls des Großen und der Karolingerzeit erfasst.

## Der Indiculus superstitionum et paganiarum, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert.

### I. Textüberlieferung, Erklärungen, Datierung und Bestimmung des Indiculus nach Gegend und Zweck.

In der Vatikanischen Bibliothek zu Rom befindet sich ein Sammelband gemischten Inhalts, als Codex Palatinus Nr. 577 bezeichnet, der wahrscheinlich in Fulda angefertigt und von da nach Mainz (wo er sich im Jahre 1479 befand), später nach Heidelberg und zuletzt (im Jahre 1622) nach Rom gekommen ist (vergl. Giesebrach in Schmidt's Ztsch. f. Geschichtswissenschaft VII, 564 ff.). Er ist in der scriptura scotica abgefasst, stammt wahrscheinlich aus dem neunten Jahrh. und ist am meisten dadurch bekannt geworden, dass er das sog. sächsische Taufgelöbnis enthält. Die nähere Beschreibung seines Inhalts findet man am bequemsten in den Denkmälern deutscher Poesie und Prosa von Müllenhoff und Scherer p. 494 ff., nach den Darstellungen der verschiedenen Gelehrten gegeben, die ihn persönlich eingesehen haben (doch vergl. auch Massmann: Die deutschen Abschwörungsformeln etc. p. 22 ff.). Unmittelbar hinter dem genannten Taufgelöbnis nun, auf demselben Blatte 7<sup>a</sup> steht, ohne jede Überschrift sich anschließend, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Meinungen und Gebräuche, welches man Indiculus superstitionum et paganiarum zu nennen sich gewöhnt hat. Bei der grossen Bedeutung, die dasselbe für die germanische Altertumswissenschaft hat, ist es natürlich, dass es viele Male herausgegeben und erklärt worden ist, meist in Verbindung mit der erwähnten Abschwörungs- und Bekennnisformel. Die älteren Abdrücke und Auslegungen sind zusammengestellt in Hages Germania II, 59 und bei Massmann u. a. O. p. 21, die neueren zumeist bei Buß-Scherer, Winfrid-Bonifacius p. 190 f. Sie sind gegeben worden entweder in Sammlungen von Konzilsbeschlüssen, von Kapitularien und Volksgesetzen (Labbe, Hartzheim, Mansi-Baluze-Canciani) oder in deren Bearbeitungen (Binterim, Deutsche Konzilien II. Bd., und Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche II. Bd., Hefele, Konziliengeschichte III. Bd.), in den Biographien des Bonifatius und den Ausgaben seiner Werke (Seiters, Werner, Buß-Scherer, Müller II. Bd., Würdtwein, Giles), in den Spezialgeschichten der Zeit Karls d. Gr. (Wurkönig et Gerard, Histoire des Carolingiens I, Fehr, Staat und Kirche im fränk. Reich), sowie in den Kirchengeschichten (Bettberg I. Bd. und Hanck II. Bd.). Der Indiculus wurde bereits im 17. Jahrh. aus der oben genannten Handschrift, die der Hamburger Apostat Lucas Holsten als Bibliothekar der Vaticana gefunden hatte, vom Bischof Fürstenberg in den Monumenta Paderbornensia p. 336 herangegeben und dann besonders von Meinders de statu religionis et reipublicae in veteri-Saxonia p. 144 ff., Eckhart, commentarii de rebus Franciae orientalis I p. 407 ff., Canciani, Leges barbarorum III p. 78 ff., Storsinger, Neue hist. Abbildungen der churfürstl. bair. Akad. d. W. II p. 331 ff. und Binterim, Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche II, 2 p. 537 ff. ausführlicher erläutert.

Diese älteren Erklärer bringen zum Erweise der Richtigkeit der von ihnen angenommenen Denkungen meist in bunter Mischung zahlreiche Belege für gleiche oder ähnliche Meinungen und Bräuche nicht nur im nord- und südgermanischen, sondern auch im griechisch-römischen Altertum.

An sie schließt sich die Mehrzahl der späteren Gelehrten an, zumal sie nur gelegentliche Auslegungen geben wollen. Die größeren eigentlich mythologischen Werke besprechen alle nur einzelne Nummern, das eine mehr, das andere weniger, nicht im Zusammenhange des Verzeichnisses, sondern ihres Planes und dessen Ausführung (Grimm, Müller, Wolf, Simrock, Mannhardt). Soviel mir bekannt ist, giebt es noch keine zusammenhängende Schrift, die nur der germanischen Mythologie dienen will und zwar mit den Mitteln, die diese Wissenschaft in neuerer Zeit so reichlich geliefert hat, und mit Beiseitlissen der griechisch-römischen Analogien, sowie auch der nordischen, zumal da, wo sie entbehrlich sind. Gerade in den letzten Jahren sind uns durch glückliche literarische Funde eine Reihe Quellen erschlossen worden, die zur Erklärung des Indiculus wie bestimmt scheinen, sodafs man sie fast wie einen Kommentar dazu ansiehen könnte. Dadurch aber sind wir in den meisten Fällen in den Stand gesetzt, für die wahrscheinliche Deutung und weitere Auslegung des Einzelnen ungefähr gleichzeitige Berichte und Zeugnisse beizubringen. Auch hat man noch nie versucht, einen Zusammenhang der einzelnen Sätze unseres Verzeichnisses aufzuweisen und daraus Schlüsse auf ihren Inhalt, sowie umgekehrt von diesem auf jenen zu machen.

Wann wir dies hier zu unternehmen wagen, fordert zuvor die Frage, wann der Indiculus zusammengestellt sei, Beantwortung. Dafür bietet aber der Inhalt der Handschrift und seine Stellung in derselben einen willkommenen Anhalt. Wie schon Scherer, dem auch die Mehrzahl der neueren Gelehrten gefolgt ist, gesehen hat, stehen auf Blatt 2—11 unseres Kodex, die ursprünglich eine besondere Handschrift gebildet haben, Stücke, die offenbar chronologisch geordnet sind. Die genau datierbaren bilden nämlich folgende Reihe: auf Blatt 4 stehen die Beschlüsse des Concilium Germanicum v. Jahre 742, auf Blatt 5<sup>a</sup> die des Konzils von Lestinus v. Jahre 743, auf Blatt 6 Namen von Bischöfen, aus denen auf die Zeit nichts zu schließen ist, auf Blatt 6<sup>b</sup> die Namen der zu Attiguald nach 760 versammelten Bischöfe und Äbte (vergl. zur Zeit Hanck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 64). Darauf folgen nun unmittelbar auf Blatt 6<sup>b</sup> und 7<sup>a</sup> die Abschwörungsformel mit dem Taufgelöbnis und ohne jede Überschrift unser Indiculus. Daran ergiebt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß er nicht, wie man früher fast allgemein annahm und Hefele noch heute thut, mit den unter des Bonifatius Mitwirkung erfolgten Reformbeschlüssen des Jahres 743 zu Lestinus (Eckhart dachte an das Concilium Germanicum v. Jahre 742) in unmittelbarem Zusammenhange steht, sondern der Zeit Karls des Großen zuzuwiesen ist, dessen Bestrebungen um religiöse und sittliche Besserung der Zustände seines Reiches er dienen sollte. Wenn nun aber Scherer daran die weitere Vermutung knüpft, daß er, wie überhaupt die ganze Handschrift auf Blatt 2—11, für die Sachsenmission und zwar gleich zu Anfang derselben (a. 772—779) zusammengestellt sei, so kann ich mich dieser nicht anschließen. Dagegen spricht doch zu entschieden eine Reihe von Verboten darin, die ganz offenbar schon längere Einführung des Christentums und Zustände zur Voraussetzung haben, die eine engere Verbindung und Mischung heidnisch-bergläufiger Gebräuche mit christlichen Ideen und Einrichtungen der Kirche, wie wir sie hier finden, ermöglichen. Ich nenne hier nur die Nummern 5, 9, 18 und 19 und verweise auf meine unten zu gehende Auslegung derselben. Der wahrscheinlichste mögliche Zusammenhang mit dem Taufgelöbnis, sowie die wenigen deutlichen Wörter in unserem Verzeichnis, die, wie die Sprache jenes, wohl sächsisch sind — Grimm, Geschichte der deutschen Sprache 537, Wackernagel und Massmann sind übrigens anderer Meinung —, können nur den Schluss auf seine Bestimmung für sächsisches Gebiet rechtfertigen, aber unbedingt nicht in so früher Zeit seiner Christianisierung, sondern erst in einer um mehrere Jahrzehnte späteren. Ich glaube übrigens, daß die Zustände, welche er im Auge hat, auch damals noch ebensogut in anderen Gebieten des Frankenreichs zu finden waren, wie meine Auslegungen des Einzelnen zeigen werden. Und wenn Scherer sagt, die Verbindung der Namen Jupiter und Merkur für deutsche Götter finde sich nur in Schriften, die auf Sachsen Bezug hätten, so ist doch der Ursprung und Zweck dieser, die er im Auge hat, noch zu zweifelhaft, um daran Folgerungen zu ziehen. Er gründet aber seine Ansicht weiter

darauf, daß die Aufzeichnung unserer Handschrift in Pölda erfolgt ist, wie schon Soiters vermutet und Giesebricht glücklich erwiesen hat, und daß dieser Ort großen Anteil an der Sachsenbekehrung gehabt hat. Was haben aber die anderen Stücke auf Blatt 2—6 mit Mission zu thun? Lassen wir uns an der Vermutung Giesebrichts genügen, daß sie zu den Quellen des Geschichtswerkes des Marianus Scotus gehören, die dieser sich gesammelt hatte, so ist ihre Nebeneinanderstellung besser und einfacher erklärt.

Schließlich mag noch die Frage kurz berührt werden, als was wir die einzelnen Teile des Indiculus anzusehen haben. Man hat sie für Kapitelüberschriften oder kurze Inhaltsangaben eines größeren Aktenstückes, etwa eines Kapitulars oder eines Synodalbeschlusses, das verloren gegangen sei, gehalten, aber ohne dafür einen Beweis zu erbringen. Solange wir keinen Anhalt dafür haben, daß irgendwo auf einer weltlichen oder kirchlichen Versammlung so eingehende Bestimmungen für das religiös-sittliche Leben erlassen worden sind, erscheint es als das Wahrscheinlichere, anzunehmen, daß sie von vornherein in dieser kurzen Fassung zum Amtgebrauchs der königlichen Sendboten oder Bischöfe für ihre Visitationsreisen gegeben worden seien. Bevor wir uns nun der Erklärung des Indiculus und seiner einzelnen Sätze zuwenden, bemerke ich noch, daß ich seinen Text im Zusammenhange der Darstellung geben werde, und zwar in der Gestalt, wie wir ihn in dem neuesten Abdrucke bei Boretius, Capitularia regum Francorum T. I in der Quartausgabe der Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II p. 223 finden.

## II. Text und Auslegung des Indiculus.

Nr. 1 und 2 und, wie ich nachweisen zu können hoffe, auch Nr. 3 verbieten auf den Totenkult bezügliche Märschläufe, die gewiß deshalb gleich zuerst gerifft werden, weil sie auch im achten Jahrhunderte noch tiefe Wurzeln im Volksleben hatten und besonders häufig vorkamen. Die alten Erklärer, wie auch noch neuere halten Nr. 1 und 2 meistens nicht auseinander, weil sie dadurch nicht zu deuten wissen. Bleiben wir zunächst bei dem Wortlaut stehen, so beginnt sich

I. de sacrilegio ad sepulchra mortuorum.

auf heidnisch-aboriginalische Gebräuche an den Gräbern. Über den Gebrauch des Wortes *sacrilegium* in diesem Sinne verweise ich auf Caspari in den Anmerkungen zu der von ihm herausgegebenen *Homilia de sacrilegiis, Christianis* 1888 p. 41 u. 42. In den Schriften dieser Zeit finden wir nun häufig *sacrificia mortuorum* erwähnt, so in dem Briefe Papst Gregors III. an Adel und Volk der Provinzen Deutschlands aus den Jahren 737—739 und in dem an die Bischöfe Baierns und Alamanniens (bei Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum* III. Teil nr. 36 u. 37), *profana sacrificia mortuorum* im Concil. Germ. v. Jahre 742 c. 5, *sacrificia mortuorum circa defuncta corpora apud sepulchra illorum* in der von Scherer in *Haupta. Zeitschr. XII*, 436 ff. herausgegebenen Musterpredigt aus der Zeit Karls des Großen (nach 789 in Mainz entstanden). Da ziemlich fest steht, daß an den alt-heidnischen Begräbnisstätten unserer Vorfahren nach Kultstätten sich befunden haben und die christlichen Kirchen und Friedhöfe vielfach an der Stelle der alten Begräbnispunkte (Kosengärten) angelegt wurden (Pfannenschmid, das Weihwasser p. 57 ff.), so liegt die Annahme nahe, daß von ihnen, auch nachdem sie das Christentum schon angenommen hatten, an den Gräbern Kulthandlungen in heidnischem Sinne werden verrichtet worden sein. Ausdrücklich werden die Gräber als Opferstätten neben anderen offenbar heidnischen an Quellen, Bäumen, Steinen und Kreuzwegen noch von Burchard v. Worms genannt im 19. Buche seiner *Decretaliensammlung*, das ja besonders für deutsche Verhältnisse herangezogen werden darf (vergl. Friedberg, aus deutschen Bußbüchern p. 81 u. 90), c. 80 bei Wasserschläben, die abendländ. Bußordnungen: *comedisti aliquid de idolothyto i. e. de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulcra mortuorum sunt, vel ad fontes aut ad arborem aut ad lapides aut ad bivia . . .?* Aus den Anfangsworten dieser Stelle ersehen wir zugleich, daß an solche Opfer sich Mahlzeiten anschlossen. Zur Zeit des Bonifatius gab es sogar noch Priester, die sich bereit finden ließen, dabei

Stiere und Böcke zu Ehren der heidnischen Götter zu opfern: Papst Zacharias schreibt im Jahre 748 an Bonifatius zurück: *pro sacrilegio presbyteris, ut scripti qui tauros et hyroos dis paganorum immolabant, manducantes sacrificia mortuorum . . .* (bei Jaffé a. a. O. nr. 66 p. 187). Doch galten solche Opfer wohl zunächst nicht den Göttern, sondern den Seelen der Abgeschiedenen, die man nach dem Tode als höhere und hilfreiche Wesen versahs, worauf gerade auch unser Indiculus in Nr. 25 hinweist. Über den Totenkultus, der mit dem Seelenglauben zusammenhängt und sich bei fast allen Völkern auf einer gewissen Kulturstufe findet, auch bei den Deutschen, ist in neuerer Zeit ein reiches Beweismaterial bei von Tylor, *Anfänge der Kultur*, Lippert in verschiedenen Werken u. a. beigebracht worden, worauf ich hier nur zu verweisen brauche. Jene Opfermahlie fanden übrigens nicht nur zu Ehren der Seelen statt, sondern auch zu ihrer Erquickung und Erhaltung; sie hielten, meinte man, noch menschliche Bedürfnisse, darum stellte man ihnen auch Speise und Trank auf die Gräber; an manchen Orten tut man dies sogar heute noch (vergl. Homeyer, *der Dreißigste* p. 140 ff., wo man die geschichtliche Entwicklung des Totenkultus aufs genaueste quellenmäßig dargelegt findet).

#### II. de sacrilegio super defunctos i. e. dadsis.

Sehen wir zunächst noch davon ab, was *dadsis* sei, so fordert, nachdem in Nr. 1 von den Totengebrüchen an den Gräbern die Rede gewesen, der Gedanken Zusammenhang die Erwähnung solcher im Hause, solange der Tote vor seiner Beerdigung sich noch darin befindet. Mehrfach rufen unsere Quellen von derartigen Bräuchen bei den sog. Leichenwachen (*excubias funeris*). Regino de synodalibus causis I, 398 p. 180 b. Wasserschleben in s. Ausgabe des R. verbietet den laicus, qui excubias funeris observant: *diabolica carmina cantare, joca et saltationes facere, quae pagani diabolo docente adinvenerunt*, und lässt dem Beichtkinde die Frage vorlegen: *cantasti carmina diabolica super mortuos?* (I, 304 W. p. 145), und ähnlich lauten auch die Worte bei Burchard v. Worms XIX c. 79 p. 648 W. Regino I, 1 nr. 73 p. 24 findet sich weiter folgende Stelle: *si carmina diabolica, quae super mortuos nocturnis horis ignobile vulgus cantare solet et cachinnos, quos exercent, sub contestatione dei omnipotentis prohibeat?* und diese stimmt mit der von Wackernagel, das Wessobrunner Gebet p. 25 und bei Massmann, die deutschen Abschwörungsformeln p. 11 am Labbaei Concil. VIII, 117 zitieren überein. Wackernagel und Massmann erwähnen Reginos Worte nicht und behaupten, ihr Zitat sei den Bestimmungen einer römischen Synode Leos IV. für Sachsen (um 850) entnommen (Canciani spricht von einer Homilie desselben Papstes), doch findet sich dieses bei Labbe nicht, wohl aber noch in einem Commonitorium eines Bischofs an seine Priester, das Durand und Martiens in der Collectio veterum scriptorum VII p. 4 cap. 40 bieten (vergl. Müllenhoff, *de poesi chorica* p. 28 Anmerkung 3).

Gleicher Urprung, wie bei den Leichenwachen, fand aber auch bei den schon damals kirchlich gestatteten Gedächtnismahlien für die Toten am 3ten, 7ten und 30sten, sowie am Jahrestage des Todes statt (Homeyer a. a. O. p. 97 ff.), und obwohl nun dieser nicht mehr in Anwesenheit der Leichen über sie hin getrieben wurde, bezog er sich doch immer noch auf sie (*super*); dachte man sich doch ihre Seelen dabei anwesend. Was sonst dabei für Mißbrüche vorkamen, ersicht man recht gut aus Regino I c. 216, einer Stelle, die aus dem Capitulare des Erzbischofs Hinocar v. Reims v. J. 852 can. 14 genommen ist: *ut nullus presbyterorum, quando ad anniversarium diem, tricesimum, septimum vel tertium aliquius defuncti . . . convenerint, ac inepti ollatum praesummat, nec precari in amore sanctorum vel ipsius animas bibere aut alios ad bibendum cogere vel se aliena precatioe ingurgitare nec plausus et rausi inconditos et fabulas inanes ibi referre aut cantare prae-sumat, vel turpis joca cum ursa et tornatricibus (Tänzerinnen) aut se facere permittat nec larvas daemonum, quas vulgo talamacas dicunt, ibi ante se ferri consentiat, quis hoc diabolicum est . . .* Es sollen also außer den schon erwähnten carmina diabolica vermieden werden: ausgelassene Fröhlichkeit, unziemliche Scherze, unmäßiges Trinken und Zutrinken, im besonderen auf das Heil der Seelen und der Heiligen; Tanzen, Spiele und Mumenschanz: alles gewifs mit dem Seelen- und Totenkult.

zusammenhängend, teils aber auch zum Zwecke des Zaubers auf die Seelen verrichtet (vergl. Pfannenschmid, german. Erntefeste p. 280, 577 ff., 617 ff.). Dies mag ja in früherer Zeit auf den Gräbern selbst und bei den Sachsen noch damals geschehen sein, wenn aber Pfannenschmid a. a. O. p. 166, hierin Rochholz, deutscher Glaube u. Brauch I, 204 folgend, sagt, Karl d. Große habe zu Paderborn 785 bei Todesstrafe den Sachsen verboten, auf den Gräbern zu tanzen und zu singen, so kann ich im ganzen Capitulare kein solches direkte Zeugnis finden.

Was ist nun aber dadssas? Die älteren Erklärer leiten es mit Eckhart (*comment. de robus Franciae orient* I, p. 408) von dad- und issas Totenszenen ab, was sich aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt, die neueren fast einstimmig mit Grimm, Myth. II, 1027 von dad Tod und sissas pl. von sisu Klage (sisesang) (Graff, Sprachschatz VI, 281); aber neben dieser Bedeutung hat sisu, wie das lat. naenia, sowohl die von cantilena und nugas, als auch die von carmen magicum. Die Glossen bei Graff a. a. O. geben sisua sive giposi i. e. nugas, und die Namen der Gothen und Vandalem Sisebutus und Sisimandrus finden ihre Erklärung mit naentia carminis magici und carmisse magico andax. L. Diefenbach, origines Europae p. 310 verweist noch auf ein lat.-deutsch. Glossar des 15. Jahrh., worin naenia außer mit dottengesang, wigenlyst auch mit selonleich wiedergegeben wird. In unserer Nummer an Lieder zum Preise der Toten und ihrer Thaten zu denken, wie sie z. B. bei der Beerdigung des Theodorich (Jordanis de reb. Get. c. 41), des Alarich (Iord. c. 30), des Attila (Iord. c. 49) erklangen, scheint mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil diese schwerlich ein Verbot dagegen rechtfertigen würden. Auf die Ausdrücke sacrilegium, diabolica carmina, quae diabolo docente pagani adinvenerunt, wie diese Lieder in den angeführten Stellen u. s. o. genannt werden, will ich kein großes Gewicht legen; wenn wir aber in Betracht ziehen einerseits, daß mit den Opfern, von denen in Nr. 1 die Rede war, dem nach allgemeinem Glauben sichersten Mittel zur Herstellung und Pflege der Gemeinschaft mit Göttern, Geistern und Seelen, meist Weissagung und Zauber auch im germanischen Heidentum verbunden waren, und daß man andererseits der von dem Leibe getrennten Seele Weissagens und zauberwirkende Kraft zuschrieb, so drängt sich der Schluss auf, daß auch bei den Totenopfern einst Wort und Lied erschollen, um die Seelen zu zwingen, die Zukunft zu offenbaren oder durch Zauber Gutes oder Böses zu wirken. In den altnordischen Quellen ist Totenbeschwörung vielfach bezeugt (Beweise bei Grimm, Myth. II, 1028), und die darin vorkommenden Schnitzgeisterlocklieder (varollokkur) dürfen gewiß zur Vergleichung herbeigezogen werden (vergl. Maurez, die Bekhrung des norwegischen Stammes I, 446), mit deren Hilfe die Völker die seelischen Geister zur Offenbarung der Zukunft herbeiriefen. Auch für den angelsächsischen Norden bringt Grimm, Myth. II, 1027 aus Britorhi vita Dunstani (geh. 925) cap. I folgende Stelle bei: avitae gentilitatis yanissima didicisse carmina et historiarum frivolas colere incantationum naenias, wozu ich noch aus dem Poenitentiale Arundel im Britischen Museum zu London, dessen Bestimmungen zumeist im neunten Jahrh. entstanden sind, folgendes füge: qui ad sepulcra vel ad busta seu alieubi daemonibus sacrificantes futura inquirunt si vi aut metu aliquius hostis constricti id fecerint, VII annos, si sponte XIV annos paeniteat. (Schmitz, Bußbücher p. 461 n. 88). Wenn wir also nun für Deutschland den Brauch aus den Quellen unserer Zeit auch nicht belegen können, so sind wir nach dem Vorerwähnten doch gewiß berechtigt anzunehmen, daß er im achtten Jahrh. und früher auch da bestanden hat und gefübt wurden ist. In der späteren Zeit nimmt seine Verbreitung schnell und in steigendem Maße zu; vielleicht mag er sich auch hinter dem Kult der Heiligen verborgen haben, deren Geschichten uns soviel von Weissagungen und Wundern an ihren Gräbern zu erzählen wissen. Über diesen Aberglauben in neuerer und neuster Zeit vergl. Wuttke, d. deutsche Aberglaube § 773 ff.

Bei der Auslegung der dritten Nummer

### III. de spurcalia in Februario

ist zunächst Etymologie und Bedeutung des Wortes spurcalia von Wichtigkeit. Nach meiner Meinung ist sowohl die Annahme abzuweisen, daß es die latinisierte Form des niederrheinischen und west-

fälischen Namens für den Februar: sporkel, spurkel sei, als auch die umgekehrte, daß wir dieses Wort auf das römische spurcalis zurückzuführen hätten (Grimm, Myth. II, 658, Gesch. d. deutsch. Spr. p. 84, Weinhold, über die deutsche Jahrteilung p. 14 u. 20, und Monatnamen p. 18, 24, 56). Beide sind jedenfalls ganz getrennt von einander zu halten und spurcalis als eine Weiterbildung von sparous schmutzig (im natürlichen wie übertragenen Sinne) zu fassen; andere Ableitungen von spurcius, wie spurcitas, spurcites im Sinne von „heidnische Unfristereien, Götzendienst“ (mit inquisimenta synonym) kommen zufällig gerade in dem Schriftenkreise, der uns hier interessiert, mehrmals vor (vergl. die Stellen bei Caspari in den Ann. zur *Hemilia de sacrilegiis* p. 37). Spurcalia selbst findet sich in der ganzen Latinität der ersten sechs Jahrh. nach Chr. außer an unserer Stelle nur noch in des Angelsachsen Aldhelm († 709) Schrift *de Iudib[us] virginitatis* c. 25 (nach Du Cange Gloss. n. d. W.) und zwar in folgendem Zusammenhange: cui (Iethifero Romus draconis) in clandestino cryptas spelao, qui virulentis fauceibus et postifero spiritus anhelitu aethera corruptus, miserum populum atrociter vexabat, paganorum decepta gentilitas, fanaticae instructionis spurcalia thurificabat, bedeutet also offenbar „Götzenopfer“, die Aldhelm von seinem christlichen Standpunkte aber als besonders verwerflich, als „sündliche Schmutzopfer“ bezeichnen will; freilich erhält es diese Bedeutung erst durch seine Verbindung mit thurificabat. Weiteren Aufschluß vermag uns dagegen folgende Stelle in § 17 der *Homilia de sacrilegiis* ed. Caspari zu geben: qui in mense februario hibernum credit expellere vel qui in ipso (= eodem) mense dies spurcos ostendit (= feiert). Hier wird also ein Schmutzfest im Februar verbotes und unmittelbar vorher das sog. Winteranstreichen (u. w. Todaustreichen genannt). Das ist aber die bekannte Feier zum Empfange der schönen Jahrsszeit, die von unseren Vorfahren so freudig begrüßt und mit Aufzügen, dramatischen Darstellungen, Opfern und Feuern begangen wurde (von den letzteren hat wohl auch der Februar seinen alten Namen Sporkel, Spurkel d. i. Funkensonat, wie Pfanzenschmid, Fassnachtsgebrüche in Elsaß-Lothringen p. 23 Ann. 1 annimmt, das engl. spark damit vergleichend, während bekanntlich Weinhold a. a. O. an dem Grundbegriffe „springen“ festhält und an die Vorfrühlingsnatur dieses Monats denkt). Da stellte man entweder den Einzug einer milden Gottheit ins Land dar, oder man vernichtete einen Bestieren, wilden Dämonen der Natur im Bilde unter allerhand Ceremonien, oder man ließ sie sich beide bekämpfen und schließlich den letzteren, dessen Herrschaft nun zu Ende gelaufen geslaucht wurde, als Besiegten sich zurückziehen. Und wie die Art der Feier landschaftlich höchst mannigfach ist, so auch die Zeit ihrer Begelzung. Frühlingsfeste beginnen im allgemeinen schon bald nach Weihnachten und reichen bis in die Maizeit, welcher frühe Termin, wie Wackernagel, Litteraturgeschichte p. 400 richtig bemerkt, mit der Einführung der Fasten zusammenhängt; das Volk wollte sich seine Festfreude nicht nehmen lassen und hielt sich so im voraus schadlos. In betreff des Näheren kann ich nur auf die zahlreichen und sorgfältigen Sammlungen von Sitten und Bräuchen aus allen deutschen Landesteilen und auf ihre Verarbeitungen bei Grimm, Myth. II, 635 ff., Simrock, Handbuch d. Myth. 375 ff., 376 ff., Mannhardt, Wald- und Feldkulte a. v. O. und besonders Pahst, Volksfeste des Maigrauen verweisen. Die oben angeführte Stelle unterscheidet aber von der Frühlingsfeier des Winteranstrechens zwar nicht zeitlich, aber doch, wie es scheint, sachlich die dies spurci. In der unmittelbaren Folge der spurcalia im Indiculus auf Totenbrünche, zu denen die Fröhlichkeit und Ausgelassenheit jener Festtage nicht recht passen, liegt nun nach meiner Meinung ein Fingerzeig auf die Bestimmung der spurci dies, wie der spurcalia. Erwägt man nämlich, daß der Seelenglanz sich bei allen Gelegenheiten die Geister der Abgeschiedenen ebenfalls gegenwärtig denkt und auch auf ihre Pflege bedacht sein zu müssen wähnt, so liegt die Annahme nahe, daß die Feier wie zunächst dem Wiedererwachen der Natur (den Vegetationsräumen) aus dem Winterschlaf (Tode), so zugleich oder in der Folge den Seelen der Toten gegolten habe, die, wie man meinte, sich im Winter unthätig ins Innere der Erde zurückgezogen hatten. Wenn wir es also in Nr. 1 und 2 mit Gebräuchen des privaten Totenkultes zu thun hatten, würde hier in Nr. 3 ein öffentliches Totenfest verboten werden, das sich an das Frühlingsfest

der erwachenden Natur anschloß. Ein Totenfest ist nun freilich für Deutschland nur im Herbst um die Michaeliszeit erwiesen, und zwar speziell für Sachsen, durch Widukind in seinem *Hes* gestas *Saxonum* c. 12 (Pertz III, 423); es bleibt aber, denke ich, trotzdem noch möglich, daß entweder daneben ein zweites im Frühling als der Zeit, wo die Vegetationsgeister und die Seelen der Toten wieder aus der Erde hervorkommen, statthatte, oder auch, daß die Zeit der Feier landschaftlich verschieden war. Für Gallien kann ich es im Monat Februar zweimal belegen. Die zweite Synode von Tours, auf der im Jahre 567 neue Bischöfe aus dem nördlichen Frankreich versammelt waren, sagt im 22. Kanon: *sunt etiam, qui in festivitate cathedras domini Petri apostoli cibos mortais offerunt et post missas redentes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores* (Mansi IX, 803). Dasselben Brauch gedenkt auch der Verfasser der 190, füchlich Augustin beigelegten Rede, der wahrscheinlich im sechsten Jahrh. auch im Frankenreiche lebte, mit den Worten: *cum solemnitatem hanc ecclesiis merito religiosa observatio introduxit, miror cur apud quosdam infideles hodie tam perniciosa exorincreverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant, quasi egressae de corporibus animas carnales cibos requirant.* Daan liefert uns nun Beileth im 83. Kapitel seiner um 1165 geschriebenen *divinorum officiorum ac corundem rationum explicatio* (worin er vorzugsweise Gebräuche der Kirche von Poitiers im Auge hat) einen höchst willkommenen Kommentar: *fuit consuetudo veterum ethniorum, ut singulis annis mensa Februario certo quoipam dia epulas ad parentum suorum tumulos apponenter, quas nocte daemones consumebant, cum inde non minus false quam ridicule animas refici credebantur. Putabant enim huicmodi epulas ab animabus circa tumulos errantibus abeumi. Haec autem consuetudo atque huicmodi falsae opinionis error a Christianis vix extirpari potuit. Quod quidem enim viri sancti animadvertisse ac penitus illam consuetudinem extinguevere voluissent, instituerunt festum de cathedra S. Petri tam de illa, quae fuit Romae, quam quae Antiochiae idque illo eodem die, quo abominanda illa ab ethniciis siebant, ut solenni hoc festo pravae illius consuetudinis festum omnino extingueretur. Unde etiam ab illis epulas festum hoc appellatum est h. Petri Epularum (Peterzech).* Dieses Fest ist nun aber noch für Deutschland in zwei Kalendern, von denen der eine, der katholischen Kirche angehörig, aus dem neunten Jahrh., der andere aus dem zehnten stammt, auf den 22. Februar eingetragen (bei Wudentbach, *calendarium historico-christianum medii et novi aevi* p. 97 ff.). Und gerade auf diesen Tag fallen eine Reihe Frühlingsbräuche, welche noch Ähnlichkeit mit den auf den Ideen und Vorstellungen des vormaligen Seelenglaubens und -kultes beruhenden Ceremonien verraten (vergl. außer den oben zitierten Werken besonders Tyler, *Anfänge d. Kultur* II, 208 ff. und Jahn, *d. deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau u. Viehzucht* p. 93 ff.).

In Nr. 4—9 ist von heidnischen Kultstätten und -bräuchen an denselben zu Ehren von Dämonen und Göttern (in Nr. 5 allerdings von solchen in christlichen Kirchen) die Rede, in

#### IV. de casulis i. e. facis.

Wenn Tacitus (*Germ.* c. 9) sagt, die Germanen hätten noch zu seiner Zeit keine Tempel gehabt, so heißt das: keine kunstreichen Götterwohnungen im römischen Stil, weiß er doch selbst *Annal.* I, 51 und *Germ.* 40 von solchen zu berichten. Außer den Stätten privater Götterverehrung, die meist in oder an den Familienwohnungen lagen, gab es Altäre, Anbetungs- und Opfersäulen, welche größeren religiösen Verbänden dienten und höheren gemeinsamen Göttern geweiht waren. Sie lagen im Walde, an Quellen und Brunnen, auf Felsen und Hügeln. Im Anfang werden sie alle höchst einfach gewesen sein, vielleicht aus Holz und Zweigen gefügt, dann aber auch aus Stein erbaut. Aus den nächsten Jahrhunderten nach Tacitus fehlen uns alle Nachrichten, seit dem fünften werden aber *deubra, fana, templa, castra* bei vielen deutschen Völkern erwähnt (Grimm, *Myth.* I, 64 ff. und *Gesch. d. deutsch. Spr.* I, 117). Die deutschen Namen dafür sind *hof, halla, sal, pētabur, pētabha*. Sie werden gewiß auch in Deutschland nach der Anweisung, die Papst Gregor I. dem Bischof Augustin für die Bekhrungspraxis unter den Angelsachsen gegeben: *si fana bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequium veri dei debent commutari* (Gregorii *Opera* ingl.

v. d. Benediktinern I, 76), von den Missionaren in christliche Kirchen oder Kapellen umgewandelt worden sein, während man die kleineren und weniger festen entweder zerstörte oder ihrem Schicksale überließ, besonders die, welche privatem Gebranche Einzelner (nicht größeren Verbänden) dienten. Solche, sowie vielleicht auch einfache, bittendenartige Häuschen, zur Aufnahme vereinzelter Götzenbilder oder Symbole oder von Gerätschaften, die zum Opferdienste nützlich waren, werden zu wahrscheinlich auch unsere casulae gewesen sein, zu denen mancher, der nur außerlich den Christenglauben angenommen hatte, noch insgeheim ging, um sich an Opfern und Opfermahlzeiten zu beteiligen. Das bezeugen die Bußbücher dieser und noch späterer Zeit an vielen Stellen; statt vieler führt ich nur zwei recht beseichnende an: si quis manducaverit aut biberit iuxta fasum . . . messae daemoniorum communicaverit . . . si pro cultu daemonum et honore simulacri . . . paenitentia (Poenit. Pseudo-Roman. Wasserschleben a. a. O. p. 368 § 9) und si quis manducat aut bibit iuxta fasum (Poenit. Valicell. I n. 81 bei Schmitz a. a. O. p. 305) mit der Glosse: fasum dicimus templa idolorum. Die bei Eligius II, 16 (Grimm III, 402) vorkommenden celli, die cella antifana im Mones Anzeiger VI, 228 bezeichnen nach meiner Meinung dasselbe wie casulae, und ihnen scheinen auch die in Bußbüchern oft genannten cancelli (= althochd. hof) synonym zu sein, innerhalb deren jene sich wahrscheinlich befanden.

#### V. de sacrilegiis per ecclesias.

Diese Worte verbieten verschiedenes, die Heiligkeit der Kirche entweihende Misshandeln, die jedenfalls zumeist aus dem Heidentum stammten. Was Karl d. Große den Sachsen befahlen: ut ecclesiae Christi non minorem habeant honorem, sed maiorem et excellentiorem quam fana habuerint idolatum (Capit. de partibus Saxon. c. 1 (775—790), das wurde nicht einmal von länger bekührten Christen befolgt. Zahlreiche Verbote in Konzilienbeschlüssen, Kapitularien und Bußbüchern zeigen von noch weit ins Mittelalter (in Frankreich bis ins 18. Jahrh.) hineinreichenden Ausschreitungen in dieser Hinsicht. Sie finden ihre Erklärung in der oben erwähnten milden Bekehrungspraxis der Kirche, in der That, dass Kirchen und Bethänzer vielfach an alten Opfer- und Maßstätten errichtet wurden (Grimm, Rechtsaltert. p. 796), sowienamenlich im zähen Festhalten unserer Vorfahren an den alten Gewohnheiten, an Opfergelagen mit Spiel, Gesang und Tanz. Es ist hier nicht möglich, all den Unfug zu schildern, der an und in den Gotteshäusern verübt wurde, noch weniger, die vielen Quellen belege dafür beizubringen. Infolge der Gerichtsverhandlungen, die man anfangs noch da abgehalten hatte, bis sie verboten werden mussten, waren Zank und Streit, Schimpfen und Schlägereien nichts Seitenes an heiliger Stätte (Hauptbelege bei Pfannenschmid, germ. Erntefeste p. 341), eine Nachwirkung der alten Festfeiern Gelage, Tänze und Lieder, woran auch Frauen und selbst Kleriker teilzunehmen sich nicht schauten (zahlr. Nachweise bei Phillips, über den Ursprung der Katazenmusiken p. 19 ff. und Lösing, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts II, 460 ff.). Ein erschreckendes Bild hiervon entwerfen uns besonders die 65. und 66. Homilie im Freisinger Kodex der Münchner Staatsbibliothek Cim. 16, welche zwar aus den Predigten verschiedener Autoren und Zeiten konspiert sind, aber gewiss mit Rücksicht auf den Zustand neugefanfter Deutscher; sie treffen ja auch im einzelnen mit den Schilderungen anderer, auf deutsche Verhältnisse bezüglicher Schriften zusammen (vgl. Quitzmann, die heidnische Religion der Baiwaren p. 220). Nur eine Stelle, die mancherlei Entweihungen der Kirchen zusammenfaßt, mag hier ihren Platz finden; sie stammt aus Pirmin v. Reichenau († um 753) und lautet: et ibi (in ecclesia) nullas causas ad indicandum auleat proferre et negotia nou faciat et fabulas ociosas ex ore suo non proferat. Ballationis et saltationis vel cantus turpia et luxuriosa fugite . . . (Dicta de singulis canoniceis secrapens c. 28 p. 188 bei Caspari, kirchenhist. Anecdota, vgl. auch c. 22 und 23 p. 176 und 177).

#### VI. de sacris silvarum, quae nimidas vocant.

Wälder und Haine treten uns als die ältesten und wichtigsten Stätten des allgemeinen Gottesdienstes bei den Germanen entgegen (Tacitus, Germ. c. 9). In ihnen finden sich alle anderen: Bäume, Wiesen, Quellen, Brunnen, Hügel, Felsen und Steine (Grimm, Rechtsaltert. p. 793 ff.). Schon die

ursprünglichen Ausdrücke unserer Sprache für dieselben: alba — heiliger Hain, arane — lichte Waldstelle, paro — von Bäumen bare Stelle, loba — lichte Stelle im Hain (*lucus*) gehen aus vom Begriffe des heiligen Waldes (Grimm, Myth. I, 58 f. und Pfannenschmid, Erntefeste p. 24). Hier haben höhere und niedere Gottheiten ihre Wohnung, sie sind ihnen geweiht, hier stehen ihre Altäre, auf denen ihnen Opfer gebraucht werden, hier werden sie um Rat gefragt (Bonif. ep. 36 bei Jaffé: *Iucorun et fontinum anguria*) und um Hilfe in allerlei Not angegangen (Pirmin c. 22 p. 175 Caspari). Ein heiliger Hain durfte ohne vorherige Weihung nicht betreten, ein geweihter Baum nicht seines Laubes oder seiner Zweige beraubt, noch umgehauen werden (Burchard v. Worms X, 10 u. 5.). Wenn unsere Quellen oft Wälder und Bäume, gleich anderes Kultstätten, geradezu als Gegenstände der Verehrung bezeichnen, so darf man deshalb nicht annehmen, daß sie damals noch fetischartig angebotet worden seien, vielmehr verband man mit den Ceremonien bei ihnen die Idee von halbgöttlichen, dämonischen Wesen. Die Berichterstatter überliefern eben meist nur Äußerlichkeiten des Kultus, da sie die tieferen Motive desselben entweder nicht kannten oder zu sagen sich scheut. Die Belegstellen für den Waldkult bei den Deutschen von den frühesten Zeiten bis weit ins Mittelalter hinein hat Grimm, Myth. II, 539 sorgfältig gesammelt, doch vergl. auch Müller, System u. Gesch. der altdt. Religion p. 58, Ann. 2, Berger, Pflanzensagen 264 und Mannhardt, d. Baumkultus p. 70 f.).

Was ist nun aber nimidas? und was bedeutet hier sacra? Waldheiligtümer oder unter Bäumen geschlachtete Opfer? beides kann sowohl in nimidas als in sacra liegen. Ich schließe mich der Etymologie Grimms an, die er Myth. I, 540 im Texte gibt: nimidas plur. von nimid Waldheiligtum (durch vergl. auch p. 540 Ann. 3 u. III, 187, sowie L. Diestenbach, origines Europae p. 324); für Opfer gebraucht der Indiculus sacrificium, so in Nr. 9 und 11. Für den Inhalt unserer Nummer ist es übrigens gleichgültig, die Heiligtümer werden doch zugleich um der Opfer und sonstigen gottesdienstlichen Handlungen willen verbieten. Welcher Art diese letzteren noch in christlicher Zeit waren, erschien mir aus den meist gleichzeitig gefassten Bestimmungen zahlreicher Konzilien, Kapitularien und Bußbüchern; sie sind bei Friedberg, aus deutschen Bußbüchern p. 63, sowie bei Caspari, Homilia p. 17 f. reichlich gesammelt. Es wird darin untersagt, Opfer darzubringen, besonders Tiere und Früchte (Homilia § 6: de animalibus sive aliis ibi offerre vel ibi epulari; Pirminii Dicta c. 22: super truncum frumentum et vinum effundere; somet sacrificia immolare, oblationes offerre), Opfermahlzeiten zu halten (manducare et bibere, comedere, epulari), Lüster anzustünden (luminaria, candelas, cerulos incendere), Geltübe zu thun (vota facere oder reddere) oder durch Anfertigungen von künstlich nachgebildeten erkrankten Gliedmaßen Heilung derselben zu suchen (Pirminii Dicta c. 22: membra ex ligno facta ad arbores nolite facere neque mittere, quia nullus(m) nobis possunt prestare, auch bei Burchard v. Worms XIX, 57 W.

#### VII. de his, quas faciunt super petras.

Ohne Zweifel sind hiermit so ziemlich dieselben Gebräuche gemeint, wie in der vorigen Nummer, nur die Kultstätte ist eine andere. Von Felsen, Steinen und Bergen reden unsere Quellen entweder so, daß sie abgöttische Handlungen, meist Opfer dabei anzustellen verbieten, oder so, daß sie sie geradezu als Gegenstände der Verehrung bezeichnen. Das letztere entspricht aber ebenso wenig der Wirklichkeit, wie beim Wald- und Baumkult, in welcher Beziehung ich auf das bei Nr. 6 Gesagte verweise. Der Gottesdienst super petras gilt in erster Linie den Geistern, die man sich darunter wohlauf dachte, wie z. B. Elben und Zwergen, wohl auch den Seelen der Verstorbenen, die gerne in Bergen und Höhlen verweilen und zu bestimmten Zeiten daraus hervorkommen (ich erinnere nur an die Sagen von den in Bergen schlafenden Helden). Solche können aber auch gewisse Felsen höheren Göttern heilig und geweiht sein, weil man überhaupt gern auf Höhen natürliche und künstliche Altäre zum Opferdienste aufsuchte (vergl. Petersen, Huiseisen und Rofstrappen p. 101 ff.). Die Verbote solches Feiskultes finden sich meist neben denen heidnisch-aberglaublicher Bräuche im Wäldern, an Bäumen, an Quellen u. a. O., und deshalb können die Belege, die für Nr. 6 beigebracht sind, auch hierher bezogen werden, sodafs ich nur auf dieselben zu verweisen brauche.

VIII. de sacris Mercurii vel Iovis.

Das Wort *sacrum* ist doch wohl in demselben Sinne, wie in Nr. 6 zu nehmen, aber während in den vorhergehenden Nummern von heiligen Stätten und Kulten ohne Nennung besonderer Gottheiten die Rede ist, weil bei ihnen jedenfalls die Seelen- und Dämonenverehrung die höheren Götter überwog, liegt hier und in Nr. 9 der Ton auf den Namen der Götter, der vornehmsten des germanischen Heidentums, und auf dem Worte „Heilige“, die bekanntlich das Volk damals gern an ihre Stelle setzte. Bei den Namen Merkur und Jupiter haben wir offenbar an germanische Götter zu denken, aber an welche? Wo die römischen Schriftsteller von solchen zu berichten hatten, da ließen sie sich in der Regel bei freier Übertragung (*interpretatio Romana*) an einer halben Deutlichkeit genügen, anstatt durch Beibehaltung barbarischer Ausdrücke der Nachwelt einen Dienst zu erweisen (Grimm, Myth. I, 99); willkürlich und unaufmerksam vorgingen sie aber dabei nicht. Schon vor Tacitus hatten die Römer mit Germanen verkehrt und Gelegenheit gehabt, die deutschen Gottheiten mit römischen zu vergleichen und sie zu deuten. Die von ihnen zum Ersatz gebrauchten römischen Namen gingen dann auch zu den lateinisch schreibenden Autoren des Mittelalters über, und diese befolgten im ganzen dieselbe Terminologie, aber auch sie geben nur zuerst seitens die eigentlichen, slawischen Namen, wahrscheinlich weil sie sie nicht nennen wollten, vielleicht zuweilen auch nicht kennen konnten. Dafs nun zunächst unter dem römischen Mercurius der germanische Wodan verstanden werden müsse, dafür liegen eine Anzahl klarer und unmittelbarer Zeugnisse vor. In des Jonas *vita Columb.* aus dem siebenten Jahrh. (Acta Sa. ord. S. Bened. II, 26) heißt es: illi nimit deo suo Wodano, quem Mercurium vocant alii, se volla littera, bei Paulus Diaconus, *de gestis Langob.* I, 9: Wodan sano, quem adiecta littera Gwodan dixerunt, ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur et ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur (andere Stellen bei Grimm, Myth. I, 100 und Kerble, die Sachsen in England I, 275 ff., besonders die aus der metrischen Predigt *de falsis deis*). Außerdem kommt Wodan ohne seine lat. Interpretatio besonders noch in der Abschwörungsformel, im zweiten Merseburger Spruch und in den Miracula S. Apollinaris (bei den Bollandisten unter dem 22. Juli) vor (von Holtmann, Zschft. f. d. Myth. III, 393 mitgeteilt).

Seltener wird Donar genannt, wahrscheinlich weil sein Kult dem Wodans nachstand, und dies mag wieder der Grund davon sein, daß er hier an zweiter Stelle aufgeführt wird. Mit seinem germanischen Namen begegnet er uns nur in der Abschwörungsformel, in einem von E. Dümmler in *Haupts Zschft.* XII, 452 ff. herausgegebenen Gedichte des Paulus Diaconus (v. 36: nec illi auxilio Thorar et Waten erunt, die hier als Dänengötter genannt werden, doch vergl. *Haupts Zschft.* XIII, 449) und in einigen Heilsegen aus dem achten Jahrh. (*Haupts Zschft.* XIII, 193). Schon im vierten oder fünften Jahrh. wird man unter Jupiter den deutschen Donar verstanden haben; denn damals wurde der fünfte Wochentag dies Iovis Donarestac genannt; Latona, die Mutter Jupiters, heißt einmal angelsächs. Thunres modur. Bezieht sich der Indiculus auf Sachsen und hat er gleiche Bestimmung wie das sächsische Taufgeißnis, so erwartet man auch einen lat. Namen für Saxonie. Sollte der Grund seines Fehlens, wie Scherer meint, nur im Mangel an einer festen Interpretatio für ihn liegen? Die Namen Mars oder Hercules, ganz passende Übertragungen, waren doch schon lange bekannt und verbreitet.

Die Heiligtümer des Merkur und Jupiter nun, die unsere Nummern im Auge hat, werden außer Bildern und Säulen (*simulacra, idola, effigies, imagines, columnae*) und Altären (*arcae, altaris, monumenta*) Haine und Wälder, Berge, Quellen und andere Kultstätten und Gegenstände sein, die den genannten Göttern vornehmlich geweiht, durch allgemeineren und verstärkten Opferdienst ausgewiesen und deshalb zum Teil auch nach ihnen genannt waren. Direkte Zusammenstellung dieser Heiligtümer mit den beiden Götternamen findet sich in unseren Quellen nur selten, ich kenne außer unsicherem nur das *robur Iovis* bei Geismar (Willibaldi vita Bonif. bei Pertz II, 343) und das *idolum Mercurii* auf der Insel Walchern (vergl. Richthofen, Untersuchungen über fränkische Rechtsgeschichte

II, 1 p. 433 f.). Das ist bei ihrer Natur nicht zu verwundern; sie rufen allgemein von dämones, das sind die höheren und niederm Gottheiten des Heidentums überhaupt, denen diese oder jene Stelle geweiht sei. Doch lassen sich wenigstens eine Reihe Lokalnamen aus späterer Zeit, wie aus der Gegenwart nachweisen, die auf ehemaligen Wodans- und Donarsdienst einen Schluss gestatten, wenn auch oft nur mit mehr oder weniger Sicherheit (Belege bei Grimm, Myth. I, 126, 140, III, 58, 63; Quitzmann a. a. O. p. 20 ff. 53 ff.; Haupt's Zschft. XII, 401 ff. u. a. a. O.). Das aber wenigstens lässt sich für unsere Zeit bestimmt erweisen, daß an den übrigen allgemeinen Kultstätten auch Merkur und Jupiter Opfer dargebracht und gottesdienstliche Handlungen verrichtet wurden: im sechsten pseudobonif. Sermo, der wahrscheinlich aus der Zeit Karls d. Großen stammt (vergl. Hahn, Forschungen z. deutsh. Gesch. a. 1884 p. 619 ff.) heißt es: *omnia sacrificia — quae immolant super petras sive ad fontes sive ad arbores Iovi vel Mercurio vel aliis diis paganorum* (h. Migne Patrol. lat. 89 col. 855). Diese Worte stimmen genau mit denen in einer von Scherer (Haupt's Zschft. XII, 430 ff.) herausgegebenen Predigt überein, aus welcher erst, wie er glaubt, jene des Pseudo-Bonifatius hervorgegangen ist, und die er wegen der namentlichen Nennung des Jupiter und Merkur zu den für sächsische Verhältnisse bestimmtes Denkmälern rechnet. Beim Dienste dieser höheren Götter mögen insgeheim auch zuweilen noch Menschenopfer gefallen sein, Karl d. Große gebietet wenigstens in seinem Kapitulare (v. d. Jahren 775—790) *de partibus Saxon. c. 9: si quis hominem diabolo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte puniatur* (vergl. auch lex Frision. addit. sap. tit. 42 und Gregors III. Brief vom Jahre 732 an Bonifatius bei Jaffé a. a. O. nr. 28 p. 93, wo auch ein presbyter Iovi mactans vorkommt, und besonders p. 94 oben). Sonst wird der Kult derselbe gewesen sein, wie bei den Waldheiligtümern (a. o. Nr. 6).

#### IX. de sacrificio, quod fit alicui sanctorum.

Diese Nummer beschäftigt sich mit den unerlaubten Opfern, die Heiligen dargebracht wurden. Opfer aller Art waren die wichtigste und heiligste Ceremonie des altgermanischen Gottesdienstes, wie aller Naturreligionen überhaupt. Die Gemeinschaft zwischen Menschen und Göttern ward als ein Band gedacht, der auf gegenseitigen Leistungen beruhte. In gewisser Weise waren die Götter ebenso abhängig von den Menschen, wie diese von jenen. Was nun der Mensch im Opfer gab, war wesentlich, wie zur Erlangung des von der Gottheit Begehrten, so zur Existenz der Götter, die man sich nur als menschenartige Überwesen dachte, und denen, wie man wünschte, etwas von ihrem relativ seligen Zustande abging, wenn ihnen solche Opfer nicht gebracht wurden (Hartung, Religion d. Römer 1, 84). Diese Anschauungswweise wurde im Christentum nun zwar aus dem Gottesbegriffe zu verbannen gesucht, ganz unmerklich aber flüchtete sie sich in den Heiligenkult, nur so, daß sie sich selbstverständlich, wo sie ältere Formen annahm, von dem heidnischen Typus mehr und mehr zu entfernen gestift wurde. Auf fortgeschrittenem Staufe ehrtete man zwar die Stätten, an denen die indischen Überreste der Märtyrer und Heiligen ruhten, nur mit Schmuck und Gaben verschiedener Art, man bekleidete ihre Gräber mit Gold und kostbaren Stoffen, man stundete darauf Lichter und Weihrauch an, setzte auch noch Speisen und Getränke dahin und feierte zu ihrem Gedächtnisse frohe Feste und glaubte dann gewiß, daß sie alles das als die ihnen schuldigen Dank- und Ehrenbezeugungen aufzunehmen und sich dafür in ihrer Weise durch Wunder und Fürbitte bei Gott wieder dankbar erwiesen würden. Aber die Neubekehrten schlachteten ihnen wirklich, wie ihren alten Göttern, Brand- und Speiseopfer und brachten ihnen Blut und die edleren Teile („das Geblüte“) von Tieren und Menschen dar. Für Deutschland ist dies durch ein sicheres und klares Zeugnis belegt, aus welchem wir zugleich ersehen, daß man auch hier die von Gregor d. Großen empfohlene Bekährungspraxis in diesem Punkte wörtlich befolgte. Er hatte angeordnet, daß die Kirchen dem Kulte der Dämonen zu entziehen und für den Dienst des wahren Gottes zu bestimmen seien, und daß man, statt den Dämonen und dem Teufel Ochsen zu schlachten, solche in Lassben um die Kirchen bei frummen Festmählten zum Lobe Gottes und mit Dank gegen ihn verzehren solle, und 742 verbot

das Concilium German. unter anderen Paganisent: bestias immolatitiae, quas stulti homines juxia ecclesiastis ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, deum et nos sanctos ad incundiam provocantes, und damit stimmt auch der 6. Kanon des 1. Kapitulars Karls d. Großen v. Jahre 769 (oder etwas später) überein. Wie sieht man aber an derartigen Opferschmäusen und -gelagen zu Ehren der Heiligen festhielt, zeigt gleich deutlich ein zufälliger Bericht aus dem 9. Jahrh. in der Translatio Chrysanti et Dariae c. 28 (b. Mabillon, Act. Sc. sace. IV, 1, 617): habitatores Wissas (bei Münsterfeil) condixerant sibi omnes pariter ad locum sanctorum contendere, et ut non vacua videretur venire manu, conlatisse facta vas, quod cupa dicitur, cerevisia impleverant, ut etiam dono nusseris deo et sanctis martyribus vota percolverent, welche Stelle an das Bieropfer für Wedan am Züricher See erinnert (vergl. Haupts Zschft. XII, 407). Mit diesen Opferfesten standen aber offenbar die anderen in Nr. 5 erwähnten Entwicklungen an und in den Gotteshäusern zumeist in ursprünglicher Verbindung, und diese dauerten fort, als jene aufhörten (über diesen Zusammenhang vergl. bes. Pfannenschmid, Erntefeste p. 189 ff.).

#### X. de phylacteriis et ligaturis.

Die sechs ersten Nummern richteten sich im wesentlichen gegen Opferhandlungen; in Nr. 10—17 ergeben eine Reihe Verbote gegen Zauber, Weissagung und Zeichendütersi, die ursprünglich alle mit dem heiligsten Geschäfte des Priesters, dem Opferdienste, verbunden waren. Diesen tatsächlichen Zusammenhang hat Müllenhoff, zur Runenlehre p. 41 f. überzeugend nachgewiesen, und Grimm hat Myth. I, 32 und II, 862 ff. auf den Übergang der Ausdrücke für „opfern“ in die für „zaubern“ und wieder deren Verwandtschaft mit denen für „weissagen“ aufmerksam gemacht. Nr. 10—12 betreffen Zauber mit That und Wort. Bei allem Thatzauber (Nr. 10 und 11) kommt zunächst zweierlei in Betracht: der Gegenstand, der beschworen (bezaubert) wird, und die Beschwörung selbst durch Wort oder Schrift oder durch beides zugleich. Was den Gegenstand, der als Zaubermittel dienen soll, betrifft, so wählt man ursprünglich einen solchen dazu, in dem man eine Gottheit ganz besonders lebendig und wirksam anwesend glaubte, der ihr auch vornehmlich geweiht und angenehm war. Sofern er nun ihres Weizens teilhaft geworden ist, kann durch ihn auch etwas davon unter gegebenen Verhältnissen auf andere übertragen werden. Einen bestimmten Inhalt bekam nun ein solches Symbol durch singuläre, mystische Zauberzeichen (Runen) und durch Segens- oder Fluchformeln, welche vor oder bei der Anwendung resp. der örtlichen Berührung oder Verbindung mit der Person oder dem Gegenstände, auf den es wirken sollte, im Namen der Gottheit gesprochen oder gesungen wurden (nach Pfannenschmid, Weihwasser p. 125, 138 f. und Tylor, Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit p. 159 ff.). Nr. 10 nennt zwei solcher Zaubermittel: phylacteria d. s. Schutz- und Hilfsmittel vor und in allerhand Not, aus den verschiedensten Stoffen hergestellt, und ligaturae, ebensoleiche zu gleichem Zwecke, aber mit der Bestimmung, angehängt oder angebunden zu werden. Grimm fasst die letzteren, nach meiner Meinung zu eng, als Fadenknüpfungen (Myth. II, 982). Ihre Anwendung ist ebenso mannigfach, wie ihr Vorkommen in den Quellen häufig. Der Belege, denke ich, bedarf es nicht (man findet sie reichlich bei Caspari, kirchenhistor. Anecdota p. 173, 192 und bes. Homilia de sacrileg. p. 29 u. 39), und eine eingehendere Beschreibung dieser Amulette zu geben, ist hier nicht der Platz. Noch aus den Namen, die sie sonst führen, kann man ihr ursprüngliches Wesen und ihre vielfältige Beschaffenheit erkennen: characteres, -in, inscriptio, scripturae, brevia, precatio, herbae, succini (Bernsteinamulette), ligaturae ossium. Häufig wird erwähnt, daß Geistliche sich mit ihrer Anfertigung abgaben, und daß man bemüht war, ihnen das Anstoßende durch Beimischung von Christlichem zu nehmen, indem man besonders Namen von Engeln und Heiligen und selbst den Christi darauf schrieb. Dafür will ich zwei Belege heranziehen: in der Homilia de sacrilegiis heißt es § 15: quicunque ad frigaturns (kaltes Fibel) non solum incantat, sed etiam scribit, qui angelorum vel salomonis aut characteres suspendit auf lingua(m) serpentis ad collum hominis suspendit und § 19: qui characteria in carta sive in bergumena sive in laminas aereas,

fureus, plumbeas vel in quacunque christum vel scribi hominibus vel animalibus mutis ad collum alligat, — und wie man diese Mittel einst an wunderreiche Orte, wo man Götter und Geister nahe wöhnte, gelegt hatte, damit sie Zauberkraft erlangten (vergl. Burchard v. Worms XIX c. 80 bei W.: portasti capitum ligaturas ad crucem, quae in hirvia ponuntur?), so brachte man sie in die Kirchen, um sie da mit heiligen Gegenständen und besonders dem Altare in Berührung zu bringen (vergl. Homil. de sacra § 20: quicunque proprie fugitivos potatio aliqua scribit — per basilicas ipsa potatio posero praesumat, —).

Das Verbot ist

#### XI. de fontibus sacrificiorum

betrifft Opferquellen, nicht, wie sich bei einigen Erklärrern findet, Quallopfer. Daß Quellen unsern Vorführern als heilige Stätten galten, an denen sie gottesdienstliche Handlungen verrichteten, steht außer allem Zweifel. In fernen Urviten mögen diese einmal dem Elemente als solchem gegolten haben, auf vagerückter Civilisationsstufe aber erblickte man in dem Wasser die Auferstehung der Thätigkeit einer untergeordneten Gottheit oder niederer, in demselben wohnender Elementargeister. Aber frühzeitig wurden einzelne Quellen (prunno, ursprine) auch in Beziehung zu höheren Göttern gesetzt und nach ihnen genannt, und nun galt der Kult ebensowohl diesen, wie jenen. Namentlich galt das Quellwasser als ein von Natur geweihtes, dem man heilende und weissagende Kraft zuschrieb. Wo Quellen waren, wurden sich gewiß in der Regel auch besondere Kultstätte erhoben haben, und umgekehrt werden sich bei den meisten anderen heiligen Orten Quellen gefunden haben. Wegen des vermahnten Opferdienstes bei ihnen knüpfen sie nun auch in unserer Nummer fontes sacrificiorum. Die Glaubensboten, die kirchliche und staatliche Gewalt erließen bei der Einführung des Christentums zahlreiche Verbote gegen den tief eingewurzelten Quellkult, und als man damit nichts ausrichtete, nahm die Kirche ihn in ihren Dienst und gestaltete ihn christlich um, vor allem dadurch, daß sie manche der ehemals heiligen Gewässer in und an Tempeln und Tempelverbößen in den Bereich der christlichen Kirchen und Kapellen zog und zu Taufbrunnen machte, wovon noch zahlreiche Beispiele nachzuweisen sind (die man bei Pfannenschmid, Weihwasser p. 89 ff. und bei Runge, der Quallkultus in d. Schweiz p. 13 ff. findet), auch Brunnen als von Heiligen hervorgerufen oder von ihnen gesegnet und mit heilsamen Wirkungen ausgestattet anerkannte (vergl. Runge a. a. O. p. 8 ff.). Aber trotzdem zogen die vielfältigen Bands, mit denen die Verehrung der Quellen das religiöse Leben der Neubekhrten fasthielt, doch immer wieder so manchen zu den alten Opferstätten, um an dem altgewohnten Götzendienste teilzunehmen. Menschenopfer brachten sie zwar nicht mehr dabei dar, wie einst die Frissen und die schon bekehrten Franken beim Poilergange (Grinum, Myth. I, 82), aber um so häufiger spendete man immer noch kleinere Gaben, in unserem Quellen meist allgemein munera, oblationes, sacrificia (Caspari Anecdota p. 199) oder auch vota (— kleinere Privatopfer) genannt, bestehend in Brot, Wein, kleinen Münzen, Kleidungsstücke, und zündete dabei gern Lichter an. Als symbolisches Opfer fasse ich auch die im Zusammenhang mit anderen Ceremonieen öfters vorkommende sog. Wassertanze auf, die zur Erzielung von Regen und Fruchtbarkeit dienen sollte; schon Burchard v. Worms Decret. XIX, 166 W. erwähnt sie. Aus demselben Schriftsteller führe ich hier die Frage an: venisti ad aliquem locum ad orandum vel ad funtes vel ad lapides vel ad arbores vel ad hirvia et ibi aut candelam aut faculam pro venerazione loci incendiisti aut panem aut aliquam oblationem illuc detulisti aut ibi comedisti aut aliquam salutem corporis aut animae ibi requisisti? (XIX, c. 57 b. W.), weil wir außer andern schon Erwähnten daraus erschlen, zu welchem besonderen Zwecke man die Quellen — wie ja auch andere heilige Orte — noch damals aufsuchte; durch Opfer dasselbat glaubte man heilsame Wirkung auf Leib und Seele zu erzielen. Für den ersten Fall unsterblichte man seinen Wunsch, wie wir bei Nr. 29 weiter sehen werden und für andere Kultstätten bereits wissen, durch Aufstellungen künstlicher Gliedmaßen, die aus Holz oder andern Stoffe nachgebildet wurden. Aber wie möchte man hoffen, hier Hilfe auch in geistiger Not zu finden?

Klingt da nicht der Glaube an die lustrierende und stihnde Kraft heiliger Gewässer nach, womit der Priester vor und bei dem Opfer das Volk besprangte? Über diese Anwendung des heidnischen Weihwassers hat Pfannenschmid eine eigene, gelehrte Untersuchung angestellt und sie höchst wahrscheinlich gemacht (Das Weihwasser, bes. p. 97 — 122). Ich kann hier ferner auch nur erwähnen, daß das später so häufig vorkommende heilawæc d. i. zu bestimmten heiligen Zeiten geschöpftes Wasser, von dem man meinte, es besitze heilende und in mancherlei Hinsicht schützende Kraft und erhielt sich lange Zeit frisch, offenbar seine Bedeutung schon im Zusammenhange altheidnischer heiliger Opfergebräuche gehabt, bez. erhalten hat (vergl. Grimm, Myth. I, 485 ff. Weihwasser p. 102 ff.). Um solcher Zauberwirkungen willen, die die damaligen Christen noch immer an Opferbrunnen erwarteten, denke ich, hat unsere Nummer hier im Indiculus ihre Stelle zwischen Phylacterien (die man ja auch dort zauberkräftig machen zu können glaubte) und Incantationen gefunden. Schließlich mag wenigstens noch daran erinnert werden, daß an und in heiligen Gewässern sich unsere Vorfahren Orakel erhalten. Für die eimbrischen Weissagerinnen bezengt dies Plutarch, Caesar 19 und für die Deutschen zur Zeit des Bonifatius ein Brief Gregors III., wo es heißt: *divinos vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu Incorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos . . .* (bei Jaffé nr. 36 p. 102). Hierbei möchte ich nachträglich auf die Stellung der *sacrificia mortuorum* zwischen *divini — auguria — filacteria — incantatores* als Übungen des Zaubers und der Weissagung aufmerksam machen (vergl. meine Deutung von Nr. 2).

### XII. de incantationibus

umfaßt allen Zauber durch Wort und Lied (galdr, galster). Seine Kraft verleiht den Symbolen (vergl. oben Nr. 8) erst ihren Inhalt und ihre Wirkung und vermag die größten Dinge, töten und vom Tode erwecken, wie gegen den Tod sichern, heilen und krank machen, Wunden binden, Blut stillen, Schmerzen mildern, Feuer löschen, Meersturm säntigen, Regen und Hagel schicken, Saat verdorben, Bände sprengen und Fesseln zerreißen, Riegel abstoßen, Berge öffnen und schließen, Schätze auftun, Waffen fest und weich, Schwerter stumpf machen, Geister rufen und bauen, Däbe binden und fernhalten (Grimm, Myth. II, 26). Ursprünglich in gebundener Reise, feierlich in Rhythmus und Stabreim gesetzt, wurde das Zauberlied (Segen oder Verwünschung) gesungen, und zwar im Namen der Gottheit, der als etwas so Heiliges galt, daß man glaubte, durch sein bloßes Aussprechen mit ihr in innige und geheimnisvolle Beziehung zu treten derart, daß sich dem Bittenden die Macht des göttlichen Wesens zur Verrichtung des begehrten Wunders oder Zaubers mitteilte (vergl. die näheren Ausführung bei Pfannenschmid, Weihwasser p. 138 ff.). Sehon aus dem Übergange der Bedeutung der Ausdrücke „singen“ und „sagen“ in die des Zauberns in unserer Sprache, wie in vielen anderen indogermanischen erhellt der Zusammenhang zwischen Lied und Zauber. Noch bedeutsamer für die Erkenntnis des Wesens der Incantation ist das Wort *rūna* (Etymon altord. rūn von *reyna* — *temptare, experiri* und *scrutari secretum*), welches geheimnisvolles Zeichen (das eingeritzt, den mächtigsten Stab, den Anlaß des bedeutungsvollsten Wortes, bildete) und feierlich gesprochenes oder gesungenes Wort bedeuten konnte (durch das die Kraft jenes Zeichens erst entbunden wurde); in den Compositis hatte es zugleich den Sinn von Weissagerin und Zauberin (vergl. Müllenhoff, zur Runenlehre p. 31 u. 50). Die erhaltenen Zauberlieder enthalten uraltes Gemeingut der indogermanischen Völker (Tyler, Urgeschichte d. Menschheit p. 136 ff.), und die Heilsprüche und Segensformeln, welche der Aberglaube noch heute im geheimen gebraucht, erinnern in manchem Wort und mancher Wendung noch an ihren Ursprung und ihre durch die Jahrhunderte unsterbliche Übung. Ihre Form ist insofern typisch, als meist darin ein mythischer Fall erzählt wird, der dem vorliegenden irdischen sich vergleicht, und man die Erfüllung durch ein prächtiges Wort auf die Erde herabzuziehen sucht. Sie sind in umäßlicher Menge gesammelt worden, besonders seitdem die Merseburger Zaubersprüche entdeckt wurden und J. Grimm zu weiterer Zusammenstellung aufforderte. Es ist wohl unnötig, ihr Vorkommen in unserer Zeit ausdrücklich mit Zeugnissen aus den Quellen zu

belegen, zumal diese nur allgemeines geben und statt der dantischen Namen der Gottheiten, welche man anrief, nur ein buntes Gemisch fremder, namentlich griechisch-römischer Götternamen enthalten oder kurz hin von daemones reden. Es mag aber bemerkt werden, daß man damals anfing, das Heidnische mit Christlichem zu verdecken, indem man an Stelle mythischer Bezahlige Begebenheiten aus dem Leben Jesu, seiner Jünger und der Heiligen treten ließ und Pater noster und Credo als incantatio oder wenigstens neben diesen noch heidnische Formeln gebrauchte (vergl. aus einer Rede an Neugetaufte bei Caspari *Anecdota p. 200: dimisitis orationem dominicam et tenetis incantationes ut carmina diabolica — daemonicibus aboedientes.*)

Es sei mir schlieflich erlaubt, die lange Reihe von Krankheiten und Leiden anzuführen, für die man im 8. Jahrh Incantationen hatte, wie sie uns neuerdings durch die *Hemilia de sacrilegiis ed. Caspari SS 14 u. 15* bekannt geworden sind: quicunque super sanctum simulum et orationem dominicam carmina aut incantationes paganorum dicit, in animalibus mutis aut in hominibus incantat et producere aliquid aut contra esse indicat et qui ad serpentes morsos vel ad vermes in horto vel in alias fruges carminat — carmina vel incantationes, quas diximus, hanc sunt: ad fascinum (gegen Behexung), ad spalnum (gegen Krampf), ad furniculum, ad draconiculum (gegen 2 Arten von Geschwüren, Krebs), ad alvus (gegen Diarrhoe), ad apium (gegen Bißanastich), ad vermes i. e. lumbricos, quae (in) intrania hominis sunt (gegen Eingeweidewürmer), ad febres, ad friguras (gegen kaltes Fieber), ad capitii dolorem, ad oculum pullinum (Hühnerauge, Leichtdorn), ad impedimentum (?), ad ignem sacrum (Rose, Antoniusfeuer, vergl. Ztschr. f. d. Myth. III, 104 und Schellhorn, Ergütlichkeiten I, 2, p. 239), ad morsum scorpionis, ad pullicinos (?). Vergl. auch die Anm. dazu bei Caspari p. 28 u. 29).

XIII. de anguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sterniationes.

Nr. 13—17 handeln von Augurien und Auspicien und deren abergläubischer Befragung und Beobachtung sowie (nur in Nr. 14) von solchen Personen, die sich berufsmäßig damit beschäftigten, Nr. 13 zunächst von 4 besonderen Arten derselben. Das Wort angurium ist hier nicht im strengen Unterschied von auspicio angewandt, wie ja im gewöhnlichen Sprachgebrauche allerdings auch beide Ausdrücke ziemlich unterschiedlich in einander übergehen, in der Regel so, daß angurium als das mehr umfassende das auspicio in sich schließt. Bei genauerer Unterscheidung, die übrigens etymologisch nicht begründet ist, bedeutet angurium (avi-gurium von gus-tare, yevir nicht von gerere) ein gesuchtes, abgewartetes, von der Gottheit erliehtes Zeichen, auspicio dagegen ein solches, auf das der Mensch ohne Suchen und wider sein Erwarten stößt (Servius zu Vergil Aeneis I, 398). Das letztere wird zumal beim Aufbruche zu einem bestimmten Geschäfte oder zu einer Reise beachtet (Isidor Orig. VIII, 9 n. 8: auspicia sunt, quae iter facientes observant), und dafür hat das deutsche Mittelalter den signen Ausdruck anegung. Sie geschohen beide eigentlich nur durch Vögel, bei den Auspicien aber, die als ungesuchte Zeichen in das weitere Gebiet der omnia hindurchfließen, kommen zu den Vögeln auch andere Tiere (so bei der Wolf und der Hase), unwillkürliche Handlungen der Menschen (wie Niesen und Strancheln) und gewisse Menschen selbst (z. B. eine alte Frau oder später ein Mönch) (auspicia omnium rerum sunt Servius zu Verg. Aen. III, 20). Die meisten Vorzeichen haben die Deutschen mit den Griechen und Römern, auch den morgenländischen Völkern gemein; sie beruhen auf älterer Verwandtschaft aller dieser.

Zunächst verbietet nun der Indienicus anguria avium. Schon nach Tacitus Germ. X galt unsern Vorfahren an den Vögeln zweierlei als vorbedeutsam: vox und volatus, jedoch wohl nur an wenigen beides zugleich. Die meisten waren entweder nur oscines oder alites d. h. sie gaben entweder nur mit ihrer Stimme oder nur durch ihren Flug ein Zeichen, und zwar entweder ein gutes oder ein böses. Einige sind stets nur Glücks-, einige nur Unglücksvögel, ein Unterschied, der sich zunächst wohl nur auf die Eigenart der Vögel gründet, vielleicht aber auch auf die Art des Gottes, dem man sie besonders angehörig glaubte. Aber auch ein und derselbe Vogel kann bald Glück bald

Unglück anzeigen je nach der Zahl oder dem Klang der Stimme oder nach der sinnbildlichen Bedeutung der Handlung, in der er plötzlich erscheint, oder je nachdem er zur rechten oder zur linken Seite fliegt oder singt. Sowohl die Beobachtung des Vogelgeschreies, ja wohl des Schalles oder der Töne überhaupt, die der am einsamen Orte (auf dem Kreuzwege) Lauschende vernahm, als auch die des Erscheinens gewisser Vögel und Tiere überhaupt scheint bei den Deutschen zur Kunst ausgebildet gewesen zu sein; auf jenes denten die althochdeutsche Ausdrücke *fogilartid* — Vogelrede, das für *angurium* und *auspicium* steht (Graff, Sprachschatz II, 535) und *bleodarsaz*, das eigentlich Sitzen auf dem Sitze des Vogelschauers bedeutet und dann Vorschau, Hexerei und Zauberei; auf dieses außer den von Grimm, Myth. II, 926 gesammelten Ausdrücken (*heil* — *omen*, *heilisón* — *augurari*) auch das abd. *heil scouwón* (Müllenhoff, zur Runenlehre p. 28). Vergl. zum Ganzen Wackernagels sorgfältige Abhandlung "Esse πρόδειτο, der ich gefolgt bin und auf die ich wegen genauerer Belege verweise, bes. p. 22 ff., sowie Grimm, Myth. II, 938 ff. Aus den inzwischen bekannt gewordenen neuen Quellen führt ich nur die Worte des § 9 der Homilia de sacrificiis an: *qui passeres et quascunque aves vel latratus canum et reclamaciones hominum per sibilos et jubilos et sternutus anguria colit, iste non christianus, sed paganus est* (vergl. auch die Ann. dazu p. 24).

Das zweite Augurium unserer Nummer bezeichnet schon Tacitus Germ. 10 als das wichtigste unserer Vorfahren, die aus dem Schwanen und Wiehern der in heiligen Hainen unterhaltenen Pferde als Mitwischer der Götter die Offenbarung von deren Ratschlägen zum Wahle des Stammes entnehmen zu können meinten: *proprium gentis, equorum quoque præcessitia se monitas experiri. Publice aluntur, hisdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti, quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur, hinnitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio major fides non solum apud plebem, sed apud proceros, apud sacerdotes: se enim ministros deorum, illos conscos putant.* Diese Stelle hat der Verfasser der aus dem neunten Jahrh. stammenden *Translatio Alexandri* (bei Pertz II, 674) ausgeschrieben; er läßt aber die Worte von *publice aluntur* bis *comitantur* weg; das scheint ein Zeichen dafür zu sein, daß dieser Branch damals abgekommen war. Aber auf das Achten des Wieherns weisen noch die Worte des Ermoldus Nigellus (*in honorem imper. Hlnd.*): *infelix nimium protinus hinnit equus, quo clamore movent custodes agmina castris vocis ad hinnitum* (Pertz II, 475). Und als weisende Tiere wenigstens begegnen uns Pferde, wie schon bei der Beerdigung des heiligen Gallus (Pertz II, 17), so später noch öfter. In den Quellen, die neuerdings erschlossen sind, geschieht dieses Auguriums überhaupt keiner Erwähnung.

Noch weniger läßt sich von dem aus dem Kote der Rinder sagen. Ist die Lesart der Handschrift: *stercora* und *sternutationes* richtig, so ist sie damit zu erklären, daß die Abhängigkeit von *augurium* angegeben ist, was im Latein dieser Zeit nichts Seltenes ist. Viele Erklärer haben: *stercora* und *sternutationes* geändert. Dürfte man annehmen, daß *per* ausgefallen sei, so wären die Worte ohne Anstoß (vergl. Caspari, *Anecdota* p. 205: *alia diaboli signa per aves et sternutationes alterdistis*). Wir wissen zwar, daß Rinder Verehrung genossen, daß heilige Kühe öfters vorkommen, daß Kühe den Wagen der Nerthus zogen, und daß sie noch später für weisende Tiere galten (Kemble, die Sachsen in England I, 355), aber das alles hilft uns wenig zum Verständnis des hier in Rede stehenden Auguriums. Kot wie Dünger dient im späteren Aberglauben mehr zur Abwehr von Zauber (vergl. Wuttke a. a. O. §§ 339 u. 650), als zum Entnehmen von Vorzeichen, während für die alte Zeit keinerlei Branch bezeugt ist; es müßte denn vielleicht § 10 der *Homilia de sacrificiis* auf einen solchen denten: *qui boves, quando primum arate incipit, et cum arietes et hircos in grege dimittit, qui ista omnia observare se dicit, ... in diesem Satze nehme ich boves und arietes und hircos als Objekte zu obseruare, jedoch so, daß sie zugleich auch von dimittere abhängen, und bemerke noch, daß nach dem ganzen Zusammenhange (von §§ 5—13) auch hier von Vorzeichen die Rede zu sein scheint (vergl. dagegen die Ann. z. St. b. Caspari p. 25).*

Zum vierten Vorzeichen läßt sich ebenfalls nur sagen, daß auf das Niesen wie zu bestimmten

Zeiten, so auch bei besonderen Gelegenheiten und in bedeutsamen Augenblicken von Heiden und Christen unter fast allen Völkern schon frühzeitig geübt worden ist und noch heute vielfach geübt wird. Wie es aber im 8. Jahrh. geschah, erfahren wir aus den kurzen, stereotypen Erwähnungen dieses Gebrauches nicht (*sternutaciones* oder *sternutus observare, considerare, attenders, credere*). Vergl. die Stellen bei Caspari, *Homilia p. 24 u. 25* und Grimm, *Myth. II, 934 f.* und die Erklärung und Einzelheiten dieses Auguriums bei Tyler, *Anfänge der Kultur I, 98 u. 100*, wo auch weitere Litteratur zu finden ist.

#### XIV. de divinis et sortilegiis.

Divination und Sortilegium, welche unsrer Nummer zusammen nennt, waren für unsre Verfahren synonyme Begriffe, so daß jene allgemein Weissagung, dieses eine besondere, einat die verfügblichste Art derselben, das Loawerfen bezeichnete, ahd. *hliowari, hlioxy* wird in den Glossen mit *sortilegus, ariculus, hlinian* mit *angurizari, sortiri* erklärt. In der vita Anschari c. 18 (Pertz II, 701) wird der *sortilegus* geradezu *divinus* genannt (*quendam aditum divinum rogans, ut — sorte perquireret*), und in vielen Konzilienbeschlüssen und Bußordnungen werden beide gleichgestellt. Die Etymologie des Wortes „Los“ zeigt uns zugleich den Zusammenhang der Weissagung mit dem Opfer, ihm entspricht grammatisch genau *blaut*, welches, wie W. Grimm gezeigt, das im Opferbecken aufgefängene Blut des geschlachteten Opfers bedeutet, ans dem ja nach Strabos Zeugnis (VII, 2) die greisen Frauen der Kimbriens Weissagten. Andere Stellen, die dies für Nord- wie Südgermanen bezogen, hat Müllenhoff, zur Runenlehre p. 38 beigebracht; ich lasse von diesen nur eine bedeutsame folgen aus Willibaldi vita Bonif. c. 6 (Jaffé a. a. O. p. 452): *alii etiam lignis et fontibus — sacrificabant, ali vero aruspicia et divinationes, prestigia, incantationes — exercabant, ali quippe auguria et auspicia intendebant diversosque sacrificandi ritus incolerunt, zumal sic noch in ihrer Aneinanderreihung von *aruspicia, divinationes, incantationes, auguria, auspicia* und „anderen Opferbrändchen“ die ursprüngliche Vereinigung aller dieser Geschäfte in dem heidnischen Prissteramt erkennen läßt (ähnlich lautet auch der 7. Kanon des 1. Kapitulars Karls des Großen v. Jahre 769). Auch nach der Zeit des Cäsar und Tacitus war gewiß das Losen wie die häufigste, so auch die heiligste Art der Weissagung; man warf es entweder (*sortem iacere, iactare, mittere*), und aufsönd deutete man unter Zauberliedern (*incantationes*) die auf Holztäbchen geritzten Runen, oder man hielt es zum Ziehen hin (vergl. die in Halbsächsisch verfaßte Bearbeitung der Chronik Gotfrieds v. Monmouth bei Kemble, Archaeol. 28 p. 382 [Müllenhoff, zur Runenlehre p. 40 n. 41]) und für den Gebrauch des Loswerfens beim Zauber-Zachft. f. d. Myth. IV, 103 f.). Dazu kamen dann im Laufe der Zeit andere und vornehmtere, und der Gebrauch der Runen schwand; viele davon werden nicht urgermanisch sein, sondern erst durch den Verkehr mit den Römern in Deutschland bekannt geworden sein. Der Brauch erhielt sich auch im späteren Mittelalter durch die sog. Losbücher, über die eine Anzahl Abhandlungen von Sotzmann in mehreren Jahrgängen von Naumanns *Serapeum* (von 1850 an) Aufschluß geben, und zu denen Altdeutsche Predigten, herausg. von Schönbach I, 98, 1. Zeile verglichen werden kann, da wir hier wohl überhaupt die erste Erwähnung solcher Bücher haben. Die Arten und das Wesen der Weissagung bei den Deutschen genauer zu untersuchen, sowie aus den Quellen des späteren Mittelalters, welches in diesem Punkte weit abergläubischer war, als eine andre Zeit, neue Aufschlüsse und Rückschlüsse zu gewinnen, muß der Spezialforschung angewiesen werden (Grimm, *Myth. II, 930 f.* und noch bes. die Schrift des Rabanus Maurus, *de magicis artibus* bei Migne 110, Sp. 1097 f., an die unzählige Stellen anderer Schriften anklingen). In der Zeit des Indivulns zeigt sich das Bestreben, heidnische Wahrsagerei und Losdeuterei in anscheinend christliche Ceremonien umzuwandeln; an christliche Priester wandte sich auch jetzt noch das Volk, wie ehemals, gern, wenn es den Schleier vom Verborgenen oder Zukünftigen zu lüften wünschte. Besonders häufig und mannigfaltig war in dieser Hinsicht der Gebrauch der *sortes sanctorum*, über die im allgemeinen besonders gut Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse* p. 116 f. gehandelt und für deren Vorkommen Caspari in seinen Anmerkungen zur *Homilia de sacrilegiis* p. 21 aus-*

ührliche Belege zusammengestellt hat. Es waren nämlich die sortes sanctorum entweder aus heiligen Schriften ausgetragene Stellen oder Sprüche (*scripturae*), die untereinander gemischt oder geworfen wurden, und von denen dann einer gezogen oder aufgenommen wurde, welchen man als Antwort auf seine Frage betrachtete; oder man verstand darunter die Stellen heiliger Schriften, auf die das Auge beim Aufschlagen fiel, und die man dann ebenfalls als Antworten ansah. Als christliche Umwandlung heidnischer Anschauung und Sitte ist auch der von der *lex Fisionum* tit. 14 erwähnte Brauch zu betrachten, 2 Losstäbchen, von denen eins mit dem Kreuze bezeichnet war, auf den Altar oder eine Reliquie zu legen und von einem Priester oder unschuldigen Knaben unter Gebet eins aufheben zu lassen. Im 13. Jahrh. kam dann der Gebruch der Losbücher auf, von denen ich schon sprach. Ich gebe zuletzt noch aus der *Homilia de sacrilogio* einige Stellen im Auszuge, weil einige besondere Arten der Divination für unsere Zeit darin nachhaltig gemacht werden (aus §§ 5—9): qui divinos vel divinas i. e. pitonissas, per quos demones responsa dant, consultit, qui ad eos ad interrogandum vadet et eis, quae dixerint, credit, vel ad scutandum vadet, ut aliquis de demoniis audiat qui sortilegia observat, et qui manum hominis, greve aut leve (Wahrungen an der Hand), vel quando accipit calicem, in ipso aspicet (W. aus dem Becher) et qui umbra hominis mala vel bona esse credet (W. aus dem Schatten) — qui astrologia et tonitrualia legit (bes. von den alten Etruskern aufgebracht, vergl. Ottfr. Müller, d. Etrusker II, 32) — et quicunque omnes (W. aus einem Wasserkrage) et quicunque lanas et nefas ad divinandum trahit (zum Messen? vergl. Grimm, Myth. II, 974 u. Zschr. f. deutsch. Philol. XVI, p. 186).

#### XV. de igne fricato de ligno i. e. nodfyre.

Es war eine bei allen indogermanischen Völkern geübte, gewiß uralte Sitts, an bestimmten Festtagen, besonders an denen der Tag- und Nachtgleichen und der Sonnenwenden, sowie auch bei außerordentlichen Gelegenheiten Feuer auf Bergen und Feldern und im Innern von Ortschaften anzünden. Allgemein wird angenommen, daß sie später im Bezug zur Sonne oder einer Sonnengotttheit, besonders in ihrer Einwirkung auf die zunehmende und abnehmende Vegetation standen, und man schließt dies vornehmlich aus den dabei zur Anwendung kommenden Rädern und Scheiben, die man als Simbilder der Sonne deutet (vergl. Mannhardt, der Baumkultus p. 186, 516. Schwarz, die poetischen Naturanschauungen I, 97 ff.). In der Auslegung des Einzelnen herrscht aber noch manche Verschiedenheit der Meinungen (vergl. die übersichtliche Darstellung bei Pfannenschmid, Erntefeste p. 491 ff.). Durch ihre Flammen, in denen man sich Feuerdämonen oder eine Gottheit anwesend denken möchte, sprang man, um sich durch sie einzuführen zu lassen, trieb auch das Vieh und zog Bäume hindurch und warf Gaben hinein, um durch das dargebrachte Opfer die Gottheit zur Gewährung ihres Segens an Äckern und Wiesen, Tieren und Menschen, sowie zur Abwehr von allerhand Schaden und bösem Zauber geneigt zu machen.

Unser Indiculus reitet von einer besonderen Art dieser Feuer, vom Nodfyre d. h. von erriebenen Feuer. Man leitet dies Wort zumeist mit Grimm, Myth. I, 505 von *hindanu*, *hindan* reiben ab, während Müllenhoff, an der alten Etymologie sit — *necessitas*-festhält (vergl. Doye im 1. Heft des 4. Jahrg. der Zschrift f. Kirchenrecht 1864). Auf die 1. Wurzel führt auch das im Rechenbuche der Stadt Frankfurt a. 1374 zweimal erwähnte, in der Johannismacht vorgenommene notten, und dazu paßt zugleich der Zusatz hier (*de ligno*) fricato. Soweit wir dieses Feuer in seiner Ausbreitung über die germanischen Stämme verfolgen können, zeigt sich Übereinstimmung in seiner ursprünglichen Herrichtung. Nachdem alle anderen Feuer ausgelöscht waren, wurde sog. wildes neues hervorgerufen, und zwar entweder durch Umdrehen einer Achse in der Nabe eines Wagenrades oder durch bohrende Drehung einer Walze im Loche eines oder zweier Mühle; um die Achse oder Walze wird ein Seil gelegt und dieses aufs schnellste hin und her gedreht, bis sich das Feuer zeigt (Kuhn, Herabkunft des Feuers p. 44). Seine Entzündung war zu keine bestimmte Zeit gebunden, die meisten neueren Berichte schränken seinen Gebrauch auf den Ausbruch einer Viehseuche

oder Pest ein; doch wird es auch an bestimmte wiederkehrenden Jahrestagen erwähnt, am häufigsten beim Johannifeoste, zuweilen auch zu Ostern (vergl. Manshardt, d. Baumkult p. 508 u. 521). Kuhn hat seine Identität wenigstens mit dem Johannifeuer wahrscheinlich gemacht, indem er auf die Gleichartigkeit ihrer Herstellung, den Gebrauch der Räder dabei, das Anzünden von Scheiben im Feuer selbst, bevor sie getrieben werden, und ihren gleichen Zweck hingewiesen hat. Auch findet sich zweimal ausdrücklich St. Johannis nodifür (bei Nicol. Gryse und Dihmert vergl. Kuhn a. a. O. p. 44 u. 48 ff.). Nach anderen Nachrichten hielt man es aber auch für segenbringend für Felder und Fluren und trieb Tiere hindurch zum Schutze gegen künftige Krankheiten. Nächst dem 5. Kanon des Kapitulars Karlsmanns vom Jahre 742, der illos sacrilegos ignes, quos niedifyr (andere Lesarten bei Beretins und Du Cange u. d. W.) vocant, neben anderen heidnischen Bräuchen verbietet, ist unsere Nummer das älteste bestimmte Zeugnis seines Vorkommens auf germanischem Gebiete; dann lässt es sich aber Jahrhunderte lang nicht nachweisen, bis es im späteren Mittelalter und der Neuzeit uns wieder öfters begegnet. Die Nachrichten darüber haben namentlich Grimm, Wolf, Kuhn, Manshardt und mit mehrfachen Zusätzen Colshorn gesammelt und im Anschluss daran ihre Ansichten über sein Wesen und seinen Zweck entwickelt. Eine genaue Beschreibung eines noch im Jahre 1842 zu Gertrude entzündeten Notfeuers enthält Waldmann, Eichsfeldische Gebräuche und Sagen p. 3 f. (Progr. v. Heiligenstadt 1864). Wenn unsere Nummer nun zwischen den Verbotes von Augurien und Auspicien und deren Auslegung und Beobachtung steht, so liegt die Annahme nahe, dass das nodifür hier ohnehinwohl um dieser, als der mancherlei Zauberwirkungen willen, die man durch sein Anzünden herbeizuführen meinte, genannt wird. Man weissagte, wie freilich nur Zeugnisse späterer Zeit bestätigen, aus dem Aufsteigen des Rauchs und seiner Farbe, aus der Helligkeit und den Bewegungen der Flamme, aus den gleichzeitigen Himmelserscheinungen auf die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres in Feld und Flur, auf das Gediehen der Herden, auf die Witterung, auf den Gesundheitszustand der Menschen (zahlreiche Belege dafür findet man bei Jahn, d. deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht p. 86 ff., 122 ff., 239 ff., 254 ff. u. 324 ff.).

#### XVI de cerebro animalium.

An eine Veranstaltung zur Erforschung der Zukunft oder eine aberglaubliche Beobachtung vor dem Beginne einer Handlung hat man gewifs aufsorge der Stellung unserer Nummer auch bei diesem Verbot zu denken. Aber leider besitzen wir keine einzige Nachricht, die uns von einem derartigen Brauche mit dem Gehirne von Tieren im deutschen Heidentum meldete. Wenn wir wissen, dass Gregor I. den Franken verbieten musste, Götzenopfer, in Tierköpfen bestehend, den Göttern darzubringen (Epist. IX, 11 VII, 5. Dialog. III, 28, vergl. auch Agathias XXVIII, 5), und wenn uns erzählt wird, dass Odinn mit Mimirs abgeschnittene Haupt, welches er durch seinen Zauber unverwisch gemacht hatte, Gespräche hielt, so oft er Rats bedurfte (Yngl.-saga cap. 7), so bestärkt dies nur unsere Vermutung, dass, wie die Köpfe von Tieren (und Menschen) überhaupt, so auch das Gehirn bei Opfer und Weissagung, die ja, wie wir sahen, zusammengehören, eine wichtige Rolle gespielt habe. Im Gehirne sahen viele Völker des Altertums den Sitz des Lebens, auch im deutschen Aberglauben neuerer Zeit noch zeigt sich diese Anschauung (vergl. Rochholz, deutscher Glaube und Brauch I, 16 ff. und Liebrecht, zur Volkskunde p. 352 ff.), und weil die Griechen meinten, dass es der Mittelpunkt der Geistes- und Seelenkräfte sei, scheuten sie sich einerseits vor dem Genusse desselben, andererseits verzehrten sie es gerade dann, wenn es sich zum Zwecke der Weissagung um enges Verbindung mit der Seele eines mantischen Tieres handelte (Plutarch, Tischreden VIII, 9. Athemone II, 24 p. 65 und Cassanobius zu dieser Stelle p. 349). Ich will noch zuletzt erwähnen, dass man im späteren Mittelalter und in der neueren Zeit mit Pferdeköpfen vielfachen Zauber getrieben hat (vergl. Grimm II, 549 und bes. Liebrecht, zur Volkskunde 289 ff.), wenn ich gleich glaube, dass es weniger möglich erscheint, mit dem Gehirne, um das es sich doch hier zunächst handelt, solchen anzustellen.

XVII. de observatione pagana in foco vel in inchoatione rei alienius.

Der älteste germanische Ausdruck für „Herd“ ist das Wort „Ofen“ (guth. ahus, altnord. ön, ahd. ovan, alle = fornax d. i. das im Behälter eingeschlossene Feuer (focus, feu), ursprünglich des Feuers Name selbst (sansk. agni, lat. ignis), dessen Grundbedeutung „Stein“ (ved. agus steinum, aemanta Steinhard) ist, mit der sich aber die mythologische des Donnerkeils, der Schleuderwaffe vom Himmel, und des Blitzes (vergl. Kuhn, Herabkunft d. Feuers p. 66) verbindet. Im Blitzfeuer nämlich, meinte man, stieg die Gottheit selbst auf den Herd hernieder, um nun da Wohnung zu nehmen, wie man sie andererseits an den heiligen Festtagen in dem durch Beibung erzeugten Feuer neu geboren werden liess. Bei den Deutschen standen im Glauben des Volks besonders Donar und Freia (Holda) dem Herdfeuer vor, sie galten als die schützenden Gottheiten des Hauses und der Ehe, als die Mächte, von denen Heilkraft und das alles erhellende Licht ausginge (Pfannenschmid, Erntefeste p. 21—23, Rochholz a. a. O. II, 115, Mannhardt, Germ. Mythen p. 133). Man glaubte aber auch, dass die Seelen der Menschen im Feuer geboren würden und nach dem Tode dahin zurückkehrten, wo sie nun als Schutzgeister des Hauses und der Familie wohnten. Ihnen brachte man Opfer dar, sowohl täglich als auch in gesteigerter Weise an bestimmten Festen. So erbaute sich um den Herd, als um einen Altar das Leben der Familie, der Gemeinde, des Stammes. Bei solcher Bedeutung ist es natürlich, dass die Brünche, die am Ofen beobachtet wurden, viele waren, und erklärlich, dass noch heute mannigfacher Aberglaube an diese einst heilige Stätte geknüpft ist. So wenig wir direkte Zeugnisse dafür in der alten Zeit haben, um so zahlreicher sind sie für das spätere Mittelalter und die neuere Zeit, aus denen wir zu Rückschlüssen auf Übung ähnlicher Beobachtungen auch im achtzen Jahrh. und früher berechtigt sind. Ich verweise hier nur auf deren Sammlung bei Grimm, Myth. I, 500 f., Wolf, Beiträge II, 373, Rochholz a. a. O. II, 114 f., Mannhardt, Germ. Mythen p. 133 u. 152 und Wuttke a. a. O. § 107 n. 5, und beschränke mich auf die Anführung dessen, was wir aus den etwa gleichzeitigen Schriften wissen. Wie man sich später noch die höheren oder niederen Herdgötter als persönlich anwesende Gäste dachte und ihnen deshalb Speise und Trank als Opfer in die Flammen warf, so schon damals: aquam fundere in focum, super truncum frumentum et vimum mittire et panam in fontem posere, quid est aliud nisi cultura diaboli? (Caspari Anecdota p. 204). Auf vermeintliche göttliche Wirkung, die vom Ofen ausginge, weist gewiss der Glaube an die heilende und die Gesundheit schützende Kraft der Flamme und des Rauches auf dem Herde (wie beim Notfeuer), dessen schon früher mehrfach Erwähnung geschieht: Posnit. Cummeani VII, § 14 p. 482 W.: si qua mulier filium aut filiam super tectum pro sanitate posuerit vel in fornace, VII annos poenitent (auch noch bei Burchard v. Worms Decr. XIX, 83); VII, § 15: qui grana arserit (doch wohl in foco), ubi mortuus est homo, et pro sanitate viventium et domus, V annos poenitent; VII, § 16 qui — domos suas illustrant, poenitentiam agant quinquennio; Homilia de sacr. § 22: quicunque demoniacos alicunde suffumigant et eos ad monumenta i. e. sacrandas (aras) antiquas, quasi pro remedio ducant —. Endlich begegnen wir wiederholt auch schon der später durch noch andere Einflüsse so ausgebildeten Pyromantie. Pirminii Dicta c. 22 (bei Caspari, Anecdota p. 173) heißt es: tempistarias nolite credere neque insiprias, quae dicunt homines super tectus mittere, ut aliqua futura possint ab denuntiare, quod eis bona aut mala adveniant, und wir haben da unter insipriæ entweder Feuerbrände, oder, wie Caspari wegen der parallel genannten tempistariae will, Franken zu verstehen; die man aufs Dach steigen liess, damit sie dasselbst aus dem Feuer, etwa einem brennenden Scheite weissagten (hierach ist wohl auch die Stelle in der vita Eligii II, 16 (Grimm III, 401) zu verstehen; ob aber gerade auf solche Cereemonie beim Leichenbrände hingewiesen werde, wie Möllenhoff, de poesi chorica p. 28 meint, muss doch dahingestellt bleiben). Burchard v. Worms Decr. I XIX c. 89 b. W. fragt: fecisti, quod plures faciunt? Scopant locum, ubi facere solent ignem in domo sua, et mittunt grana hordei adhuc loco calido: et si salierint grana, periculosum erit, si autem ibi permanuerit, bonum erit und XIX, c. 53: si panes praedicta nocte (ante Kalendas Januarias) coquere fecisti tuo nomine, ut, si bene slevarentur

et spissi et alti fierent, inde prospexitatem tuas vitas eo anno praevidens? Um solcher Augurien willen, glaube ich, ist die observatio pagana in foco hier in erster Linie verboten.

Der zweite Teil unserer Nummer berührt ein ganzes, großes Kapitel eines weitverbreiteten und vielverzweigten Aberglaubens. Schon Tacitus Germ. 10 sagt, daß unsere Vorfahren auf Vorzeichen einen großen Wert gelegt und sie mit sonderlichem Fleife und Eifer beobachtet hätten (*auspicia sortesque ut qui maxime obseruant*), und dies gilt noch ganz besonders von denen, welche sich vor und bei dem Beginne eines Unternehmens darboten, oder die man auch herbeizuführen suchte. In dem Worte *observatio* kann hier übrigens außer dem Begriffe des Achtens auf die Zeichen des Schicksals zugleich der des Handelns liegen, das durch jene sich bestimmen läßt. Ebenso mannigfaltig, wie die Gelegenheiten, bei denen man darauf achtet, ebenso zahlreich sind die Anlässe, aus denen man sie entnimmt. Da kommen der Angang bestimmter Tiere, besonders Vögel, gewisser Menschen, unwillkürliche Handlungen, wie Straucheln und Niesen, und vor allem Tages- und Mondzeiten, einzelne Wochen-, Monats- und Jahrestage in Betracht. Das Einzelne und die Belege dazu findet man für die alte und mittlere Zeit bei Grimm, Myth. II, 938 ff., Wackernagel, *Eine mythographische Sammlung* p. 22 ff., für die neue Wuttke u. a. O. §§ 64 ff., 290, 330, 349. Für das achte Jahrh. sind besonders die §§ 11—13 der *Hemilia de sacr. bremenswert*, die ich im Auszuge geben will. § 11 handelt vom Angange gewisser Menschen: *qui clericum vel monachum de mane aut quacunque hora videns aut ovians, abominosum sibi esse credit* — § 12 von der Tagewählerei: *qui dies aspicet, quos pagani errantes soles, lunes, martes, mercuries, ioves, veneres, saturni nominaverunt, et credit sibi per hos dies viam agendam vel negotium faciendum vel in quacunque utilitate alia [per ipsos] aut juvenes aut gravamen fieri posse* — § 13 von der Beobachtung der Mondphasen für verschiedene Unternehmungen: *quicunque vana attendit et novam lunam contralunum (vergl. unten Nr. 21) vocat, et in aliqua utilitate operis sui, sive ad agendam viam, sive ad agrum arandum vel letamen vehendum aut vineam potandam atque colandam aut in silva ligna incidenda aut domum continuandam aut quocunque aliud agendum, et per lunam sibi fieri impedimentum credit* — (vergl. auch Caspary Ann. dazu auf S. 26 u. 27). Die Tagewählerei berührt auch Pirminius kurz mit folgenden Worten: *Veneris aut alien diem in amphis observare et quo die in via excatur, attendire* — Regino handelt in zwei Kapiteln *de observations mensium et dierum* (Buch II, c. 372 u. 373) und Burchard v. Worms XIX c. 92 von aberglaublichen Beobachtungen am Neujahrstage, c. 138 von der Furcht, vor dem Hahnenschrei am Morgen aus dem Hause zu gehen; und c. 137 vom Angange der Krähe und des muriceps.

Nr. 18 und 19 enthalten nach meiner Meinung Verbote, Heidnisches und Christliches mit einander zu vermischen.

#### XVIII. *de incertis locis, que (quae) colunt pro sanctis.*

zunächst das, Orte, deren Heiligkeit unsicher d. h. unberechtigt ist, keine kirchliche Sanktion erhalten hat, für heilig zu halten. Diese Bedeutung des Wortes ergibt sich aus can. 42 der Admonitio generalis vom Jahre 789, wo es heißt: *ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur*, worin als Erläuterung die Bestimmungen des 50. Kanons einer afrikanischen Synode dienen können, die wir bei Hartheim, Concilia Germaniae p. 276 citiert finden: *item placuit, ut altaria, quae passim per agros et per vina tamquam memoriae martyrum constituantur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditas probantur, ab episcopis, qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur*. Und wenn das Volk dies mit Gewalt hindern will, soll man es ermahnen u. s. w. Nam quae per somnia et per ianæ quasi revelationes quorumlibet hominum ubicunque constituantur altaria, omnime reprobentur. Und auch sonst noch scharft die Gesetzgebung gerade unserer Zeit das Gebot ein, nur an Orten, die von der Kirche geweiht seien, Gottesdienst zu feiern (Pertz, Leges I, p. 33 nr. 14, p. 99 n. 22 u. a.) und keine neuen Kapellen für Heilige zu errichten (can. 40 der Frankfurter Synode vom Jahre 794: *ut nulli novi sancti colantur aut invocentur nec memoriae eorum per vias erigantur* —). Bekannt ist auch aus der Wirksamkeit des Bonifatius, wie der fränkische

Ketzer Aldebert auf Hügeln und an Quellen, in Feld und Flur Kreuze errichtete und kleine Kapellen baute (Jaffé a. a. O. epist. 48 u. 50), und wenn sich damals selbst christliche Priester zur Verrichtung heidnischer Opfer hergaben, Zauberei und Weissagung trieben, dann wundern wir uns nicht, daß Bonifatius dem Papste Zacharias gegenüber über eine ganze Klasse solcher falscher Priester klagt, die auf Hügeln Kreuze aufstellten und an altheidnischen Opferplätzen unter großem Zulauf des Volks christlichen Gottesdienst hielten (Jaffé a. a. O. ep. 66). Noch Burchard v. Worms Decr. I. XIX, 80 W. spricht von *cruces, quae in bivis ponuntur, an denen capitum ligaturae angehängt würden* (s. o. Nr. 10), und man hat auch wohl darin das Bestreben zu erkennen, altheidnische heilige Orte mit dem Söhnen christlicher Berechtigung zu bekleiden.

Seit Eckhart, *comment de rebus Franciae orientalis* I, 425 erklärt man unsere Nummer gewöhnlich als ein Verbot, an sog. Unstätten zu glauben, die man nicht kenne, und diese für Wohnplätze niederer Gottheiten zu halten, an denen der, welcher sie betrete, krank werde oder verunglücke. Abgesehen davon, daß wir gar keinen Anhalt für solchen Glauben in diesen Jahrhunderten haben, widerstreben auch die Worte *inecta loca* solcher Deutung, die doch weder „unsichere Orte“ im Sinne von „gefährliche“, noch „unbestimmte“ im Sinne von „beliebige“ genommen werden können und in der Bedeutung von „unbekannt nach Lage und Beschaffenheit“ nicht wohl das Prädikat *coluntur* neben sich vertragen.

#### XIX. *de petendo, quod boni roeant sanctae Mariae.*

Dafs wir es hier mit einer Mischung heidnischen Glaubens oder Brauches mit einer Ceremonie der Marienverehrung zu thun haben, läßt der Wortlaut der Nummer, er mag noch so fehlerhaft überliefert sein, doch noch erkennen. Aber bei weiterer Auslegung werden wir über bloße Vermutung nicht hinauskommen. Bleiben wir bei dem überlieferten Texte zunächst stehen, so haben wir, mit Ergänzung von *petendo* im Relativsatz, zu übersetzen: betreifs des Bittens, Betens, was die Guten d. h. die Christen Beten zur Maria (Genet object, von dem substantivisch gebrauchten *petendo* abhängig). Der Name einer heidnischen Göttin, an deren Stelle Maria bei den Neubeklehrten trat, also wohl der Freia wäre dann im Texte hinter *petendo* entweder weggefallen oder auch absichtlich weggelassen worden. Die große Verehrung der vielnamigen Frigg-Freia (Frouwa, Holda), ihre weitverbreitete Wirksamkeit auf den verschiedensten Gebieten und ihre Verschmelzung im Glauben der neuen Christen mit Maria zu erörtern, würde einer besondern Abhandlung bedürfen, bestmöglich der beiden ersten Punkte verweise ich auf die Hauptwerke der germanischen Mythologie, bestmöglich des letzten auf Grimm, *Myth.* II, Vorr. 23 f., Wolf, *Beiträge* I, 162 f., Mannhardt, *germ. Mythen* 248, 338, Wuttke §§ 27 f. und auf die Indices in diesen Werken unter dem Worte „Maria“. Nur auf eine Spur der Marienverehrung, die heidnische Beziehung erkennen zu lassen scheint, möchte ich kurz hinweisen. Sie blickt, glaube ich, aus dem doppelten Umstände hervor, daß nach altbairischem und schweizerischem Volksglauben der Sonnabend als heiliger Tag gilt, an dem die Mutter Gottes geboren sein soll (Bavaria I, 409. Lütolf, *Fünforsagen* 560 und Rochholz, *deutscher Glaube* p. 56 u. 57), und daß andrerseits in einigen Gegenden Mitteldutschlands der Sonnabend noch heute Hölle, Franken — Hullentag heißtt und dieser durch Weben und Spinnen und andere Arbeiten nicht entweicht werden darf. Aus dem Bestreben, die heidnische Sonnabendfeier zu Ehren der Freia (und des Sater, des Gemahls derselben?) zu verdrängen, ließt sich dann auch erklären, daß schon Bonifatius auf Einsetzung einer Messe zu Ehren der Jungfrau Maria am Sonnabend gedrungen haben soll. Gewiß ist jedoch die Bestimmung dieses Tages als eines der Maria gesfeierten Festes erst für das elste Jahrh. bezeugt, wo dies durch die Bemühung des Petrus Damiani († 1072) und die Sanktion Urbans II. auf der Synode zu Clermont 1095 geschah (Benrath, *zur Geschichte der Marienverehrung* in d. *Theol. Studien u. Kritiken* 1886 p. 217). Die bisher besprochene Interpretation der Stelle nach der wörtlichen Textfassung erscheint aber doch alzu hart und gezwungen, und sie wird es bleiben, solange wir nicht durch zufällige Auflösung anderweitiger Nachrichten Anhalt und Berechtigung erhalten.

zu einer umfassenderen Wiederherstellung unseres Verbotes durch Änderung bez. Einfügung mehrerer Wörter. Darf ich eine leichtere Emendation vorschlagen, so möchte ich potando statt petando lesen, was mit dem Zusatz von *memoriam* oder *amorem* — Minne (vielleicht auch ohne denselben) eine weniger harte Konstruktion ergeben würde; auch der sich dann darhinstende Sinn der Stelle würde sich inhaltlich in den Zusammenhang des Ganzen fügen, und ein derartiges Verbot im Gebrauche der Zeit seine Berechtigung finden. Ist die Deutung richtig, so soll in unserer Nummer nicht das Minnetrinken zu Ehren der Maria untersagt werden, sondern das zum Andenken an heidnische Götter oder beliebige, selbstgewählte Heilige und zugleich damit alles Überschreiten von Maß und Sitte. (Regino I, c. 216: *ut nullus presbyterorum nec precari in amore sanctorum vel ipsius animae bibere s. o. b. Nr. 2.*) Die Kirche erlaubte ja während des ganzen Mittelalters die Johannis- und Gertrudenminnen, und es ist gewiß nur Zufall, wenn wir, soviel ich weiß, keinen Beleg auch für Marienminna haben — wenigstens in Deutschland. Schon die große Verehrung, welche das Volk gerade der Gottesmutter entgegenbrachte, macht es wahrscheinlich, daß es auch ihr, ganz wie anderen Heiligen, diese Ceremonie dankbarer Erinnerung und Hochachtung geweiht habe. Für ihr Vorkommen im germanischen Norden bringt Mannhardt, germ. Mythen p. 247 Anm. ein Zeugnis bei. Indem ich schließlich erwähne, daß man bisher keinen anderen Vorschlag zur Verbesserung der Stelle gemacht hat, als den, der von Eckhart a. a. O. p. 426 stammt, petentro statt petando zu lesen (Muttergottesbettstroh = Thymian, Labkraut, das in späterer Zeit zu allerlei Zauber verwendet wurde), will ich nochmals bemerkern, daß ich auch meine Erörterung hier nur als Mithilfung aufgefäßt sehe möchte, deren Begründung doch noch mancher Momente bedarf.

XX. *de feris, quas faciunt lovi vel Mercurio*

Führt uns auf die Heilighaltung des Donnerstags und der Mittwoch, die die Christen des achten Jahrh. nicht bloß nach den beiden größten ihrer ehemaligen Götter nannten, sondern auch vor den übrigen Wochentagen ihnen zu Ehren anderweitig ausszeichneten. Daß unsere Worte nur verbieten sollten, wie Selters, Bonifacius, d. Apostel d. Deutschen p. 395 meint, Wochentage mit Namen heidnischer Götter zu belegen, ist schon des Ausdrucks *ferias facere lovi* wegen nicht wahrscheinlich, wie auch deshalb, weil man dann außer Jupiter und Mercurius noch andere Namen erwarten würde, wie dies z. B. der Fall ist in § 12 der Homilia de sacrilegiis und an anderer, von Caspari in diesem § citierten Stellen. Allerdings ist die Geistlichkeit bemüht gewesen, die schon vor Einführung des Christentums in den Wochentagennamen festgewurzelten deutsch-heidnischen Götternamen durch andere zu verdrängen, und dies ist ihr auch bestmöglich des zweiten hier genannten zumeist gelungen (nur auf niederdeutschem Gebiete existiert noch Guilenstag, engl. Wednesday), und selbst für Donnerstag fand sich in Baiern wenigstens bis in die letzten Jahrhunderte Pfünztag d. i. 5. Tag (Schmeller, bair. Wörterb. I, 322). Über gleiche Bestrebungen im Norden vergl. Holtzmann, deutsch Mythologie p. 36 und Pfannenschmid, Erntefeste p. 612. Andrseits geht Binterim, Denkwürdigkeiten II, 2, 569 zu weit, wenn er an außerordentliche Feste denkt, da, wenn solche damals wirklich noch verkamen, sie gewiß oben bei Nr. 8 angeführt worden wären. Schon die große Zahl kirchlicher Verordnungen in dieser Zeit, den Sonntag christlich zu feiern, lassen darauf schließen, daß man in Erinnerung an die alte Heiligkeit einzelner Tage der Woche sich schützte, an diesen die profanen Geschäfte des alltäglichen Lebens vorzunehmen, andererseits sie wieder gerade für günstig hielt zur Vornahme wichtiger Geschäfte, zu welchen die heidnischen Götter in irgendwelcher Beziehung gestanden hatten. Zahlreich sind auch in den Bausbüchern des 7.—9. Jahrh. die Verbote, den dies Lovis unthätig zu verbringen, den fünften Tag zu Ehren Jupiters nach der Heiden Weise anzustecken (*in otio observare, in honorem Lovis honorare*; die anstößlichen Stellen bei Caspari in den Anm. z. Homilia p. 26 u. 27 und dazu aus Martins v. Braga († um 580) für suevische Verhältnisse wichtiger Schrift *de correctione rusticorum* ed. Caspari nr. 9: *ut — diem dominicum non colat et dicat, sed diem Lovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni*, besonders aber § 12 der Homilia de sacrilegiis:

qui ipam diem, quem ioves dicunt, propter iovem colet et operi in eo non facit — paganus est. Und noch bis weithinein ins Mittelalter und selbst in unsere Tage ist mancher Glaube und Brauch am Donnerstage haften geblieben, der auf seine ehemalige Heiligkeit zurückzuführen ist (vergl. Wolf, Beiträge I, 69, Rochholz a. a. O. II, 28 ff. und Grimm, Myth. I, 159. II, 953). Viel seltener sind dagegen die Zeugnisse für eine heidnisch-germanische Mittwochsfeier. Aufser dem obengenannten aus Martin v. Bracara kenne ich nur noch das in der Musterpredigt aus Karls d. Großen Zeit: *sive ad arbores Iovi vel Mercurio vel aliis pagunorum, quas omnia demonia sunt, quod eis feriatos dies servant* (womit der sechste pseudobonifat. Sermo übereinstimmt u. o. b. Nr. 8), und dementsprechend sind auch die Spuren einer solchen in späterer Zeit verhältnismässig viel seltener, als die für die Donnerstagshilfest (vergl. Rochholz a. a. O. II, 25 ff., Wuttke § 69 u. ö., Grimm II, 953). Das ist doch wohl auch der Grund dafür, dass der dies Iovis dem dies Mercurii in unserer Nummer vorangestellt ist, und man braucht nicht, wie Scherer, Denkmäler p. 495 (436) an die römische Ordnung der Götternamen zu denken.

XXI. de lunae defectione, quod dicunt „vincet luna!“

Diese und die folgende Nummer handeln von abergläubischen Bräuchen zur Abwehr drohender Naturerscheinungen, Nr. 21 zunächst von solchem bei Mondfinsternissen. Sonnen- und Mondfinsternisse waren wie den meisten heidnischen Völkern, so auch unsren Vorfahren im Norden wie im Süden schauerlich, und sie fürchteten dann wohl gar den bevorstehenden Weltuntergang. Wenn sich das Licht der Sonne oder des Mondes verfinsterte, dann glaubten sie, der klaffende Rachen eines Wolfes drohe jene zu verschlingen. Wie nach der nordischen Mythologie Hati (oder Manganmr) den Mond verfolgt, so weiß noch Johann Fischart von Wölfen des Mondes: derhalb den dörft ihr nicht mehr für ihn (den mond) betten, das ihn gott vor den wölfen wölle behüten; denn sie werden ihm diss jahr nicht erhaschen (b. Grimm, Myth. I, 203). Auch in alten Kalendarien werden die Finsternisse so dargestellt, dass zwei Drachen Sonne und Mond im Rachen haben (Mono, Untersuchungen zur Heldenage p. 183). Man glaubte dann, durch allerhand Lärm und Geschrei dem so gefährdeten Himmelskörper zu Hilfe kommen zu können. Unser Indiculus neant hier sogar den Ruf, den man dabei erschallen ließ. Sonst erwähnen fast alle Quellen, die wir gewöhnlich für unseren Zweck heranziehen, diesen Gebrauch, sowie auch viele andere (Pirminius, die Poenitentialbücher, Regino, Burchard v. Worms, Burchard v. Würzburg, die Homilia de sacrilegiis und die bei Nürnberger, aus der litterarischen Hinterlassenschaft des Bonifatius p. 43 ff.; besonders ausführlich ist eine Stelle bei Habamus Maurus (Migne 110, 42. Homilie Sp. 78 u. 79), die man aber auch bei W. Müller, Geschichte u. System der altedeut. Religion p. 159 f. abgedruckt findet, der überhaupt zuerst auf sie aufmerksam gemacht hat). Weiteres findet man bei Grimm, Myth. I, 203. II, 588. III, 206, Panzer, Beiträge z. deutsch. Myth. II, 310, Tylor, Anfänge der Kultur I, p. 324 ff.

XXII. de tempestatibus et cornibus et coeleis.

Diese Worte lassen trotz ihrer Kürze und scheinbar zusammenhangslosen Aneinanderreihung von „Wettern, Hörnern und Schnecken“ doch infolge unserer anderweitigen Bekanntschaft mit den bei drohenden Wettern beobachteten Gebräuchen ziemlich sicher erkennen, um welchen Aberglauben es sich handelt. Schon Friedberg, aus deutschen Bußbüchern p. 63 hat aus der folgenden Stelle des Poenit. Vindobonense c. 99 p. 422 W. (nicht, wie er zitiert, p. 239): *si quis vinee luna clamaverit aut pro tonitus tabula aut coelea batederit aut qualibet sonum fecerit . . .* richtig erkannt, dass man unter cornua und coelese Instrumente zu verstehen hat, mit denen man Lärm machte, um Unwetter zu vertreiben. Noch mehr Bestätigung erhält diese Auslegung durch § 16 der Homilia de sacrilegiis, woraus wir sogleich ersehen, dass solche cornua und coelese mit Zaubersprüchen beschrieben und besungen wurden, um ihre Wirkung um so sicherer zu machen. Ich setze ihn ganz her, weil wir im ersten Teile zugleich einen Beleg für den in der vorausgehenden Nummer gefürgten Missbruch haben: *quicunque in defectione lunae, quando scuriscere solet, per clamorem populi vasa*

lignea et aere amantes battont, a(h)b strias depositam ipsa luna revocare in caelum credentes, vel qui grandinem per laminas plumbeas scriptas et per cornus incantatos avertire potant, — pagani sunt. Der uralte und weitverbreitete Glaube an Wettermachen und Abwehr von Wetterschäden ist auch für Deutschland unzweifelhaft verbürgt und für unsere Zeit vielfach bezeugt. Was man ursprünglich Göttern und deren Priestern, Halbgöttern und Riesen zuschrieb, hält man nun für das Werk menschlicher Zauberer und Zauberinnen (*tempestarii*, ae). Grimm, Myth. I, 530. II, 908 u. 1029, Soldan, Geschichte der Hexenprozesse p. 104 ff. u. a. haben diesen Gegenstand gründlich erörtert, bei Wuttke § 443 ff. findet man diesen Aberglauben in der Gegenwart behandelt. Schließlich möchte ich noch eine andere Art zahnhafter Verkehr, sich gegen die schädigenden Einflüsse des Wetters zu schützen, erwähnen, weil sie für diese Zeit bezeugt ist und zugleich als Ergänzung zu dem dienen kann, was oben über die Phylacterien und Ligaturen gesagt worden ist. Karl d. Große verbietet nämlich im Jahre 789: *ut cocleas non baptizent nec carcas per perticas appendant propter grandinem* (*duplicis legationis edictum Caroli M. can. 34 b.* Boretius), also gegen Wettergefahr Glocken zu taufen und gewiss mit Zauberformeln versehene Zettel an Stangen aufzuhängen (vgl. auch Otte, Glockenkunde p. 9).

### XXIII. de sulcis circa villas.

Diese Nummer spricht von Furchen um Häuser, welche wahrscheinlich zur Abwehr von Schäden durch böse Geister und Zauberer gezogen wurden, wie auch die Erklärer zumeist annehmen (vgl. Grimm, Myth. II, 957 und Mannhardt, Baumkultus p. 563). Allerdings hören wir von solchem Brauche auf germanischem Gebiete in alter Zeit von anderer Seite nichts, und unsere Nachricht hier ist leider so kurz, daß uns nichts anderes übrig bleibt, als auf einem analogen bei andern Völkern hinzuweisen, um, wenn möglich, daruns auf den unsrigen zu schließen. In Latium wurde bei der Anlage neuer Städte zuerst eine Grube gegraben und darein die Erstlinge von allerlei Feldfrüchten und von jedem Anwesenden eine Handvoll Erde geworfen, um sich der Gunst der unterirdischen Götter zu versichern, und alsdann die Grenze mit einer ehrernen Pflugschar, vor die ein weißer Stier und eine weiße Kuh gespannt waren, beschrieben, und der sog. *primigenius sulcus* gezogen. Jedes häuse, verderbliche Wesen glaubte man auf diese Weise von dem so geheiligten Bezirke fernhalten zu können (Praller, römische Mythologie II, 67, Schwegler, röm. Geschichte I, 389. 438. 446).

Aus osteuropäischem Gebiete hat Mannhardt, Baumnkult. p. 561 ff. eine Reihe interessanter Gebräuche neuerer Zeit zusammengestellt, bei denen ein Ort zu dem Zwecke umfurcht wurde, allerlei Krankheit unter Menschen und Vieh von diesem abzuwehren, und für Ostpreussen ist die neuere Sitte bezeugt, mit 2 schwarzen Kühen ein Dorf zu umspülen, wenn man es schützen und segnen will (Wuttke a. a. O. § 420). In unserem Falle nun können die sulci, die entweder bei der Anlage von Häusern und Höfen oder bei besonderen Gelegenheiten, bei Seuchen und Krankheiten, gezogen werden möchten, wegen der abergläubischen Furcht verboten werden, die man vor dämonischen Kindfüssen hegte, oder auch wegen ihrer zahnhaften Herstellung; man wird dabei gewiß mancherlei religiöse Ceremonien beobachtet haben, von denen man Zauberwirkung erwartete, wie wir dies wenigstens von dem altheidnischen Grenzbang und den Fluryprozessionen unserer Vorfahren wissen (vgl. Grimm, Grenzaltertümmer in s. kleinen Schriften II, 62 ff. u. Rechtsaltertümmer p. 545, Simrock, Myth. p. 542 und bes. Pfannenschmid, Krutefeste 2 Abschnitt p. 41 ff.). Andere Veranstaltungen zum Schutze der Häuser sind in späterer Zeit so mannigfaltig (vgl. Wuttke a. a. O. § 240), daß wir wohl annehmen dürfen, daß auch schon früher und zur Zeit des Heidentums solche getroffen worden sind. Für das achte Jahrh. finde ich in den Worten des 22. Kap. der *Dicta Pirmiali* ed. Caspari p. 172: *laurus obponere* eines derartigen Branch, deren Verständnis freilich erst durch Stellen wie Burchard v. Worms Decret. X, 15 erschlossen wird: *neque licet lauro aut viriditate arborum eingere domos* (und andere bei Caspari, Anekdota p. 172 Ann. 10), sowie auch in § 22 der *Homilia de sacrificeis*: *qui in domo sua quaecunque de ferro, propter ut demones timeant, posunt et virgas colorias*

in terra fodendo (wenn auch hier zunächst von dem Hause eines Besessenen die Rede ist). Es ist freilich möglich, daß wir es in beiden Fällen nicht mit ursprünglich germanischen Gebräuchen zu thun haben. Endlich mag noch erwähnt werden, daß die Lustration der Häuser mit Weihwasser, wie sie noch heute, natürlich in christlichem Sinne gedacht, in katholischen Ländern vorkommt, wahrscheinlich schon zur Zeit des Heidentums in Deutschland geübt worden ist. Dies hat Pfannenschmid, d. Weihwasser p. 113 ff. besonders im Anschluß an eine Verordnung des zehnten Jahrh., von der wir bei Nr. 28 weiter zu reden haben werden, und mit Verweisung auf frühere und spätere ähnliche Sitte überzeugend dargethan (vergl. auch Erntefeste p. 50 ff.). Mannhardt, Baumkult p. 563 möchte das Pflugumziehen um die Häuser, von dem doch in unserer Nummer die Rede ist, mit dem identifizieren, welches um das Dorf bei Beginn des Jahres zu dem Zwecke stattfand, dadurch der Ackerarbeit in demselben den besten Erfolg zu sichern. Dagegen spricht aber doch, daß das Verbot nur Furchen um die Häuser nennt, wohl aber möchte ich seine schützten Ausführungen bei in §§ 10—13 p. 534 ff. zur Deutung der nächsten Nummer.

XXIV. *de pagano curru, quem YRIE dominant, seis[s]is pannis vel calcimentis* benutzen. Aus denselben sehen wir zunächst, daß mit dem Umführen des Pfluges ein Umlauf um das Dorf und die Felder und durch dieselben vielfach verbunden war in der angegebenen Absicht; und wenn ich wieder, wie bisher, auf den Zusammenhang der einzelnen Verbote Gewicht legen darf, so scheint mir in der Aufzählung von Verkehrungen zum Schutze des Ortes, seiner Felder und Fluren hinter denen zur Sicherung der Häuser eine ganz natürliche Ordnung und Folge zu liegen. Überall, wo uns bei der Schilderung von Festgebräuchen, soweit sie noch ihren ursprünglichen Zusammenhang mit den durch das Sonnenjahr bedingten Naturscheinungen erkennen lassen, zerlumpte Gestalten (*scisis pannis vel calcimentis*) in einem Umzuge oder Umlaufe begegnen, liegt es am nächsten, diese als symbolische Darstellungen eines in Auflösung begriffenen Jahres oder einer Jahreszeit (später auch eines zu Ende gehenden Festes) oder auch der Gottheit bez. des Dämons derselben aufzufassen. Derartige Gestalten bildete man entweder in allerhand toten Puppen ab und führte sie herum, oder aber es erschienen Menschen selbst in solchem Aufzuge. Schon früh und sehr oft sind uns für die romanischen wie die deutschen Länder Vermummungen in Tiermasken bez. von Hirschen und Kühen, Verkleidungen von Männern in Frauen und umgekehrt bezeugt, welche bei der Feier der Kalenden des Jauuars üblich waren (vergl. hierzu Philipp's, Ursprung der Katzenmosiken a. a. O. und Pfannenschmid, Erntefeste p. 577 u. 61). Aber ihre Schilderung, fast typisch dieselbe, paßt nicht zu der Charakterisierung unserer Nummer. Schon besser möchte sich die allerdings vereinzelt dastehende Beschreibung einer Verkleidung in heidnische Göttergestalten damit in Einklang bringen lassen, welche wir in einer einem Bischof Severian (Zeit und Ort seiner Wirksamkeit kennen wir freilich nicht) zugeschrriebener Homilia de pythonibus et maleficiis finden. Es heißt da: *namque talium deorum (Saturni, Iovis, Herculis, Diana, Vulcani) sind darunter nicht vielleicht andere Nationalgötter, als die römischen zu verstehen?) facies, ut pernigrari possint, carbo deficit; et ut eorum habitus pleno cumuletur horrore, paleo, pelles, panni, sternora toto sasculo perquiruntur, et quidquid est confusionis humanae, in eorum facie collocatur.* Welches aber der Zweck dieser Maskierungen war, erfahren wir ebensowenig hier wie dort bei jener Kalendenfeier. Es bleibt uns nichts weiter übrig, als moderne Festbräuche heranzuziehen und da nach solchen oder ähnlichen Gestalten zu suchen. Von allen vorhandenen Schilderungen passen nun am besten die der sogen. Perchten, deren Umlauf über einen großen Teil des deutschen Gebietes (über die Alpenländer, Schwaben, Franken, Elsass und Böhmen) in der Zeit von Advent bis Fasnacht gebräuchlich ist oder bis vor kurzem war. Aus anderen dabei üblichen Bräuchen läßt sich deutlich die Absicht erkennen, auf die künftige Ernte und überhaupt die Fruchtbarkeit des Feldes eine segensreiche (zauberhafte) Wirkung auszuüben, die schlummernde Vegetation zu wecken (ähnlich wie beim sog. Korn- und Grasaufwecken; vergl. Mannhardt, Baumkultus p. 540 ff.) und die das Wachstum hindernden Dämonen zu vertreiben. Das in

Niederdeutschland übliche Schödlwettkäufen, in derselben Zeit veranstaltet, scheint, man mag nun den ersten Bestandteil des Wortes mit „scheuchen“ oder mit „Schuh“ zusammenbringen, schon in seinem Namen Verwandtschaft mit dem charakterisierendem Zusätze zu *paganus cursus* in unserer Nummer (*scissis pannis vel calciamentis*) zu verraten, aber näheres sagen uns leider alle vorhandenen Berichte darüber nicht (vergl. das mittelniederdeutsche Wörterbuch v. Schiller-Lübben unter dem Worte und den sechsten Jahrgang des Jahrbuchs des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 1880). Jene obengenannten Perchten unterschied man in schöne und schieche (= häfliche), die man wohl als vervielfältigte Nachbildungen der sommerlichen und winterlichen Perchten fassen darf, welche ja ebenfalls zur gleichen Zeit nach dem Glauben des Volkes ihrem Umzug hielten. In Tirol wurde die letztere als ein kleines Weib mit langer, eiserner Nase, ungekämmt Haaren und zerrissenem Anzuge gedacht; auch die ungetauft gestorbenen Kinder, die, wie man glaubt, mit der Perchten umziehen müssen, erscheinen gar zerklumpt und mit flatternden Haaren (*Zingerle. Sitzen des Tiroler Volkes* p. 138 nr. 1209, p. 8 nr. 65). Und die Maschkara beim Faschingsbrauche in Deutschböhmen, von demn es im Volkshiede heißt, daß sie dabei „voll Zris und in Hosna und Kidlu, dem Taufi z'schlecht“ umherliefen, haben wahrscheinlich dieselbe Bedeutung, wie jene schiechen Perchten (Runk, aus dem Böhmerwald I, 112 bei Quittmann a. a. O. p. 115). In der Zeit aber, wo man statt der Perchten einen oder mehrere Dämonen des Winters verehrte, galt diesen der Umlauf, und man bildete sie dabei nach; nach Pfannenschmid (Erntefeste p. 280) Auslegung eines ähnlichen Brauchs könnte man sich Sinn und Zweck unseres *paganus cursus* dann so vorstellen, daß die Teilnehmer daran Dämonen des in Auflösung begriffenen Jahres, des Winters darstellen wollten, um, mit ihnen sich identifizierend, über Feld und Flur jagend sie davon zu verscheuchen und so mittelbar über diese, wie auch die junge Wintersaat Segen zu bringen.

Was ist nun aber *yrias*? Es ist noch keinem Ausleger gelungen, eine zufriedende Erklärung dieses Wortes, wie der zum guten Teile davon abhängigen des ganzen Verbotes zu finden. Man hat mehrere Verbesserungen von *yrias* vorgeschlagen, zuerst Eckhart a. a. O. p. 433, der *seyrias* lesen und dies mit Schuhriß, den *scissis calciamentis* entsprechend, erklären will; dann hat Maismann *yrias* in *frias* geändert, und ihm folgt außer vielen anderen Mannhardt, der in seiner *Götterwelt* p. 272 Anm. bemerkt, daß Müllenhoff in *frias* einen alten Genetiv der starken Deklination (dem goth. *Frijos*, *gibos* entsprechend) annahme, und selbst hinzufügt, daß mit unserem *paganus cursus* *Frias* eine chorische Vorstellung der endlichen Vereinigung Wodans und Frias gemeint sein könnte; und weiter, soviel ich weiß, schlägt Pfannenschmid, *Faschnachtsträume in Eisaß-Lothringen* p. 41 Anm. 2 vor: *yrias* in *hyrtas* (scheinbar ähnlich schon einmal, aber ohne jede Begründung) des Boches in *Mémoires de l'Academie de Bruxelles* B. I, 474, welcher *hirtas* — *cervuli* lesen wollte und *calneis* (doch *calciamentis!*) in (*tal/eis* zu ändern, und bringt es mit behirkt von *burien* — steilen zusammen d. h. ein Kampfspiel zur Frühlingsfeier in freiem Felde (worauf vielleicht folgende Worte des § 17 der *Homilia de sacrilegiis* hätten gezogen werden können: *quicunque in kalendas januariorum* — *arma in campo ostendit*); sie seien, sagt er weiter, wie auch *behouri* d. i. Frühlingsfeuer veranstaltet worden in der Hoffnung, dadurch im kommenden Jahre einen größeren Ernteeintrag zu erzielen. Aber außer Eckharts Emendation nimmt keine einzige auf *scissis pannis vel calciamentis* Rücksicht, die Pfannenschmid, welche sachlich unserer Ansicht begegnet, bedarf doch noch zu viel anderer Korrekturen. Übrigens hat er sich noch nähere Auseinandersetzung vorbehalten. Ich will die Zahl der Konjekturen nicht vermehren, möchte aber doch Berücksichtigen, ob wir nicht *yrias* mit *ero* (*airis* alt-nord. *ærri*, lat. *arvum* Pflugland, Saatland, von der sur. Wz ar pflegen, vergl. Schade, altdedesches Wörterbuch unter *ero* und *erda*, ere p. 150 u. 143) in Verbindung bringen dürfen, so daß sich uns dann für *yrias* der Sinn „Feldlauf“ ergebe. Schon Quittmann, d. heidn. Religion d. Baiwaren p. 116 hat Zusammenhang mit Iss oder Ero, der Erdmutter, vermutet und unsern *paganus cursus* direkt mit dem Perchtenlaufen identifiziert.

XXV. de eo, quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos.

Dieses Verbot erscheint recht fremdartig zwischen denen der zuletzt genannten Gebräuche, welche nach unserer Meinung zur Abwehr von Witterschäden, zum Schutze und Gedeihen von Haus und Hof, Feld und Flur dienen sollten, und den nachfolgenden, Götterhilder verschiedener Art zu haben, zu verehren oder zu zauberhaftem Zwecke zu gebrauchen. Ich denke, es vermittelte diese mit jenen. Beliebige Tote zu Heiligen zu machen, vielleicht auch sich Bilder derselben herzustellen, hatte gewiß seinen Grund darin, daß sich der Glaube in jederhand Gefahr und Not Hilfe, Beistand in allen Vorkommnissen und Geschäften des täglichen Lebens und Schutz vor unsichtbaren bösen Mächten sichern wollte (wie durch die späteren Nothelfer; vergl. sonst Grimm, Myth. II, Vorr. 29 und III, Vorr. 8 und Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 192 ff.). Bei dem tiefgewurzelten Seelenglauben und der hohen Verehrung der Toten im germanischen Heidentum, die uns schon in den ersten Nummern unseres Indiculus entgegenrat, war es nur zu natürlich, daß unsere Vorfahren, trotzdem die Kirche ihnen beides immer mehr zu nehmen bez. in christliche Formen umzuwandeln suchte, noch so manchem von denen, die schon während ihres Lebens besondere Macht über ihre Mitmenschen und deren Geschick besessen, ja, wie man wähnte, in der Kraft Gottes Wunder gethan hatten, auch nach dem Tode, aber nun in noch erhöhtem Maße übermenschliches Können und Wirken nach der alten Götterart zuschrieben. Daß der Heiligenkult ungenügend viel Anklang bei dem deutschen Volke fand, ist bekannt; daß er nicht bloß als Ersatz für die gestürzten Heidengötter diente, sondern zum guten Teile auch ein Ausfluß des Seelen- und Totenkultes war, könnten wir schon aus der großen Zahl Heiliger, die deutschen Ursprungs sind, schließen (man vergl. nur z. B. die aus den Bollandisten entnommene Sammlung der Heiligengeschichten bei Bouquet, rerum Gallic. et Franc. Scriptores III. B.), wenn es unsere Nummer nicht ausdrücklich bezeugte und verschiedene Verbote gerade unserer Zeit bestimmt untersagten, beliebige neue Heilige zu verehren und anzurufen oder ihnen Kapellen an den Wegen zu errichten (synodus Francofurtensis a. 794 can. 42: ut nulli novi sancti celantur aut invocantur, nec memoriae eorum per vias erigantur; sed hi soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint). In den letzten Textwerken ist der dem Streben der Zeit entgegenkommende Zusatz, daß auch Verdienstlichkeit in diesem Leben ein Anrecht auf Heiligsprechung gewähren könnte, bemerkenswert; ursprünglich war dazu das Martyrium unerlässlich gewesen. Sie ging übrigens damals noch allein von der allgemeinen Zustimmung der Bischöfe und Völker aus unter ausdrücklicher oder stillschweigender Billigung des Papstes. Andere Belegstellen für diesen Gebrauch habe ich schon oben bei Nr. 9 und Nr. 18 beigebracht. Auf angelsächsischem Gebiete haben wir das ausdrückliche Gesetz König Edgars (Wilkins, leges Anglo-Saxonum p. 83), welches Totenbeschwörung (*bewigunga*) und Menschenverehrung (*manwörthung*) neben einander verbietet (vergl. Phillips, deutsche Geschichte I, 73), und aus dem nordischen Leben bietet Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes I, 32, II, 77, 193, 245 eine ganze Reihe Beispiele.

Die Nummern 26—29 handeln von Bildern oder bildlichen Darstellungen, Symbolen und Abzeichen der Götter, die aus der Zeit des Heidentums stammend, auch damals noch hin und her von den Neubekhrten verehrt und zu zauberhaftem Zwecke benutzt wurden,

XXVI. de simulacro de consparsa farina

zunächst von einem Götzenvorilde, das aus geweihtem Mehl gemacht wurde. Einstimmig halten alle und neuere Erklärer dies für ein solches, das bei Opfern und Mahlzeiten, die sich daranschlossen, in der Form eines Gottes oder eines seiner Symbole oder eines ihm geweihten Tieres, teils den Göttern dargebracht, teils von den Festteilnehmern verzehrt wurde, um dadurch mit diesen in geheimnisvolle, segenbringende geistige Verbindung zu treten. Ursprünglich neben den blutigen Opfern in Gebrauch, erhalten sich solche unblutige, als die Kirche jene abgestellt hatte, jedenfalls noch eine Zeitlang allein und zugleich statt jener, und losgelöst von den Opfermahlzeiten, genoß man sie zuletzt

doch noch in dem Glauben, auch so sich ihrer Wunderwirkung zu erfreuen; man buk nun Kuchen, vielfach in der alten Gestalt, an den christlichen Festtagen, versahre sie selbst und gab wohl auch bei der Aussaat des Pflugtieres davon oder mischte davon unter die Saat. Thaler berichtet in der Ztschr. f. deutsch. Myth. I, 288, daß es in Tirol noch bis vor kurzem Brauch gewesen sei, aus dem letzten vom Teigbrett zusammengescharrten Brotteig eine Figur zu bilden, die „der Gott“ hieß. Schließlich mag noch daran erinnert werden, daß auch im skandinavischen Norden Götterbilder gebacken und mit Öl geschmiert wurden, wobei einst ein gebackener Balder ins Feuer fiel, sodafs davon das Haus in Flammen geriet (vergl. Weinhold, nordisches Leben p. 421). Über Weiteres zu diesem Brauche verweise ich auf Pfannenschnäid, Erntefeste p. 215 f., Liebrecht, zur Volkskunde p. 437 f. und Rochholz, Lebkuchenhaus (kenne ich nur den Namen nach) und bezügl. der Namen und Formen von Opfer- und Festkuchen auf Nork, Festkalender p. 680, Sepp, das Brot im Spiegel schweiz.-deutsch. Volkssprache u. Sitten, Schröder, Beitr. z. Mythol. in Ungarn, Progr. v. 1855, Quitzmann a. a. O. p. 249. — Das Wort *consparsa* deute ich, wie Pfannenschnäid, als gewisst. Schon Eckhart a. a. O. p. 435 f. hat auf die heidnisch-germanische Sitten hingewiesen, dass, wie andere Opfergaben, bevor sie der Gottheit dargebracht wurden, mit heiligem Wasser zu besprengen oder in heilige Quellen einzutunchen, und zugleich gezeigt, daß *consparsa* in diesem Sinne gebräuchlich gewesen sei.

#### XXVII. *de simulacris de panis factis.*

Was mit diesen Götzenbildern aus Zeuglappen gemeint sei, wird sich schwer mit Bestimmtheit entscheiden lassen. Die alten Erklärer verstehen entweder Mädchenpuppen darunter, wie sie bei den Römern von jungen Mädchen am Ende ihrer Kinderjahre der Venus geweiht zu werden pflegten, oder Alraunenbilder oder Menschenfiguren aus der Mandragora. Quitzmann a. a. O. p. 78 Götterpuppen, welche die Neubökehrtten zur Erinnerung oder zum Hohne des alten Glaubens ansstopften. Für die erste Ansicht haben wir gar keinen Anhalt in germanischen Gebräuchen, und die anderen Zauberbildnisse, an die man denkt, passen wohl erst in spätere Zeit unseres Volksaberglaubens; am allerwenigsten werden wir annehmen dürfen, daß unsere Vorfahren bei ihrer Anhinglichkeit an die alte Götterwelt so bald an deren Verspottung gedacht hätten, wie andererseits die Kirche darin schwerlich etwas Vernissierungswürdiges erblickt haben wird, da sie doch in späterer Zeit dies im sog. Heidenworfen geradezu begünstigte. Ich glaube, daß wir an Götterbilder zu denken haben, welche sich die Einzelnen zu privatem Gebrauch im Hause anfertigten, was bei dem geringwertigen Stoffe, woraus sie bestanden, und ihrer gewiß künstlosen Form auch dem einfachsten und armsten Mann möglich war. Wir wissen, daß solche private, kleine Bilder und Symbole im germanischen Norden gebräuchlich waren (Weinhold, nordisches Leben p. 421), und für spätere Zeit sind sie auch in Deutschland bezeugt. Gewifs werden sie nicht Abbildungen höherer Götter gewesen sein, sondern niederer, etwa der Haus- und Herdgötter und -geister und ähnlicher Wesen. Zu dieser Vermutung bestimmt mich besonders die schon öfters erwähnte hohe Verehrung, welche die Toten im deutschen Heidentum genossen hatten, und der Glaube unserer Vorfahren, daß jene noch immer am Irdischen hingen und für das Irdische sorgten. In der Sage wenigstens erscheinen die Seelen Verstorbenen öfters als Hauspäter und Kobolde (Grimm, deutsche Sagen nr. 71 I, p. 224), und von bildlichen Darstellungen solcher hören wir oft. Auch Grimm, Myth. I, 414 hält den Gebrauch kleiner Larenbilder, denen man im Innern der Wohnung, besonders am Herde einen Platz angewiesen, und die man auch aus Lumpen und Fetzen zu Puppen zusammengebunden hingestellt habe, in der Zeit des deutschen Heidentums für wahrrscheinlich; er bemerkt dabei, daß auch die Ausdrücke Puppe, Götze, Kobold und wohl auch Tattermann (vergl. hierzu die eigene Abhandlung Zingerle's in Zeitschrift f. deutsche Myth. III, 206 ff. und Grimm, Myth. III, 145) vielfach ineinander übergehen (Grimm, Myth. I, 413 ff., I, 86 und Simrock, Myth. 451 f.). An anderer Stelle (II, 643) bezieht er freilich diese *simulaclra de panis facta* auch auf die Puppen, welche beim sog. Todaustragen als Symbole des

Todes oder Winters hergestellt, herumgetragen und schließlich vernichtet wurden. Wolf, Beiträge zur deutsch. Myth. I, 153 möchte die Riesenbilder, welche bei den belgischen Karnevalen (schon zur Zeit des Eligius, vergl. vita Eligii II, 16 b. Grimm III, 401) vorkommen, darin erkennen; auch Mannhardt (Baumkultus p. 406), auf Grimm verweisend, denkt an bildliche Darstellungen, welche bei Gelegenheit verschiedener Festanlässe, nach seiner Theorie als Vegetationsdämonen umgetragen zu werden pflegten. Gegen diese Anschauungen wird sich im allgemeinen ein stichhaltiger Gegengrund ebensowenig, wie gegen die von Grimm zuerst geäußerte, der ich folge, vorbringen lassen. Das Verbot unserer Nummer ist zu kurz gehalten, und die gleichzeitigen Nachrichten lassen uns über diesen Gegenstand und die Fragen, von deren Beantwortung die Entscheidung wesentlich abhängt, gänzlich im Stiche. Bei der von mir angenommenen Deutung steht sich wenigstens alles gut in den Zusammenhang. Dem Verbote abergläubischer Veranstaltungen zum Schutze von Haas und Feld (Nr. 23 u. 24), der Verehrung der Toten, die man zu Heiligen erhob, und des Götzenbildes aus Mehlteig, das man als Rest alter Opferspeise zu Ehren der gemeinsamen Gottheiten genoss, um in ihrer Gemeinschaft ihrer Segnungen als Glied der größeren politisch-religiösen Gemeinde teilhaftig zu werden, reiht sich nun das an, sich keine Bilder von Hausgöttern zu machen, unter deren Schutz am Herde, dem alten Haussaltare, man bisher das Hauswesen und das Geschick der Familie zu stellen gewohnt war.

XXVIII. *de simulacro, quod per campos portant.*

Wie man einst glaubte, daß die Götter zu bestimmten heiligen Zeiten Umzüge in den Ländern und durch die Länder hielten, um überall, wohin sie kämen, Segen zu spenden (Nerthus, Freyr), so ahmte man auch ihre Umzüge nach und führte ihre Bilder mit in der festen Hoffnung, dass dann diese dasselbe wirken und schaffen würden, wie jene selbst. Sie bildeten einen wesentlichen Bestandteil des heidnischen Kultus, wie Opfer und Gebet (Grimm, klein. Schrift II, 62 u. Rechtsalt. 545). Mit einem derartigen Bilde einer Gottheit, welche im besondern dem Ackerbau und der Fruchtbarkeit vorstand, haben wir es offenbar auch hier zu thun. Darin sind auch alle Erklärer einig, und wir dürfen gewiß ergänzend hierzu die noch ältere Nachricht im 9. Kap. der vita Martini (von Sulpicius Severus) halten, daß es in der Umgegend von Tours zu Lebzeiten des hl. Martin († 401) Sitze der gallischen Bauern gewesen sei, die mit weißem Gewande verhüllten Bilder ihrer Götter durch die Acker zu führen (bei Surius VI, 252). Da die Kirche diesen Brauch nicht ausrottete (vielleicht auch nicht wollte), so nahm sie ihn früh in ihren Dienst und verwandelte mit Beseitigung des Anstoßigen und Umdeutung der einzelnen Ceremonien in christlichem Sinne diese Feld- und Flurbegänge in Litaneien oder Rogationen. Ihre Begehung ist schon seit dem vierten oder fünften Jahrh. nachweisbar, zunächst zwar nur für die spanische und fränkische Kirche, aber in unserer Zeit schon für das ganze Reich Karls d. Großen (Baluze, capitularia regum Francorum II, 1376, wo auch der Zusatz bemerkenswert ist, Urfug und Aufritte dabei, — doch wohl als altheidnische Überreste — zu vermeiden). Ich verweise für Näheres auf die neuesten Untersuchungen von Usener, religiengesch. Untersuchungen I, 294 ff.: alte Bittgänge. Die ursprüngliche Gestalt der heidnisch-germanischen Feldumgänge hat Pfannenschmid, Erntefest p. 50 ff. in einem besondern Abschnitte seines trefflichen Werkes aus den älteren Nachrichten und späteren Gebräuchen dabei, die in katholischen und protestantischen Ländern trotz der Hemmungen der Kirche doch immer noch vereinzelt Reste heidnischer Übung erkennen lassen, aufs sorgfältigste zu rekonstruieren versucht und uns ein außerst anschauliches Bild davon entworfen (hess. zusammenfassend auf den Seiten 84—86). Es wird hier gestützt, darauf zu verweisen und nur die Schlüsse zusammenzufassen, die er namentlich aus einer sehr bedeutsamen Verordnung des zehnten Jahrh. gezogen hat, welche Marcsuitta, Äbtissin des Klosters Schildesche (in der Diözese Paderborn) ums Jahr 940 erließ. Daraus ergiebt sich nun mit vieler Wahrscheinlichkeit, daß man in Deutschland damals noch heidnische Umgänge zur Pfingstzeit (wohl überhaupt im Frühlinge und unter dem Schutze des Lenxfriedens vergl. Grimm, Myth. I, 208 u. Hochholz,

alemann. Kinderlied. p. 482) durch die Felder abhielt, daß man die Häuser lichtete (d. h. mit Weihwasser besprengte oder zur Säumung und Weihe bloß umzog), daß man dabei Opfer darbrachte und Opferwahl unter Gesängen und Tänzen abhielt, unter Vorantragen eines (verhüllten) Götterbildes prozessionsweise durch die Felder zog, damit von der Gottheit, die jenes Bild vergegenwärtigte, Segen ausginge auf die Saat, Schutz vor Unwetter und Miswachs und allem Schaden durch böse Geister, sowie Wettermacher (vergl. Mannhardt, Kordämonen und Roggenwolf und Banenkult p. 405).

XXIX. de lignis pedibus vel manibus pagano ritu.

Auch die Auslegung dieser Nummer bietet keine Schwierigkeit. Es ist eine Sitte, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern auf einer gewissen Kulturstufe sich findet, bildliche Darstellungen der Gegenstände, die man von der Gottheit begehrte, oder an denen man hilfreiche Bedeutung der göttlichen Macht wünscht, an heiliger Stätte, am liebsten an einem Götterbilde aufzuhängen, um so gleichsam eine Doppelwirkung zu erzielen, zunächst an der Abbildung und dann am Abgebildeten, dessen Mängel und Gebrechen gehoben oder das selbst durch schöpferische Kraft ganz neu gegeben werden soll. Auch für unser heidnisches Alterium muß dieser Brauch anerkannt werden, wenn man nicht sehr frühe Übertragung aus römischer Sitte annimmen will. Für deutsches Gebiet ist er um die Mitte des sechsten Jahrh. zuerst besagt durch Gregor v. Tours, *vita patrum* c. 6: *ibi (in templo Agrippinae urbis) et simulacula ut deum adorans, membra, secundum quod unumque dolor attigit, sculpebat in ligno*, wozu man folgende Worte aus der *vita Eligii* II, 16 (bei Grimm, Myth. III, 402) vergleichsweise halten kann: *pedum similitudines, quos per bivis ponunt, fieri votata, et ubi inveneritis, igni cremante, per nullam aliam artem salvare vos credatis, nisi per invocationem et crucem Christi*, sowie auch die Bestimmung der Synode von Auxerre vom Jahre 585 (oder 578): *nec sculptilia aut pede aut homine ligno (ligno?) fieri penitus presumat*. Dazu kommt dann, für unsere Zeit und Deutschland beweiskräftig, die Mahnung des Pirminius (*Dicta* c. 22 p. 175 bei Caspari): *membra ex ligno facta in trivies et ad arbores vel alio nolite facire neque mittere, quia nulla(m) sanitatem(m) vobis possunt prestare*. Ganz analog ist der Gebräuch, dessen Burchard v. Worms *Decr. XIX* c. 80 W. Erwähnung thut: *portasti capitum ligaturas ad cruce, quae in bivis ponuntur?* wo die cruce dazu benutzt sind, unter christlicher Form heidnische Kultstätte und heidnischen Aberglauben zu verbergen (s. o. Nr. 10). Ob aber unsere Vorfahren derartige Abbilder nur aufgehängt haben, um Heilung zu suchen, wofür unsere Quellen, wie Grimm (Myth. II, 987) bemerkt, allein Zeugnis ablegen, oder auch, um für erlangte Heilung zu danken, wie es bei den klassischen Völkern der Fall war, können wir vorläufig nicht entscheiden. Menzel, der Unsterblichkeitsglaube p. 315 und Rochholz, deutsch. Glaube p. 238 erinnern an die in Heidengräbern gefundenen hölzernen Füße und Hände und denken bei der Deutung unserer Nummer an deren Verwendung im Totenkult (als Opfergaben oder zur Wanderung ins Toten- und Geisterreich bestimmt). Dagegen spricht aber der Mangel jeder Nachricht, daß man solchen Brauch, der übrigens für die Kirche kaum etwas Anstoßiges haben könnte, verpönt habe, sowie die Stellung unseres Verbotes, das in diesem Sinne erlassen, gewiß eben bei den Totengebräuchen (Nr. 1—3) seinen Platz gefunden haben würde.

XXX. de eo, quod credunt, quis feminae(l) lunam comedunt, quod possint corda hominum tollere iuxta paganos.

Diese Worte verbieten, nach Heidenart zu glauben, daß Frauen, weil sie dem Monde befiehlt, Herzen der Menschen (aus deren Körper) herausnehmen könnten, (um sie zu essen). Was bedeutet *corda tollere*? Heißt es nur soviel wie: Herzen wo in seine Gewalt bekommen, daß man sie nach seinem Wunsche leiten kann? So haben es auch mehrere Erklärer gedeutet. Aber diesen Gedanken drücken die Schriften dieser Zeit meistens mit *mentes mutare, permutare* (Burchard v. Worms *Decr. XIX* c. 64 mit dem Zusatz: *de odio in amorem aut de amore in odium*) oder *mentes ferre* aus (Poenit. Hubert 36: *si quis mathematicus fuerit i. e. invocator daemorum, mentes hominum talerit aut debacchantes fecerit, VII annis paenitent*). *Corda tollere* hat hier vielmehr die Bedeutung von:

Herzen aus dem menschlichen Körper herauszunehmen und essen. Der Glaube, daß solches geschehen könnte, ist durch alte germanische Volksrechte und andere ähnliche Schriften bis tief ins Mittelalter vielfach bezeugt; bei Grimm, Myth. II, 904 u. 893 findet man die Belegstellen dafür. Das ist der Hexenwahn auf dem Standpunkte, wo man annimmt, daß die (böse) Seele eines Menschen aus ihrem Leibe wandern und andere Seelen aus gesunden Körpern in ihrem Blute verzehren könne, ganz so wie er sich im Glauben an das Nachzehren (Vampyrismus) findet. Diese Anschauung reicht offenbar von einer sehr frühen Stufe menschlicher Vorstellungen herüber. So fügt noch Novell. 179 zur lex salica 67, 3 die Sache: wenn eine Hexe einen Menschen aufliest und es ihr bewiesen wird, so ist sie schuldig zu erkennen, 8000 Pfennige zu bezahlen. Aber bald eifern auch schon Gesetze gegen die Annahme einer solchen Möglichkeit, und die erwähnte Zauberei wird nun meist als Giftmischerei charakterisiert. Karl d. Große erklärte es umgekehrt für strafbar: si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit, capitali sententia puniatur (Capit. Carol. de part. Sax. 775—790 can. 6, vergl. auch lex Rothari 376, wo bei comedere noch intrinsecus steht). Besonders beachtenswert erscheint nun aber, daß unsere Nummer solchen Zauber mit einem anderen, der auf den Mond ausgeübt werde, in Verbindung bringt. Für das klassische Altertum ist der Verkehr der Zauberer mit dem Monde allbekannt aus Ovid, Tibull u. a. (die Hauptstellen hat Grimm, Myth. III, 314 zusammengestellt), für das deutsche stehen uns aber nur wenige und unzureichende Nachrichten zu diesem Glauben zu Gebote. Nr. 21 unseres Indiculus handelt von zauberhaftem Einwirken auf den Mond, und § 16 der Homilia de sacrilegiis brachte die nähere Angabe, daß man wähnte, wenn der Mond sich verfinsterte, eine strix habe ihn herabgezogen (vergl. die Stelle bei Nr. 21). Wird im Nordischen die Zauberin solir böl — solis pernicie genannt, so scheint mir das auf einer ähnlichen Anschauung zu beruhen, wie auch der andere Name für eine solche hvelsyelg himins — caeli rotam glutiens. Schließlich mag noch an das erinnert werden, was Thietmar v. Merseburg IV, 10 von abergläubischen Gebräuchen bei Gelegenheit der Sonnenfinsternis vom Jahre 989 sagt: sed cunctis persuadeo christicolis, ut veraciter credant, hoc non aliqua malarum incantatione mulierum vel essu fieri. Freilich bleibt noch immer die Frage offen, wie man sich die Ausübung jenes Zaubers auf die Herzen mittelst dieses auf den Mond gedacht habe, und kann leider mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln noch keine Beantwortung finden.

Albin Sanpe.



