

ANDRÉ JOLLES

# EINFACHE FORMEN

LEGENDE · SAGE · MYTHE  
RÄTSEL · SPRUCH · KASUS · MEMORABILE  
MÄRCHEN · WITZ

1969

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT

1. Auflage 1930  
2. Auflage 1958  
3. Auflage 1965

Bestellnummer: 564

Reprografischer Nachdruck der 4., unveränderten Auflage, Tübingen 1968

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1930

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

4986139

## GELEITWORT

An André Jolles

. . . Da diese Anstalten ihren Zweck indes nur erreichen können, wenn jede, soviel als immer möglich, der reinen Idee der Wissenschaft gegenübersteht, so sind Einsamkeit und Freiheit die in ihrem Kreise vorwaltenden Prinzipien. Da aber auch das geistige Wirken in der Menschheit nur als Zusammenwirken gedeiht, und zwar nicht bloß, damit e i n e r ersetze, was dem andern mangelt, sondern damit die gelingende Tätigkeit des einen den anderen begeistere und allen die allgemeine, ursprüngliche, in den einzelnen nur einzeln oder abgeleitet hervorstrahlende Kraft sichtbar werde, so muß die innere Organisation dieser Anstalten ein ununterbrochenes, sich immer selbst wieder belebendes, aber ungezwungenes und absichtsloses Zusammenwirken hervorbringen und unterhalten . . .

Wilhelm von Humboldt

Aus Einsamkeit und Freiheit finden hier ein neues Denken über den Geist und eine neue Besinnung über das Reich der Litteratur den Weg in die Öffentlichkeit, und dieses Buch ist letzte Station und Weg zugleich, Weg, den es, allmählich sich erweiternd, angetreten hat vom Forscher und Gründer zum kleinsten Kreis der Schüler und Freunde, zum größeren der akademischen Kollegien, nunmehr zum größten der wissenschaftlichen Öffentlichkeit.

Die „Einfachen Formen“ sind leicht zu lesen — in ihrer Art zu unterweisen, zu überzeugen — und sie sind schwer zu studieren, weil mit jedem Begriff, jeder Definition, jedem Gedankengang, aber auch von jedem Beispiel aus appelliert wird an das Weiterdenken, das erst zu völligem Durchschauen führen kann. Von den beiden Möglichkeiten, die es gibt, in ein

Neues einzuführen, der des geschlossenen Systems und der des demonstrierenden propädeutischen Sprechens, ist die letztere gewählt, weil sie lebendiger und weniger abgezogen ist, weil sich aber auch von der Reihe der gerundeten Einzelabhandlungen aus viel klarer eine Verbindung herstellen läßt zu all den Einzelproblemen, zu den bisher geübten und erprobten Methoden, die tangiert und geschnitten werden müssen. So wird überall an die Punkte herangeführt, von denen aus die eigentliche Weiterarbeit im Einzelnen erst einzusetzen hat wie auch das sich Besprechen und Diskutieren mit andern Lagern und Schulen.

In- und nebeneinander stehen hier Denken und Bild, Verdichtung und Beispiel, Frage, die der Antwort vorausläuft, Ergebnis, das sich begründet, und *ἀποστοροφή* wird pädagogisch und stilistisch Führerin und Figur.

Schließlich soll eines zu betonen nicht unterlassen sein: daß über jedem neuen wissenschaftlich ernstesten Weg, der nicht für immer bei den Einzelheiten stehen bleibt, ein Irrationales immerhin, aber ein Wägbares bleibt, das über den Geist hinausreicht und das Gesinnung ist.

Somit meinen wir, die das gesprochene Wort aufgezeichnet und geholfen haben, es zu Abhandlung und Buch weiterzuführen, mit diesen Vorworten ein nochmaliges Fragen um Belehrtwerden und empfangen und geben das Ganze als Antwort und Lehre, als Vortrag und endgültige Abhandlung — *ἀλλ' ἐπειπερ γε καὶ τᾶλλα ἐπέφανας, καὶ τοῦτο πέφανον.*

Am 7. August 1929

Dr. Elisabeth Kutzer.

Dr. Otto Görner.

## EINFÜHRUNG

### I.

Die Litteraturwissenschaft ist dreifach gerichtet. In einer etwas abgegriffenen Terminologie heißt das: sie besitzt eine ästhetische, eine historische und eine morphologische Aufgabe. Wollen wir uns deutlicher ausdrücken, so sagen wir: die Litteraturwissenschaft versucht eine litterarische Erscheinung ihrer Schönheit, ihrem Sinn und ihrer Gestalt nach zu deuten.

Obwohl nun diese drei bestimmt sind, eine Dreieinheit zu bilden, so gilt doch auch hier der Spruch: getrennt marschieren und vereint schlagen. Anders gesagt: so sehr diese drei bestimmt sind, zusammen die litterarische Erscheinung in ihrer Totalität zu erfassen, so arbeitet doch jede nach einer eigenen Methode.

Auch scheint es, wenn wir die Geschichte der Litteraturwissenschaft überschauen, als ob jede dieser Methoden zeitweise geneigt ist, die Hegemonie an sich zu reißen.

Ein Teil der Litteraturwissenschaft des 18. Jahrhunderts war hauptsächlich ästhetisch eingestellt; sie macht von Christian Wolff bis Kant in allen Gegenden Europas die Strömungen und Gegenströmungen mit, die die „Lehre von dem Schönen“ in jener Epoche bewegen. Sehen wir von ihren allgemeinen Betrachtungen über das Wesen des Schönen selbst ab und beschränken wir uns auf das, was über dessen Erfindung, Beurteilung und Anordnung ausgesagt wurde, so hat uns die ästhetische Richtung, oder da ein Plural hier am Platze scheint, so haben uns die ästhetischen Schulen die Lehre von den Gattungen beschert. Ihre Vertreter haben mit Fleiß und Scharfsinn die Gattungen des Lyrischen, Epischen, Dramatischen und Didaktischen auf ihre ästhetische Gesetzmäßigkeit und auf ihre

ästhetische Wirkung hin erforscht; sie haben innerhalb dieser Hauptgattungen die Untergattungen von Elegie und Ode, Epos und Roman, Lustspiel und Trauerspiel, Lehrgedicht und Epigramm — et alia talia — wiederum vom ästhetischen Standpunkt aus abzugrenzen und zu bestimmen versucht. An Vorwürfen gegen ihre Methode hat es nicht gefehlt. Hier heißt es, sie wäre deduktiv vorgegangen: anstatt von den Kunstwerken selbst auszugehen und aus deren Betrachtung zur Einsicht in das Wesen der Kunst zu gelangen, hätte sie ihre Sätze rein spekulativ aufgestellt, um sie erst später auf die Tatsachen anzuwenden. Bei andern wird ihr „Aufklärertum“ getadelt: sie hätten das Irrationale in der Kunst verkannt, indem sie auch „dichterisches Schaffen“ als eine Modifikation des Denkens betrachteten und der „Vernunft“ die höchste Richterstelle einräumten.

Inwieweit solche Vorwürfe die Methode selbst treffen, inwieweit sie auf einem Mißverstehen beruhen, das bei Vertretern einer andern Richtung, bei Anhängern einer andern Methode unvermeidlich erscheint, bleibe dahingestellt. Fruchtbarer ist es, darauf hinzuweisen, daß die Ästhetiker des 18. Jahrhunderts trotz gegenseitiger Polemik in ihrer Gesamtheit einen beachtenswerten Versuch gemacht haben, das, was seit dem Altertum an Theorie der Kunst überliefert worden war, der Denkart einer neuen Zeit anzupassen, und daß sie, indem sie sich bemühten, gewisse Gattungsbegriffe zu bestimmen und zu der ästhetischen Bedeutung jener Gattungen selbst durchzudringen, nicht nur die Litteraturwissenschaft sondern auch die Litteratur einen Schritt weiter gebracht haben.

Denn noch Eines darf nicht vergessen werden: die ästhetische Litteraturwissenschaft des 18. Jahrhunderts ist in allen ihren Schulen fest überzeugt gewesen, durch ihre Theorie einen tätigen Einfluß auf das Leben — in casu auf die gleichzeitige Kunst — ausüben zu können und zu müssen. Was Gottsched und die Schweizer, was die Schotten und Engländer, was Marmontel und die Enzyklopädisten in Frankreich, und was in Deutschland Johann Adolf und Johann Elias Schlegel, Mendelssohn, Lessing, Sulzer und viele andere, jeder in seiner Weise, suchten, war letzten Endes immer wieder eine leistungsfähige

Poetik, ein bündiges System der Dichtkunst, das, wie auch abgeleitet, jedenfalls für die Entwicklung der zeitgenössischen Nationalpoesie Gültigkeit beanspruchte.

Neben dieser pragmatischen Ästhetik finden wir — ebenfalls schon im 18. Jahrhundert — eine Litteraturwissenschaft, die den Sinn des Kunstwerks deutet; und zwar geht sie bei ihrer Deutung bekanntlich von dem Begriff *Genie* aus. Liegen auch die Anfänge dieser Richtung schon in der Renaissance, so kommt sie doch erst in der Frühromantik zur vollen Blüte. Sie stellt der *ars poetica* eine *ars poetae*, oder der Poetik einen Poeten gegenüber. „Dichter“ ist der Inbegriff von Genie, Dichtung heißt Schöpfung des Genies. Genie ist „eine das Normale allerseits überragende, urwüchsige, angeborene geistige Begabung, weder zu erlernen noch zu erwerben“. Im Genie finden sich erfinderische Phantasie und originelle Gestaltungskraft in einer Weise und in einem Maße zusammen, daß für das Schaffen des Genies nur der Ausdruck *Schöpfer* im tiefsten Sinne adäquat erscheint. Gewiß — die Ausarbeitung des intuitivschöpferisch Erzeugten erfordert Reflexion, Planmäßigkeit, Übung, aber das Erste, das Wesentliche ist und bleibt die Vollkommenheit der Geistesanlage. Das Kunstwerk erhält seinen Sinn durch die Tat des Genies, nicht anders als wie die Welt ihren Sinn durch die Tat ihres Schöpfers erhält.

Es ist hier nicht der Ort, die Entwicklung des Geniebegriffs zu verfolgen. Wir wollen aber, da es für den Werdegang litteraturwissenschaftlicher Methodik nicht ohne Wichtigkeit ist, erwähnen, daß, wo wir in Deutschland geneigt sind zu glauben, dieser Begriff habe in der mit Recht oder mit Unrecht so genannten Periode des „Sturm und Drang“ seine stärkste Ausprägung gefunden, tatsächlich England das Land ist, in dem wir ihn in seiner einheitlichen und ununterbrochenen Entfaltung am besten beobachten können, und zwar auf einer Linie, die von Shaftesbury bis Shelley führt. Von England über Frankreich hat der Geniebegriff dann im 19. Jahrhundert auf die europäische Geistesverfassung — und damit auf die Litteraturwissenschaft — eingewirkt, und diese Einwirkung hat auch im 20. Jahrhundert noch keineswegs aufgehört. Shelleys Behaup-

tung, der Dichter sei „the happiest, the best, the wisest and the most illustrious of men“, hat länger vorgehalten als viele Behauptungen aus der Zeit des jungen Goethe, die der alte Goethe selbst längst überholt hatte.

Wie dem auch sei — wenn wir aus dem Geniebegriff eine methodische Folgerung ziehen, so ergibt sich für die Litteraturwissenschaft die Aufgabe, zunächst die Reihe jener Menschen mit ihrer allseits überragenden urwüchsigen Begabung mit samt ihren einmaligen Leistungen, jener Schöpfer mit ihren Schöpfungen, historisch zu ordnen. Daß die Litteraturgeschichte des 19. Jahrhunderts diese Folgerung wirklich gezogen hat, dürfte bekannt sein. Wir brauchen nur ein beliebiges Handbuch der Litteraturgeschichte aufzuschlagen, um zu sehen, daß wir da eine Geschichte der Dichter und ihrer Dichtungen, ein historisches Nacheinander von Dichterbiographien, in denen die poetischen Leistungen wiederum historisch angeordnet sind, vor uns haben.

Der Gefahr einer Verflachung entging diese Methode durch ihren engen Zusammenhang mit den sich allseits vertiefenden übrigen historischen und kulturhistorischen Disziplinen. Zugleich aber wurde ihre ursprüngliche Grundthese: der Dichter ist das Genie, das heißt der allein verantwortliche Schöpfer eines einmaligen Kunstwerks, in diesem Zusammenhang aufgelockert. Mehr und mehr wurde der historische Dichter ein Mensch unter Menschen — und gerade die Frage nach dem Verhältnis des Menschen und seiner Verantwortung ist eines der meistbeängstigenden Probleme des Positivismus gewesen. Es ist ein merkwürdiges Schauspiel, zu beobachten, wie eine sich individualistisch gebärdende Zeit zugleich dem Individuum die wesentlichen Elemente seiner Individualität raubt — und dieses Schauspiel können wir bei unserem „Dichter als Menschen“ in vollem Umfang genießen. Die Kurve, die von Shaftesbury bis zum Sturm und Drang oder bis zu Shelley ansteigt, schlängelt sich von Shelley bis Hippolyte Taine in wunderlichen Windungen herunter. Wir verzichten darauf, ihre Schnörkel im einzelnen zu beschreiben. Sagen wir, daß jene Zeit bestrebt war, ein litterarisches Kunstwerk historisch, soziologisch und psychologisch zu bestimmen, aber fügen wir hinzu, daß der Weg dieser

Bestimmung immer noch über den Urheber des Kunstwerks ging. Der Dichter war als Mensch ein Produkt von Rasse, von Milieu, von Zeit und Abstammung, von ökonomischen und sonstigen Umständen . . . tausend Strömungen der Vergangenheit und der Gegenwart wirkten auf ihn ein, modelten ihn um, zersetzten ihn, und in der allseitigen Bedingtheit seines menschlichen Wesens waren demzufolge die Bedingungen alles dessen, was er hervorbrachte, zu suchen. Erklären wir — so hieß es — den Menschen, betrachten wir ihn als Sohn seiner Eltern, als Enkel seiner Ahnen, als Kind seiner Zeit, hervorgebracht durch ein Milieu, dem Einfluß der Umstände ausgesetzt; zergliedern wir ihn obendrein psychologisch und beobachten wir, wie er in seiner krausen und bedingten Zusammensetzung auf äußeres Geschehen reagiert, so haben wir damit die Entstehung seiner Kunstwerke erklärt. Der Sinn dieser Kunstwerke selbst aber schien demnach zeitweise kein anderer zu sein, als daß sie einen durch hervorragende Begabung geschaffenen Ausdruck aller in eine Individualität zusammengefloßenen historischen und kulturhistorischen Bedingungen boten.

Indessen, die Überzeugung, daß ein Kunstwerk, eine große Dichtung, wenn auch alles dieses, darüber hinaus geistig noch etwas mehr und etwas anderes darstellen sollte, machte sich wieder geltend. „Phänomenologie des Geistes“ hatte Einer gerufen, dessen Stimme nicht die eines Rufenden in der Wüste war. Die Philosophie des Geistes, die Wissenschaft von den Prinzipien des Geisteslebens, vom Wesen des Geistes und seiner Gebilde, vom geistigen Schaffen, von den geistigen Werten und Zwecken — sie machte sich auch bei der Betrachtung des Kunstwerkes bemerkbar. Eine verständnisvolle Deutung der einzelnen Dichtung im Sinne eines geistigen Prozesses wurde versucht, die Dichtung als Ganzheit der Geistesgeschichte eingefügt. Auch diese Methode führte jedoch nicht zur getrennten Beobachtung des Kunstwerkes und seines Urhebers, wohl aber zu jener eigentümlichen Umstellung, bei der Leben und Person des Künstlers nicht länger zur Erklärung seiner Leistungen herangezogen, sondern wo vielmehr aus der geistigen Bedeutung der Dichtungen Person und Leben des Künstlers abgeleitet und erklärt wurden. In gewissem Sinne ist hier das entgegengesetzte

Endziel alles dessen, was im Geniebegriff vorgesehen war, erreicht, aber es wurde erreicht in einer Weise, daß dennoch eine methodische Umwandlung keineswegs einzutreten brauchte. Sei es daß die sinndeutende Methode von dem Künstler und seinem Kunstwerk, sei es daß sie von dem Kunstwerk und seinem Künstler ausgeht, sie betrachtet in beiden Fällen diese zusammengehörige Zweiheit als den „historischen“ Gegenstand ihrer Forschung. Von der pragmatischen Ästhetik unterscheidet sie sich auch dadurch, daß sie vom Anfang bis zum Ende — insoweit sie nicht in Dilettantismus entartete — „rein wissenschaftlich“ blieb; ihre Vertreter haben, im Gegensatz zu den Ästhetikern des 18. Jahrhunderts, bei aller Verschiedenheit der Auffassung nie geglaubt, Einfluß auf die Entwicklung der lebendigen Kunst ausüben zu können; sie haben derartiges auch nie versucht.

Langsam wurde sich neben diesen zwei Richtungen die dritte ihrer Aufgabe bewußt und suchte sich ihre Methode zu erobern.

„Der Deutsche hat für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort *Gestalt*. Er abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen, er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei.“

Diesen Satz Goethes können wir als Grundlage einer morphologischen Aufgabe auch in der Litteraturwissenschaft aufstellen. Auch für die Totalität aller litterarischen Erscheinungen gilt, daß die hervorzubringende Gestalt, die „typisch bestimmte morphologische Erscheinung der Dinge, die wirksame Potenz in allem Geschehen“ sei.

Mit Ausschaltung alles dessen, was zeitlich bedingt oder individuell beweglich ist, können wir auch in der Dichtung — im weitesten Sinne — die Gestalt feststellen, abschließen und in ihrem fixierten Charakter erkennen. Bei der einzelnen Dichtung können wir fragen, inwieweit die gestaltbildenden, formbegrenzenden Kräfte hier zu einem erkennbaren und unterscheidbaren Gebilde geführt haben, inwieweit sich eine Gestalt hier bündig verwirklicht hat. Der Gesamtheit aller Dichtung

gegenüber erheben wir die Frage, inwieweit die Summe aller erkannten und unterschiedenen Gestalten ein einheitliches, grundsätzlich angeordnetes, innerlich zusammenhängendes und gegliedertes Ganzes — ein System — bildet.

Formbestimmung, Gestaltdeutung heißt für diese Richtung die Aufgabe.

Diese Aufgabe für einen besonderen Teil der litterarischen Erscheinungen versuchsweise durchzuführen, soll die Absicht der hier vorzutragenden Abhandlungen sein.

## II.

Wir haben schon erfahren, daß sowohl die ästhetische wie die sinndeutende Methode bei ihren Untersuchungen zunächst und in der Hauptsache von dem vollendeten litterarischen Kunstwerk als solchem ausgingen, daß sie „Dichtung“ meist nur dort erkannten und anerkannten, wo diese im „Gedicht“, im Poema, einen einmaligen und endgültigen Abschluß bekommen hatte, oder daß, um es noch einmal zu wiederholen, Dichter und Dichtung oder Dichtung und Dichter ihre eigentlichen Forschungsobjekte bildeten.

Selbstverständlich! Wer sollte es einer „Lehre des Schönen“ verübeln, daß sie die Schönheit dort greift, wo sie in höchster Ausprägung vorliegt, und wie sollte man Einfluß auf das Leben der Litteratur gewinnen, wenn man sie nicht als „Kunst“ begriffe. Andererseits ist bei einer „historischen“ Richtung, die ein litterarisches Erzeugnis stets in unmittelbarer Beziehung zu seinem Urheber betrachtet, dieser Ausgangspunkt wiederum von vornherein gegeben.

Bei einem Versuch jedoch, die Gestalt der litterarischen Erscheinung zu erkennen und zu erklären, liegt die Sache anders. Gerade wo wir bestrebt sind, „von der Beweglichkeit zu abstrahieren“, bildet das vollendete Kunstwerk oder die einmalige und individuelle Schöpfung eines Dichters nicht den Anfang, sondern den Abschluß unserer Forschung. Wir erfassen die „Dichtung“ nicht in ihrer künstlerischen Verendgültigung, sondern dort wo sie einsetzt, das heißt in der Sprache.

Wollten wir die Geschichte einer gestaltdeutenden Methode geben, so würden wir sehen, daß auch der Versuch eines Aufbaus der Litteraturwissenschaft von der Sprache aus bereits im 18. Jahrhundert erwogen wurde. Schon wenn wir den oft zitierten Satz Hamanns aus der Aesthetica in nuce, „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Ge-

schlechts“, noch einmal wiederholen, finden wir hierin den Anfang einer solchen Betrachtungsweise. Zweifellos gehört auch hierher die große Doppelarbeit aus Herders Frühzeit, wo er sich einesteils in seiner berühmten Abhandlung mit dem Ursprung der Sprache als solcher beschäftigt, andernteils in seinen „Alten Volksliedern“ die Beispiele einer Sprache vorführt, die, ihrem Ursprung noch nahe, eine „Sammlung von Elementen der Poesie“ bildet oder ein „Wörterbuch der Seele was zugleich Mythologie und eine wunderbare Epopee von den Handlungen und Reden aller Wesen ist“. Schließlich liegt — wir werden später darauf zurückkommen — in Jacob Grimms Begriff *Naturpoesie* wiederum Ähnliches vor.

Zu bindender Formbestimmung ist es jedoch damals nicht gekommen. Wollen wir unsererseits die dort angefangene Arbeit folgerichtig fortführen, so muß es unsre erste Bemühung sein, mit allen Mitteln, die uns Sprachwissenschaft und Litteraturwissenschaft an die Hand geben, in Einzelheiten den Weg festzustellen, der von Sprache zu Litteratur führt, oder um es genauer und in der Ausdrucksweise der Theorie des objektiven Geistes zu sagen: zu beobachten, wann, wo und wie Sprache, ohne aufzuhören Zeichen zu sein, zu gleicher Zeit Gebilde werden kann und wird.

Methodisch ergeben sich daraus eine Reihe von Aufgaben.

Wir müssen, ausgehend von den Einheiten und Gliederungen der Sprache, wie sie in Grammatik, Syntax und Bedeutungslehre gegeben sind, vermittels der Disziplinen Stilistik, Rhetorik und Poetik systematisch zu den höchsten Kunstwerken ansteigen, indem wir vergleichend beobachten, wie eine selbe Erscheinung sich auf einer andern Stufe sich anreichernd wiederholt, wie eine gleiche gestaltbildende, formbegrenzende Kraft, jedesmal sich erhöhend, das System als Ganzheit beherrscht. So ließe sich, um ein Beispiel zu nennen, ausgehend von den sprachlich syntaktischen Gestalten der Weg zur künstlerischen Komposition finden, oder von der Wortbedeutung aus der Sinn der Trope bestimmen.

Kämen wir so zur Erkenntnis dessen, was innerhalb des großen Gebietes von Sprache und Litteratur von Stufe zu Stufe fest und immer fester sich vollzieht, bis es in einer letzten Voll-

zogenheit als endgültige individuelle Einheit uns erscheint, so liegt es uns andererseits ob, uns mit jenen Formen zu beschäftigen, die ebenfalls aus der Sprache hervorgegangen sind, diese Verfestigung aber zu entbehren scheinen, die sich, bildlich gesprochen, auf die Dauer in einem andern Aggregatzustand befinden: mit jenen Formen, die weder von der Stilistik, noch von der Rhetorik, noch von der Poetik, ja, vielleicht nicht einmal von der „Schrift“ erfaßt werden, die, obwohl sie zur Kunst gehören, nicht eigentlich zum Kunstwerk werden, die, wenn auch Dichtung, so doch keine Gedichte darstellen, kurz mit jenen Formen, die man als Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen oder Witz zu bezeichnen pflegt.

Wenn wir uns, ohne die erste zu vernachlässigen, zuerst dieser zweiten Aufgabe zuwenden, so erklärt sich das daraus, daß diese Formen sowohl von der ästhetischen wie von der historischen Richtung der Litteraturwissenschaft stiefmütterlich behandelt worden sind. Zwar spürte die Litteraturgeschichte, daß diese Formen irgendwie im Kunstwerk vorhanden sein können, daß man — konkret gesprochen — nicht vom Nibelungenlied reden kann, ohne auch eine Nibelungensage zu berühren, trotzdem aber versäumte es ihre sinndeutende Methode, den Sinn dieser Gestalten zu ergründen. Man überließ es der Volkskunde oder andern nicht ganz zur Litteraturwissenschaft gehörigen Disziplinen, sich mit ihnen zu befassen.

Wir haben also etwas nachzuholen. Und wir wollen uns, und wäre es nur, um eine Lücke auszufüllen, in diesem Buche, dem ersten Kapitel unserer Litteraturwissenschaft, jenen Formen zuwenden, die sich, sozusagen ohne Zutun eines Dichters, in der Sprache selbst ereignen, aus der Sprache selbst erarbeiten.

### III.

Wie stellen wir uns Sprache als Arbeit vor?

Sofort erhebt sich das Bild einer menschlichen Arbeitsgemeinschaft und damit das Bild derer, die innerhalb dieser Gemeinschaft in verschiedener Art die Arbeit vollziehen: Bauer, Handwerker, Priester — der Erzeugende, der Schaffende, der Deutende.

Erzeugen, Schaffen, Deuten sind die Tätigkeiten, die eine Gemeinschaft zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammenschweißen.

Ich brauche wohl kaum darauf hinzuweisen, daß, wenn wir hier Bauer, Handwerker, Priester sagen, wir keineswegs eine ethnologische Theorie, eine Einteilung der Wirtschaftsformen im Sinne haben und daß wir ebensowenig die drei als Entwicklungsstufen in einem kulturhistorischen Nacheinander betrachten. Was wir mit diesen drei Figuren meinen, ist die Teilung der Arbeit, wie sie in der Welt als Arbeit und in der Sprache als Arbeit sichtbar auftritt.

Sehen wir sie in ihrer Tätigkeit an.

Der Bauer erzeugt — seine Arbeit besteht darin, daß er in der Natur Gegebenes ordnet in einer Weise, daß es sich um den Menschen als Mittelpunkt gruppiert. Die Natur, das in sich Bleibende, wird in das Leben des Menschen aufgenommen — und da Leben Erneuerung heißt, wird auch die Natur in diesem Leben erneuert, aber so, daß die natürlichen Vorgänge unbehindert ihren Weg gehen. Indem der Bauer erzeugt, wird aus der zeugenden Natur Zucht. Er streut die Saat in die geordneten Furchen und es wächst ein Getreidefeld; er pflanzt die Keimlinge des Waldes in einer Baumschule und es wächst der Forst; er bringt den Stier zur Kuh, den Hengst zur Stute und es wachsen Kalb und Fohlen. Indem er züchtet, ordnet die zuchtlose Natur sich ihm an. Es gehört zu

einem Bauernhof noch mehr als Kuhstall, Getreideacker, Forst, Weide, Obst- oder Gemüsegarten. Die Tiere laufen dem Bauern zu. Nicht nur der Hund, der in der Zucht vielleicht Bedeutung hat, sondern auch die Katze. Die Schwalbe nistet unter seinem überragenden Dachgiebel, der Storch auf dem First; die Spinne haust auf dem Boden. Die Pflanzensamen werden angeweht; nicht nur Heil- und Zierkräuter, sondern auch solche, die sich scheinbar ziellos und nutzlos an den Menschen anklammern und ihn überall, wo er hintritt, begleiten, wie Wegwarte und Wegerich. Selbst das, was er nicht gebrauchen kann: Schmarotzer, Unkraut und Ungeziefer, gesellen sich zu ihm, nützen die neu erzeugten Verhältnisse aus, stellen sich in gewissem Sinne unter seine Zucht, gehen von der Natur aus in das Leben ein.

Das in der Natur räumlich Gebundene wird beweglich. Bäume und Stauden wandern von einem Weltteil zum andern — und was wir Landschaft zu nennen pflegen, ist letzten Endes nichts anderes als Natur, die sich dem Erzeuger angeordnet, die sich um einen Erzeuger gruppiert hat.

Der Handwerker schafft — seine Arbeit besteht darin, daß er das in der Natur Gegebene umordnet in einer Weise, daß es aufhört natürlich zu sein. Die natürlichen Vorgänge werden von ihm dauernd unterbrochen, gestört. Was er erneuert, wird wahrhaft neu. Schon das Erzeugte ergreift er. Die Getreidesamen werden nicht mehr dazu benutzt, daß neues Getreide aus ihnen wachse, sie werden zerstoßen, zerrieben, zermahlen, aufgeweicht, erhitzt, und aus dem Zeugungsunfähigen wird das Brot. Die in der Baumschule gewachsenen Stämme werden gefällt, zerhackt, zersägt zu Balken, Brettern, Sparren — und es entsteht die Wohnung, der Wagen. Aber er geht über das Erzeugte hinaus, er nimmt die großen Steine und türmt sie aufeinander zu einer Mauer, die kleinen schlägt er aneinander, bis der Funke springt und das Feuer loht. Knochen und Fischgräte werden zu Dolch und Pfeil oder Haarnadel, aus einem Rinderhorn wird ein Trink- oder Blashorn, ein Schafsdarm wird Bogensehne oder Saite. Pflanzen und Metalle werden zerquetscht und ergeben Farbe; Nahrung wird in Gärung versetzt und wird Rauschtrank. Bei dem gegenständlich in der Natur Gegebenen bleibt er nicht stehen, er erfaßt auch die unsicht-

baren Mächte, zerlegt sie, ordnet sie um, benutzt sie: Wasser und Luft müssen ihre Kraft hergeben, werden Bewegung und Licht.

Wie aber wäre diese ganze Arbeit des Erzeugens und Schaffens möglich, wenn nicht die dritte Arbeit des Deutens sie unentwegt lenkte, wenn nicht jeder Arbeit ein Sinn innewohnte, der sie bindend macht, und nicht das Begreifen dieses Sinnes erst die Arbeit als solche zur Vollendung brächte. Oder um bei unserer Terminologie zu bleiben: wenn nicht zur Arbeit, die anordnet, und Arbeit, die umordnet, die Arbeit käme, die verordnet. Erst wenn die Art und Weise, wie etwas gezeugt und geschaffen wird, und erst dann, wenn das Erzeugte und das Geschaffene selbst gedeutet worden sind, können wir die Gemeinschaft der Arbeit vollständig nennen.

Es gesellt sich zu dem Bauern und dem Handwerker der Priester. Nur indem der Priester die Arbeit deutet, kann der Bauer die Natur in ihrem natürlichen Vorgehen in sein Leben aufnehmen, kann der Handwerker die Natur und das Natürliche unterbrechen und Neues aus ihnen hervorbringen — indem er sie deutet von ihren ersten Anfängen bis zu ihren äußersten und letzten Folgen im weitesten Sinne.

Wie verbinde ich Balken und Steine so, daß sie Mich, die Meinigen, das Meinige gegen die Natur schützen, von der Natur abschließen, daß sie eine Gestalt bilden, einen Wohnort, ein Haus? Aber darüber hinaus: was bedeutet ein Haus, ein Heim, das eine Familie, das Leben einer Familie, den Besitz einer Familie umschließt von den Vätern bis zu den Enkeln? Und wiederum und noch einmal darüber hinaus: was bedeutet jenes Haus im weiteren Sinne dort, wo es sich widerspiegelt in Heimen anderer Art: im Heime des Gottes, im Heim der Toten, im Tempel, im Grab? Oder will man die Vereinzelung — was bedeutet die Schwalbe, die unter dem Dach des Hauses nistet, was der Storch, der auf dem First wohnt, was geben sie, was bringen sie den Bewohnern? Oder was sagen uns Rose, Myrte und Lilie im Garten?

Durch die deutende Arbeit des Priesters wird die Arbeit überhaupt erst vollständig, wird sie ganze Arbeit. Wir haben für die Begriffe „vollständig“ oder „ganz“ im Althochdeutschen

ein Wort, das im Mittelhochdeutschen seine Bedeutung etwas geändert hat und nur im Niederdeutschen und im Niederländischen noch so gebraucht wird, das Wort *heil*. Besser als durch dieses *heil* läßt sich die Arbeit des Priesters nicht bezeichnen — denn damit ist zugleich seine weitere Tätigkeit angegeben. Indem er die Welt deutet, macht er sie *heil*, das heißt vollständig, ganz, gesund, *sanus*. Aber indem er sie *heil* macht, tritt er vermittelnd von der Arbeitsgemeinschaft in eine andere über: er macht sie nicht nur *heil*, er macht sie *heilig*. Alles was Bestand haben soll, muß in seinen Anfängen *heilig* gedeutet werden. *Heilig* ist der erste Tag des neuen Jahres, *heilig* der erste Schultag. *Heilig* ist die erste Furche, die der Pflug durch Ödland zieht — wie *heil*, *heilig* und *heilen*, so hängen *colere*, *cultus* und *Kultur* zusammen. Diese erste Furche bedeutet alle nachfolgenden in ihrer Gesamtheit, sie bedeutet die künftige Ernte, sie bedeutet die Fruchtbarkeit im Erzeugten. Wenn das Haus geschaffen werden soll, wird der Grundstein gelegt; diese Handlung bedeutet und heiligt alle folgenden Handlungen, dieser Grundstein faßt die ganze Bedeutung des Hauses in sich zusammen. So wie er gelegt ist, sollen die anderen gelegt werden, so wie er fest ist, sollen die anderen fest sein, auf ihm ruht das Haus und alles was im Hause geschieht von der Ruhe der Bewohner bis zu der bei dem Familienvater beruhenden Autorität. Alles was *Verordnung* ist, liegt in diesem Stein. *Feierlich* mit *Festen* oder mit *Fasten* werden solche Handlungen begangen, und wiederum wird damit ihre einstmalige Ganzheit bekundet und werden sie bis in ihre *Vervollständigung* gedeutet. Alles was in der *Kultur* tätig oder *gegenständlich* ist, alles was in ihr *Gestalt* annimmt oder *Form* ergreift, muß, um *heil* zu werden, durch *Deutung* geheiligt sein und kann von dieser *Deutung* aus jeden Augenblick von neuem *heilig* werden; jede *Kulturhandlung* ist letzten Endes *Kulturhandlung*, jeder *Kulturgegenstand* *Kultgegenstand*.

Es ist klar — aber ich muß es, da heutzutage *Wissenschaften* einander falsch zu verstehen pflegen, noch einmal wiederholen —, wir treiben hier keine *Kulturgeschichte* im Sinne von *Entwicklungsgeschichte*. Wir dürfen nicht sagen: erst hat der Mensch erzeugt, danach geschaffen, endlich ge-

deutet. Es wäre sinnlos, zu suchen, ob irgendwo in einer verstorbenen Erde ein Volk beim Erzeugen stehengeblieben ist, in seiner *Bäuerlichkeit* beharrt hat. So etwas gibt es nicht, kann es nicht geben. Daß die *Entwicklung* der menschlichen *Wirtschaft* verschiedene *Stufen* durchläuft, ist mir nicht unbekannt — hier aber gilt es, die *Arbeit* zwar in ihren *Einzelformen* zu sehen, aber sie in ihrer *Gesamtheit* zu verstehen — und in diesem Sinne gibt es nichts, was der Mensch sich erarbeitet hat, worin wir ihn nicht als *Bauer*, als *Handwerker*, als *Priester* erkennen.

Es war auch nötig dies noch einmal zu sagen, nun wir die *Kreise* dieser drei noch einmal untereinander vergleichen wollen. Sie sind *konzentrisch*, jedesmal erweitert sich ihre *Peripherie*. Wir sahen schon, daß der *Handwerker* in größerem *Umfange* schafft als in den *Erzeugnissen* des *Bauern* gegeben war. Er hat nicht nur aus dem auf dem *Acker* gewachsenen *Getreide* *Brot* gemacht, er hat weit über das *Erzeugte* hinaus alles, was ihm auch in der nicht erzeugten *Natur* erreichbar und *brauchbar* schien, in seine *Arbeit* einbezogen. Und wiederum vergrößert sich der *Kreis* bei dem *Priester*: er begnügt sich keineswegs damit, das *Erzeugte* und das *Geschaffene* zu deuten, sondern seine *Deutungsarbeit* erstreckt sich auch auf alles was nicht erzeugt und nicht geschaffen ist oder werden kann, er deutet *Sonne*, *Mond* und *Sterne* — seine *Deutungen* gehen über das *Sichtbare* und *Faßbare* hinaus zum *Unsichtbaren* und *Unfaßbaren*.

So sehen wir denn unsere drei *Figuren* vor uns — so sehen wir sie in ihrer *räumlichen* *Begrenzung*, in ihrer *räumlichen* *Bewegung*. Der *Bauer* gehört zur *Scholle*, befindet sich in der *Landschaft* — verläßt er sie, so hört er auf *Bauer* zu sein; der *Handwerker* durchstreift als *Handwerksbursche* die *Welt*, und dann läßt er sich dort nieder, wo die *Landschaft* aufhört, wo alles *umgeordnet*, alles der *Natur* entzogen ist und wo die *natürlichen* *Vorgänge* im *Leben* verändert sind — er zieht in die *Siedlung*, in die *Stadt*. Der *Bauer* bleibt in gewissem Sinne *einsam* mit seiner *Familie* — tut er sich mit anderen zusammen, so ist es meist aus *handwerklichen* *Gründen*; der *Handwerker* vereinigt sich mit anderen *Handwerkern* zur *Zunft*, zur *Gewerk-*

schaft. Der Priester endlich ist zugleich standhaft und beweglich — er durchstreift die Welt nicht, sondern er sucht sich einen Punkt, von dem aus er sie überschauen kann — er ist einsam, insoweit er sich nicht mit seinesgleichen zusammentut, aber er bildet zugleich Mittelpunkt einer Menge, einer Gemeinde, die sich um ihn sammelt. Und in den drei Ausdrücken Familie, Zunft, Gemeinde sehen wir noch einmal unsere Figuren deutlich und bedeutsam vor uns.

Die ganze Arbeit, die sich in Bauer, Handwerker und Priester vollzieht, vollzieht sich nun in der Sprache noch einmal.

Alles, was Bauer, Handwerker, Priester bisher an Arbeit geleistet haben, gehört zum Leben, zergeht mit dem Leben, erneuert sich im Leben oder hat nur mit dem Leben Bestand. Durch die Arbeit der Sprache aber bekommt es in der Sprache selbst eine neue Beständigkeit.

In doppelter Weise: Erstens wird alles Erzeugte, Geschaffene, Gedeutete von der Sprache benannt. Zweitens aber — und hier greifen wir tiefer — ist Sprache selbst ein Erzeugendes, Schaffendes, Deutendes, etwas, worin sich Anordnung, Umordnung, Verordnung eigenst ereignen.

Was Benennen heißt, wie es eine „Luft“ gibt, die alles umfängt, alles durchdringt, in der alles eingebettet liegt; wie der Mensch diese Luft einatmet und mit ihr alles einatmet, was sie umgibt, wie beim Ausatmen der Atem tönend geworden ist, und wie diese Töne die Namen der Dinge enthalten, hat Ipsen in seiner „Erläuterung“ zu den „Schallanalytischen Versuchen“ (Heidelberg 1928) gezeigt.

In ihrer benennenden Arbeit ist die Sprache so unentwegt wie das Ein- und Ausgehen des Atems, so allgegenwärtig wie die „Luft“ von der wir redeten.

Jedoch: nomen est omen! Aus der Sprache geht etwas hervor, sie ist ein Samen, der aufgehen kann, und als solcher ist sie erzeugend. Wir wissen das und spüren es ganz besonders nach der naiven und instinktiven Seite hin in Augenblicken, wo wir uns fürchten, durch das Wort etwas Unberufenes erzeugt zu haben. „Unberufen“ oder „Unbe-

schrien“ pflegen wir zu sagen und versuchen durch irgendeine Handlung die erzeugende Kraft des Wortes zu hemmen. Wir nennen es Aberglauben, aber wir müssen uns darüber klar sein, daß in diesem sogenannten Aberglauben ein Wissen davon steckt, daß ein Wort in Erfüllung gehen kann. Wenn wir die Bedeutungsgeschichte von Worten wie loben, geloben, glauben, erlauben und allen jenen, die aus der Basis \*leubh abgeleitet werden können, untersuchen, so werden wir überall spüren, wie sie auf die Möglichkeit hinweisen, durch Sprache sich etwas zu eigen zu machen oder zu erzeugen. Versprechen ist noch viel mehr als die bindende Kundgebung einer Absicht. Es bedeutet: so sprechen, daß etwas zustande kommt — so wie man in gewissen Teilen Deutschlands einen Geist versprechen, heraufbeschwören kann. Genau so lassen sich durch die Sprache Feuer und Wasser binden, wenn man sie bespricht. *λόγος σὰρξ ἐγένετο* — wir wissen, wie ein Wort Fleisch werden und unter uns wohnen kann. Was man mit einem vom Positivismus übel verstandenen und noch übler mißbrauchten Ausdruck Magie zu nennen gewohnt war — darunter haben wir an dieser Stelle die erzeugende Arbeit der Sprache, die Sprache als Erzeugerin zu verstehen. Und wiederum ist hier Erzeugen eine Anordnung, die den natürlichen Lauf der Dinge nicht behindert, aber sie in das Leben des Menschen eingehen läßt und aufnimmt.

Wie nun die Sprache erzeugt, so schafft sie auch; wie ein Wort in Erfüllung gehen kann, so kann es umordnend Neues hervorbringen. Sprache schafft Gestalt, indem Sprache — wir benützen das Wort in der eigentlichen Bedeutung — dichtet. Was die Sprache geschaffen hat, steht ebenso fest da wie das, was im Bereiche des Lebens der Handwerker schuf. Wir kennen Odysseus, Don Quijote, Herrn Pickwick, wir kennen diese Gestalten der Sprache besser als viele Menschen unserer persönlichen Umgebung. Der Pakt, den Faust mit dem Teufel abgeschlossen hat, ist von bekannten Juristen juristisch geprüft und auf seine Gültigkeit hin untersucht worden. Diese Personen und Tatsachen mögen wieder zu sehr an bestimmte Dichter erinnern, als daß man ganz zugeben würde, daß sie von der Sprache geschaffen wurden. Dann nenne ich Serenissi-

mus, der mit keiner Dichterfigur in Verbindung gebracht wird, und ich weise hin auf die Ereignisse beim Rathausbau der Schildbürger, die wohl manchen gegenwärtiger sind als selbst politisches Tagesgeschehen.

Da, wo Sprache dichtet, pflegen wir zu sagen, daß Litteratur entsteht. Damit haben wir einen Übergang gefunden, den wir anfangs suchten. Und wir wissen, daß Sprache als umordnende Arbeit hier unmittelbar zur Litteratur führt, auch wenn diese Litteratur nicht von einem bestimmten Dichter stammt oder in einem bestimmten Kunstwerk festgelegt ist. Und dann sehen wir zugleich, wie durch die Sprache oder durch die Litteratur etwas ergriffen, verändert und erneuert wird, was — um ein kühnes Wort zu gebrauchen — in der Natur gegeben war.

Ein lebender Mensch, der in seiner Zeit weithin sichtbar ist, ist im Grunde in doppelter Weise vorhanden. Wir kennen einen Mussolini aus Berichten, Erzählungen, Anekdoten — aber wir wissen nicht, inwieweit er sich mit dem „wirklichen“ Mussolini, dem Mussolini in natura, deckt. Dieser zweite verhält sich zu dem litterarischen Mussolini wie das Getreide zum Brot, er ist von der Sprache zerstoßen, zermahlen, aufgeweicht, erhitzt — er ist gedichtet, geschaffen. Er sehnt sich danach, gedeutet zu werden, denn nur durch Deutung läßt sich das Verhältnis von Mussolini I zu Mussolini II feststellen.

Und so sind wir zu der dritten Arbeit der Sprache gekommen. Wir haben, entsprechend dem Zeugen und Schaffen vom Erfüllen und Dichten der Sprache gesprochen. In diesem dritten Fall, dem der deutenden Arbeit der Sprache, gebrauchen wir die Worte **E r k e n n e n** und **D e n k e n**.

Irgendeine Vielheit von Erscheinungen liegt dem Menschen vor, er entdeckt Ähnlichkeiten, er sucht in ihnen eine Gemeinsamkeit zu erkennen. Nehmen wir ein Beispiel, indem wir auf die Untersuchungen von Porzig (Bedeutungsgeschichtliche Studien. Indogermanische Forschungen, Bd. 10, 2) und Ipsen (Besinnung der Sprachwissenschaft. Indogermanisches Jahrbuch, Bd. 11) hinweisen.

Der Mensch beachtet die Phasen eines Himmelskörpers, der, von schmaler Sichel zur Scheibe sich rundend,

ihm die Erfüllung einer Form zeigt, und die Erfüllung zur Form wird ihm Maßstab bei der Beobachtung, wie auch die Zeit sich erfüllt. Er trägt in sich ein Gefühl, das nach Vollendung drängt, und ein Streben, Gedankliches zur Form abzurunden. Zugleich erkennt er, wie er selbst als Lebewesen wiederum im Laufe dieses Lebens seine Kräfte entfaltet. Aber wie, von wo aus soll er das Gemeinsame in diesen Verschiedenheiten, die ihm eine Welt der Entfaltung und Erfüllung bedeuten, einheitlich fassen? Hier setzt die Sprache ein; deutend begreift sie alles dieses in einem Zeichen; und dieses Zeichen, beweglich wie die Erscheinungen und dennoch die ganze Zusammengehörigkeit der Erscheinungen in sich enthaltend, wird nun der verordnende Mittelpunkt, von dem jene Erfüllung ausgeht und zu dem sie zurückkehrt. Wir nennen ein solches Zeichen eine Wurzel.

Wurzel ist ein Wort, das — wir werden es später sehen — auf eine bestimmte Geisteshaltung hinweist, aber das der zentralen Lagerung des Zeichens zu wenig gerecht wird. Immerhin, wir wollen die Terminologie nicht abändern, wo es nicht unbedingt nötig ist; jedenfalls beweist uns Wurzel, wie tief in der Sprache die deutende Tätigkeit liegt.

Die unserem Beispiel zugrunde liegende Wurzel heißt — wir befinden uns hier im Kreise des indogermanischen Erkennens und Denkens — \*men. Und von dieser Verordnung aus muß der Himmelskörper *mond*, der abgeleitete Zeitabschnitt *monat*, das Gefühl *minne*, das gedankliche Streben *meinen*, das Lebewesen *mann* oder *mensch* heißen. Wollten wir andere indogermanische Sprachen heranziehen, so würden wir — anzufangen mit dem lateinischen *mens* oder dem griechischen *μαίνομαι, μάντις* und *Maenade* — noch viel mehr finden.

Wir würden dann auch sehen, wie dieses \*men nicht nur als Stamm bildet, sondern wie es auch Weiterstehendes formal ergreift und in seinen Kreis zwingt, wie es als Formans sehr Verschiedenes, sowohl Natürliches wie Geräte, deutet: als Dinge, die durch Formung mit Kraft erfüllt werden, so daß — um nur ein einziges Beispiel zu nennen — das lateinische *semen*, das etymologisch den soeben erwähnten Worten fern

steht, nun durch die Endung *ma* zu den Sachen gedeutet wird, die, wie der Mond, sich runden und, indem sie vollwerden, ihre Kraft entfalten.

Ich erinnere an den Grundstein, in dem jede Handlung des Bauens, aber auch alles, was dem Menschen Haus heißt, verordnet ist und vorliegt, und wir werden verstehen, wie von dem aus, was wir Wurzel genannt haben, die Sprache sowohl strahlenförmig Gleichartiges andeutet als auch das, was sich in anderer Weise zeigt, wie Figuren auf dem Schachbrett und Truppen in einem Schlachtgelände in ein Feld eindeutet.

## IV.

Vielleicht erscheint manchem das Bild der Welt, die erzeugend, schaffend, deutend aufgebaut wird, in der sich Bauer, Handwerker und Priester befinden und in der die Sprache deren Arbeit noch einmal leistet, zu sehr als eine Welt von Arbeitsprodukten, eine Welt von besäten Äckern, gemahlenem Getreide, gebackenem Brot, gebauten Häusern, gelegten Grundsteinen, kurz als eine Welt von Gegenständen, als eine Welt der Einzelheiten.

Wenn das so ist, so brauchen wir nur einen Augenblick nachzudenken, um einzusehen, daß die Welt dem Menschen im allgemeinen nicht so vorkommt. Sie ist ihm, als Ganzes genommen, in ihrer verschwimmenden Verschiedenheit, in ihrem Getümmel, in ihrer Brandung, vielmehr eine Wildnis und ein Wirrsal. Um die Welt zu verstehen, muß er sich in sie vertiefen, muß er die endlose Zahl ihrer Erscheinungen in irgendeiner Weise verringern, muß er sondernd in sie eingreifen. Mensch und Welt erinnern an das Mädchen im Märchen, das vor einen wüsten Haufen von Samen aller Art gestellt wird und nun die Aufgabe bekommt, sie in einer Nacht richtig zu sichten. Wir kennen den Verlauf dieser Geschichte: freundliche Vögel oder Kerbtiere kommen zu Hilfe. Die Arbeit geht an und indem aus dem unerkennbaren Haufen erkennbare Häuflein werden, kommt auch das, was sich auf diesen Häuflein befindet, zu seinem Recht und zur Geltung. Was nur verwirrter Teil einer großen Verwirrung war, bekommt, wo Gleiches sich zu Gleichem gesellt, erst seine Eigenheit, wird es selbst. Wenn der Zauberer bei Sonnenaufgang erscheint, ist das Chaos Kosmos geworden.

Der Mensch greift ein in das Wirrsal der Welt; vertiefend, verringern, vereinigen, faßt er das Zusammengehörige zusammen, trennt, teilt, zerlegt und sammelt auf die Häuflein das Wesentliche. Die Unterschiede verbreitern sich, das Viel-

deutige wird ausgeschieden oder es wird zur Eindeutigkeit bestimmt und zurückgebracht. Auslegend und einengend dringt er zu den Grundformen durch.

Indessen, was hier geschieht, ist — wie wir später sehen werden — kein Märchen. Das, was in dem Wirrsal der Welt gehäuft liegt, besitzt nicht in dem Sinne wie die verschiedenen Samen, eine Erbse oder eine Bohne, schon von vornherein eigene Form, sondern, was hier unterscheidend geschieden wird, nimmt erst, während es in der Zerlegung sich zusammenfindet, eigene Form an. Und gerade dieser Vorgang ist es, den wir zu beobachten haben. Gleiches gesellt sich zu Gleichem, aber es bildet hier keinen Haufen von Einzelheiten, sondern eine Mannigfaltigkeit, deren Teile ineinander eindringen, sich vereinigen, verinnigen, und so eine Gestalt, eine Form ergeben — eine Form, die als solche gegenständlich erfaßt werden kann, die, wie wir sagen, eigene Gültigkeit, eigene Bündigkeit besitzt.

Wo nun die Sprache bei der Bildung einer solchen Form beteiligt ist, wo sie anordnend, umordnend in eine solche Form eingreift, sie von sich aus noch einmal gestaltet — da können wir von litterarischen Formen sprechen.

## LEGENDE

### I.

Ich habe als erste von diesen Formen die *Legende* gewählt, weil sie in einem bestimmten Abschnitt der abendländischen Kultur als abgeschlossenes Ganzes vor uns liegt; ich meine die christliche Legende, wie sie sich in der katholischen Kirche seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten herausgebildet und bis heute erhalten hat. An dieser Stelle beobachten wir sie zwar nicht in ihrer umfassendsten Gestaltmöglichkeit, ihrer größten Verallgemeinerung, dafür aber in einer vollkommen ausgeprägten Besonderung.

Es ist ein Vorteil, wenn wir eine Form an einer Stelle greifen können, an der sie wirklich zu sich gekommen, wirklich sie selbst ist, das heißt in unserem Fall, wenn wir die Legende in dem Kreise und in der Zeit untersuchen, wo sie mit einer gewissen Ausschließlichkeit gelesen wurde, wo ihre Geltung nicht hinwegzudenken ist, wo sie eine der Himmelsrichtungen ist, in die man sah, ja vielleicht sogar die einzige, nach der man sich bewegen konnte.

Freilich hat dieser Vorteil auch seine Gefahr; wir dürfen nicht so ohne weiteres die mittelalterliche Legende als Paradigma hinnehmen und müssen uns hüten, das Bild, das wir von ihr gewinnen, allzusehr begrifflich so auszuwerten, daß wir meinen, wir hätten die Legende damit in ihrer Gesamtmöglichkeit umrissen. Vergleichen wird schwer, wenn wir uns mit einer besonderen Erscheinung zu sehr identifiziert haben. Allerdings ist die Gefahr in diesem Falle nicht allzu groß, denn vieles in unserem eigenen und heutigen Leben trennt uns von der katholischen Legende und wir sehen sie gerade von uns aus in einer gewissen Entfernung.

Wir betrachten die Welt der mittelalterlichen Legende zunächst oberflächlich, wie sie uns quellenmäßig faßbar ist.

Zusammenfassungen von Geschichten mit den Zeugnissen über Leben und Taten der Heiligen liegen uns in kleineren und größeren Sammlungen seit den ersten Jahrhunderten des Christentums vor. Acta Martyrum oder Acta Sanctorum finden wir das ganze Mittelalter hindurch und nicht nur als Bücher, die man gelesen hat, sondern auch in starker Wirksamkeit auf bildende Kunst und Litteratur. Da ist als ganz besonders maßgebend die *Legendae sanctorum* oder *Legenda aurea* — hier treffen wir das Wort *Legende* zum ersten Mal — des Bischofs Jacobus von Varazzo zu nennen, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts zusammengestellt wurde und jahrhundertlang einer besonderen Art kunstgemäßer Ausformung der Legende die Wege gewiesen, sowie einen starken Einfluß auf die italienische *Novelle* ausgeübt hat.

Die eigentliche große Sammlung der Viten aller von der katholischen Kirche anerkannten Heiligen beginnt in einer Zeit, die auch sonst noch für die Begriffsbestimmung der Heiligen von Wichtigkeit ist, im 17. Jahrhundert. Sie wurde angefangen von einem Jesuiten, Pater Heribertus Rosweidus aus Flandern, und nach seinem Tode fortgesetzt von einem Ordensgenossen, dessen Namen sie trägt, von Johannes Bollandus. Wir nennen sie im allgemeinen *Acta Sanctorum* oder die *Bollandisten*. Das Werk ist auch heute noch nicht vollendet. Im strengen Sinne kann es auch nicht vollendet werden, denn die Zahl der Heiligen ist keineswegs historisch beschränkt: es können sozusagen jeden Tag neue hinzukommen, und sie kommen hinzu. Da die Verehrung der Heiligen mit dem Tagesritus der katholischen Kirche zusammenhängt, sind die Viten und Acta nach den Tagen des christlichen Jahres geordnet. Die beiden von Bollandus bearbeiteten Bände für Januar sind 1643 erschienen. 1902 war die Originalausgabe bis auf 63 Bände gediehen. Seitdem sind noch mehrere hinzugekommen; das ganze Unternehmen wird jetzt von einer Kommission ausgeführt, die auch seit 1882 eine Zeitschrift, die *Analecta Bollandiana*, herausgibt. Im ganzen enthält die Sammlung schätzungsweise 25 000 Heiligenleben; dabei ist zu berücksichtigen, daß in zahlreichen Fällen mehrere

Viten desselben Heiligen überliefert sind, die sämtlich von den *Bollandisten* ediert werden.

Damit haben wir genügend Material beisammen — nachdem zuerst das Mittelalter, das, sagen wir vorläufig, den Heiligen und seine Legende als Weltanschauung in sich trug, seine Viten gesammelt hatte und danach eine beginnende wissenschaftliche Besinnung es unternahm, ihn in seinem ganzen Umfang und seiner Vielfältigkeit, natürlich immer noch innerhalb der Kirche, zu kompilieren.

Heiliger und heilig liegen hier in einer Sonderwelt vor; von diesem Bereich her ist diesen Worten eine Bedeutung gegeben, die abgeschlossener ist als jene, die wir gewöhnlich mit ihnen verbinden, abgeschlossener auch als die Bedeutung, in der wir heil und heilig in unserer Einführung erwähnt haben.

## II.

Was ist der Heilige, was sind die Heiligen, deren Leben in den genannten Quellen in einer bestimmten Weise dargestellt ist? Obwohl sie als Personen für sich allein genommen werden können, auf sich selbst stehen, bilden sie zusammen eine Gemeinschaft kraft einer inneren Zusammengehörigkeit, zudem aber auch dadurch, daß sie in ihrer Gesamtheit das Kirchenjahr vertreten.

Der Heilige ist also an die Institution Kirche gebunden; und so verwandelt sich die Frage: was ist der Heilige?, weil sie nur von dieser Bindung aus zu beantworten ist, in eine weitere, tieferstoßende, die methodisch erste: wie wird man ein Heiliger? Damit ist die Frage gestellt nicht von der Person sondern von der Institution aus, durch die der Heilige anerkannt wird.

Diese Anerkennung vollzieht sich in einer historisch gewordenen und festgelegten Form, der Form der Heiligsprechung (canonisatio), die von dem Papst Urban VIII. (1623—1637, der Entstehungszeit der Acta Sanctorum) endgültig geregelt worden ist.

Canonisatio heißt declaratio pro sancto eines „Seligen“ (beatus); canonisare heißt: „in das Verzeichnis (canon) der Heiligen eintragen“ und dem Heiligen den ihm gebührenden Kultus zuerkennen, wozu auch die Erwähnung in dem Gebete gehört, das der Priester im Meßkanon bei der Konsekration der Elemente des heiligen Abendmahls zu sprechen hat.

Betrachten wir das Verfahren der Heiligsprechung, wie es seit Urban VIII. üblich ist.

Es geschieht durch die congregatio rituum, in der einige Kardinäle und andere Würdenträger der Kirche Sitz haben, und wird eröffnet auf Veranlassung irgendwelcher Menschen, die von der Heiligkeit der betreffenden Person überzeugt sind,

meist vermittelt durch die Ortsgeistlichkeit. In der Regel soll zwischen dem Tode des designierten Heiligen und der Eröffnung des Verfahrens eine längere Zeit (50 Jahre) liegen. Das Verfahren selbst hat die Form eines Prozesses und zwar eines Prozesses in Instanzen. Es muß zunächst und zwar durch Zeugen erwiesen werden, daß der Betreffende, der, sobald das Verfahren eröffnet ist, servus Dei heißt, erstens heroische Tugenden bewährt und zweitens Wunder getan hat. Die Untersuchung findet zuerst durch den Bischof des Ortes, an dem der servus Dei gelebt hat, statt und wird danach von der Congregatio rituum geprüft. Ist diese Prüfung bestanden, so kann zur Seligsprechung (beatificatio) geschritten werden.

Nach vollzogener beatificatio rückt die Angelegenheit vor eine höhere Instanz — es müssen aber, damit dies möglich ist, neue Wunder geschehen. Sie werden von neuem geprüft, erneut wird das Verfahren eingeleitet, Zeugen werden vernommen, Gegengründe vorgebracht, bis schließlich, wenn das alles durchgeführt ist, der Papst ex cathedra den beatus für sanctus erklärt: „decernimus et definimus N. sanctum esse et sanctorum catalogo adscribendum ipsumque catalogo hujusmodi adscribimus statuentes ut ab universali ecclesia . . . festum ipsius et officium devote et solenniter celebretur.“

Hinzuzufügen ist noch, daß die der prozessualen Untersuchung unterworfenen Tugenden des beatus — die theologischen: spes, fides, caritas und die moralischen: justitia, prudentia, fortitudo, temperantia — scholastischer Systematik und scholastischer Begriffgebung entsprechen. Auch der Begriff Wunder, der zweite zu behandelnde Hauptpunkt, gilt gemäß der scholastischen Definition: „illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur.“

Es wird in den Abhandlungen, die die beatificatio und die canonisatio besprechen, ausdrücklich auf die Prozeßform des Verfahrens hingewiesen. Die Gründe der Seligsprechung und der Heiligsprechung, heißt es, müssen ebenso streng behandelt werden wie in einem Kriminalverfahren, die Tatsachen ebenso genau bewiesen wie bei der Bestrafung eines Verbrechens. Auch der Staatsanwalt ist bei der Congregatio rituum

vertreten, er heißt — zwar nicht offiziell aber doch allgemein — *advocatus diaboli*.

So verhält es sich mit der Schaffung, der Anerkennung eines Heiligen seit Urban VIII. Gab es aber vorher keine Heiligen? Im Gegenteil: was im 17. Jahrhundert unter Einfluß der Gegenreformation, des Tridentinums, des Jesuitenordens geschieht, ist nur eine letzte, feste und vielleicht äußerliche Regelung eines Vorgangs, der sich in der christlichen Kirche bis zur Reformation von innen heraus und von selbst vollzogen hat. Die scharfe, juristisch angelegte Prozeßform ist der Abschluß eines Kulturprozesses. Was eine geistliche Behörde hier kraft ihres Amtes dekretiert, ist die Formel einer Form, und diese Formel ist so gefaßt, daß wir in ihr die Form noch erkennen und sie aus ihr ableiten können.

Zunächst können wir wieder Äußerliches aus ihr ableiten.

### III.

In einem kleinen, örtlich begrenzten Kreise lebt ein Mensch, der seinen Mitmenschen durch seine besondere Art auffällt. Seine Lebenshaltung, seine Lebensweise sind anders als die der andern; er ist tugendhafter als andere Menschen, aber seine Tugend ist nicht nur quantitativ, sondern qualitativ von jener der anderen verschieden. Wie das gemeint ist, erhellt aus der Tatsache, daß die Würdigung eines Heiligen aus der Prozeßform heraus und durch sie geschieht, und wir fangen schon hier an, die Bedeutung der Prozeßform, den Vergleich mit dem Strafrecht, zu verstehen.

Ein Mensch kann sehr viel böser sein als sein Nachbar, und dennoch bietet sich dem Strafrecht nicht der geringste Anlaß, sich mit diesem Menschen und seiner „Bösheit“ zu beschäftigen. Erst wenn diese seine „Bösheit“ sich in einer bestimmten Handlung zeigt, sich in eine Tat umsetzt, sagen wir tätig wird, dann erst wird er durch diese Handlung und in dieser Handlung strafbar: wir nennen diese Handlung **Verbrechen** und definieren im weiteren Sinne **Verbrechen** als: strafbares **Unrecht**. Im **Verbrechen** unterscheidet sich der **Verbrecher** qualitativ von den anderen Bösen. Das **Verbrechen** ist es, was bestraft wird, und wenn wir den **Verbrecher** bestrafen, so geschieht das, weil unsere Justiz ihn als Individuum mit seinem **crimen** identifiziert.

Der Strafprozeß hat demzufolge nicht zu untersuchen, ob der Angeklagte böse ist, sondern ob ein **Verbrechen**, ein **crimen**, vorliegt.

Kehren wir nun die Sache um, dann haben wir den **Kanonisationsprozeß**. Nur stoßen wir hier auf die Schwierigkeit, daß wir ein Wort, daß das Gegenteil von **Verbrechen** ausdrückt, nicht besitzen und daß wir auch die Definition **strafbares Unrecht** nicht in ihr Gegenteil verwandeln können. Wir

müssen uns hier mit dem Ausdruck *tätige Tugend* oder *aktivierte Tugend* begnügen. Und wir definieren die Haltung des eingangs geschilderten Menschen, dessen Tugend sich qualitativ von der seiner Mitmenschen unterscheidet als: *tätige Tugend*.

Nun gibt es aber in unserem Strafgesetz eine grundlegende Bestimmung „*nullum crimen sine lege*“: das geschriebene Gesetz ist die Norm der zu bestrafenden Handlung, so wie in der Fortsetzung „*nulla poena sine lege*“ das Gesetz Norm der Bestrafung wird. Eine solche *Lex* kann es in der geistlichen Umkehrung ebenfalls nicht geben, und so muß hier eine andere Norm gesucht werden. Das geschieht in doppelter Weise:

Der Kanonisationsprozeß stützt sich erstens vergleichbar dem Strafprozeß auf Zeugen. Während aber im Strafprozeß die Zeugen sich nur über Sachverhalte zu äußern haben und die Feststellung des Verbrechens dem Richterkollegium — wie dieses nun auch zusammengestellt sein mag — vorbehalten bleibt, haben im Kanonisationsprozeß die Zeugen, die in gewissem Sinne zugleich Sachverständige sind, auch darüber auszusagen, inwieweit nach ihrer Überzeugung bei dem *servus Dei* *tätige Tugend* vorliegt.

Dazu kommt zweitens — und das ist viel wichtiger — eine höhere Norm. Die Tugend in ihrer tätigen Eigenheit wird von oben herab bestätigt — sie wird bestätigt durch das Wunder, durch das „*quod a deo fit praeter causas nobis notas*“. Und wiederum sind es Zeugen, die nicht nur über den Sachverhalt auszusagen haben, sondern die ihre Überzeugung kund tun müssen, daß hier wirklich Wunder geschehen sind. Die letzte Entscheidung, ob Wunderkraft, ob Heiligkeit vorliegt, steht dann allerdings wieder den geistlichen Richtern zu.

Damit haben wir den Prozeß des Heiligen in seinem ersten Abschnitt verfolgt: bis zur *Beatifikation*. Wie wir schon gesagt haben, müssen eine ganze Anzahl Jahre vom Tode des *servus Dei* bis zu seiner *Beatifikation*, erst recht aber bis zu dem Termin verstrichen sein, an dem der Prozeß des *beatus* von einer zweiten Instanz als Kanonisationsprozeß wieder aufgenommen wird. Auch in dieser Zeit muß sich unabhängig von

dem *beatus* als Individuum die göttliche Bestätigung noch einmal offensichtlich, im Wunder, wiederholen.

Wie und wo geschehen diese *posthumen* Wunder, über die auch dieses Mal Zeugen aus der nächsten Umgebung des *beatus* zu berichten haben? An seinem Grabe, an dem Orte, wo er gewohnt hat, durch Kleider, die er getragen, durch Gegenstände, die er berührt oder die ihn berührt hatten, durch sein Blut, durch Teile seines Körpers.

Und was bedeuten sie? Es ist einmal mit einer gewissen Naivität gesagt worden, „ein echt katholisches Volk hält noch mehr auf tote als auf lebendige Heilige“. Manche Erzählung aus dem Mittelalter bestätigt diesen Satz. Wir lesen bei Petrus Damianus in seiner *Vita* des heiligen Romuald, daß die Bewohner Kataloniens den dort weilenden Italiener, den sie schon zu seinen Lebzeiten als Heiligen betrachteten, zu veranlassen suchten, in ihrem Lande zu bleiben, und als das nicht gelang, Mörder ausschickten, ihn zu töten, damit sie den, den sie lebend nicht zurückhalten konnten, wenigstens als Leiche bei sich behielten: „*pro patrocinio terrae*“. Aus dieser und ähnlichen Geschichten geht die Bedeutung des *posthumen* Wunders hervor.

Die *tätige Tugend* muß sich vollenden, sie ist nicht nur losgelöst vom lebendigen Menschen, sondern losgelöst vom Leben überhaupt denkbar; erst wenn sie nach dem Tode des Menschen selbständig geworden ist, steht sie auch wirklich auf sich selbst, gelangt sie zu ihrer völligen Eigenkraft. Die *tätige Tugend* hat sich *vergegenständlicht*.

Unser Strafgesetz kennt eine Verjährungsfrist: nach einer bestimmten Zeit kann der Verbrecher für das Verbrechen nicht mehr bestraft werden, das Verbrechen ist gelöscht — an dieser Stelle zeigt sich erneut, wie unsere Strafgesetzgebung letzten Endes davon ausgeht, Verbrechen und Verbrecher zu identifizieren. Es hat aber andere Zeiten gegeben, da man die Leiche des Mörders, der zeitlebens seiner Strafe entronnen war, ausgrub und sie an den Galgen hing, auf das Rad flocht — wo das Verbrechen fortlebte und bestraft werden konnte und mußte, selbst wenn der Verbrecher nicht mehr unter den Lebenden weilte. So haben wir uns die Tugend des Heiligen nach seinem

Tode vorzustellen. Sie besteht, sie lebt nun erst recht, sie wird erst recht bestätigt, nicht im Individuum, sondern an sich. Der Verjährungsfrist unseres Strafgesetzbuches können wir die Verewigungsfrist des Kanonisationsprozesses gegenüberstellen.

Nach der Bestätigungsfrist, in der die tätige Tugend begann ihr Eigenleben anzutreten und während der der servus Dei und eben diese seine tätige Tugend voneinander getrennt waren, wird sie bei einer neuen Instanz in einer anderen Weise an ihren ehemals persönlichen Träger wieder angeschlossen. Diese Wiedervereinigung meint der Kanonisationsprozeß, meint die Heiligsprechung. Der servus Dei ist venerabilis, ist beatus geworden, er befindet sich im Jenseits unter den Seligen. Dorthin kehrt seine Tugend, die sich verselbständigt, vergegenständlicht hat, zu ihm zurück. Beatus und tätige Tugend erfahren eine neue Prägung: Er wird Sanctus und sein Fest und sein Kultus sollen in der ganzen Kirche „devote et solenniter“ gefeiert werden, er hat seine himmlische Persönlichkeit erhalten. Was aber seine Tugend war, ist, nachdem er wieder mit ihr vereint wurde, seine Macht. Ich erinnere daran, daß virtus, was schon bei den Römern in besonderer Weise Tugend und Kraft oder Macht heißt, im mittelalterlichen Latein ohne weiteres miraculum bedeuten kann, und daß Tugend mit taugen verwandt ist. War das Wunder zuerst Bestätigung der Tugend, so wird es jetzt Zeichen der Macht. Geschah es anfangs durch Gott, um den Heiligen zu bezeichnen, so geschieht es jetzt durch den Heiligen sozusagen im Auftrage und im Einverständnis mit Gott für jemanden oder für etwas anderes. Man kann sich oder das Seine unter den Schutz des Heiligen stellen, man kann ihn anrufen, man kann ihn bitten, das Wunder zu bewirken.

Diese Macht zeigt sich nun aber noch einmal, zwar nicht ganz unabhängig, aber doch losgelöst von der Person des Heiligen.

Das Wunder nach seinem Tode knüpfte sich an einen Gegenstand, dieser — Gewand, Grab, Marterwerkzeug — zeugte von dem servus Dei, so wie das Wunder von ihm zeugte. Dieser Gegenstand war unentbehrlich in der Zeit, da seine Person ge-

storben, aber seine tätige Tugend lebendig war. Der Gegenstand — wir nennen ihn bekanntlich eine Reliquie — mußte ihn in seiner Abwesenheit vertreten. Wie sollte man sonst erkennen, wessen Tugend in einem beliebigen Kreise durch ein Wunder bestätigt wurde, wie verstehen, daß das, was Gott Unbegreifliches tat, sich dennoch auf diese Person bezog? So wie die Reliquie nun aber den servus Dei in seiner Abwesenheit als Träger des Wunders vertrat, so kann sie ihn auch vertreten, nachdem er als sanctus im Himmel weilt. Sie kann alles, was mit dem Heiligen und seiner Heiligkeit zusammenhängt, in sich hineinziehen und es wieder ausstrahlen, sie kann selbst in gewissem Sinne heilig sein und Träger der Macht werden.

Stellen wir diesen Zusammenhang noch einmal klar heraus:

Was dieser Heilige als Person bedeutete, nachdem man ihn erstens in menschlicher Umgebung als Täter der Tugend gesehen und die Bestätigung seiner Tugend durch Wunder erlebt hatte;

nachdem man zweitens nach seinem Hinscheiden die Tätigkeit seiner Tugend noch einmal selbständig erfahren und bestätigt gefunden;

nachdem man ihn drittens in einer neu geprägten himmlischen Gestalt wieder mit seiner Tugend zusammengebracht und mit Macht begabt:

alles das kann auch in einen Gegenstand hineingedeutet werden, das kann eine Reliquie von sich aus bedeuten.

## IV.

Wenn wir den Werdegang des Heiligen formelhaft im Kanonisationsprozeß und formgemäß auf der Erde und im Himmel beobachtet haben, kommt noch einmal die Frage: was heißt das alles? Was veranlaßt den Menschen, seine Mitmenschen in dieser Weise zu sehen? Aus welchem Gedankengang, aus welcher Lebenshaltung, aus welcher Geistesbeschäftigung wird jene Formenwelt geboren, in der Personen Heilige, Gegenstände Reliquien werden und in der wir von Wundern reden — jene Weltform, die in dem kirchlichen Kanonisationsprozeß als hierarchische Parallele zu einem Lebensvorgang festgelegt worden ist?

Was uns zunächst an der Weise auffällt, wie ein Heiliger — wir wollen sagen — zustande kommt, ist, daß er — ich muß mich wieder vorsichtig ausdrücken — selbst so wenig dabei beteiligt ist.

Nicht, daß er sich als Persönlichkeit passiv verhielte — keineswegs! Manchmal wird er vor seiner Geburt seiner Mutter verkündigt, sie sieht ein strahlendes Licht oder eine ähnliche Erscheinung. Und sobald er ins Leben tritt, ist sein Dasein auf Tun gestellt. Es gibt Heilige, die schon in der Wiege die Händchen zum Gebet falten. Als Knabe, als Mädchen, unterscheiden sie sich von Kindern ihres Alters durch ihre Frömmigkeit, durch ihre guten Werke. Und später offenbart sich immer erneut ihre aktive Kraft, sie handeln fortwährend. Es gibt tapfere Heilige, die mit Versuchungen, mit satanischen Feinden, mit dem Teufel kämpfen oder einem heidnischen Tyrannen entgegentreten. Es gibt fleißige Heilige, die zahllose gottgefällige Bücher schreiben oder die ununterbrochen von Land zu Land ziehen, um predigend das Heidentum zu bekehren. Es gibt Heilige, die freudig die ihnen auferlegten Martern ertragen und heroisch noch schwerere begehren. Tätig sind sie gewiß, und dennoch sind

sie bei dem Heiligungsprozeß, der sich erst im Leben vollzieht und danach in dem Verfahren der congregatio rituum spiegelt, unbeteiligt. Wir können sagen, sie werden, obwohl sie Hauptpersonen sind, in diesen beiden Prozessen, dem des Lebens und dem der Kanonisation, durch Kontumacialverfahren abgeurteilt.

Schärfer ausgedrückt, wir haben nicht die Empfindung, daß der Heilige von sich aus und für sich existiert, sondern daß er von der Gemeinschaft aus und für die Gemeinschaft da ist: erst in dem kleinen Kreis, in dem man ihn beobachtet, später für die ecclesia universalis, selbst dann noch, wenn er zwischen den Seligen im Jenseits wandelt oder geschmückt mit seinen Attributen auf dem Altare steht.

Was aber bedeutet er der Gemeinschaft?

Gut und Böse können wohl gewertet, aber nicht gemessen werden. Meßbar sind sie erst, wenn sie sich im Heiligen als tätige Tugend, im Verbrecher als strafbares Unrecht gestaltet haben. Erst wenn wir sie so in den Personen gesehen haben, können wir sie in ihrer meßbaren Selbständigkeit von ihren Trägern loslösen: Heilige und Verbrecher sind also Personen, in denen sich Gut und Böse in einer bestimmten Weise vergegenständlichen.

Da liegt der Grund, weshalb jene Gemeinschaft nicht fragt, wie der Heilige sich fühlt, wenn er fromm ist, wenn er handelt, wenn er leidet. Er ist ihr nicht in diesem Sinne ein Mensch wie andere, er ist ihr ein Mittel, Tugend vergegenständlicht zu sehen, vergegenständlicht bis in die höchste Potenz, bis in die himmlische Macht. Deshalb fehlt der Heilige in seinem Prozeß, deshalb sind es Zeugen und immer wieder Zeugen, die als Vertreter der Gemeinschaft ihre Überzeugung kundtun, daß die Vergegenständlichung stattgefunden hat, daß sie durch Wunder bestätigt worden ist — Zeugen, die sich dann wiederum von der kirchlichen Behörde beglaubigen lassen, daß ihre Überzeugung richtig war.

Was ist damit gewonnen, daß Tugend in dieser Weise meßbar, greifbar wird, was eben ist die bestimmte Weise, in der sie sich in dem Heiligen vergegenständlicht?

Wir kommen hier zu dem, was uns in die Geistesbeschäftigung, die den Heiligen bildet, einführt. Wir

können Gutes und Böses tun, ohne genau zu wissen, wie wir zu werten sind, wie wir dabei gerichtet sind. Erst wenn die Tugend meßbar, greifbar, faßbar geworden ist, erst wenn sie bedingungslos, uneingeschränkt in dem Heiligen vor uns steht, haben wir einen sicheren Maßstab: der Heilige bringt uns zum Bewußtsein, was wir auf dem Wege der Tugend tun und erfahren und sein möchten; er selbst ist dieser Weg zur Tugend, wir können ihm selbst folgen.

Ich werde nunmehr, um die Geistesbeschäftigung zu kennzeichnen, aus der das hervorgeht, was ich eine Form — in diesem Fall die Form Legende — nenne, genötigt sein, *Keywords* einzuführen, das heißt Worte, die nicht in vollem Umfange „bedeuten“, sondern die „andeuten“, die nur eine Richtung geben.

Hier greife ich, da weder das deutsche folgen noch nachahmen diese Richtung genügend treffen, zu dem lateinischen, im Mittelalter gebräuchlichen Ausdruck *imitatio*.

Etymologisch hängt *imitator* zusammen mit *aemulus* = nacheifernd (*aemulor*, suche gleichzukommen) und mit *imago* = Abbild. Neben der Etymologie steht jedoch der Begriff Eindeutung. So hat das Mittelalter *imitari* eindeutig mit *immutare* in Verbindung gebracht: sich so verwandeln, daß man in etwas anderes eingeht.

Der Heilige, in dem als Person die Tugend sich vergegenständlicht, ist eine Figur, in der seine engere und seine weitere Umgebung die *imitatio* erfährt. Er stellt tatsächlich denjenigen dar, dem wir nacheifern können, und er liefert zugleich den Beweis, daß sich, indem wir ihn nachahmen, die Tätigkeit der Tugend tatsächlich vollzieht. Er ist als höchste Stufe der Tugend unerreichbar und liegt in seiner Gegenständlichkeit doch wieder in unserem Bereiche. Er ist eine Gestalt, an der wir etwas, was uns allseitig erstrebenswert erscheint, wahrnehmen, erleben und erkennen und die uns zugleich die Möglichkeit der Betätigung veranschaulicht — kurz, er ist im Sinne der Form ein *imitabile*.

Von dem Heiligen aus, den wir in seinem Werdegang so genau beobachtet haben, öffnet sich unser Blick auf die Welt, die ihn in dieser Besonderung gebildet hat. Wir schauen uns

im Mittelalter um und finden auf allen Seiten das gleiche. Da liegt auf einer steilen Anhöhe eine Kirche, und der aufsteigende Pfad ist eingeteilt in vierzehn Stationen. Jede Station bedeutet einen bestimmten Punkt aus der Leidensgeschichte Christi. Der Fromme folgt diesem Weg, und bei jeder einzelnen Station erlebt er jeweils die Verspottung, die Geißelung, die Kreuztragung. Er erlebt sie nicht nur als Erinnerung an Geschehenes, er erlebt sie buchstäblich, er begibt sich in sie hinein, er macht den Leidensweg mit, er wird mitverspottet, geißelt, er hilft das Kreuz tragen. Er vereinigt sich, soweit es einem Menschen möglich ist, mit dem Unnachahmbaren, er wird zum *aemulus Christi*, er wird oben in der Kirche, die wiederum ein *imago Christi* ist, in Christus aufgenommen. Eine Pilgerfahrt zu einem Orte, wo ein Heiliger ruht oder wo er durch seine Reliquie vertreten wird, ist nichts anderes als eine tatsächliche Wiederholung des Weges zur Heiligkeit — wohlverstanden, soweit sie einem Nicht-Heiligen möglich ist. Wenn zu Ende der Fahrt der Heilige das gewährt, was der Pilger von ihm durch seine Reise zu erreichen hoffte, zum Beispiel Heilung von einer Krankheit — so geschieht das, weil der Pilger in eingeschränktem Sinne selbst der Heilige geworden ist.

Diesen Sinn einer Pilgerfahrt haben auch die Kreuzzüge. Sie stehen zweifellos im Zusammenhang mit den großen germanischen Völkerverschiebungen, durch die das Abendland gestaltet wurde, sie sind ebenso sehr Völkerwanderungen wie die späteren Entdeckungsreisen. Aber sie unterscheiden sich von den vorhergehenden wie von den nachfolgenden durch ihren imitativen Charakter, der sich sowohl in ihrem Ziel wie in ihren Mitteln kundgibt. Sie mögen nach Ostland, nach Spanien oder nach Palästina gerichtet sein, sie stehen im Zeichen der Nachahmung Christi: „und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist meiner nicht wert“, heißt es. Die Ritter heften sich das Kreuz auf die Schulter und machen eine Pilgerfahrt großen, kriegerischen Stils, deren letztes Ziel die größte aller Reliquien ist, das Grab Christi, das wiederum Christus selbst bedeutet.

In dieser Weise können die höchsten Handlungen und Personen des Christentums begriffen werden, ohne daß damit ihre

religiöse Bedeutung ganz erschöpft wird, das Meßopfer, Maria und Jesus selbst. Jesus bedeutet gewiß noch anderes, aber er ist auch der „höchste Heilige“, dessen aemuli ihrerseits wieder die anderen Heiligen sind. Und wiederum kann das Geschehen im Leben Jesu selbst imitativ gefaßt werden, wenn man es, so wie es im Evangelium des Matthäus geschieht, als Erfüllung eines früheren nimmt, wenn man sagt: „und ist erfüllet, das gesagt ist von dem Propheten Jeremias, der da spricht . . .“, oder auch so, daß man dieses Geschehen im Neuen Testament als Wiederholung eines Vorgangs im Alten Testament betrachtet, wie zum Exempel der Opfertod am Kreuze in Abrahams Opfer schon vorgebildet ist.

Wir würden ein sehr beträchtliches Stück der Welt des Mittelalters vor uns sehen, wollten wir in Einzelheiten nachweisen, wo überall die Geistesbeschäftigung der imitatio dem Leben des mittelalterlichen Menschen eingelagert ist, diese Geistesbeschäftigung der aemuli, der imagines, die sich keineswegs auf das religiöse Leben beschränkt. Und immer verhält es sich dabei so, daß sich in einer Person, einem Ding, einer Handlung ein anderes vollzieht, was in ihnen gegenständlich wird und was von dieser Gegenständlichkeit aus nun wieder anderen die Möglichkeit gibt, hineinzutreten und aufgenommen zu werden.

## V.

Diese Form nun, die sich im Leben verwirklicht, verwirklicht sich wiederum in der Sprache. Wir haben den Heiligen, wir haben seine Reliquie, wir haben seine Legende; wir haben die Person, wir haben das Ding, wir haben die Sprache. In allen dreien vollzieht sich diese Geistesbeschäftigung, diese Welt der imitatio.

Die abendländisch-katholische Legende hat — sie verdankt das der Sicherheit, mit der die kirchliche Behörde hier schon früh diesen ganzen Vorgang beobachtet und hierarchisch gedeutet hat — eine geschlossene Gestalt: sie gibt das Leben des Heiligen, oberflächlich gesagt seine Geschichte — sie ist eine Vita.

Diese Vita als sprachliche Form hat aber so zu verlaufen, daß sie in jeder Hinsicht dem Geschehen im Leben entspricht, das heißt so, daß sich in ihr dieses Leben noch einmal vollzieht. Es ist nicht damit getan, daß sie Ereignisse, Handlungen unparteiisch protokolliert, sondern sie muß diese in sich zu der Form werden lassen, die sie von sich aus noch einmal verwirklicht. Sie muß für Hörer oder Leser genau das vertreten, was im Leben der Heilige repräsentiert, sie muß selbst ein imitabile sein. Deshalb sieht in dieser Vita das Leben eines Menschen anders aus als in dem, was wir eine „historische“ Lebensbeschreibung nennen. Wir pflegen — „historisch“ gesprochen; und wir werden später zu sagen haben, was wir im Sinne der Form damit meinen — das Leben eines Menschen als ein Kontinuum aufzufassen, eine Bewegung, die ununterbrochen von einem Anfang zu einem Ende läuft und bei der sich alles Folgende immer auf ein Vorhergehendes bezieht. Wenn die Vita das Leben eines Heiligen so auffaßte, würde gerade das, was sie bezweckt, nicht erreicht werden. Sie hat das Tätigwerden der Tugend zu realisieren, sie hat zu zeigen, wie

die Tätigkeit der Tugend durch ein Wunder bestätigt wird. Nicht der Zusammenhang des menschlichen Lebens ist ihr wichtig, nur die Augenblicke sind es, in denen das Gute sich vergegenständlicht.

Die Vita, die Legende überhaupt zerbricht das „Historische“ in seine Bestandteile, sie erfüllt diese Bestandteile von sich aus mit dem Werte der Imitabilität und baut sie in einer von dieser bedingten Reihenfolge wieder auf. Die Legende kennt das „Historische“ in diesem Sinne überhaupt nicht, sie kennt und erkennt nur Tugend und Wunder. Wo der Heilige kein Mittel ist, Tugend vergegenständlicht zu sehen, wo er nicht als imitabile gewertet werden kann, da ist er eben kein Heiliger und die sprachliche Form, die ihn als Heiligen vertritt, kann ihn dort schlechterdings nicht fassen.

Wir besitzen Beispiele, daß Heilige — natürlich nicht im Bewußtsein ihrer Heiligkeit, sondern menschlich, autobiographisch — ihr eigenes Leben aufgeschrieben haben. Ich verweise auf die Confessiones des heiligen Augustin — oder ich müßte hier besser sagen, des Kirchenvaters Augustinus. Nirgends erinnern diese Bekenntnisse an eine Legende, in die Acta Sanctorum gehören sie nicht. Andererseits liegen uns Heiligenleben aus einer Zeit vor, in der die Form Legende nicht mehr ganz lebendig war, in der sozusagen auch von kirchlicher Seite her an eine „Vita“ historische Anforderungen gestellt wurden. An dieser Stelle kann man das Ringen zweier Formen beobachten, und man sieht zugleich, daß, sobald von historischer Einstellung her etwas gelockert wird, die Möglichkeit der imitatio aufhört, die Form zerbricht. Es ist eben die Eigenart der historischen Lebensbeschreibung, daß in ihr die Person sie selbst bleibt und uns zwar ein Beispiel sein kann, aber keine Möglichkeit bietet, uns ganz in sich aufzunehmen. Doch wenn die Lebensbeschreibung so verläuft, daß die historische Persönlichkeit nicht mehr ganz in sich geschlossen ist, wenn sie sie so baut, daß wir geneigt sind, uns in sie hineinzubegeben, wird sie Legende.

Wir können Ähnliches augenblicklich bei der Figur Friedrichs des Großen beobachten.

Sprache wäre keine Sprache und sprachliche Form keine sprachliche Form, wenn sich nicht in ihr selbständig vollziehen könnte, was sich auch im Leben begibt. So ist die sprachliche Form nicht nur in der Lage, das Leben eines Heiligen in einer entsprechenden Weise zu vertreten, sondern sie bildet auch Heilige.

Ich werde nun, nachdem wir den Prozeß der Heiligung in Leben und sprachlicher Form beobachtet haben, tiefer stoßen und, vermittelt durch ein Beispiel, dieses Sprachwerden und Sprachesein einer Form, hier der Form Legende, veranschaulichen.

## VI.

Wir lesen in alten Märtyrerakten ungefähr folgendes:

Ein Mann stammt aus einer christlichen Familie, die zu Ende des 3. Jahrhunderts in einem östlichen Bezirk des römischen Reiches lebt, er tritt in das römische Heer ein, zeichnet sich im Kriege aus und steigt zu den höchsten militärischen Chargen empor. Der Kaiser entschließt sich zu den Christenverfolgungen, seine Umgebung stimmt ihm zu, nur dieser Mann tritt ihm entgegen. Der Kaiser, wutentbrannt, läßt ihn gefangennehmen und auf einem Rade mit scharfen Klingen martern. Eine Stimme aus dem Himmel ruft dem Gemarterten zu: „Fürchte dich nicht, ich bin mit dir“, und eine himmlische Erscheinung in weißen Kleidern reicht ihm die Hand. Viele bekehren sich, auch manche seiner Kriegskameraden. Er wird von neuem gemartert, neue Wunder geschehen. Er wird in den Apollotempel geführt und soll dem Gotte opfern. Aber er sagt: „Willst du von mir Opfer empfangen?“ und macht dabei das Zeichen des Kreuzes. Darauf antwortet eine Stimme aus dem Götterbilde: „es gibt keinen Gott außer dem Gott, den du verkündigst“. Der Märtyrer sagt: „wie wagst du es dann, in meiner Anwesenheit zu verweilen? Geh und bete den wahrhaftigen Gott an.“ Dem Munde des Götzen entfährt ein wildes und jämmerliches Geheul, und die Bilder zerspringen in Stücke. Der Christ wird von den Heidenpriestern von neuem geschlagen und gemartert, schließlich auf Befehl des Kaisers enthauptet.

Es ist nach dem Vorhergehenden deutlich, daß wir hier einen Bericht über tätige Tugend, Wunder, einen Heiligen vor uns haben. Wir stellen nun zunächst diesem Bericht — der schematisch das, was wir mit geringen Abweichungen in mehreren Märtyrerakten finden, wiedergibt — eine kurze Übersicht des zeitgenössischen Geschehens, aus dem er hervor-

gegangen ist, und dem er in seiner Weise entspricht, an die Seite.

Wir befinden uns in der Zeit der diokletianischen Christenverfolgung. Diokletian, der in der wachsenden Christengemeinde eine Gefahr für seine weitgreifende Reorganisation des Römerreichs sieht, entschließt sich im Jahre 303, gedrängt von seiner Umgebung, sehr strenge Strafverordnungen gegen die Anhänger des Christentums zu erlassen. Christen aber befinden sich in allen Kreisen, auch unter den höchsten Beamten des Heeres und des Hofes; wir wissen, daß der Praepositus Cubiculi Dorotheus und sein Genosse Gorgonius hingerichtet worden sind. Daß die Mutigen unter den Christen ihm entgetreten, ist selbstverständlich. Der Kirchenhistoriker Eusebius erzählt, wie in Nikomedia, wo die Verfolgung einsetzte, ein höherer Beamter, dessen Namen er verschweigt, das angeschlagene Edikt mit höhnischen Worten abriß. Es folgten Gefangennahmen, Folterungen, Hinrichtungen in allen Teilen des Reiches, sie werden unter Diokletians Nachfolgern, unter Galerius und Maximinus Daja, fortgesetzt. Kirchen werden niedergebrannt, kirchliches Eigentum wird eingezogen. Tausende fallen ab, viele bleiben treu. Aber noch vor dem Tode des Diokletian, der sich 305 von der Regierung zurückzieht, greift Konstantin ein, im Jahre 313 kommt das Duldungsedikt von Mailand; 325 ist das Konzil von Nicäa schon im Gange. Das Christentum hat gesiegt, die römischen Staatsreligionen sind im Verschwinden.

Beobachten wir weiter, in welcher besonderen Weise unser Bericht aus diesem Geschehen hervorgegangen ist, in welcher besonderen Weise er diesem Geschehen, diesen Vorgängen, diesen Tatsachen entspricht, damit wir daraus ersehen, daß das, was wir mit einem neutralen Wort Bericht nannten, in Wirklichkeit *Legende* heißen muß.

Die vielfältige Erscheinung, daß Christen verfolgt, gefangen, gemartert werden, soll zusammenfassend gekennzeichnet und ausgedrückt, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, er heißt: ein Rad mit scharfen Klingen; der sich durch alle Kreise und Stände ziehende Gegensatz zwischen der Vielheit der römischen Staats-

religionen zu der einheitlichen neuen Religion heißt: der Märtyrer wird in den Tempel mit den vielen Götzenbildern geführt; der Widerstand des Christen heißt: er redet die falschen Götter an, sie antworten und unterwerfen sich ihm; die Nutzlosigkeit der Verfolgungen und der Sieg des Christentums heißen: die Götzenbilder zerspringen; wenn der Christ die Verfolgung und die Folter übersteht, heißt es: eine himmlische Stimme ruft ihm zu oder: eine himmlische Erscheinung in weißem Gewande reicht ihm die Hand . . .

Es ist als ob sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Geschehens verdichte und gestalte, als ob gleichartige Erscheinungen zusammengewirbelt und in dem Wirbel umgriffen würden, so, daß sie in einen Begriff eingehen, einen Begriff darstellen. Wenn man sagt: Ein Rad mit scharfen Klingen — so ist nicht ganz einzusehen, wie man einen Menschen damit martern soll, aber es ist unmöglich, den Begriff sämtlicher seelischen und körperlichen Foltern besser zu fassen als durch ein Rad mit scharfen Klingen. Wieviel liegt nicht in einem Gott, der zerspringt!

Was aber geschieht in diesem Prozeß der Umsetzung? Was teilt hier Geschehen in irgendwie letzte, nicht weiter teilbare Einheiten und schwängert diese Einheiten, was greift auswählend in das Geschehen hinein und legt dieses Geschehen in Begriffe fest? Es ist die Sprache; dieses Rad mit scharfen Klingen, dieser Gott, der zerspringt, sind sprachliche Bildungen, sprachliche Gebilde. Ein Vorgang spielt sich ab, bei dem die zwei sprachlichen Funktionen: das Auf-etwas-hinweisen und das Etwas-darstellen miteinander vereinigt sind. Ein plötzliches Zusammenkommen und ein vollkommenes Ineinanderaufgehen von Meinen und Bedeuten findet statt.

Damit wiederholt sich auf einer zweiten Stufe ein Vorgang, der sich schon einmal vollzogen hat, als sich die Sprache an sich bildete. Hier erhartet die Sprache mit den Einheiten des Geschehens sich selbst in einer ersten litterarischen Form. Es wird hier zum zweiten Male etwas geboren, was auf einer

dritten Stufe wiederum geboren werden wird, wenn durch einen einmaligen, nicht wiederholbaren Vorgang die Form in einem Kunstwerk, in einem Gebilde des Künstlers, sich noch einmal verdichtet und so endgültig erfüllt wird.

Wo also unter Herrschaft einer Geistesbeschäftigung die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seins und des Geschehens sich verdichtet und gestaltet, wo dieses von der Sprache in seinen letzten, nicht teilbaren Einheiten ergriffen, in sprachlichen Gebilden wiederum Sein und Geschehen zugleich meint und bedeutet, da reden wir von der Entstehung der Einfachen Form.

Es ist nicht leicht, diese Gebilde nun, die wir bis jetzt Einheiten des Geschehens genannt haben, und die von der Sprache erfaßt wurden, zu benennen. In einer verschwommenen Terminologie pflegt die Litteraturgeschichte da, wo sie, ohne sie vollständig zu begreifen, diese Dinge berührt, von „Motiven“ zu reden. Sie pflegt aber auch stoffgeschichtliche Gegebenheiten oder bereits dem Kunstwerk in irgendwelchem Komplex „präformierten“ Stoff damit zu meinen. Motiv ist ein gefährliches Wort. Motiv heißt doch wohl zunächst Beweggrund, Bestimmungsgrund, etwas, was ein anderes auslöst. In diesem letzten Sinne könnte man zur Not das Wort hier gebrauchen. Unsere Gebilde lösen gewiß etwas aus, insoweit das Geschehen durch sie von einer Geistesbeschäftigung aus vorstellbar wird. Aber das ist doch nicht ihr erster, ihr tiefster Sinn. Man ist auf diesen Ausdruck durch die Musik gekommen, wo Motiv „das letzte charakteristische Glied“ eines Kunstgebildes bezeichnet. Und es war Scherer, der es zuerst in dieser Bedeutung in seiner Poetik benutzte. Aber auch so können wir es hier nicht nehmen. Nietzsche definiert das musikalische Motiv als „die einzelne Gebärde des musikalischen Affekts“. In der Tat, eine einzelne Gebärde der Sprache ist das, was wir bis jetzt das in Begriffe gefaßte Geschehen, die geladenen Einheiten genannt haben.

Wir werden das Wort sprachliche Einzelgebärde, oder kurz Sprachgebärde, weiterhin in diesem Sinne gebrauchen.

In unserem Beispiel sind die sprachlichen Einzelgebärden: Rad mit scharfen Klingen, himmlische Stimme, eine Erscheinung im weißen Kleide, die hilfreich die Hand ausstreckt, Götter, die angeredet werden, sich dem Zeichen des Kreuzes unterwerfen, Götterbilder, die zerspringen und so weiter.

Diese Sprachgebärden geben indessen, so wie sie hier in ihrer Gesamtheit vorliegen, noch keinen bestimmten Heiligen, sondern erst einmal irgendeinen frommen Christen zur Zeit einer Verfolgung, einen heiligen Märtyrer im allgemeinen, und so sehen wir in einer Anzahl Märtyrerakten die gleichen sprachlichen Gebärden in der gleichen Weise wiederkehren. Sie sind nun aber dabei so gelagert, daß sie jeden Augenblick bestimmt gerichtet und gebunden werden können, so daß sie eine gegenwärtige Bedeutsamkeit erlangen. In unserem Falle springt sozusagen aus den Gebärden, zu denen sich das Geschehen zur Zeit der diokletianischen Christenverfolgungen verdichtete, nicht ein heiliger Märtyrer, sondern der heilige Georg heraus; das heißt, die Gebärden richten sich so, daß sie in ihrer Gesamtheit gegenwärtig werden in einer Einzelperson, daß sie in ihrer Vergegenwärtigung einen besonderen Heiligen schaffen.

Das zeigt uns, daß eine Form in doppelter Weise vorliegt, wobei sich die eine zur anderen ungefähr so verhält, wie ein Schachproblem zu seiner Lösung. In dem Problem ist eine Möglichkeit gegeben und enthalten, in der Lösung ist diese Möglichkeit durch ein bestimmtes Geschehen verwirklicht. Was wir *Legende* genannt haben, ist zunächst nichts anderes als die bestimmte Lagerung der Gebärden in einem Felde. Was wir — ausnahmsweise haben wir dafür ein eigenes Wort — die *Heiligen vita* des heiligen Georg nennen, ist die Verwirklichung der in der *Legende* gegebenen und enthaltenen Möglichkeit. Wenn man sich einer scholastischen Terminologie bedient, so kann man sagen, daß das, was in der *Legende* *potentialiter* vorliegt, in der *Vita* *actualiter* gegeben wird. Wir verdeutlichen das Verhältnis der beiden Weisen, in denen wir die Form wahrnehmen können, wenn wir sie einen Augenblick in das Leben übertragen: von einer gewissen Geistesbeschäftigung

aus mußte aus dem Vorgehen Diokletians den Christen gegenüber *Legende* entstehen; wo sich diese *Legende* entweder mit einer entsprechenden Persönlichkeit im Leben verband, oder von sich aus eine solche Persönlichkeit schuf, da wurde sie die *Vita* dieser besonderen Person.

Wir werden auch bei den anderen Formen sehen, wie notwendig es ist, diese zwei Weisen zu unterscheiden. Ich nenne die erste *Einfache Form*, die zweite *Aktuelle* oder *Gegenwärtige Einfache Form*. Und ich wiederhole noch einmal, daß ich dort von einer *Einfachen Form* rede, wo sprachliche Gebärden — in denen sich einerseits Lebensvorgänge unter der Herrschaft einer Geistesbeschäftigung in einer bestimmten Weise verdichtet haben und die andererseits von dieser Geistesbeschäftigung aus Lebensvorgänge erzeugen, schaffen, bedeuten — so gelagert sind, daß sie jeden Augenblick besonders gerichtet und gegenwärtig bedeutsam werden können. In diesem Fall, wo sie besonders gerichtet und gegenwärtig bedeutsam geworden ist, ist sie eine *Aktuelle* oder *Gegenwärtige Einfache Form*. *Legende* ist *Einfache Form*; eine *Legende*, oder wie wir sagen, die *Vita* des heiligen Georg, ist *Gegenwärtige Einfache Form*.

## VII.

Wenden wir uns nun diesem besonderen Einzelheiligen, diesem Heiligen Georg, über dessen „historische“ Existenz nichts bekannt ist, zu.

Von der Geistesbeschäftigung aus, die wir *imitatio* genannt haben, hatten sich die sprachlichen Gebärden aus den Lebensvorgängen heraus verdichtet: dabei war jede von ihnen so gelagert, daß man folgen, in sie eintreten und aufgenommen werden konnte. In ihrer Gesamtheit waren sie so gerichtet, daß sie durch die Verbindung mit einer Persönlichkeit gegenwärtig, aktuell wurden. Dabei ist es gleichgültig, ob sie eine bestimmte Person aus dem Leben meinten, oder ob durch sie eine bestimmte Person geschaffen wurde. Fest steht, daß die Person, die entstand, alle Menschen, die sich in einer solchen Lage befunden hatten, meinte und bedeutete und daß diese Person die Möglichkeit gab, ihr zu folgen; daß sie ein *imitabile* war.

So entstand und so wuchs der Soldat als Christ, der Christ als Soldat, der Christenritter Sankt Georg. Überall, wo die beiden Begriffe Krieger und Christ, die Pflicht der Tapferkeit und die Pflicht des Glaubens, sich in irgendeiner Weise zusammen zeigen, ist dieser Heilige da, steht er vor uns, nachahmenswert, unnachahmbar — kurz, als eine Figur, die dem *imitativen* Bedürfnis vollkommen entspricht. So tritt er seinen Weg von der Spätantike ins Abendland an. Konstantin baut ihm als erster eine Kirche. Und als kaum zwei Jahrhunderte nach Diokletian in Frankreich Kampf und Katholizismus sich verbinden, da erscheint der streitbare Jüngling. Clotilde, die katholische Burgunderin, veranlaßt ihren Gemahl, den christgewordenen Chlodwig, seinen Kult einzuführen. Er kommt persönlich, das heißt seine Reliquien werden aus dem Orient nach Paris übergeführt — nun ist er da und es ist, als ob die Kirchen aus Palästina und Byzanz mit ihm herüberwandern.

Langsam verändert sich zu Ende des Jahrtausends und zu Anfang des neuen seine Gestalt, verändern sich seine Aufgaben, er bekommt ein neues Gepräge. Das Verhältnis der Pflicht des Soldaten zur Christenpflicht hat sich gewandelt. Aus dem Krieger, der sich, wo es gilt, als Bekenner aufzutreten, leidend dem Henker überliefert, wird ein Streiter, der den Glauben verteidigt, die Feinde seines Glaubens tätlich angreift, sie besiegt. St. Georg ist nicht länger Märtyrer, er wird Drachentöter und Befreier der Jungfrau.

Wir müßten, um dies ganz zu erklären, hier neben die Berichte der Märtyrerakten, die wir schematisch darstellten, die übrige litterarische Überlieferung über den heiligen Georg stellen. Sie ist weitverbreitet und ausgedehnt; Krumbacher hat sie zuletzt in einer — aus seinem Nachlaß herausgegebenen — Abhandlung, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (München 1911), zusammengestellt. Das würde uns — so reizvoll es an sich wäre — zu weit führen. Nur das Wichtigste dieser merkwürdigen Erscheinung können wir andeuten. Schon früh muß sich der heilige Märtyrer, der auf der Grenze des Altertums als *miles christianus* aus dem Geschehen der Zeit Diokletians hervorging, verbunden haben mit Gestalten, die aus der Antike von einer neuen Zeit in ihrer Weise übernommen wurden. Nicht weit von der Stadt Lydda (griechisch Diospolis in Judäa) mit der man schon früh Georgios in Verbindung gebracht hatte — es heißt, daß er, nachdem er in Kappadokien geboren war, dort von seiner Mutter erzogen wurde — liegt an der Küste Joppe. Und in diesem Joppe hatte nach griechischer Überlieferung der Heros Perseus ein menschenverschlingendes Meerungeheuer erlegt und die Jungfrau Andromeda befreit. Unser Märtyrer scheint nun — manches in der Überlieferung weist darauf hin — mit vielem anderen auch den Charakter des Heros Perseus, wie er sich in der Spätantike umgebildet hatte, in sich aufgesogen zu haben. Der heilige Georg, der sich in der Zeit der Verfolgungen neu verwirklichte, war zu gleicher Zeit Fortsetzer und Vertreter — *aemulus* und *imago* — einer älteren Figur. Als solcher war er nun nicht mehr ein standhaft leidender, sondern auch ein tätig befreiender Held. Im Abendlande hat

er sozusagen von dieser tätig befreienden Fähigkeit lange keinen Gebrauch gemacht. Erst als es ihn als Ritter, als christlichen Kämpen braucht, verrät er sein streitbares Vermögen; es kehrt, von ihm vertreten, in ihm neu verwirklicht, jene ältere Figur zurück; er zeigt, wie auch diese Rittertugend in ihm tätig wird: er erlegt den Drachen, er befreit die Jungfrau — zwei sprachliche Gebärden, die sich aus neuem Geschehen zur Zeit der beginnenden Kreuzzüge von neuem verdichten.

Bald nach 1000 setzt diese Umprägung ein; in der Legende oder in der Vita, wie sie Jacobus de Voragine gibt, hat sie sich bereits vollzogen.

Nun reitet er den Kreuzfahrern voran, trägt ihre Fahne. Er erscheint Richard Löwenherz, wie die antiken Götter den Helden in der Schlacht erschienen sind. Er ist der Retter der Ritter, der Patron im heiligen Kriege; wo es zum Streite geht, ruft man ihn an und er gewährt den Sieg. Nicht weniger als dreizehn ritterliche Orden stellen sich in seine Obhut, wählen ihn als Vorgänger. Die bekanntesten sind wohl der bayrische Georgsorden und der englische Hosenbandorden (Edward III. 1350). So wird er im Hundertjährigen Kriege Landespatron des streitbaren Old England und der Kriegsruf heißt: England and St. George!

Alles dies wollen wir zusammen noch einmal Legende nennen. Es ist ein sprachlicher, ein litterarischer Vorgang. Benennend, erzeugend, schaffend, deutend bildet die Sprache unter der Herrschaft einer Geistesbeschäftigung eine Gestalt, die, aus dem Leben hervorgegangen, überall in das Leben eingreift. Sie braucht dazu kein Kunstwerk: nirgends hat durch einen einmaligen, nicht wiederholbaren Vorgang die Form sich noch einmal in dem Gebilde eines Künstlers verdichtet, wir besitzen kein Epos des heiligen Georg. Und dennoch ist er da, wir können ihn abbilden; und wenn wir sein Bildnis sehen, in dem nunmehr die sprachliche Gebärde zum Attribut vergegenständlicht ist, und wo er mit Rad, Drache, Fahne und Pferd dargestellt wird, erkennen wir ihn wieder, und er ist uns, soweit wir ihn brauchen, ein imitabile, eine Person, die uns konkret zum Bewußtsein bringt, was wir in einem bestimmten Lebensvorgang erfahren möchten und zu tun haben.

## VIII.

Wir haben den Werdegang der Form, die sich aus der Geistesbeschäftigung imitatio ergibt und die wir Legende nennen, in dem Kreise beobachtet, in dem sie ganz zu sich gekommen, in dem sie weltbeherrschend ist. Wir müssen sie jetzt zur Vollständigkeit noch einmal an anderen Stellen beobachten, wo sie weniger deutlich erkennbar ist, wo sie in einer gewissen Verdünnung vorliegt. Wir wenden uns jetzt der Legende in ihrer größeren Verallgemeinerung zu.

Ehe wir das aber tun, möchte ich so etwas wie eine Gegenprobe machen.

Als wir den Kanonisationsprozeß besprachen, haben wir gesehen, daß die tätige Tugend ein Begriff ist, der durch einen Gegenbegriff bedingt und ergänzt wird. Der Tugend entgegengesetzt ist das Verbrechen, und die Art, wie die Tugend festgestellt wurde, kam der Art, wie ein Verbrechen festgestellt wurde, gleich.

Wenn nun in der Geistesbeschäftigung der imitatio der Heilige eine Gestalt ist, in der die Tugend meßbar, greifbar, faßbar wird, die uns zum Bewußtsein bringt, was wir auf dem Wege der Tugend tun, erfahren und sein möchten, und die uns sachlich als Maßstab die Möglichkeit gibt, ihr zu folgen, so muß es andererseits in derselben Form Gestalten geben, in denen das Verbrechen meßbar, greifbar, faßbar wird und in denen sich das Böse, das strafbare Unrecht, in derselben Weise vergegenständlicht. Dem Nachahmenswerten, Unnachahmbaren muß sich eine Figur gegenüberstellen lassen, der wir unter keiner Bedingung folgen sollen, die uns das konkrete Bewußtsein dessen gibt, was wir nicht nachahmen dürfen. Dem Heiligen muß ein Unheiliger, der Legende eine Antilegende gegenüber stehen.

Gibt es solche unheiligen Gegenfüßler? Es ist klar, daß der gewöhnliche Verbrecher hier nicht ausreicht, er ist ebenso wenig ein Unheiliger, wie der im allgemeinen Sinne Tugendhafte ein Heiliger ist; wir müssen ihn vor uns sehen wie den heiligen Georg.

Man könnte zunächst, um mit dem Höchsten anzufangen, auf den Antichrist hinweisen, dieser Antichrist ist aber ursprünglich eine Gestalt, die einer anderen Form angehört; er vertritt das Böse nicht in der Weise, wie wir es hier betrachtet haben, nicht als strafbares Unrecht, nicht als das Nicht-Nachahmenswerte. Nur in der Zeit, da Christus zum höchsten Heiligen, zum endgültigen imitabile, wird, bekommt der Antichrist Züge des Unheiligen, allerdings werden sie wenig ausgeprägt.

Aber daneben stehen andere Figuren.

Christus trägt das Kreuz und will ermüdet vor der Tür eines Schusters ausruhen. Da stößt ihn der Schuster weg: „Geh!“ Der Heiland erwidert: „Von nun an sollst du rastlos gehen.“ Und es geschieht. Von nun an wandert der Schuster von Land zu Land, ohne Aufhören, ohne Ruhe, auch die Ruhe des Todes, die *requies aeterna*, um die man Gott bittet, ist ihm versagt. Wo er kommt, verkündet er Unheil.

Wir haben hier in jeder Hinsicht ein Gegenstück zur Legende.

Der Lebensvorgang, daß viele die neue Lehre annehmen konnten und sie dennoch abwiesen, verdichtet sich zu einer sprachlichen Gebärde. Sie heißt: der vom Kreuze ermüdete Heiland will ruhen, der Jude spricht: Geh! Daß hier das strafbare Unrecht tätig wird, daß es sich in diesem jüdischen Schuster vergegenständlicht, wird durch ein Wunder — *quid a deo fit praeter causas nobis notas* — bestätigt. Kein Wunder wäre es gewesen, wenn dieser Mann wie andere Sünder, wie sogar Judas selbst, für sein Unrecht in der Hölle hätte büßen müssen; Wunder ist, daß er nicht stirbt, daß er ewig lebend, allen sichtbar umherwandelt. Wie im Kanonisationsprozeß wird dieses Wunder durch Zeugen erhärtet: hier hat man ihn gesehen, dort ist er gewesen, dieser hat ihn gesprochen, jener von ihm gehört. Wie in dem Heiligen

die tätige Tugend heilbringende Macht wird, so wird in dem ewigen Juden das strafbare Unrecht unheilbringende Macht; natürlich keine Macht, um die man ihn anruft, oder auch keine Macht, die er wie der Heilige gewährt, aber doch eine Macht: wo er erscheint, da kommen Pest, Krieg und Unheil.

Die Haltung jener Gelehrten, jener Humanisten, die in gierigem Wissensdurst und überheblichem Wissensstolz alles zu ergründen suchen, auch das Unergründliche, und die man in Verdacht hat, von der christlichen Demut und der Unterwürfigkeit unter Gottes Ratschlüsse abgewichen zu sein, verdichtet sich zur Gestalt des Doktor Faust und aktualisiert sich mit der sprachlichen Gebärde: Bündnis, Pakt mit dem Teufel. Dieser Teufel ist zwar der Vertreter des Bösen, das Böse selbst, aber nicht er gibt uns die Vergegenständlichung des strafbaren Unrechts, nicht er ist die Verwirklichung des nicht Nachzunehmenden; im Gegenteil, wir geben ihm in gewissem Sinne recht. Dafür ist er eben der Versucher, der Teufel. Aber Faust ist der Anti-Heilige, der Unheilbringer, dessen Zaubergeld sich in Dreck verwandelt, der weitere umgekehrte Wunder verrichtet, den Dutzende von Menschen gesehen und gesprochen haben, und der schließlich nicht stirbt wie andere, sondern den der Teufel eigenhändig holt.

Und so könnten wir einen Kalender der großen Unheiligen, zu denen in früherer Zeit Simon Magus, später Robert der Teufel, Ahasver, Faust, der fliegende Holländer, Don Juan, der Graf von Luxemburg usw. gehören, zusammenstellen. Auch sie sind da, auch sie stehen vor uns wie der heilige Georg vor den Kreuzfahrern, nur daß die *imitatio* hier in ihr Gegenteil umgewandelt ist; alle sind sie bezeugt, bei allen sind die Gegenwunder örtlich festgelegt.

Und neben den Großen stehen die Kleinen. Wie der Heilige erst in einem kleinen Kreise auftritt, so kann auch der Unheilige in einem kleinen Kreise auftreten und bleiben. In einem Verbrecher kann das Verbrechen von einem gewissen Punkte an als tätiges Unrecht vergegenständlicht, von ihm losgelöst und doch wieder mit ihm verbunden werden. Dann verdichtet sich seine Gestalt, dann ergreift ihn die sprachliche Gebärde, dann bleibt, auch nachdem er als Individuum seine

Strafe verbüßt, nachdem er hingerichtet worden ist, das in ihm tätig gewordene Unrecht, das Verbrechen, in seiner Person lebendig. Er ist nicht mehr da, und er ist doch da: er geht um, er spukt; er bringt Unheil, er ist örtlich gebunden an die Stelle seines Verbrechens. Man vermeidet diese Orte — eine regelrechte Umkehrung der Pilgerfahrt. Er bekommt seine Reliquien, den Stein, wo er gemordet hat, das Rad, mit dem er gerädert, die Werkzeuge überhaupt, mit denen er hingerichtet worden ist. Sein Gefängnis, seine Zelle wird nach ihm genannt, wie die Kirche nach dem Heiligen.

Strafe selbst ist in der Geistesbeschäftigung der umgekehrten imitatio in vieler Hinsicht ein umgekehrtes Wunder. Galgen, Rad und Richtschwert sind Bestätigungen, daß Unrecht tätig geworden ist, daß es sich in einem Unheiligen vergegenständlicht hat. Deshalb wird bei einer Hinrichtung nicht an erster Stelle der Verbrecher getroffen, sondern das Verbrechen, das auch hier von dem Individuum, das es beging, losgelöst denkbar ist und gedacht wurde.

Wir müssen das im Auge behalten, wenn wir eine Reihe grausamer, immer mehr oder weniger sinnbildlicher Strafen oder Opferstrafen aus dem Mittelalter und auch die Menge, die bei ihrer Vollziehung zusah, verstehen wollen. Für unser heutiges Empfinden treffen sie eine Person und werden als Handlungen von Menschen einem Menschen gegenüber gewertet. Deswegen finden wir sie grausam. In der Welt der imitatio sind weder die Bestraften noch die Strafenden in diesem Sinne „Mensch“; in dem Bestraften hat sich Unrecht vergegenständlicht zu Verbrechen — daß dies geschehen ist, wird in der Strafe bestätigt, wie wir sagten: durch eine Umkehrung des Wunders. In einer Zeit, die sich mit dem Begriff Todesstrafe beschäftigt, ist es nicht überflüssig darauf hinzuweisen.

Es gibt nur wenige Stellen, wo wir nicht jetzt noch die Spuren solcher Ortsunheiligen finden können, und immer und überall gehören sie zur Legende, sind sie aus dieser Geistesbeschäftigung geboren, bringen sie uns von dieser Geistesbeschäftigung aus das zum Bewußtsein, was wir in einem bestimmten Lebensvorgang nicht tun sollen, nicht erfahren möchten.

Die katholische Kirche hat weder für die großen noch für die kleinen Unheiligen ein Verfahren angeordnet, das dem Kanonisationsprozeß entspräche. Die Unheiligsprechung vollzog sich unbehördlich in der Gemeinschaft durch die Sprache, die meist zu Legenden führte, sehr selten zu Viten. Und wo es doch eine Vita gab, da hat sie oft die Gestalten abgewandelt, so daß sie wohl noch innerhalb der Geistesbeschäftigung imitatio blieben, aber ein anderes Vorzeichen bekamen.

Auch die Heiligenvita kennt solche Abwandlungen. Es ist keine Seltenheit, daß ein Heiliger sein Leben als Unheiliger anfängt, ja es ist fast das deutlichste Zeichen, daß Tugend durch Gottes Gnade tätig wird, daß man erst Vater und Mutter ermorden oder in Blutschande leben und dennoch wie Gregorius seine Tage als Heiliger beschließen kann. Vielleicht stehen gerade solche Heilige dem gewöhnlichen Sterblichen am nächsten.

Wo die Vita eines Unheiligen auftritt, bringt sie in etwas anderem Sinne manchmal eine ähnliche Wandlung hervor — Rinaldo Rinaldini, Fra Diavolo, Schinderhannes verlieren ihren unheilvollen Charakter und vergegenständlichen keineswegs mehr ein Verbrechen.

Das Gleiche kann auch geschehen, wenn in einem Kunstwerk eine solche Figur noch einmal erfüllt wird: aus Faust wird Faust II.

Das zeigt uns, daß die Einfache Form dort, wo sie gegenwärtig wird, schon etwas von ihrer Wesenheit einbüßt. Methodisch, bei der Bestimmung litterarischer Formen, bedeutet das, sie möglichst dort zu fassen, wo sie nicht schon in der Fixierung eine Richtung bekommen haben, sondern wo sie ganz sie selbst, Einfache Formen sind.

## IX.

Leider ist das nun aber nicht immer möglich. Wir wissen, daß in unserer eigenen Zeit die Geistesbeschäftigung, aus der sich die Legende ergibt, sich ganz anders als im Mittelalter zeigt, daß sie keineswegs allgemein herrscht, daß die Welt der Legende nur einen sehr kleinen Teil unserer eigenen Welt bildet. Wir können sogar die Zeit angeben, da sie ihre allgemeine Gültigkeit verliert; dieser Zeitpunkt fällt mit dem Ende des Mittelalters zusammen. In allen jenen Erscheinungen, die wir Reformationen und Reformation nennen, hat die Legende ihre Kraft eingebüßt, eine andere Form ist mächtig geworden. In Luthers Schmalkaldischen Artikeln gehören die Heiligen zu den „antichristlichen Mißbräuchen“, der wahre Christ ist für Luther ein Heiliger, und einen Stand besonderer Heroen der Tugend gibt es für ihn nicht. Das bedeutet, daß er sich Tugend nicht mehr in dieser Weise in ihrer Tätigkeit vergegenständlicht vorstellt, nicht mehr im Wunder bestätigt sieht, sie nicht mehr als Macht einzelner himmlischer Persönlichkeiten anerkennt. Und in Luthers Meinung liegt die Meinung des ganzen Kreises, den er vertritt, beschlossen. Die alleinige Mittlerschaft Christi und die im Glauben an Christus gewonnene Heilsgewißheit bedeuten das Schwinden jener Welt, in der Heilige, Wunder, Reliquie ihren Platz hatten.

Es ist nicht gesagt, daß damit die Geistesbeschäftigung der imitatio vollkommen beseitigt ist, nur das Schwengewicht wird anderswohin verlegt. Was maßgebend war, wird untergeordnet. Daß dies auch für die Kreise gilt, die nicht zur Reformation gehören, beweist uns die Tatsache, daß auch die Haltung des Tridentiner Konzils den Heiligen gegenüber anders, zögernder, vorsichtiger ist; gerade deshalb aber wird — wie wir gesehen haben — das Verfahren der Canonisatio in dieser Zeit formelhaft festgelegt. Der Grund dafür ist nicht in einer

Angst vor der Kritik der Reformation zu suchen, sondern auch im Katholizismus ist die Geistesbeschäftigung der imitatio weniger wirksam, andere Formen werden herrschend. — Daß aber dennoch die imitatio und ihr Widerspiel ihre Tätigkeit nicht einstellen, sehen wir sowohl an der unentwegt fort-dauernden Heiligenverehrung in anderen katholischen Kreisen, wie auch am Entstehen der vielen Antilegenden, die zum großen Teil aus reformatorischen Kreisen hervorgehen.

In Zeiten, wo die imitatio nicht mehr in der Weise herrscht wie im Mittelalter, müssen wir oft durch ein Kunstwerk, öfter auf dem Wege vieler und verdünnter Vergegenwärtigungen zu den Einfachen Formen durchzudringen suchen.

Die Zeit für eine vollständige Darstellung der Legende in allen Zeiten ist noch nicht gekommen. Das ist an dieser Stelle auch nicht meine Aufgabe.

Nur das, was in der Antike und in unserer eigenen Zeit Legende ist, soll noch an einigen Punkten untersucht werden.

Die Siegeslieder Pindars sind alle nach dem gleichen Schema gebaut. Sie setzen ein mit einem Hinweis auf den Anlaß, den errungenen Sieg, führen über in eine Götter- oder Heldenerzählung und kommen zuletzt wieder auf den Sieg zurück. In der Regel nennt man diese eingeschobene Erzählung den Mythos.

So beginnt, um das berühmteste Beispiel zu erwähnen, der 1. Olympische Siegesgesang, der in dem Kanon der Pindarischen Gedichte allen anderen gleichsam als Vorbild vorangesetzt ist, mit einem Lob der Olympischen Spiele überhaupt und geht dann über zu dem eigentlichen Anlaß, dem Sieg des Rosses Pherenikos, das Hieron, dem König von Syrakus, gehört, dem Sieg des Hieron. Aber dann fängt der Dichter plötzlich an, die Geschichte des Heroen Pelops zu erzählen, des Gründers von Olympia, den Poseidon liebte. Bevor diese Geschichte ausgeführt wird, unterbricht sich Pindar und spricht von Tantalus, dem Vater des Pelops, der die Götter nicht geehrt und der ihre Geschenke mißbraucht hat. Er erzählt, wie ihn die Götter bestraft haben. Danach kommt er auf Pelops zurück und berichtet, wie ihm Poseidon geholfen hat bei seiner Werbung um Hippodameia, wie er von dem Gott einen goldenen

Wagen und geflügelte Rosse erhielt und damit den Sieg und die Braut gewann. Das führt ihn wieder auf die Olympischen Siege und ihre Bedeutung, an die er die Würdigung des Wagensiegs Hierons anknüpft.

Dieser Aufbau gilt, wie wir gesagt haben, für alle Epinikien. Und darüber hinaus. Dornseiff hat in einem Vortrag: Litterarische Verwendungen des Beispiels (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25), auf den wir noch zurückkommen werden, gesagt, daß alle „von Chören gesungenen Kultgedichte, mögen sie nun Paiane, Dithyramben, Epinikien, Hymnen, Parthenien, Proshodien heißen“, diesen Hauptteil mit Erzählung enthalten; er nennt diese Kultgedichte geradezu „eine Art Mischung von Kantate und Ballade“.

Was bedeuten nun dieser Tantalus, der den Göttern feind ist, und jener Pelops, dem die Götter helfen, in diesem Zusammenhang? Sind sie nicht auch Personen, die uns bei einem Lebensvorgang zum Bewußtsein bringen, was wir tun und unterlassen sollen, was wir erfahren und nicht erfahren möchten, denen wir also folgen und die uns aufnehmen können, oder umgekehrt? Vergegenständlicht sich in ihnen nicht etwas so, daß es zur Macht wird und daß sie es ihrerseits gewähren? Meint und bedeutet nicht zugleich der Wagensieg des Pelops den Wagensieg selber und jeden folgenden Wagensieg, und sind nicht *δίφρος χρύσεος* und *πτεροῖσιν ἀλάμντες ἵπποι* — der goldene Wagen und die geflügelten Pferde — die aus einer bestimmten Geistesbeschäftigung verdichteten sprachlichen Gebärden? Steht innerhalb des Kultfestes, das dem Sieg folgte, die Gestalt des Pelops nicht in derselben Weise, wie in dem täglichen Kult des Katholizismus der Heilige? Haben wir in Pelops und Tantalus nicht Heiligen und Antiheiligen und in diesem Hauptteil des Kultliedes nicht *Legende* und *Anti-  
legende*? Wenn das alles der Fall ist, so wollen wir lieber nicht mehr diesen Teil „Mythus“ oder „mythische Erzählung“ nennen, wir wollen ihn hineinsetzen in die Welt, in die er gehört, in die Welt der *imitatio*.

Dornseiff hat erkannt, daß sich dieser „Hauptteil“ nicht auf griechische Kultgedichte beschränkt, daß sich weit darüber

hinaus in Kultgedichten der Ägypter, Babylonier, Inder, der Germanen und vieler Naturvölker ähnliche Teile finden.

Wenn wir im zweiten Merseburger Zauberspruch, der dazu dient, ein lahmes Pferd zu heilen, hören, wie zuerst Phol und Wodan in den Wald reiten, wie sich dann das Füllen des einen den Fuß verrenkt und danach verschiedene Göttinnen mit Wodan zusammen durch Zauberspruch das Pferd heilen, und wie nun damit — da liegt der Übergang — in derselben Weise das beliebige Pferd jedes beliebigen Mannes geheilt werden kann, so befinden wir uns zweifellos in der Welt der *imitatio*, so sind Phol und Wodan hier Heilige und so ist ihre Geschichte *Legende*. Das Gleiche gilt für den ägyptischen Arzt, der, wenn er einen Schlangenbiß zu heilen hat, damit anfängt, zu erzählen, wie der Gott Re von einer Schlange gebissen wurde. Mit Recht haben die Assyriologen solche Beschwörungsanfänge mit dem Namen *Begründungs-  
legende* belegt.

Wenn Virgil sein Epos beginnt „*arma virumque cano*“, dann die Verbindung des trojanischen Helden mit römischem Geschehen dichtet und seine Einleitung mit „*tantae molis erat romanam condere gentem*“ abschließt, so können wir auch hier durch eine ausgesprochene Kunstform hindurch noch *Legende* sehen.

Aber — eine Geschichte der *Legende* muß noch geschrieben werden.

## X.

Und wie steht es mit der Legende in unserer eigenen Zeit?

Die Geistesbeschäftigung der imitatio ist bei uns gewiß nicht sehr tätig, nicht sehr lebendig; wo wir die Legende sehen, ist sie meist ein traditioneller Überrest aus anderen Zeiten. Und dennoch erinnern wir uns noch einmal an das griechische Siegesfest, und überlegen wir uns, wie wir die Sieger unserer Zeit sehen, ich meine die Sieger im Sport. Was bedeuten uns Rademacher und Peltzer, Nurmi, Suzanne Lenglen, Tilden, Tunney, Dempsey, Schmeling, Vierkötter, Ederle . . . ?

Persönlich sind sie uns gleichgültig, aber sie vertreten etwas, was uns erreichbar und nachahmenswert erscheint. Nicht Tugend vergegenständlicht sich in ihnen, aber eine Kraft wird in ihnen tätig, in die wir unsere eigene Kraft übertragen, die uns aufnimmt; sie sind imitabile. Und diese tätige Kraft wird wieder meßbar in einer Bestätigung, die wir *Re k o r d* nennen — ein merkwürdiges Wort, das sich erst seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu dieser Bedeutung entwickelt hat. *Recordari* bedeutet sich erinnern, und das englische *record* ist etwas, was uns an etwas erinnert oder woran wir uns erinnern. *Records of the Past* sind das, was uns aus der Vergangenheit bleibt und was uns die Vergangenheit zurückbringt. Unser *Re k o r d* aber ist nach dem Oxford-Wörterbuch „a performance or occurrence remarkable among, or going beyond, others of the same kind“ — eine Definition, die sich fast schon in der Richtung des Wunders bewegt.

Rekord im Sport ist kein Wunder im mittelalterlichen Sinne, aber er bedeutet ein Wunder im Sinne einer Leistung, die bisher noch nicht da war, die unerreichbar und unmöglich schien und die hier eine tätige Kraft bestätigt. Es ist natürlich möglich, daß einer, der vor einem tollen Stier wegläuft, sämtliche 100 m-Rekorde bricht, aber er wird das, selbst

wenn er bei der Gelegenheit zufällig nach der Uhr gesehen hat, nicht als Rekord betrachten, und die Zeitung wird es nicht erwähnen. Von Rekord reden wir erst dann, wenn im Sieger die tätige Kraft Tatsache geworden ist. Nur der Sieger „hält“ den Rekord. Wenn 100 m in  $x$  Sekunden gelaufen werden, so steht theoretisch der Möglichkeit nichts im Wege, daß sie einer in  $x$  minus  $n$  Sekunden läuft, aber im sportlichen Sinne wird diese Möglichkeit erst dann anerkannt, wenn sie ein Sieger in  $x$  minus  $n$  Sekunden gelaufen ist: wenn das Wunder geschehen ist.

Der Rekord kann sich in einen Gegenstand umwandeln, in einen Preis, der abgegeben wird, sobald ein anderer den letzten Rekord gebrochen hat. Dieser Gegenstand ist dem Verein, dem der Sieger angehört, Reliquie. Schließlich fehlt auch das Gewähren nicht, der Sieger schenkt seinem Vereine, seinem Lande den Sieg — es ist keineswegs gleichgültig, wo der Rekord liegt, und auch wer dem Sport fernsteht, empfindet etwas, wenn er hört, daß ein Engländer den Kanal schneller durchschwommen hat als ein Deutscher.

Eine eigentliche Vita besitzt der Sieger im Sport nicht, aber die Einfache Form der Legende liegt vor in jenem Teil der Zeitung, der ausschließlich der Sportberichterstattung gewidmet ist und der stets scharf von anderen Teilen der Zeitung getrennt wird. Die sprachliche Gebärde sieht oft aus wie eine saloppe Sondersprache und dennoch — *knock out* ist eine sprachliche Gebärde.

Wir haben am Anfang gesagt, daß es gefährlich ist, wenn wir uns mit einer Form in einer bestimmten Prägung allzusehr identifizieren. Und es ist auch, wenn wir die Heiligenlegende des katholischen Abendlandes so deutlich und so scharf umrissen vor uns sehen, nicht ganz leicht zu verstehen, daß die gleiche Geistesbeschäftigung unter dem Sportteil unserer Zeitung liegen kann. Aber auch dort Formen aufzusuchen, wo sie nicht mehr in voller Kraft, wo sie verschüttet sind, Formen zu bestimmen, die nicht mehr ganz „litterarisch“ aussehen, ist ein wesentlicher Teil unserer Aufgabe.

## S A G E

## I.

Ehe ich zur Einfachen Form Sage übergehe, schiebe ich eine kurze Vorbemerkung über die Wortbedeutung ein.

Legend a, ein neutrum pluralis, das „zu lesende Sachen“ bedeutet, wird im Mittelalter ein femininum singularis mit Genitiv -ae: legenda. Es weist auf eine halb rituelle Tätigkeit hin: die Vita des Heiligen wird bei bestimmten Gelegenheiten feierlich vorgelesen oder auch im allgemeinen als persönliche Erbauungslitteratur betrachtet — wie sehr auch dieses Lesen im Sinne der imitatio ist, verstehen wir jetzt. Das Wort erhielt in der Bedeutung einer Folge mehrerer Viten dazu etwas den Sinn von legere = sammeln, auslesen. Legende hat nun aber daneben die Bedeutung einer Geschichte bekommen, die historisch nicht beglaubigt ist, und dem Adjektiv legendarisch haftet diese Bedeutung sehr stark an; es bezeichnet geradezu etwas, was im historischen Sinne nicht wahr ist.

Was in diesem Bedeutungsübergang geschieht, ist klar. Alles was zu einer bestimmten Geistesbeschäftigung und zu der ihr entsprechenden Form gehört, hat nur innerhalb dieser Form Gültigkeit. Die Welt einer Einfachen Form ist nur in sich gültig, in sich bündig; sobald wir etwas aus dieser Welt herausnehmen und in eine andere Welt herübertragen, verliert es diese Zugehörigkeit zu seinem bisherigen Kreise und wird ungültig.

Sprechen wir hier einen Augenblick von der Welt der Historie — wir werden später sehen, welche Welt wir damit meinen —: in ihr wird alles, was in einer anderen Form bedeutsam war, bedeutungslos, und so wird hier alles, was zur Legende gehört, von der Form Historie aus nun auch unglaubwürdig, zweifelhaft, schließlich unwahr.

Wir werden dasselbe bei den Formen Mythe und Märchen beobachten können, auch sie bedeuten vom Historischen aus

das Unbeglaubigte oder das Unwahre. Und in besonderem Maße gilt das von der Sage.

Sage bedeutet nach dem Grimmschen Wörterbuch: 1. im Sinne von Sprache Fähigkeit zu sprechen, Tätigkeit des Sprechens. 2. Das was gesagt wird in allgemeiner Anwendung: Ausspruch, Mitteilung, Aussage usw. und dann in besonderer Wendung eine Aussage vor Gericht, ein urkundliches Zeugnis, eine Prophezeiung usw.

Zum dritten aber finden wir: auf mündlichem Wege verbreiteter Bericht über etwas, Kunde von etwas. Und hier wird geteilt. Sage kann sich a) auf „ungefähr“ — der Ausdruck stammt aus dem Wörterbuch — Gleichzeitiges beziehen; und der Bearbeiter (der Band ist im Seminar von Moritz Heyne redigiert worden) fügt hinzu: „Leicht verbindet sich mit Sage die Vorstellung des Unsicheren, Unglaubwürdigen, auch des Verleumderischen, doch wird es auch ohne eine solche Modifizierung des Begriffes gebraucht“. — Sage kann sich b) auf Vergangenes beziehen und heißt dann: „Kunde, Bericht über Vergangenes und zwar besonders über weit in der Vergangenheit Zurückliegendes, wie es von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt.“ Nun heißt es weiter: a) daß in der älteren Sprache die Vorstellung des Unhistorischen noch nicht unlösbar mit dem Begriff Sage verknüpft sei. Aber — dann β) „mit der wachsenden Kraft der Kritik entwickelt sich der moderne Begriff von Sage als Kunde von Ereignissen der Vergangenheit, welche einer historischen Beglaubigung entbehrt“, — und schließlich: er „wird nachher ausgebildet als der naiver Geschichtserzählung und Überlieferung, die bei ihrer Wanderung von Geschlecht zu Geschlecht durch das dichterische Vermögen des Volksgemütes umgestaltet wurde, freier Schöpfung der Volksphantasie, welche ihre Gebilde an bedeutsame Ereignisse, Personen, Stätten anknüpfte; eine strenge Scheidung gegen die Begriffe Mythos und Märchen ist dem Sprachgebrauche fremd.“ —

Wir müssen nun zunächst bemerken, daß das, was in diesem letzten Abschnitt gegeben wird, keineswegs die Bedeutung des Wortes Sage ist, sondern eine Definition des Begriffes Sage. Und zwar die Definition einer bestimmten

Schule, die die Sage fast ausschließlich in ihrem Verhältnis zu einem anderen Begriff sieht, den sie *Historie* nennt. Von dieser *Historie* aus deutet und begrenzt sie die Sage. Es ist, hauptsächlich für den Mitarbeiter eines Wörterbuches, recht gefährlich, Definition und Bedeutung zu verwechseln. Hier hat die Verwechslung die Folge gehabt, daß ein Fremder, der den Artikel nachschlägt, auf den Gedanken kommen könnte, das Wort Sage hätte in der deutschen Sprache eigentlich eine negative Bedeutung und wir gebrauchten es, um etwas zu bezeichnen, was „einer historischen Beglaubigung entbehrt“. Das ist schlechterdings unrichtig. Wenn wir das Wort Sage gebrauchen, meinen wir — sooft wir es nicht ausdrücklich in Gegensatz zur Geschichte setzen — etwas durchaus Positives. Es kann sein, daß wir das Wort falsch — nicht seiner ursprünglichen Bedeutung gemäß — gebrauchen; es kann auch sein, daß der Begriff, den wir damit verbinden, etwas verschwommen ist — aber dennoch bedeutet es für uns eine positive Form. Wenn ich von der Burgundersage spreche, meine ich keineswegs diejenige Darstellung der Ereignisse im Burgunderreiche, die der historischen Beglaubigung entbehrt, oder auch nicht eine freie Schöpfung der Volksphantasie, die an bedeutsame Ereignisse im Burgunderreiche anknüpft, sondern ich meine eben jenes Gebilde Burgundersage, das faßbar und abgerundet vor mir liegt, das in sich bündig ist und Gültigkeit besitzt.

Indessen, ich hätte bei Heynes Lapsus nicht so lange verweilt, wenn er uns nicht so deutlich bestätigte, was wir schon gesagt haben: die Form, die wir vorläufig „*Historie*“ genannt haben, wirkt als Feind der Sage, sie bedroht sie, sie stellt ihr nach, die verleumdet sie und verdreht ihr die Worte im Munde. Von der einen Geistesbeschäftigung aus wird das, was in der anderen Geistesbeschäftigung positiv war, negativ, was Wahrheit war, wird Lüge. Die Tyrannei der „*Historie*“ bringt es sogar fertig, von der Sage zu behaupten, sie existiere eigentlich gar nicht, sondern sie bilde nur eine Art schüchternen Vorstufe zur „*Historie*“ selbst. So verliert im Sprachgebrauch das Wort Sage immer mehr von seiner Bedeutungskraft und wird schließlich, wie das Grimmsche Wörterbuch behauptet, zusammengeworfen mit Worten wie *Mythus* und *Märchen*, die

auch von der „*Historie*“ aus gesehen nur das Nicht-*Historische* bedeuten sollen.

Stellen wir dem deutschen Wörterbuch das englische gegenüber, so bekommen wir ein anderes Bild. Das Englische kennt das Wort Sage nicht, wohl aber Saga. Für Saga gibt das Oxford-Wörterbuch die folgenden Bedeutungen: 1. any of the narrative compositions in prose that were written in Iceland or Norway during the middle ages. Danach 1 b, übertragen: a narrative having the (real or supposed) characteristics of the Icelandic Sagas.

Zunächst weist also das englische Wort auf eine literarische Gattung eines bestimmten Landes in einem bestimmten Zeitabschnitt hin. Dann aber folgt: 2. in incorrect uses (partly as the equivalent of the cognate german *sage*): a story, popularly believed to be matter of fact, which has been developed by gradual accretions in the course of ages, and has been handed down by oral tradition; historical or heroic legend, as distinguished both from authentic history and from intentional fiction. Eine Geschichte also, von der das Volk glaubt, daß sie wahr ist, die sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich entwickelt und vergrößert hat und die mündlich überliefert wurde: eine historische oder heroische „*Legende*“ — wir sehen beiläufig, daß auch im Englischen das Wort *Legende* gebraucht wird für irgend etwas, was nicht „wahr“ ist —, die sich einerseits von der authentischen Geschichte und andererseits von absichtlicher Erdichtung unterscheidet.

Eine Umschreibung, die der deutschen Umschreibung nahe kommt; aber, ich betone es noch einmal ausdrücklich, dies ist *incorrect use*: ein fehlerhafter, ein ungenauer Gebrauch des Wortes. Und dieser für das Englische fehlerhafte Gebrauch entspricht dem deutschen Wort Sage.

Von England werden wir nach Norden getrieben, und hier haben wir nun im Nordischen wirklich zwei Worte, das eine *sagn*, das im allgemeinen dem entspricht, was wir in dem letzten Abschnitt des Grimmschen Wörterbuches gesehen haben und was das Oxford-Wörterbuch *incorrect use* von Saga nennt, und das zweite *saga*, das eben jene isländische literarische Gattung meint.

## II.

Wir finden uns demnach auf einen ähnlichen Weg gewiesen wie bei unserer Betrachtung der Legende. So wie wir diese zunächst in ihrer Besonderung in der Welt der mittelalterlichen Legende untersucht haben, sehen wir uns jetzt, da wir das Wesen der Sage bestimmen wollen, vorerst jene altnordische Gattung Saga genauer an.

Es handelt sich um Prosaerzählungen in der Volkssprache, die uns in Handschriften des 13. bis 15. Jahrhunderts vorliegen. Daß diese Prosaerzählungen auf mündliche Überlieferung zurückgehen, daß sich ihre Gestalt aus mündlichen Erzählungen gebildet hat, läßt sich aus Daten verschiedenster Art schließen.

Zuerst unterscheiden sie sich stilistisch und syntaktisch von anderen Prosawerken, des sogenannten gelehrten Stils, sie zeigen keinerlei Beeinflussung des Lateinischen. Zweitens berufen sie sich selbst auf ihren Ursprung, die Wendung „es wird erzählt“ oder ähnliche kommen oft vor. Drittens werden sie nicht als eigentliche litterarische Kunstwerke betrachtet, soweit man sie keinem bestimmten Verfasser, keinem Dichter zuschreibt, sie bilden eine namenlose Überlieferung. Endlich besitzen wir auch Nachrichten darüber, daß schon einige Jahrhunderte früher bei feierlichen und anderen Gelegenheiten wirklich in dieser Art „erzählt“ wurde.

Wie weit diese Überlieferung zurückreicht, läßt sich auf historischem Wege wie auch aus dem Inhalt der *sögur* feststellen. Wir kommen zurück bis auf das Ende des ersten Drittels des 10. Jahrhunderts, bis auf die Zeit, zu der die Besiedlung Islands abgeschlossen war. Wir können also sagen, daß die *sögur*-Handschriften die Niederschrift dessen enthalten, was sich seit 930 im Laufe des 10., 11. und der folgenden Jahrhunderte durch festgefügte, in sich geschlossene mündliche Erzählungen herausgebildet hatte.

Betrachten wir diese Erzählungen von der stofflichen Seite, auf ihren Inhalt hin, so lassen sich drei Gruppen unterscheiden.

Eine erste Gruppe umfaßt Erzählungen über die isländischen Siedler, über ihre Nachbarn und Zeitgenossen, ihre Abkunft, ihr Verhältnis zueinander und über das, was ihnen Natürliches und Übernatürliches begegnete. Es ist keineswegs die Geschichte der Besitznahme Islands durch die Norweger, sondern jedesmal die Geschichte von Einzelpersonen, die als Einzelpersonen wieder zu einer Familie gehören. Da wird gesagt, wo diese Familie das Haus, den Hof baute, wie der Familienbesitz zunahm, wie sie mit anderen Familien des gleichen Distrikts in Berührung kam, sich zankte, sich verglich, in Fehde oder Eintracht lebte, wieviel Söhne und Töchter sie zählte, woher die Söhne ihre Frauen holten, wo die Töchter einheirateten. Manchmal wird die Familie von einer Person, ihrem Oberhaupt, aus gefaßt, manchmal tritt sie als Ganzes auf.

Diese Erzählungen schreiten rüstig vorwärts, sie bieten nur Handlung; wenn ein Haus gebaut wird, gibt der Erzähler gerade so viel, wie nötig ist, um die Tatsache des Hausbaues als Ereignis zu zeigen, er verweilt nicht aus eigenem Antriebe bei dem Hause selbst. Alles Gegenständliche ordnet sich der Handlung unter; nie werden Attribute zu schmückenden Beiwörtern, die einen Gegenstand als solchen aus der Handlung herausheben und verendgültigen. Ebenso ordnet sich die Landschaft ein. Diese Prosaerzählungen machen meist auch Gebrauch von Versen und Gedichtreihen.

Eine zweite Gruppe behandelt nicht die Familiengeschichten im engeren Sinne, sondern Königserzählungen. Aber diese Königserzählungen sind weit entfernt von dem, was wir *historia politica* nennen. Der König handelt eben wie ein nordgermanischer König, er ist Wikinger, er erobert, er kämpft; aber alles, was wir zum Begriffe Staat rechnen, fehlt. Er kämpft als Person, als Teil einer Familie; auf seiner anderen, seiner königlichen Ebene steht er nicht anders, als das Familienoberhaupt aus der ersten Gruppe auf seiner bäuerlichen Scholle. In Stil und Syntax unterscheidet sich diese zweite Gruppe nur insoweit von der ersten, als sie anderes und andersartiges zu beschreiben hat.

Die historische Grenze dieser beiden Gruppen darf nicht über die Mitte des 11. Jahrhunderts hinausgeschoben werden. Spätere Ereignisse finden wir in ihnen nicht. Ihr Schauplatz umfaßt die Insel Island, die Küste Norwegens, Grönland, die Färöer und jene Teile der Welt, die die nordischen Wikingerkönige auf ihren Zügen berührten. Nach der Einführung des Christentums hören sie auf.

Zu diesen Gruppen gesellt sich nun eine dritte, die weit über das hinausgreift, was wir in der ersten und der zweiten fanden. Erstens ist sie zeitlich und örtlich viel weniger gebunden, sie umfaßt und ergreift Stoffe, die weit vor der Besiedlung Islands liegen. Sie kennt Helden, die gewiß nicht ursprünglich auf Island oder überhaupt bei den Nordgermanen zu Hause sind. Und schließlich gehen diese Erzählungen auch noch darüber hinaus und erzählen Dinge, die wir, ganz allgemein gesprochen, zu Gattungen rechnen, die überhaupt nicht örtlich oder zeitlich bestimmbar sind, Gattungen, die bei uns mit „vor langer, langer Zeit, weit, weit von hier“ anfangen. Aber — und das ist für uns das Wichtige — sie geben auch diese Stoffe so, daß sie sich von den vorhergehenden nicht trennen lassen, sie erzählen sie gewissermaßen, als ob die Personen die gleichen seien, die Ereignisse vergleichbar mit dem, was sich in einer isländischen Siedlerfamilie abgespielt hat. Auch in Stil und Syntax sind sie von den übrigen Gruppen nicht zu trennen.

Wir nennen die erste Gruppe *Islendinga sögur* (sögur von Isländern), die zweite *Konunga sögur* (sögur von Königen), die dritte *Fornaldar sögur* (sögur aus der alten Zeit).

Es liegt auf der Hand, daß man sich von litterarhistorischer Seite aus schon früh bemüht hat, diese Gruppen in ein historisches Nacheinander zu ordnen. Und es liegt ebenso auf der Hand, daß eine Zeit, die einesteils stoffgeschichtlich eingestellt, andernteils im Evolutionismus befangen war, jene Gruppe, die die ältesten Stoffe enthält, für die älteste halten mußte und nun von dieser Gruppe aus eine Entwicklung zu den anderen, also jüngeren zu konstatieren suchte. So glaubte man denn sagen zu können, daß Stoffe, die schon im frühen und frühesten Mittelalter bei den Germanen oder Iren vorhanden waren, von

den Isländern im 10. Jahrhundert in ihren *Fornaldar sögur* nacherzählt wurden, und daß danach die Isländer die Geschichten ihrer Könige und ihrer Siedler in der gleichen Weise erzählten.

Hier hat nun Andreas Heusler eingegriffen, und dieser Eingriff ist einer der wichtigen Momente in der Geschichte der morphologischen Methode. Heusler mit seinem starken Formgefühl brachte in einer Akademie-Abhandlung von 1913, *Die Anfänge der isländischen Saga* (Berlin 1914), den wie mir scheint unwiderlegbaren Nachweis, daß die Form der *Islendinga sögur* den Ausgangspunkt für die anderen Gruppen bilden mußte, und er gab damit mehr als diesen einzelnen Nachweis, er bewies, daß es zu Irrtümern führen muß, wenn man Probleme wie diese auf dem Wege der stoffgeschichtlichen Methode zu behandeln sucht. Irrtümer, die — ich übertreibe nicht allzusehr — sich vergleichen lassen mit solchen, die entstehen würden, wenn man sagte, die Romane von Willibald Alexis müßten vor dem Werther liegen, oder die Romane Scotts vor Fielding, da bei Alexis und Scott mittelalterliche Stoffe vorliegen, in Werther und Tom Jones dagegen zeitgenössische.

Heusler, der in seinem „Lied und Epos“ in der brennenden Frage — wie verhält sich die Kunstform Epos zu anderen Formen, wie „Lied“? — schon vieles klargestellt hatte, greift hier auf einem kleineren Gebiet noch schärfer zu. Er weist nach, daß die eigentliche Form Saga, so wie sie in Island in einer bestimmten Periode sich ausgebildet hat, gerade jene Form ist, die uns in den Familiengeschichten der ersten Gruppe vorliegt; daß sie dort zu sich gekommen ist, und daß sie erst, nachdem sie so ihre Bündigkeit erlangt hatte, nach anderen Stoffen übergegriffen hat; daß sie aber — mochte sie Saga der Könige, mochte sie *Fornaldar saga* werden — immer ihre erste Form bewahrte und von dieser Form aus ihr Gepräge den anderen Stoffen aufdrückte. Heusler zeigt weiter — was wir oben schon angedeutet haben — daß diese Form mündlich zustande kam und daß sie sich in ihrer mündlichen Überlieferung hier auf Island schon so weit gefestigt und abgerundet hatte, daß sie ohne Schwierigkeit und ohne große

Abänderungen übergehen konnte in eine schriftliche Fixierung, die ihrem Charakter entsprach.

Ich betone das alles um so mehr, als Heusler selbst später andere Wege gewählt hat, die, ohne in die alte Stoffgeschichte zurückzuverfallen, doch die morphologische Seite der Probleme viel weniger berücksichtigen, und als gerade in letzter Zeit von vielen Seiten das dringende Bedürfnis empfunden wird, zu dem früheren Heusler zurückzukehren. „Auch hier scheint es mir nötig,“ sagt de Boor in einer Besprechung von Nibelungenstudien (Zeitschrift für Deutsche Philologie, 52), „den allzu eng auf deutsche Interessen eingeschränkten Blick freizugeben und anzuerkennen, daß die Saga ihr eigenes Recht auf wissenschaftliche Fragestellung hat. Wir rechnen auch hier dauernd an einer Gleichung mit zwei Unbekannten. Man wende sich lieber der einfacheren Gleichung zu und stelle die Formfrage der Saga, für deren Beantwortung positive Mittel vorhanden sind.“

### III.

Für uns kommt es nun darauf an, den Vorgang, den Heusler an dieser einen Stelle — in Island vom 10. bis 11. Jahrhundert — genau beobachtet hat, als Ganzes und in seiner vollen Tragweite zu begreifen.

Wir stellen zunächst fest: was uns in den isländischen Handschriften des 13. bis 15. Jahrhunderts vorliegt, ist natürlich an und für sich ebensowenig Einfache Form, wie die Viten, die in den Acta Sanctorum gesammelt wurden. Auch hier haben wir, was wir Vergegenwärtigung einer Einfachen Form oder aktuelle Form genannt haben. Aber darüber hinaus ist auch die gefestigte mündliche Überlieferung, die in den Handschriften schriftlich fixiert wurde, noch keine Einfache Form — auch sie verhält sich, obwohl ungeschrieben, zu dem was wir suchen wie Vita zu Legende; auch sie ist gegenwärtig und damit in gewissem Sinne schon Kunstform. Um zu der Einfachen Form durchzudringen, aus der sich die gegenwärtigen erzählten und geschriebenen sogur herausbildeten, müssen wir wieder die Geistesbeschäftigung suchen, in deren Welt die Form gültig ist.

Was liegt in der Islendinga saga vor? Ich habe es, als ich die Gruppe im allgemeinen besprach, schon angedeutet, ich muß es hier näher ausführen: man pflegt sie Familiengeschichte zu nennen. Aber ist die Zusammenstellung Familien-Geschichte nicht mißverständlich? Wir haben bereits festgestellt, daß der Begriff Geschichte mehreren Einfachen Formen feindlich gegenübersteht: wir haben das Wort Geschichte mit Vorsicht anzuwenden. Für den, dessen Vorstellungen sich in „historischen“ Gedankengängen bewegen, kann es so aussehen, als ob diese sogur tatsächlich den historischen Bericht über eine Familie geben — dem, der sie unbefangen und ohne Vorurteil zu verstehen sucht, erscheinen sie anders. Sie geben im Grunde

nicht die Geschichte einer Familie, sondern zeigen, wie Geschichte nur als Familiengeschehen existiert, wie Familie Geschichte macht. Aber ich will lieber das Wort Geschichte überhaupt vermeiden und sagen: der innere Bau der Islendinga saga wird bedingt durch den Begriff: Familie.

Das Verhältnis der Personen der Saga untereinander ist an allererster Stelle das Verhältnis von Vater zu Sohn, von Großvater zu Enkel, von Bruder zu Bruder, von Bruder zu Schwester, von Ehemann zu Ehefrau. Das Band des Blutes ist das, was die Personen untereinander bindet; Stamm, Abstammung und das Angestammte stellen die Beziehungen her. Kommt die Familie mit Außenstehenden in Berührung, so werden diese wieder von dem Stamm aus begriffen und gewertet; die Fremden bilden entweder unter sich wieder eine Familie, oder es sind einzelne, die in die Familie aufgenommen oder von ihr zurückgewiesen werden können. Alles was Untergebener heißt, wird in die Familie einbegriffen, gehört zu ihrem Verantwortungsbereich.

Die Menschen der Islendinga sǫgur — wie sie Heusler umschrieben hat — sind keine Norweger, die ausgezogen sind und sich in Island angesiedelt haben, eigentlich aber auch keine Isländer, es sind Menschen, die hier auf diesem Hügel, dort an jener Bucht wohnen. Sie bilden kein Reich, keine Nation, keinen Staat, ihre Gesamtheit ist wie eine algebraische Summe, in der sich die Summanden nicht zu einer einheitlichen Zahl zusammenschließen lassen. Sie haben natürlich vieles gemeinsam, aber gemeinsam heißt hier nur das, was jeder einzelne ausnahmslos für sich besitzt. Auch da, wo mehrere zusammenkommen, auf dem Thing, um sich gemeinsam zu besprechen, gemeinsame Beschlüsse zu fassen, kommen sie als Familienhäupter.

Ihre Gesetzgebung regelt an erster, fast an einziger Stelle Eingriffe in die Rechte einer Familie, Zwistigkeiten in der Familie; der Strafvollzug ist nicht Aufgabe einer bestimmten Behörde, sondern wird der betroffenen Familie übertragen. Eine der schwersten Strafen ist die Ächtung, das heißt hier nicht Ausstoßung aus dem Staatsverband, sondern Ausstoßung

aus sämtlichen Familienverbänden. Soodt die Ächtung von einer anderen Familie nicht anerkannt und der Geächtete geschützt wird, gehört er nun wieder zu jener Familie. Besitz befindet sich in buchstäblichem Sinne dort, wo die Familie sitzt, er ist das, was sich in der Familie vererbt, was in der Familie zurückgelassen wird.

In einer Sage wie der von den Leuten vom Seetal folgen wir einem Stamme durch sechs oder sieben Generationen. Die Erzählung ist jedoch so aufgebaut, daß der Ruhm und die Macht des Stammes in einer Generation gipfeln und in dieser Generation wieder von einer Person besonders vertreten werden. Ingimund, der Mann, der von Norwegen nach Island übersiedelt und die Stätte in Besitz nimmt, nach der die Sage benannt ist, bildet diesen Glanzpunkt. Von den Personen aus gesehen könnte man das Ganze die Sage Ingimunds, der Ingimundsahnen, der Nachkommen Ingimunds nennen. Je näher die vorhergehenden und die folgenden Generationen diesem Vertreter des Stammes, in dem sich der Stamm am mächtigsten zeigt, stehen, um so schärfer umrissen zeichnet sie die Sage. Neben Ingimund ist es sein Vater Thorstein, sind es seine drei Söhne, die wir am deutlichsten sehen. Sein Großvater und seine Enkel sind nur skizzenhaft angedeutet, seine Urenkel sind schattenhaft verwischt. Zwischen der 5. und 6. Generation verlegt sich die Macht des Stammes auf eine Seitenlinie, ein Kekssohn tritt in die Familie ein und vertritt nun die Familie. Er ist es, der das Christentum annimmt, mit ihm tritt der Stamm in eine neue Phase ein und endet das, was in Ingimund gipfelte. Beim Lesen dieser ganzen Sage empfinden wir auf jeder Seite, wie Begriffe, die wir in historischem Sinne vom Volke aus zu fassen gewohnt sind, Begriffe wie Eroberung, Niederlage, Unterdrückung, Befreiung, sich hier keineswegs auf ein Volk beziehen, sondern immer auf einen Stamm, eine Sippe, eine Familie. Nationales Bewußtsein heißt hier Familienzusammengehörigkeit, Recht und Pflicht richten sich nicht nach der Gesellschaft, der res publica, sondern nach dem Wohlergehen des Stammes, nach dem, was Verwandtschaft erfordert. Bürgerliches Zusammengehen heißt hier Band des Blutes. Blutsverwandtschaft, Blutrache, Blutfehde, Ehe, Sippschaft, Gesamtheit der An-

gehörigen, Erbe, Erbschaft, Erblichkeit bilden hier die Grundlage, den Grundriß.

Damit sind wir, von dem aus, was wir an einer zeitlich und örtlich bestimmaren Stelle, in einer Gegenwärtigen Form vorgefunden haben, durchgedrungen zu dem allgemeinen, das wir gesucht haben. Es gibt eine Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, des Stammbaums, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird. Diese Geistesbeschäftigung und ihre Welt sind auch an anderen Stellen als in Island im 10. und 11. Jahrhundert deutlich erkennbar; und diese Welt meinen wir, wenn wir das Wort Sage gebrauchen. Diese Welt, nur diese Welt wollen wir von nun an mit Sage bezeichnen.

Ich weiß, daß dieser Gebrauch des Wortes Sage auf größere Schwierigkeiten stoßen wird als der des Wortes Legende, so wie wir dort die Form gefaßt haben. Wir haben gesehen, daß der Sprachgebrauch, wie wir ihn aus den Bedeutungen und Definitionen der Wörterbücher kennengelernt haben, anders vorgeht; es gibt vieles, was Sammelwerke, wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Darstellungen gewohnt sind, „Sage“ zu nennen und was für uns als Sage ausscheidet. Was in Grimms Deutschen Sagen oder in Dähnhardts Natursagen zusammengetragen worden ist, entspricht nur zum kleinsten Teile dem, was wir Sage nennen. Aber es ist eine der Aufgaben der Morphologie, vielleicht nicht ihre geringste, mit ihrer Formbestimmung und Formbesinnung einem gelockerten und nachlässigen Sprachgebrauch entgegenzutreten. Wenn ich also von Heldensage rede, meine ich keineswegs die mündliche Überlieferung über einen Hergang, der mir historisch nicht ganz bekannt oder der historisch nicht beglaubigt ist, und ebensowenig eine historische Persönlichkeit, die durch das dichterische Vermögen des Volksgemütes umgestaltet wurde, sondern ich meine den heroischen Vertreter eines bestimmten Stammes, den erblichen Träger der großen Eigenschaften seines Geschlechts.

Sage ist für uns die Einfache Form, die — in einer Besonderung in der Islendinga saga — erst mündlich, dann schrift-

lich gegenwärtig geworden ist und sich so stark ausgeprägt hat, daß sie im Stande war, ursprünglich nicht Zugehöriges von sich aus umzuprägen. Aus dieser Vergegenwärtigung können wir die formgebende Geistesbeschäftigung und ihre Gedankengänge ablesen und erfassen. Bei der Sage deuten wir die Geistesbeschäftigung mit den Kennworten Familie, Stamm, Blutsverwandtschaft an.

## IV.

Ich möchte an dieser Stelle das, was wir Geistesbeschäftigung genannt haben, genauer betrachten. Nicht überall, wo uns in einem Geschehen Familie, Familienverhältnisse, Familienkatastrophen vorliegen, bildet sich die Form Sage.

Ein Beispiel: Heinrich Tudor vereinigt durch seine Ehe mit Elisabeth von York die Ansprüche der beiden Häuser Lancaster und York, die sich seit mehreren Jahrzehnten als „rote und weiße Rose“ mit Bürgerkrieg, Meuchelmord, Aufruhr und Verrat bekämpft haben, und besteigt den englischen Thron. Er hat zwei Töchter, Margarete und Maria, und einen Sohn, Heinrich, der sein Nachfolger wird. Dieser Nachfolger, Heinrich VIII., verheiratet sich sechsmal. Zweimal wird seine Ehe geschieden, zwei Frauen läßt er hinrichten, eine Frau stirbt bei der Geburt des einzigen Sohnes, die letzte Frau überlebt ihn. Dieser Sohn, Eduard VI., ist zehn Jahre alt, als sein Vater stirbt. Zwei Herzöge leiten nacheinander die Regierung, der letzte von diesen verheiratet seinen eigenen Sohn mit einer Enkelin der zweiten Tochter Heinrichs VII. und versucht, als König Eduard mit sechzehn Jahren gestorben ist, dieses Ehepaar auf den Thron zu bringen. Der Versuch mißlingt, die Beteiligten werden hingerichtet. Statt ihrer wird eine Tochter aus der ersten Ehe Heinrichs VIII. Königin, Maria die Grausame. Als diese ohne Kinder stirbt, wird ihre Schwester aus zweiter Ehe, mit der sie in Feindschaft gelebt hat, ihre Nachfolgerin: Elisabeth. Einer der bekanntesten Konflikte aus dem Leben dieser Fürstin ist der Streit mit der Enkelin ihrer Tante Margarete, Maria Stuart, die, durch ihre Ehe mit dem schottischen König selbst Königin von Schottland, ihrerseits dreimal verheiratet war, einmal mit einem französischen König, einmal mit einem Vetter und einmal mit

einem dritten Mann, der den zweiten umgebracht hatte. Elisabeth läßt Maria hinrichten. Als sie kinderlos stirbt, wird Marias Sohn ihr Nachfolger.

Familienverhältnisse, Familienverwicklungen, wie sie verschlungener nicht denkbar sind. Nichtsdestoweniger würden wir die Stoffgeschichte, die wir aus der Tür unserer Litteraturwissenschaft hinausgewiesen haben, durch das Fenster wieder hereinlassen, wenn wir behaupteten, daß in dem, was im Geschehen im Hause Tudor in England im 16. Jahrhundert in Erscheinung tritt, sich die Form Sage in irgendeiner Weise verwirklichte. Es wird weder von den Beteiligten als Sage gelebt, noch von den Zeitgenossen als Sage erlebt. Es ist ebensowenig Sage wie in dem Märchen „Aschenbrödel“ die gute Tochter aus erster Ehe und die böse Stiefmutter mit ihren zwei hochmütigen Töchtern eine Sage bilden.

Weshalb nicht? Weil sich weder Heinrich VIII. noch Eduard VI. noch Maria noch Elisabeth an erster Stelle als Nachkommen Heinrichs VII., als Angehörige der Familie, des Stammes Tudor betrachten, weil weder bei der Hinrichtung der Jane Grey noch bei der Hinrichtung der Maria Stuart das Gefühl, daß hier eine Blutsverwandte, eine zum Stamme Gehörige getötet wird, herrschend ist; weil bei der Entfernung zwischen Maria, der Katholikin, und Elisabeth, der Protestantin, Katholizismus und Protestantismus nicht als Dinge gedeutet werden, die zwei Schwestern trennen, die durch Bande der Verwandtschaft gebunden sein sollten, sondern weil vielmehr die beiden Frauen als Vertreterinnen zweier sich widerstrebender Religionen aufgefaßt werden. Weil endlich wiederum das englische Volk dies alles nicht beobachtet, nicht miterlebt, weil es nicht eingreift und sich auf die Seite des einen oder des anderen stellt als Teilnehmer an einem Familienstreit, sondern weil es das alles von staatlichen oder religiösen Überzeugungen aus deutet. Es fehlt die Geistesbeschäftigung, die sich in der Form Sage verwirklicht.

Fehlt sie ganz und gar? Gewiß nicht. Daß der Thron erblich ist, ist eine Sprachgebärde; sie zeigt den Punkt, wo sich Geschehen zu Form verdichtet hat und in der Geistesbeschäftigung von Stamm und Blutsverwandtschaft Sprache

geworden ist. Aber in unserm Falle ist zwar der Thron erblich, aber er ist nicht das Erbe. Der Thron gehört nicht zum Hause Tudor, sondern das Haus Tudor gehört zum Thron. Der Thron ist hier nicht ein Gegenstand, der das Ansehen und die Würde einer Familie vertritt, ein Ding, in dem die Macht eines Stammes sich vergegenständlicht und das nun von sich aus mit der Macht der Familie geladen wäre: dieser Thron verhält sich nicht zur Form Sage wie die Reliquie zur Form Legende. Dieser Thron hier bedeutet England, das Reich England, den Staat England; und obwohl die Familie Tudor England regiert und ihre Mitglieder erblich berechtigt sind, England zu regieren, ist England dennoch weder in den Augen der Engländer noch für die Tudors Familienbesitz, Erbe.

Wir sehen, die Form Sage ist schwerer zu fassen als die Form Legende. Wie das deutsche Wort Sage von einer anderen Einstellung her angegriffen, verdünnt, vereitelt wurde, so geschieht es auch mit der Form. Ein Staatsbegriff oder ein nationales Bewußtsein verdrängt hier eine nach der Geistesbeschäftigung Familie aufgebaute Welt.

So ist es kein Zufall, daß die Islendinga saga dort aufhört, wo das Christentum, besser gesagt die christliche Kirche, einsetzt. Die christliche Kirche bindet ihre Bekenner zu einer Gemeinde, sie bringt eine andere Verwandtschaft, die Verwandtschaft von Mensch zu Mensch; sie übernimmt dabei sogar die Sprache der Sage, sie holt die Sprachgebärde der Sage zu sich heran, sie nennt ihren Priester pater, ihre Mitglieder Brüder und Schwestern, die in einer geistlichen Gemeinschaft Lebenden fratres — aber sie zerstört mit ihrem Analogon die eigentliche Form der Sage, die nur Blut und Blutsverwandtschaft kennt. Was in der Sage, in der Familie bedeutsam war, Geburt, Ehe, Tod, das führt die Kirche jedesmal durch ein Sakrament in eine andere Geistesbeschäftigung über und entreißt es somit der Sage.

Diesem Beispiel stelle ich nun ein anderes gegenüber.

Im 2. Buch der Ilias (Vers 100 ff.) ist das ganze Volk der Griechen zu einer wichtigen Versammlung zusammengetreten, Beschlüsse von größter Bedeutung sollen gefaßt werden. Es ist darüber zu entscheiden, ob das Unternehmen gegen

Troja aufgegeben, ob es durchgeführt werden soll. Nun erhebt sich der oberste Heerführer Agamemnon — er der den Herrscherstab hält, das *σκήπτρον*. Hephaestos hatte es mit Kunst gebildet und er übergab es Zeus Kronion. Zeus übergab es Hermes, und Hermes übergab es dem rossebezwingenden Pelops, Pelops übergab es dem Völkerhirten Atreus, und Atreus überließ es sterbend dem lämmerreichen Thyestes. Thyestes gab es Agamemnon und mit ihm viele Inseln und die Herrschaft über ganz Argos.

Wir haben gesehen, wie der heilige Georg auf dem Altar steht, kennbar durch das Rad, mit dem er gemartert wurde, oder durch Pferd und Lanze, mit denen er den Drachen bekämpft hat; wie das, was in seiner Legende sprachliche Gebärde war, in seiner himmlischen Gestalt Attribut wurde. Hier sehen wir Ähnliches, wir sehen den Herrscher in einem entscheidenden Moment, gestützt auf ein Attribut. Dieses Szepter ist von Göttern hergestellt und bei den Göttern von Hand zu Hand gegangen. Dann ist es zu den Menschen gekommen, zu einem Stamm, und in diesem Stamm ist es wieder gewandert von Vater zu Sohn, von Bruder zu Bruder, von Onkel zu Neffe. In diesem Stamm bedeutet es Herrschermacht innerhalb und außerhalb des Stammes. Agamemnon steht hier als Herrscher, weil die Götter seiner Familie Herrschertum verliehen haben und weil er selbst innerhalb dieser Familie das Haupt, der Träger des Szepters ist.

Agamemnon spricht in diesem Augenblicke zu den übrigen Griechen, weil seiner Familie ein Unrecht angetan wurde: die Frau seines Bruders ist geraubt worden. Die Familie des Räubers hat diese Tat nicht gutgeheißen, aber da sie Familie ist, bleibt der Räuber ihr angehörig, trifft sie, solange sie ihn als angehörig betrachtet, die Verantwortung für seine Taten, teilt sie sein Schicksal. So steht Familie gegen Familie und zwischen ihnen ist Frauenraub, Fehde, Rache — die Sprachgebärden der Sage.

Wir dürfen nun wieder nicht sagen, daß jenes Ganze, was wir Ilias nennen, nichts anderes als Sage sei. Erstens liegt hier die Kunstform Epos vor, die eigene Gesetzlichkeit besitzt. Zweitens ist innerhalb dieses Epos die Geistesbeschäftigung

der Sage leicht abgewandelt — wir finden hier schon etwas vom Volke; die Bundesgenossen, die sich ursprünglich den Familien nur als Familien angeschlossen haben, fangen an sich national zu färben, es liegt in der Ilias bereits etwas von Griechen gegen Trojaner, von Westen gegen Osten, die Ilias ahnt schon Hellas gegen Asien. Aber die Sage bleibt noch mächtig, überwiegt noch, und an vielen Stellen beherrscht sie den Gedankengang entscheidend. Hier an der Stelle, wo wir sie gefaßt haben, sehen wir sie in der einfachsten Weise gegenwärtig werden, sehen wir, wie in dem Geschlecht des Pelops unter den Atriden sich im Stamme die Macht vererbt, wie sie verknüpft ist mit dem Szepter, das von den Göttern stammt und unter den Menschen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt. Jede Person ist hier der Erbe, jedes Ding kann in seiner gegenständlichen Bedeutsamkeit das Erbe sein. Noch einmal: diese neun Verse bilden für uns die gegenwärtige Form einer Sage schlechthin — und wir erkennen an ihr die einfache Form als solche.

Wollten wir nun das, was in der Ilias in ganz schlichter Weise gegeben wird, die Sage des Pelopsgeschlechtes, die Sage von Atreus und den Atriden, weiter in der griechischen Welt in Einzelheiten verfolgen, so würden wir einen äußerst verschlungenen, vielfach verknöteten Sagenknäuel finden, der sich jedesmal wieder anders vergegenwärtigt, aber der in seinen zahllosen Erscheinungen fast alles enthält, was Sage überhaupt umfassen kann. Ich kann das, so sehr ich überzeugt bin, daß dieser Knäuel einmal entwirrt werden muß, hier nicht tun. Ich will nur Einiges herausgreifen, das uns Sage veranschaulicht.

Da hören wir, wie die Pelopssöhne Atreus und Thyestes mit Hilfe ihrer Mutter Hippodameia einen natürlichen, unebentürftigen Sohn ihres Vaters ermorden und seinen Leichnam in einen Brunnen werfen, und wie dann der Vater einen Fluch über seinen Stamm ausspricht, der bis in die spätesten Geschlechter wirksam bleibt. Hier erscheinen die Sprachgebärden, die Einheiten, zu denen sich Sage verdichtet. Sie heißen einerseits *u n e h e l i c h e s K i n d*, Bastard, Kegel, der Fremdkörper innerhalb der Familie, das was vom Vater stammt, blutsverwandt

ist und doch nicht zur Familie gehört, die Familie sprengt; andererseits Fluch, das, worin sich Haß und Widerwillen gegen den eigenen Stamm vergegenständlichen, das was wiederum Macht hat in der Familie über das Leben der Person hinaus, vergleichbar mit den Wundern des Heiligen nach seinem Tode, aber hier ein Erbe, das sich selbst vererbt.

Wir hören weiter, daß die Brüder miteinander in Streit geraten, über die Herrschaft, über Frauen, über Besitz. Wir lesen in der Ilias (II. 106) von dem *πολύαρον Θυσίτη*, dem schafreichen Thyestes. Später heißt es in einer Verdichtung, daß einer der Brüder ein goldenes Lamm bekam, mit dem die Herrschaft verbunden war. Der andere Bruder verführt nun seine Schwägerin und stiehlt mit ihrer Hilfe das Lamm. Ehebruch greift in die Familie ein.

Weiter: Atreus ermordet aus Rache die Söhne des Thyestes und setzt sie dem Bruder Thyestes, den er selber durch einen Herold von seiner Flucht zurückgerufen hat, als Speise vor. Nach dem gräßlichen Mahle werden dem Vater die Hände und Füße gezeigt: *Verwandtenmord*, gesteigert zum Zwang, sein eigenes Blut zu verschlingen. Und endlich zeugt Thyestes mit seiner eigenen Tochter einen Sohn, der später den Sohn des Atreus mit Hilfe von dessen Gattin umbringen wird. *Blutschande* in der Familie — unentwirrbare Verknötung des Stammbetzes.

Die Frage, inwieweit wir mit diesen letzten wildesten Zügen in eine sehr späte oder in eine sehr frühe Verwirklichung der Sage hineingeraten sind, braucht uns hier nicht zu kümmern. Diese Beispiele bezwecken nur, die Welt der Sage in ihrer äußersten Durchführung zu zeigen.

Woher kennen wir diese Geschichten, die sich jedesmal wandeln, überall in Einzelheiten voneinander abweichen, hier so, dort etwas anders erscheinen? Zunächst aus kurzen Erwähnungen, aus Randbemerkungen, aus Glossen und Scholien, dann aus späteren Historikern, die versucht haben, das Zerstreute irgendwie zu einigen und in Zusammenhang zu bringen, aus Schriftstellern, die unsern Sammlern vergleichbar sind. Endlich aus Kunstwerken, die jedesmal ein Stück, einen Ausschnitt ergreifen und dieses Stück an und für sich in einer Kunstform

einmalig verwirklichen. Nirgends aber ist das Ganze der Sage dieses Stammes als Einheit zutage getreten. Wir besitzen wiederum kein Epos, das die Schicksale der Nachkommen des Pelops im Zusammenhange darstellt.

Was beweist das? Daß auch hier die Sage mündlich überliefert wurde, daß sie von Mund zu Mund in der griechischen Welt — und wohl schon früher — fortkroch, daß sie überall bekannt war, aber daß sie nirgends so wie auf Island im 11. Jahrhundert in festgefügtter Erzählung gegenwärtig wurde, daß sie — ich bleibe in unserer Terminologie — den Übergang von Sage zu Saga nicht fand. Deshalb blieb sie vielgestaltig, wechselte ihre äußere Form von Fall zu Fall, erzählte man sie zu einer Zeit und an dem einen Orte anders als später oder anderswo, deshalb ließ sie sich nicht in einer bestimmten Weise schriftlich fixieren. Nur von ihrem inneren Bau, von ihrer inneren Form aus blieb sie beständig, nur als Einfache Form war sie unveränderlich, nur als Sage erhielt sie sich. — Hervorgegangen aus der Geistesbeschäftigung mit Familie, Stamm, Blutsverwandtschaft baute sie aus einem Stammbaum eine Welt, die sich in hundert schillernden Spielarten gleichblieb, eine Welt von Ahnenstolz und Vaterfluch, von Familienbesitz und Familienfehde, von Frauenraub und Ehebruch, von Blutrache und Blutschande, Verwandtentreue und Verwandtenhaß, von Vätern und Söhnen und Brüdern und Schwestern, eine Welt der Erbllichkeit. Und eine Welt, in der Gut und Böse, Mut und Feigheit ebensowenig Eigenschaft des Einzelnen sind, wie Besitz Eigentum des Einzelnen ist, sondern wo alles nur von der Familie aus gilt, wo das Schicksal der Personen immer wieder auf den Stamm zurückfällt.

## V.

Wenn dies alles so ist, so wäre es doch sehr gefährlich, wenn wir nach der Methode der Stoffgeschichte versuchten, zu einem sogenannten „Urtypus“ der Atridensage durchzudringen, das heißt wenn wir aus den zahllosen „Varianten“, in denen sie jedesmal gegenwärtig geworden ist, eine einzige ableiten und sogar wieder herstellen wollten und dann behaupten, sämtliche anderen seien „spätere“ Abwandlungen von dieser Einen; oder gar meinen, wir könnten in dieser Weise dieselbe „Erzählung“ in ihren verschiedenen „Entwicklungsstufen“ beobachten.

Bei der Atridensage liegt diese Gefahr nicht vor; aber bei anderen griechischen Sagen und vor allem bei unsern deutschen Sagen hören die Versuche in dieser Richtung nicht auf. Das kommt daher, daß diese Sagen im Gegensatze zur Sage von Atreus und Thyestes einmal ihre letzte, endgültige Prägung bekommen haben, als sie einmalig von einer Kunstform erfaßt wurden. Sie heißen nun nicht mehr Sage, sondern sie heißen Epos. Und in diesem Epos, in dieser Kunstform, die durch eigene Mittel mit eigenen Gesetzen alles umreißt, alles klar gestaltet, alles verendgültigt, hat auch die Sage einen so sicheren Umriß bekommen, daß wir uns bei unsrer Ergriffenheit von der neuen Form schlechterdings nicht vorstellen können, daß einmal die Sage als Einfache Form beweglich, vielgestaltig, wogend und auch in ihren Vergegenwärtigungen noch wandelbar und veränderlich gewesen ist. Wir glauben es ihr nicht, daß sie nicht ehemals eine einheitliche Geschichte war, die bestimmte Vorgänge in einer bestimmten Weise darstellte.

In diesem Unglauben werden wir in Deutschland noch bestärkt durch das, was sich bei einem Teil der Germanen zgetragen hat, durch das, was auf Island im 10. und 11. Jahr-

hundert geschehen ist. Dort hat sich Sage in mündlicher Überlieferung stetig, ununterbrochen, lückenlos zur Saga herausgebildet: zur *Islendinga saga*. Dort hat die Sage mit ihrer Form andere Stoffe ergriffen. Dort konnte sie mühelos schriftlich niedergelegt werden. Deshalb, so schließen wir, wird es auch bei den übrigen Germanen so gewesen sein. Und von dieser Ergriffenheit im Epos einerseits, von unserem Unglauben andererseits aus fangen wir nun an der Sage wissenschaftlich ins Handwerk zu pfuschen, indem wir selber sie durch eine Hypothese vergegenwärtigen, das heißt, indem wir von ihrer inneren Beschaffenheit, von dem, was in ihr beharrlich ist, schließen auf eine Gegenwärtige Form, die zwar fehlt, die verschwunden und nirgends zu finden ist, aber die es nach unserer Überzeugung gegeben haben muß und die wir glauben in irgendeiner Weise wiederherstellen zu können, ja herstellen zu müssen. Ich sage noch einmal: darin liegt die große Gefahr — die Wahrscheinlichkeit ist sehr groß, daß wir mit unseren selbstgezimmerten Gegenwärtigen Formen die Urform, mit unserer künstlichen Saga die Sage vergewaltigen und daß wir uns mit jedem dieser Gebäude den Weg zum Begriff verbauen. Nicht wie eine Saga ausgesehen haben kann, sondern was Sage bedeutet, müssen wir wissen, — müssen wir auch wissen, um zu begreifen, wie Sage im Epos wirksam wird. Der Weg dazu ist nicht, daß wir das Veränderliche in seinen Veränderungen beobachten, sondern daß wir aus dem Vergleich des Veränderlichen mit dem, was beharrt, die Bedeutung des Beharrlichen erschließen.

Wenn wir der Meinung sind, daß in Werken der Kunstform Epos manchmal die Einfache Form Sage wirksam ist, so haben wir nicht an erster Stelle zu fragen, welche Gegenwärtige Form, welche Saga nun wohl im *Nibelungenlied* oder in der *Ilias* zu finden ist, und wiederum, wie diese Saga, ehe das Epos von ihr Besitz ergriff, in ihrer Gegenwärtigkeit ausgesehen haben kann, sondern wir haben zu allererst zu fragen, wie sich die Einfache Form, die sich aus der Geistesbeschäftigung: Familie, Stamm, Blutsverwandtschaft ergibt, zu der eigengesetzlichen Kunstform verhält und wie

sie in dieser Kunstform ihre neue, eigene, gegenwärtige Prägung bekommt.

Wir haben bei der Legende gesehen, wie ein Teil der großen Bewegungen der abendländischen Völker sich selbst in der Geistesbeschäftigung der *imitatio* begreift, wie die Kreuzzüge im Zeichen der *Legende* stehen. Wir können hier hinzufügen, daß ein anderer, früherer Teil jener Bewegung in der gleichen Weise mit dem Begriff Sage verknüpft ist. Viel von dem, was wir *Völkerwanderung* nennen, vollzieht sich im Sinne dieser Geistesbeschäftigung — es ist keine durch *imitatio* im Ganzen und in jedem Einzelnen gerichtete Bewegung, sondern es sind wandernde Stämme, die sich als einzelne, als Familien fühlen und in denen die einzelnen Familien wiederum das sind, was den Stamm zusammenhält. Und so wird hier alles Geschehen Sage: Untergang eines Volkes heißt Untergang der Familie, Sieg eines Volkes wird mit einer Sprachgebärde verdichtet zum Sieg des Familienhauptes, des Sagenhelden, und auch das Zusammenprallen zweier Völker, sei es nun, daß sich die Wandernden begegnen, sei es, daß sie mit *Seßhaften* zusammenstoßen, kann immer wieder nur in dieser Weise gedacht werden. Wie in diesem Erleben Sprache erzeugt, schafft, deutet, ist klar — ebenso aber, daß hier vieles gegenwärtig wird, aber sich als Gegenwärtiges in dem Getümmel und Gewimmel nicht so ausgestaltet, wie das bei der gemächlichen Besiedlung Islands von Norwegen aus der Fall sein konnte.

Diese bewegliche Vielfältigkeit ist im Epos wiedergekehrt — so wie im Epos immer etwas früher Geschehenes wiederkehrt. Sie ist in ihm nicht als Saga, sondern als Sage erhalten. Nirgends sind die Leidenschaften und die Schicksale einer Familie so unentwirrbar und so sprechend, wie im *Nibelungenliede*. Hier ist alles Familie. *Gibichungen*, *Walisungen*, *Nibelungen*, *Burgunden* sind Familien. Aber auch die *Hunnen* sind es, sie bilden kein feindliches Volk, sie bilden *Etzels Stamm*. In *Etzel* ist nichts von dem nationalen Feind der Germanen oder von dem *flagellum Dei* — er ist *Ehemann*, er ist *Familienhaupt*, er ist durch sein *Eheweib* an den *Zwist* einer andern Familie gebunden, oder er ist lüstern nach dem Schatz, in dem

sich Familienbesitz vergegenständlicht. — Und wiederum trifft hier alles zusammen, was zur Familie gehört: Besitz und Fehde, Blutrache, Verwandtenmord, Brudertreue, Eifersucht, Frauenzank, Beischlaf — steigert es sich ins Ungeheure, löst es sich, wo es sein muß, fast in das Komische.

So liegt das Nibelungenlied vor uns: viel mehr aus germanischer Sage als aus einer bestimmbareren, geschweige denn wiederherstellbaren germanischen Saga gewachsen, und so können wir es unterscheiden in seiner Geistesbeschäftigung von seinem romanischen Nebenbuhler, vom Rolandslied, wo das alles fehlt, wo es ersetzt ist von der Geistesbeschäftigung der Legende. Das Epos der Völkerwanderung neben dem Epos der Kreuzzüge — als Kunstform ebenbürtig, aber auf einer anderen Geistesbeschäftigung gewachsen.

## VI.

Nachdem wir die Sage bei den Germanen und den Griechen beobachtet haben, möchte ich nur kurz einen dritten Punkt anweisen, wo sich Sage in besonderer Weise verdichtet hat, und wo wiederum ein ganzes Volk als Familie begriffen wird und sich begreift. Wir lesen in einer Überlieferung, die im Kanon des Alten Testaments erhalten ist, wie die Israeliten sich als die nach Gottes Befehl sich schnell vermehrende Familie Abrahams darstellen und wie zwölf Stämme auf ebensoviele Brüder zurückgeführt werden. Auch hier sind alle Personen die Erben und der Besitz ist das Erbe. Die schwerste Probe, die einem Vater auferlegt werden kann, ist das Opfer seines Sohnes und in ihm seiner Familie. Der Segen des Vaters ist hier so gegenständlich, so mit Macht geladen, daß er sich auswirkt in dem Geschlechte dessen, für den er nicht bestimmt war, daß er wie etwas Greifbares geraubt wird. Der Gott ist hier ein Gott der Väter, ein Gott von Abraham, Isaak und Jakob. Und wiederum kehren Brudertreue und Bruderzwist, Familienhader, Eifersucht und alles, was dazu gehört, zugleich als Erleben der Personen, der Helden, in denen sich die Sage verdichtet hat, und als Sprachgebärden zurück.

Ich möchte, da ich auch hier nicht beabsichtige, eine Geschichte der Sage zu geben, auf die israelitische Sage nicht weiter eingehen. Ich verweise nur einerseits auf die Ereignisse aus der Sage der Erzväter, der Patriarchen und andererseits auf das, was sich in dem Hause Davids begibt und was im 2. Samuelis und 1. Könige erzählt wird. Wir finden wieder bei einer Vergleichbarkeit des Stoffes eine völlige Unvergleichbarkeit der Geisteseinstellung, der Geistesbeschäftigung, und wir sehen, daß die Form, aus der sich die Patriarchen und ihre Nachkommen ergeben, eine andere ist als die Form, in der Königssöhne zu Davids Zeit lebten und erlebt wurden. Hier

wird die Familiengeschichte, die Königsfrage vom Staate Israel aus gedeutet.

Wohl aber möchte ich wiederum wie bei der Legende die Frage berühren, ob und wie weit die Sage jetzt noch wirksam ist.

Wo wir sie bis jetzt gefaßt haben, hing sie mit einer Völkerbewegung zusammen. Es waren wandernde Semiten, bei denen wir sie fanden, und wandernde oder übersiedelnde Germanen. Es muß die Zeit der dorischen Wanderung gewesen sein, in der die Atridensage sich bildete — ja es scheint sogar, als ob die griechische Sage hier etwas faßt, das älter war als die Wanderer selbst und das von den Wanderern in bestimmter Weise aufgenommen wurde. Die Sage wurde von den Dorern aus umgedeutet, verschlechtert, auf Böses zurückgeführt — wir haben einen ähnlichen Vorgang wie bei der Bildung der Antilegende vor uns. Andererseits haben wir gesehen, daß etwas, was ich sehr im allgemeinen einmal Staatenbildung oder Staatsbegriff nennen will, der Sage feindlich ist, so wie das, was wir ebenfalls sehr allgemein Reformation nannten, die Legende ausschaltete.

Sehen wir uns in unserer eigenen Umgebung um. Daß im Norden die Saga nicht aufgehört hat, sich aus der Geistesbeschäftigung Familie zu bilden, hat Knut Liestøl nachgewiesen (Norske Aettesogor, Kristiania 1922). Aber ist es bei unseren Bauern nicht auch noch Sage, die gelebt wird — werden nicht auch bei ihnen Besitz und Handeln und Recht und Geschehen nach den Begriffen Familie, Stamm, Blutsverwandtschaft begriffen und gewertet? Wer mit dem Lande vertraut ist, wird diese Sage kennen; in der Litteratur liegt sie noch heute in der Bauernerzählung vor. Nur, daß hier die Verdichtung geringer ist, daß die Sprache hier weniger mächtig eingreifen konnte, daß alles abgeblaßt ist und daß die große Gebärde hier in doppeltem Sinne fehlt.

Und in größerem Umfange? An einem Punkte hatte das Christentum, so sehr es, da in ihm alle Menschen Brüder wurden, die Sage in ihrem Wesen bekämpfte, doch wiederum Sage in sich aufnehmen müssen — in dem Begriff der Erbsünde. In der großen Gemeinschaft, die das Christentum bildete, vererbte

sich doch wieder Etwas — Etwas was in den ersten Eltern, in den ältesten Ahnen, entstanden war, was sich vergegenständlicht hatte, was von Geschlecht zu Geschlecht Macht besaß, wie der Vaterfluch in einem Stamm, und was nur in bestimmtem Sinne dadurch aufgehoben wurde, daß die Gottheit selbst sich wie in einer Sage spaltete in Vater und Sohn. So sehr eine andere Geistesbeschäftigung sich bemühte, die Einheit dieses Paares durchzuführen, indem sie sie in einem Dritten, nicht zur Familie Gehörigen, band, und so sehr man später versuchte, die Mutter auszuschalten — es blieb in diesem Verhältnis die Sage wirksam; und sowohl in der vererbten Sünde selbst, wie in dem erlösenden Gottessohn lagen Sprachgebärden, in denen sich die Form verdichtet hatte und in denen sie sich erhielt.

Es ist, glaube ich, richtig gesehen, wenn wir diesen Begriff der Erbsünde, wie es jüngst in einer Doktorarbeit geschehen ist, unmittelbar in Verbindung bringen mit dem Begriff der Erblichkeit, so wie er sich im 19. Jahrhundert in Erblichkeit von Eigenschaften, Erblichkeit von Krankheiten aller Art, in erblicher Belastung, kurz in allem, was wir Heredität nennen, dargestellt hat und für die Wissenschaft ein Ausgangspunkt verschiedenartigster Untersuchungen wurde. Wie sehr hat man sich bemüht, diese Erblichkeit in allen Einzelheiten zu beobachten und selbst zu berechnen. Erblichkeit wurde die Grundlage eines natürlichen Systems, das man nach einem hervorragenden Vertreter Darwinismus zu nennen gewohnt ist. Damit wurde die Natur Sage — wurde alles Lebende zu Stamm-bäumen, zu einem Stammbaum zurückgebracht, auf seine Verwandtschaft hin untersucht, wurde nach seiner Verwandtschaft gedeutet in der Sprache der Verwandtschaftsbegriffe. Naturlehre wurde Abstammungs-, Deszendenzlehre — und es war wie ein Opfer, das diese Wissenschaft sich selber brachte, als sie in voller Hingegenheit an diese Grundlage die Schlußfolgerung zog, daß des Menschen nächster Verwandter der Affe sei.

Wiederum zeigte sich die Folge dieser Geistesbeschäftigung in Kunstformen. Es ist die Großerzählung in Prosa, die diese Begriffe von Erblichkeit und Abstammung erfaßt, die von dieser Sage Besitz ergreift. Ich erinnere nur daran, daß Zola seinen

Romanzyklus *Les Rougon-Macquart*: *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire* nennt, und daß Galsworthy bei seinem Zyklus dem englischen Sprachgebrauch gemäß und keineswegs in „incorrect use“ auf die *Islendinga saga* zurückgegriffen hat und sein Werk *Forsyte-Saga* nennt. Andere Beispiele anzuführen erübrigt sich.

Ich bin mit der Sage zu Ende. Wir haben gesehen, daß sie deshalb schwerer festzulegen ist, weil sie sich enger in ihrer Geistesbeschäftigung verschließt, bei ihrer Vergegenwärtigung — mit wenigen Ausnahmen — meistens weniger sicher, weniger ausgeprägt ist als die Legende, weil, um es noch einmal zu sagen, das Verhältnis von Sage zu Saga nicht in jeder Hinsicht dem Verhältnis von Legende zu Vita entspricht. Auch ihre Sprachgebärde ist weniger verdichtet, nicht so klar und leuchtend. Und weil sie im Wesen schüchterner ist, wird, wie wir gesehen haben, ihre Ausdrucksweise leichter disqualifiziert.

Immerhin, als Einfache Form steht sie vor uns, sowohl in ihrer sprachlichen Form wie in ihren Personen, die hier Erben, und in ihren Gegenständen, die das Erbe bedeuten.

Solche Gegenstände sind der Hof des Geschlechts, der Schatz der Familie, das Schwert des Vaters; solche Personen sind außer dem Stammeshelden und seinen Anverwandten auch noch die gespenstige Ahnfrau, die die ganze Familie vertritt und sich zeigt, wenn ihr Unglück droht — oder in den sogur die Fylgjen.

Ein Knabe wird ausgesetzt, in einer anderen Familie erzogen. Unbekannt tritt er in ein Zimmer, wo sich sein eigener Großvater befindet — er stolpert und der Großvater lacht und sagt: ich sah, was du nicht sahest. Als du hereinkamst, lief ein junger Eisbär vor dir her, aber als er mich sah, blieb er stehen; du aber warst zu rasch und stolperst über ihn. Nun glaube ich, daß du nicht der Sohn Krumms bist, sondern edleren Geschlechts.

Eine solche Fylgja, einen jungen Eisbären, der sie un-gesehen begleitet, aber in dem, sobald sich ein Verwandter naht, dieser die Zugehörigkeit zum Stamme erkennt, führt im Grunde jede Person der Sage bei sich.

## MYTHE

### I.

Die Seminarschüler, die auch den M-Band des Grimmschen Wörterbuches bearbeiteten, hatten, als sie endlich bei „my“ angelangt waren, vermutlich Eile nach Hause zu kommen. Sie schreiben:

„Mythe, f. Sage, unbeglaubigte Erzählung, aus dem griech. *μῦθος* umgebildet, das geschlecht nach sage, geschichte, fabel, erzählung u. ähnl. geändert.“

Dann ein magerer Beleg aus Umland — das ist alles.

Demgegenüber finden wir in der 2. Auflage von Eislers Handwörterbuch der Philosophie folgendes:

„Mythus (*μῦθος*, Rede, überlieferte Erzählung) ist die, einen Bestandteil der auf bestimmter Entwicklungsstufe stehenden Religion bildende, phantasiemäßige, anthropomorphe, auf „personifizierender Apperzeption“ und „Introjektion“ (s. d.) beruhende Lebens- und Naturauffassung, Naturdeutung. Im Mythus, der ein Produkt der Phantasie ist, aber auch eine eigenartige Logik enthält, liegt die primitive Weltanschauung, gleichsam die „Protophilosophie“ vor; aus dem Mythus, zum Teil aber im Gegensatz des erstarkenden begrifflichen Denkens hervorragender Persönlichkeiten zur phantasievoll-anthropomorphen Auffassung desselben, haben sich Wissenschaft und Philosophie entwickelt . . .“

Vergleichen wir die zwei miteinander, so sehen wir, daß die Verhältnisse hier noch verwickelter sind als bei der Sage. Auf der einen Seite wird in dem Grimmschen Wörterbuch durch die einfache Gleichung: Mythe = Sage = unbeglaubigte Erzählung Mythe vom Historischen aus entwertet. In dem philosophischen Wörterbuch wird nun der Mythus noch von

einer anderen Seite angegriffen und wiederum in seiner Selbständigkeit nicht ganz anerkannt. Mythos, so heißt es in dem ersten Satz, ist eine Lebens- und Naturauffassung, eine Naturdeutung. Aber Mythos bildet nur einen Bestandteil der Religion auf einer bestimmten Entwicklungsstufe und kann nur als solche verstanden werden. Dann heißt es im zweiten Satz, daß im Mythos eine „primitive“ Weltanschauung vorliege — wobei nicht gesagt wird, ob „primitiv“ hier ursprünglich, einfach, unentwickelt, oder niedrig stehend heißen soll, was es nach Eislers Handwörterbuch (siehe unter primitiv) doch alles bedeuten kann. Jedenfalls aber wird Mythos von diesem „primitiv“ aus wiederum zur Vorstufe gemacht, dieses Mal nicht zur Vorstufe der Historie, sondern zur Vorstufe der Philosophie, zur „Protophilosophie“ — allerdings sollen sich Wissenschaft und Philosophie aus ihm „entwickelt“ haben.

So besitzt Mythe außer „Historie“ noch einen zweiten Feind, der ihr Eigenheit abspricht, der sie zu einer Vorstufe, zu einem frühen Glied in einer auf Höheres gerichteten Entwicklung macht. Wir werden Gelegenheit haben, diesen Gegner kennenzulernen.

Indessen möchte ich — und wäre es nur, um uns von den Wörterbüchern zu erholen — noch ein drittes Zitat hinzufügen.

1835 widmete Jacob Grimm seine Deutsche Mythologie dem Historiker Friedrich Christoph Dahlmann, dem ersten, der sich in neuerer Zeit mit einer der Quellen, die auch Grimm benutzt — mit Saxo Grammaticus — eingehend beschäftigt hat. Was in dieser Widmung, die zugleich erste Einleitung ist, über unsere Formen gesagt wird, darf ich, da es tiefer geht als das, was in Wörterbüchern gesagt werden kann, als Ganzes nicht vorenthalten.

„Sage und Geschichte sind jedwedes eine eigne Macht, deren Gebiete auf der Grenze in einander sich verlaufen, aber auch ihren gesonderten, unberührten Grund haben. Aller Sage Grund ist nun Mythos, d. h. Götterglaube, wie er von Volk zu Volk in unendlicher Abstufung wurzelt: ein viel allgemeineres, unstärkeres Element als das Historische, aber an Umfang gewinnend was ihm an Festigkeit abgeht. Ohne solche mythische Unterlage läßt sich die Sage nicht fassen, so wenig

als ohne geschehne Dinge die Geschichte. Während die Geschichte durch Thaten der Menschen hervorgebracht wird, schwebt über ihnen die Sage als ein Schein, der dazwischen glänzt, als ein Duft, der sich an sie setzt. Niemals wiederholt sich die Geschichte, sondern ist überall neu und frisch, unaufhörlich wiedergeboren wird die Sage. Festes Schrittes am irdischen Boden wandelt die Geschichte, die geflügelte Sage erhebt sich und senkt sich: ihr weilendes Niederlassen ist eine Gunst, die sie nicht allen Völkern erweist. Wo ferne Ereignisse verloren gegangen wären im Dunkel der Zeit, da bindet sich die Sage mit ihnen und weiß einen Theil davon zu hegen: wo der Mythos geschwächt ist und zerrinnen will, da wird ihm die Geschichte zur Stütze. Wenn aber Mythos und Geschichte inniger zusammen treffen, und sich vermählen, dann schlägt das Epos ein Gerüste auf und webt seine Faden. Treffend gesagt haben Sie: [gemeint ist Dahlmann in der betreffenden Abhandlung] so sehr unterliegt die Geschichte, welche kein Fleiß der Gleichzeitigen aufzeichnet, der Gefahr im Gedächtnisse der Menschen ganz zu verschwinden, oder falls die Sage sich ihrer bemächtigt zwar erhalten, aber zugleich in dem Grade verwandelt zu werden, wie die härteste Frucht in die weichste, die herbste in die süßeste durch Kunst der Zubereitung fast willkürlich übergeht. Die Verwandlung, den Übergang räume ich ein, nicht die Zubereitung. Denn zubereitet nennen dürfen wir nicht was durch eine stillthätige, unbewusst wirksame Kraft umgesetzt und verändert wurde. Es gibt doch nur wenig ersonnene Sagen, keine, deren Trug vor dem Auge der Kritik nicht zuletzt schwände, wie die verfälschte Geschichte weichen muß einer weit größeren Macht der wahren . . .“

Wie weit sind wir in diesem Abschnitt von der verflachten Sprache der Wörterbücher entfernt! Er ist ein vortreffliches Beispiel von Jacob Grimms Sprache, von seinem Stil, von seiner Anschauungsweise. Wir sehen sie vor uns: Sage und Geschichte in ihrem verschiedenen Charakter, in der Art, wie jede einzeln auftritt und sich hervortut. Und dennoch — ist es recht klar geworden, was nun eigentlich Sage heißt und wie sie sich genau zur Geschichte verhält? Haben wir aus diesen schönen Bildern, die besagen, daß Sage wie ein Schein

glänzt und sich wie ein Duft an etwas setzt, begriffen, wie das nun vor sich geht? Oder wie sich Sage mit fernen Ereignissen bindet? Und weiter — verstehen wir, was Mythos hier bedeutet? Mythos ist aller Sage Grund, und Mythos heißt selber: „Götterglaube, wie er von Volk zu Volk in unendlicher Abstufung wurzelt.“ Dürfen wir nun schließen, daß jeder Götterglaube Mythos sei — oder auch nur, daß Mythos immer Götterglauben bedeute? Und weiterhin wird an einer Stelle, wo wir das Wort Sage erwarten würden, plötzlich das Wort Mythos eingesetzt und gesagt, daß nun Mythos der Geschichte zur Stütze wird. Sind nun Mythos und Sage hier nicht mehr begrifflich unterscheidbar? Ist Mythos gleich Sage? Mythos und Geschichte vermählen sich, und wo sie sich vermählen, schlägt Epos ein Gerüste auf und webt. Bleiben wir bei den Bildern — ich habe meinerseits hier das dringende Bedürfnis, Braut und Bräutigam sehr viel näher kennenzulernen, ehe ich ihnen zu ihrer Ehe gratuliere; ich verspüre eine brennende Neugierde nach der Zusammensetzung dieses Webstuhls: ich muß wissen, wie Schuß und Kette hier beschaffen sind.

Man glaube nur eins nicht: man glaube nicht, daß es mir in irgendeiner Weise an Ehrfurcht vor den Gedanken Jacob Grimms mangelt. Ich habe gerade diesen Abschnitt gezeigt, um zu beweisen, daß eine düsterhafte Verschiebung der Bedeutung, sei es nun von der Historie, sei es von der Philosophie aus, bei ihm nicht vorliegt, daß bei ihm jeder Begriff eine eigene Macht und, wie er selbst sagt, seinen „gesonderten, unberührten Grund“ hat. Ich weiß auch, wie sehr dem Zögling des deutschen Idealismus Sprache und Dichtung ein großes gemeinsames Geschehen in der Volksseele bedeuteten, ja das Größte, was je in der Volksseele geschehen war oder geschehen konnte — und daß es ihm hier in diesem Vorwort nicht so sehr darauf ankam, Einzelheiten zu bestimmen, sondern daß er eine Gesamtheit geben wollte, in der man die Elemente nur ahnte. Mythos, Sage, Geschichte und Epos sollten hier nicht ganz und nicht scharf getrennt werden, sie sollten zusammen Vertreter und Vertreterinnen sein jener „stilltätigen, unbewußt wirksamen Kraft“, die

gerade für Jacob Grimm „himmelweit etwas anderes als die Kraft eines späten Dichters, und wäre er der stärkste“ bedeutete.

Daß ich aber das alles weiß, ist kein Grund, dabei stehen zu bleiben. Im Gegenteil — wenn wir wirklich überzeugt sind, daß jene Begriffe ihren „gesonderten, unberührten Grund“ haben, so ist es unsere Aufgabe, die Sonderung durchzuführen, die Gründe abzustecken. Wir haben das bei der Legende und bei der Sage versucht — daß es bei der Mythe schwieriger sein wird, verhehle ich mir nicht. Trotzdem — es muß auch hier möglich sein, bis zur Form durchzudringen, es muß möglich sein, das, was Jacob Grimm bildhaft andeutete, dem Wesen nach genau zu bestimmen.

## II.

Was die katholische Legende des abendländischen Mittelalters und was die isländische Saga des 10. und 11. Jahrhunderts uns gaben — das fehlt uns bei der Mythe. Wir reden von griechischer und von germanischer Mythologie, von Mythen der Inder und von Mythen der Naturvölker — aber mir ist kein Punkt bekannt, wo wir aus dem Gewirr von Götterlehre, Schöpfungserzählungen, Heroengeschichten, von Verwandlungen, Jenseits- und Weltuntergangsvorstellungen — kurz aus alledem, was man als Mythologie zusammenzufassen gewohnt ist, die Mythe oder den Mythos so deutlich und so vereinzelt herausfühlen, daß wir sozusagen gezwungen werden, unsre Untersuchung dort anzusetzen.

Wir gehen von einem verworrenen Gesamtbild aus — und müssen versuchen zu sichten. Deshalb möchte ich hier gleich mit einem Beispiel beginnen. Ich wähle dazu einige Sätze aus Genesis.

„Da sprach Gott: Es sollen Leuchten entstehen an der Veste des Himmels, um den Tag und die Nacht voneinander zu trennen, und sie sollen dienen zu Merkzeichen und (zur Bestimmung von) Zeiträumen und Tagen und Jahren. Und sie sollen dienen als Leuchten an der Veste des Himmels, um die Erde zu beleuchten. Und es geschah so. Da machte Gott die beiden großen Leuchten: die große Leuchte, damit sie bei Tage die Herrschaft führe, und die kleine Leuchte, damit sie bei Nacht die Herrschaft führe, dazu die Sterne. Und Gott setzte sie an die Veste des Himmels, damit sie die Erde beleuchteten und über den Tag und über die Nacht herrschten und das Licht und die Finsternis voneinander trennten. Und Gott sah, daß es gut war.“

Was haben wir hier vor uns? Schon in der Übersetzung hören wir, daß hier keine reine Aussage, keine Erzählung oder

einfache Schilderung vorliegt. In der erhaben bekräftigenden, man könnte sagen: beruhigenden Art, wie die Perioden hingesetzt sind, klingt etwas wie ein Zwiegespräch. Es ist etwas vorangegangen, und dieses Etwas war eine Frage, waren viele Fragen. Man hat den festen Himmel geschaut, man hat gesehen, wie am Tage die Sonne, in der Nacht der Mond ihn stätig wiederkehrend beleuchten. Schauen wurde Staunen, Staunen Fragen. Was heißen diese Lichter des Tages und der Nacht? Was bedeuten sie uns in der Zeit und den Zeiträumen? Wer hat sie dahin gestellt? Wie war es, ehe die Welt von ihnen beleuchtet wurde, ehe Tag und Nacht getrennt, ehe die Zeit eingeteilt war? Und nun geht dem Fragenden eine Antwort zu. Diese Antwort ist so, daß keine weitere Frage gestellt werden kann, so, daß im Augenblicke, da sie gegeben wird, die Frage erlischt; diese Antwort ist entscheidend, sie ist bündig.

Wer fragt? Der Mensch. Der Mensch will die Welt verstehen, die Welt als Ganzes und in ihren Erscheinungen, wie Sonne und Mond. Aber das heißt nicht, daß er sie schüchtern und zögernd beobachtet, daß er suchend und tastend in sie hineindringen, daß er sie von sich aus erkennen will — der Mensch steht der Welt, die Welt dem Menschen gegenüber und er fragt. Ich erinnere daran, daß fragen — von der germanischen Wurzel \*frēh — sowohl begehren, wie forschen, wie auch fordern bedeutet. Der Mensch fordert von der Welt und ihren Erscheinungen, daß sie sich ihm bekannt geben sollen. Und er bekommt Antwort, das heißt, er bekommt ihr Widerwort, ihr Wort tritt ihm entgegen. Die Welt und ihre Erscheinungen geben sich ihm bekannt.

Wo sich nun in dieser Weise aus Frage und Antwort die Welt dem Menschen erschafft — da setzt die Form ein, die wir Mythe nennen wollen.

Stellen wir uns einen König vor, der im Zweifel ist, ob er einen Krieg anfangen soll. Er kann sich die Frage nach allen Seiten überlegen: genügen meine Streitkräfte, reichen meine Geldmittel aus, werden meine Bundesgenossen mir treu sein? — oder: wie steht es um meinen Gegner, sind nicht seine Streitkräfte größer, seine Mittel ergiebiger, wird es ihm nicht gelingen, meine Freunde zu bestechen? Hoffnungen, Bedenken.

Befürchtungen jagen sich. Aber nun gibt es eine Stelle, wo sich die Welt — hier die Welt als Geschehen — selbst bekannt gibt, sich zu sich selbst bekennt, wo also auf die Frage: was wird geschehen? die Antwort da ist. Nicht in der Weise, daß man an jener Stelle mit außergewöhnlichen Mitteln, die dem gewöhnlichen Sterblichen nicht zugänglich sind, etwas mehr erfahren oder besser erkennen könnte als anderswo, sondern so, daß sich eine Frage in einer Antwort selbst löst; daß aus Frage und Antwort sich das Gegenständliche selbst erschafft. Wir nennen dies Orakel — und wir denken sofort an das griechische Orakel, an das Orakel von Delphi, an Geschichten, wie sie uns Herodot von dem Krieg zwischen dem Lyderkönig Kroesos und dem Perserkönig Kyros oder von Themistokles erzählt. Nehmen wir die Sache möglichst allgemein: es liegt auch bei dem Orakel von Delphi nicht so, daß zukünftiges Geschehen, sei es nun durch den Willen der Gottheit, sei es durch irgendeine Weltordnung, von vornherein festgelegt wäre und daß es nun zu Delphi eine Stelle gäbe, wo man, auf besonderem Wege von der zukünftigen Lage der Dinge unterrichtet, bereit wäre, zu gewissen Bedingungen über diese Lage Auskunft zu erteilen — sondern wir haben das Orakel so zu verstehen, daß es an einer heiligen Stelle die Möglichkeit gibt, durch eine Frage die Zukunft zu zwingen, sich selbst bekanntzugeben, oder mehr noch, daß in Frage und Antwort Zukünftiges sich selbst erschafft.

Mythe und Orakel gehören zusammen, sie gehören zur gleichen Geistesbeschäftigung. Beide sagen wahr. Das Wort wahrsagen richtet sich — wie auch das Wort weissagen — für uns auf das Zukünftige, deshalb sind wir eher geneigt, es für die Geschichte des Lyderkönigs zu gebrauchen als für das, was wir im Anfang des Buches Genesis über Sonne und Mond finden. Aber wir müssen auch das wahr und wahrsagen hier tiefer nehmen; wir müssen daran denken, daß wahr mit wahren verwandt ist — daß die Welt die sich uns gewährt, indem sie von sich wahr sagt: währt, und daß in dieser Welt demzufolge Vergangenheit und Zukunft nicht geschieden sind. Und wenn wir in dieser Weise Mythe und Orakel in dem Ausdruck wahr-sagen zusammen-

gebracht haben, dürfen wir daran erinnern, daß die Wurzel, die in fragen liegt, im Angelsächsischen erkennbar ist in friht und frihtrung, die „orakel“ bedeuten, und in frihtrian, wahrsagen.

Noch ein anderes Wort könnte man hier gebrauchen: Offenbarung. Aber Offenbarung ist ein gefährliches Wort, es ist von der Theologie zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedener Weise gebraucht worden. Oft versteht sie darunter ein unmittelbares Tun Gottes — in dem Sinne, daß die Gottheit sich von sich aus den Menschen zeigt. In dieser Weise ist Offenbarung weder Mythe noch Orakel. Der „redende Gott“, der sich des menschlichen Redens und Denkens bedient und von sich aussagt, damit wir ihn im Geiste erkennen, wie es im 1. Kor. 2, 9/10 ausgedrückt wird, gehört nicht in diesen Gedankengang.

Noch einmal: Sonne und Mond, wie wir sie in Genesis sehen, wurden zunächst als Erscheinungen beobachtet; jeden Tag erschien die Sonne und erhellte den Tag; wenn sie unterging, konnte der Mond erscheinen und sein Licht spenden — in ihrem an sich wieder ständig währenden Wechsel vollzog sich die Zeit in Tagen und Jahren. Da entstand das Verlangen, sie zu verstehen, und die Wißbegierde äußerte sich in einer Frage. Sie antworteten, und indem sie antworteten, sagten sie wahr; indem sie wahr sagten, wurden sie — auch dieses Wort möchte ich in der tieferen Bedeutung geben: wahr-genommen.

Beachten wir die Form: es ist hier wiederum nicht so, daß die Gottheit von sich aus mitteilt: „ich habe die Leuchten dahin gestellt, damit sie Tag und Nacht voneinander trennen“. Was Gott gesprochen hat, sprach er nicht zu den Menschen; es bezog sich auf Sonne und Mond selber. Danach ist es geschehen: Gott hat sie aufgestellt — nun erfüllen sie ihre Aufgabe, nun sind sie ganz sie selbst geworden. Sie sind so sehr sie selbst, daß die Gottheit in gewissem Sinne ausgeschaltet wird; auch Gott steht ihnen gegenüber, auch er sieht sie — sieht: „daß sie gut sind“. Will dieser Satz, der wie ein Kehrreim in jenem Prolog zum Buche Genesis wiederkehrt, besagen, daß Gott an der Güte seiner Schöpfung gezweifelt habe? Selbstverständlich nicht. Dieser Satz besagt, daß jedes-

mal in der Schöpfung und durch die Schöpfung Alles: Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Trocknes und Gewässer, Sonne und Mond, bündig geworden, demnach selbständig ist; er ist darüber hinaus eine letzte Antwort, eine erhabene Wahrsage der Schöpfung selbst, die sich ihrem Schöpfer als „gut“ bekannt gibt.

Mythus als Form ist hier in sich vollkommen abgeschlossen. Nach Sonne und Mond wird gefragt; Sonne und Mond antworten. Es ließe sich über die Gottheit, die die Leuchten an der Veste des Himmels entstehen läßt, natürlich noch vieles andere sagen, man könnte sie anders fassen, sie mit andern Attributen ausstatten. Aber gerade das geschieht hier nicht. Sonne und Mond sind von der Gottheit aufgestellt, und die Gottheit ist hier keine andere als diejenige, die Sonne und Mond aufgestellt hat. Nur eine Erscheinung gibt sich in dem Mythus vollständig bekannt und trennt sich in ihrer Selbständigkeit von allen anderen Erscheinungen.

Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht andere Erscheinungen sich in der gleichen Weise in Mythen gleicher Art bekannt geben können. Ich muß wieder hervorheben, daß ich auch hier, so wie bei Legende und Sage, einen Unterschied mache zwischen der Einfachen Form als solcher und ihrer Vergegenwärtigung. Ich tue das, indem ich Mythe und Mythus trenne: Mythe heißt die sich aus unserer Geistesbeschäftigung ergebende Einfache Form, dagegen ist die Form, in der sie vereinzelt jedesmal gegenwärtig vor uns liegt, Mythus oder ein Mythus.

Gerade nun das größere Stück, das dem ersten Bibelbuch vorangestellt ist — ich meine Genesis 1, 1 bis 2, 1, die Einleitung, die die Exegeten mit P(riesterkodex) bezeichnen —, und aus dem wir den Mythus von Sonne und Mond genommen haben, zeigt uns deutlich eine Anzahl solcher vereinzelter aber gleichartiger Mythen. Man nennt es als Ganzes „Weltschöpfung“ oder „Schöpfungsgeschichte“, aber beide Worte sind mißverständlich; denn die Welt ist hier in ihre Erscheinungen zerlegt, und die Tage, durch die die Schöpfung geteilt ist, bilden vielmehr eine Trennung, als eine chronologische Reihenfolge. Jede Erscheinung hat ihren eigenen Mythus — sie werden aber

dadurch zusammengehalten, daß sich jedesmal dieser Mythus mit der gleichen Gebärde vollzieht.

Indessen sind wir mit dem Begriff Schöpfung schon über die einzelnen Mythen hinausgekommen. Mythe ist Schöpfung. Ich nehme das Wort wieder in seiner tieferen Bedeutung und erinnere an die germanische Basis \*skap, die sowohl in schöpfen als in schaffen steckt, und die auch in dem Suffix-schaft ihre Bedeutung noch bewährt. Wir haben schon gesagt, daß sich in der Mythe aus Frage und Antwort der Gegenstand erschafft — wir können das auch so ausdrücken: in der Mythe wird ein Gegenstand von seiner Beschaffenheit aus Schöpfung.

## III.

Damit beobachten wir aber zugleich, was der Mythe gegenübersteht: das, was wir, als ich aus einem philosophischen Lexikon die Begriffsbestimmung zitierte, den Feind der Mythe nannten. Erkennen und Erkenntnis als Vorgang, der Wille, die Welt von sich aus aktiv zu verarbeiten, das Hineindringen in die Welt, um selbst Einsicht in ihre Beschaffenheit zu gewinnen — jener Vorgang, bei dem nicht Gegenstände sich schaffen, sondern bei dem sie erzeugt werden, er ist es, der mit der Mythe in unaufhörlicher Fehde lebt.

Wir würden diesen Gegensatz von Mythe und Erkenntnis schon aus einem genauen Vergleich der Worte *μῦθος* und *λόγος* im Griechischen ablesen können. Aber auch dies gehört zu den Dingen, die wir uns versagen müssen. Nur einige wenige Beispiele aus Homer mögen verdeutlichen, was *μῦθος* heißt und wie es sich zu unserer Form *Mythe* verhält.

Telemachos rüstet sich (Odyssee II) zum heimlichen Aufbruch. Er läßt sich von der Wirtschaftlerin Eurykleia Wein und Mehl aus dem Vorratshaus zurechtlegen (339 ff.); abends begibt er sich zu seinem Schiffe und befiehlt seinen Gesellen die Vorräte zu holen (410 ff.). Die Mutter und die anderen Sklavinnen wissen nichts: *μία δ' οἴη μῦθον ἄκουσεν* — „nur eine weiß, wie sich die Sache wirklich verhält“, könnten wir übersetzen oder besser noch: „nur eine weiß das Wort, das wahr sagt“.

Nun kehrt Telemachos (Odyssee IV) von seiner Reise nach Pylos und Sparta zurück, und die Freier beschließen, ihm aufzulauern und ihn zu töten (663 ff.). Aber bald erfährt Penelope durch den Herold Medon, was die Freier beabsichtigen, und was sie erfährt ist wieder *μῦθος*, wieder das Wort, das die Wahrheit enthält (675/76).

Endlich (Odyssee XX) ist Odysseus unbekannt nach Hause zurückgekehrt und findet die Freier, die an seinem Tische schlemmen. Unter ihnen befindet sich auch Ktesippos aus Same, ein übermütiger Knabe. Dieser verhöhnt den fremden Bettler, sagt ihm, daß er schon zur Genüge bekommen habe, aber daß er ihm noch ein Ehrengeschenk darbringen wolle, damit er die Mägde, die ihn baden, oder sonst jemanden seinerseits damit beschenken kann. Dann wirft er ihm einen Kuhfuß an den Kopf. Nur indem er ausweicht, entgeht Odysseus der Schmach (292 ff.). Da wandeln sich die Verhältnisse: Odysseus hat den Bogen gespannt, er steht mit seinen Freunden den verängstigten Freiern gegenüber (Odyssee XXII). Einer nach dem andern fällt. Da tötet nun auch der Rinderhirt Philoitios den Ktesippos, und er sagt ihm (285 ff.), er solle nicht mehr töricht und unbesonnen reden, sondern er solle *θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπεὶ ἢ πολλὰ φέροντο εἶσιν* — er solle den Göttern, da sie mächtiger sind, den *μῦθος* überlassen. Übermut, Dummheit, heißt es hier, daß Ktesippos gemeint hat, der Bettler, der sich zwischen den Freiern befand, wäre wirklich ein Bettler, daß er gemeint hat, ihn von sich aus als Bettler erkennen zu können, daß er ihn dieser Erkenntnis gemäß als Bettler behandelt hat. Mythos ist, daß dieser Bettler kein Bettler, sondern Odysseus war. Ktesippos hat, von der Erkenntnis ausgehend, die innere, die eigentliche Beschaffenheit des Bettlers verkannt: den Mythos, der den Göttern bekannt war.

*μῦθον ἐπιτρέψαι θεοῖς*, das Wort, das wahr sagt, den Göttern überlassen, ist den späteren Griechen Spruch — vielleicht war es schon so in der Odyssee. Wie dem auch sei, jedenfalls bedeutet diese Redensart keineswegs, daß man die Frage, die zum Mythos führt, nicht stellen solle, sondern sie bedeutet, daß Erkenntnis eitel ist, daß jeder Versuch des Menschen, in die Welt hineinzudringen und sie von sich aus zu verstehen, jeden Augenblick auf Fehlschlüsse und Irrtümer auslaufen kann, weiterhin aber, daß die Götter das Wort kennen, das wahr sagt, daß der Mythos göttlich und daß göttliches Wissen, das die Dinge aus den Dingen heraus versteht, *Mythe* ist.

Es ist nicht leicht, ein Kennwort zu finden, das die Geistes-

beschäftigung, aus der sich die Einfache Form Mythe ergibt, andeutet. Wir könnten Wissen, Wissenschaft wählen, aber wir müssen dabei fest im Auge behalten, daß nicht jenes Wissen gemeint ist, auf das sich Erkenntnis letzten Endes richtet, und selbst nicht jenes von vornherein Gewisse, streng Notwendige, allgemein Gültige, das Erfahrung und Erkenntnis bedingt und begründet und das jeder Erkenntnis vorangeht, sondern daß wir es hier mit jenem unbedingten Wissen zu tun haben, das sich nur ergibt, wenn in Frage und Antwort ein Gegenstand sich selbst erschafft und sich durch das Wort, durch die *W a h r s a g e*, bekannt gibt und bewährt.

## IV.

Ich möchte dem Mythos aus Genesis als zweites Beispiel einen griechischen Mythos an die Seite stellen. Ich wähle dies Beispiel wieder aus Pindar, aus dem Anfang des 1. Pythischen Epinikions; nicht aus dem Teil, der hier die Legende enthält, sondern aus dem vorhergehenden, in dem der Ort des Festes, der Kulthandlung festgelegt wird. Mit einem Lob der goldenen Phorminx, des Gesanges, setzt das Lied ein. Alles beruhigt der Gesang, auch den Blitz des Zeus, er schläfert den Adler auf dem Götterszepter ein, er bezaubert selbst Ares, den Krieg. Nur Feinde des Göttlichen erschrecken bei dem Sang der Musen, so auch der hundertköpfige Götterfeind Typhon. Und nun folgt die ausführliche Beschreibung jenes Riesen Typhon und seiner Strafe. Sein gewaltiger Körper liegt ausgestreckt von Kyme auf der italienischen Küste bis hinab nach Sizilien, dort liegt der Berg Aetna mit seinem eisigen Schnee wie eine himmlische Säule auf seiner Brust, und nun speit er aus des Abgrunds Tiefen bei Tag und bei Nacht das Feuer, die hochwirbelnden, purpurnen Flammen empor. Ein Wunder zu sehen, ein Wunder schon, wenn man davon hört.

Vor uns liegt der Berg mit seinen drei Zonen: unten die Reben, in der Mitte die Wälder, oben der kahle, während des größeren Teils des Jahres mit Eis und Schnee bedeckte Gipfel. Aber der Berg ist nicht wie andere Berge, er speit Feuer. Hier setzt die Frage ein — hier wird sie in einer Antwort gelöst. Bei Pindar in doppelter Weise. Es sind wieder wie in Genesis, aber hier weniger scharf getrennt, zwei Mythen. Erstens, was ist ein Berg überhaupt? Die Antwort, in einer Sprachgebärde begriffen, lautet: *S ä u l e* des *H i m m e l s*. Aber dann: weshalb sprüht aus diesem Berge Feuer? — und da heißt es: unter ihm und von ihm festgehalten liegt der götterfeindliche hundertköpfige Riese, der Erzfeind. Aber schon hier

interpretieren wir etwas zu weit — der Berg, der Himmelspfeiler, ist selbst wiederum von oben bis unten der Riese, der Feind. Zweimal antwortet diese Erscheinung, zweimal bekennt sie sich, bezwungen von einer Frage, zu sich selbst, zweimal erschafft sie sich, verdichtet und dichtet sie sich in Sprachgebärden. Die Stütze des Himmels wird zum feuerspeienden Götterfeind.

Wie wenig würden wir den Vorgang, die Form als Form, begreifen, wollten wir sagen, die Griechen waren zu jenen Zeiten allzu ungenügend über Berge, Himmel oder vulkanische Erscheinungen orientiert, oder wollten wir von einer auf „personifizierender Apperzeption“ beruhenden „Naturdeutung“ sprechen. Es ist keineswegs Natur in unserem Sinne, was hier gedeutet wird. Feuerspeiende Berge sind in der Welt unserer Geistesbeschäftigung keine Natur — damals nicht und auch heute nicht. Und es gibt auch keinen unmittelbaren Weg, der von dem Mythos „Aetna“ — von dem Bekenntnis des Berges — zur Erkenntnis geologischer Erscheinungen führte.

Wohl aber gibt es eine geistige Umstellung, man könnte sagen, eine Bekehrung: ein Sich-Abwenden von der Form und ein Versuch, von sich aus an die Erscheinung heranzukommen, von sich aus über sie ein Urteil zu bilden, von sich aus den Gegenstand aus seinen Bedingungen zu erzeugen. Aber diese Bekehrung heißt Übergang vom Mythos zum Logos.

Hieron, der Sieger, den Pindar besingt, hatte am südlichen Abhang des Berges eine Stadt gegründet oder neu gegründet, die ebenfalls Aetna hieß. Er hatte sie mit Bewohnern von Syrakus und Katana bevölkert. In dieser Stadt, die von seinem Sohne Deinomenes verwaltet wurde, fand auch zu Ehren dieses Sohnes die Siegesfeier statt. Hier wurde das Epinikion gesungen. Dies war der Ort, den Pindar festzulegen hatte. Sobald er mit seinem Bergmythos zu Ende ist, knüpft er an diese Stadt an. Noch einmal stellt sich der Mythos ein. Ein Berg, eine Säule des Himmels, ist wiederum Sitz der Gottheit, Stätte, wo sie waltet; und so ist Aetna zugleich Himmelsstütze, Götterfeind und überdies Stätte des waltenden Zeus. Von jenem Mythos aus erfolgt nun in dem Epinikion ein Gebet an diese Gottheit, die Gründung des Hieron zu schützen, ihr Frieden

und Wohlgedeihen zu gewähren. Dann wendet sich das Lied zu den Siegern. Ohne daß es ausdrücklich gesagt wird, werden die Kriegstaten des Hieron in Verbindung mit dem Vorhergehenden gebracht, und es ist, als ob wir in den Siegen des sikelischen Tyrannen über Etrurien und Karthago ein Echo hören von Zeus' Sieg über den feuerspeienden Riesen. Aber gerade hier spüren wir die Umstellung, von der wir soeben gesprochen haben: Pindar knüpft an den Mythos an, aber indem er anknüpft, verläßt er den reinen Mythos. In doppeltem Sinne leitet er den Mythos ab. Wenn wir, was er nur andeutet, aussprechen, so müssen wir sagen: Was zwischen Hieron und seinen Gegnern geschieht und was zwischen Zeus und Typhon geschah, kann gegenseitig aufeinander bezogen, kann verglichen werden. Damit aber stellt er nicht mehr unbedingt die Frage, die sich in einer Antwort lösen kann.

Hier schleicht sich Erkenntnis ein. Pindar beurteilt von sich aus die Taten des Hieron, er vergleicht sie mit der Typhonfesselung, er bezieht sie sogar auf den Mythos, er erkennt einen Zusammenhang — aber damit ist eben kein Hieronmythos geschaffen.

Überlegen wir uns, wenn wir in dieser Weise Mythos und Logos nebeneinander sehen, was für eine seltsame Zusammensetzung die griechischen Wörter *μυθολογία*, *μυθολόγημα* und *μυθολογία* enthalten, wie sie „das Widrige zusammengeben“. Ich möchte das Wort „Mythologie“ am liebsten aus der Reihe unserer Begriffe streichen; wollte ich es aber dennoch gebrauchen, so würde *Mythologie* das andeuten, was Pindar hier macht.

## V.

Wir müssen hier, damit auch dieser Vorgang verständlich wird, eine dritte Weise erklären, in der sich unsere Formen scheinbar hervortun.

Bisher haben wir sie als reine Einfache Form und als deren Vergegenwärtigungen gesehen. Wir haben gefunden, daß es neben Legende Vita, neben Sage Saga gibt. Wir haben in diesem Sinne Mythe und Mythos unterschieden. Nun beobachten wir aber, daß es möglich ist, irgend etwas, was nicht eigentlich zur Geistesbeschäftigung gehört, dennoch von außen her, von der äußeren Gestalt aus, auf sie zu beziehen. Schon Jacob Grimm redete von einer „ersonnenen Sage“. Und ich erinnere an eine andere Form, auf die wir später zurückkommen: wir wissen alle, daß es sogenannte Kunstmärchen gibt. Darunter verstehen wir im allgemeinen irgendeine Erzählung, die in ihrer äußeren Gestalt absichtlich an das Märchen angelehnt, ihm angeähelt ist, aber die wir von innen heraus dennoch nicht zum Märchen zählen. Es ist bekannt, daß es auch in der Sprachwissenschaft Ähnliches gibt, daß Worte anderen Worten äußerlich angepaßt, nachgestaltet werden können. Die wenig ertragreiche Notiz über Mythe im Grimmschen Wörterbuch hat uns zum mindesten gezeigt, daß das griechische Maskulinum *μῦθος* bei seiner Verdeutschung zu Mythe das Geschlecht von Sage, Geschichte, Fabel usw. annahm und unter dem Einfluß dieser Wortreihe ein Femininum wurde, daß es sich in dieser Hinsicht jenen Worten anähnelte. Zu den Formen, die unmittelbar aus einer Geistesbeschäftigung hervorgehen, und die sich danach vergegenwärtigen, kommt nun diese dritte Weise hinzu, wo etwas nicht unmittelbar zur Geistesbeschäftigung Gehöriges dennoch die Gestalt jener Formen annimmt: zu der Einfachen Form und der Gegenwärtigen Form gesellt sich das Analogon, die Bezogene Form.

Nehmen wir für die Mythe ein recht deutliches Beispiel. Feuerkohle, Strohalm und Bohne gehen zusammen auf Reisen. Sie haben einen Bach zu überschreiten, und der Strohalm legt sich dienstbereit darüber. Die Bohne kommt glücklich auf die andere Seite. Die Feuerkohle kommt bis zur Mitte. Da erschrickt sie vor dem Wasser, bleibt stehen, verbrennt den Strohalm und plumpst zischend und erlöschend in die Feuchtigkeit. Die Bohne findet das so komisch, daß sie zu lachen anfängt — sie lacht, bis ihr der Rücken platzt. Glücklicherweise kommt ein Schneider des Weges, der Nadel und Faden bei sich trägt; er näht die Bohne, aber leider war der Faden dunkel, und seitdem haben alle Bohnen hinten eine schwarze Naht.

Wir haben auch hier Frage und Antwort. Warum hat die Bohne eine schwarze Naht? In der Antwort wird sogar die Frage endgültig gelöst: sie war geplatzt; sie ist mit schwarzem Zwirn genäht. Und dennoch spüren wir, daß hier — auch abgesehen vom Format — die Sache anders liegt als in Genesis und bei dem Aetnamythos. Wir spüren, daß hier nicht alles mit rechten Dingen zugeht. Die Frage wird nicht von innen heraus gelöst. Die Bohne bekennt sich nicht von sich aus zu ihrem Merkmal: sondern der neugierig Fragende bringt selbst eine Antwort an die Bohne heran. Allerdings nimmt der Fragende dabei die Haltung an, als ob die Antwort nicht von ihm stammte: während er selbst antwortet, tut er, als ob die Bohne antwortete. Aber man merkt die Absicht; es ergibt sich hier keine Mythe, sondern es wird ein Mythos herangezogen. Die Geschichte der geplatzen und genähten Bohne bedeutet nicht, daß sich eine Erscheinung dem Menschen auf seine Frage bekannt gibt, sondern sie stammt von einem Menschen, der bestrebt ist, eine von ihm beobachtete Erscheinung, die seine Neugierde geweckt hat, zu deren Erklärung jedoch seine Kenntnisse nicht ausreichen, nach der Art der Mythe, in der Form eines Mythos zu erläutern. Und eben das ist es, was wir ein Analogon einen Bezogenen Mythos nennen: ein Mythos, der nicht eigentlich wahr-sagt, sondern der abgeleitet und dadurch nur wahr-scheinlich ist.

Überall wo sich aus einer Geistesbeschäftigung eine Einfache Form zwingend und bündig ergibt und sich vergegen-

wärtigt, finden wir daneben die Bezogenen Formen. Wo sie unser Formgewissen unterscheidet, pflegen wir — ich habe schon darauf hingewiesen — immer das Präfix „Kunst“ voranzustellen, von „Kunstmärchen“, „Kunsträtseln“ zu reden. Wir drücken damit aus, daß wir eingesehen haben, daß hier nicht die Geistesbeschäftigung als solche vorliegt, sondern daß sie uns nur vorgespiegelt, vorgespielt wird. Nicht immer sind sie leicht von den eigentlichen Vergegenwärtigungen Einfacher Formen zu unterscheiden, hauptsächlich dann nicht, wenn die Geistesbeschäftigung, aus der sich eine Einfache Form ergibt, uns aus irgendeinem Grunde fernergerückt ist. Wir werden nicht immer Gelegenheit haben, auf diese Analogien einzugehen, sie sind zum größten Teile für uns von geringer Bedeutung, hier aber müssen wir sie erwähnen, da sie zu der Mythe in einem besonderen Verhältnis stehen.

Das kleine Spiel von Bohne, Feuerkohle und Strohalm zeigt uns, wo sich Pindar befindet, wenn er in seinem Epinikion von der Mythe zur Mythologie schreitet, darüber hinaus aber gibt es uns eine leise Ahnung von dem ungeheuren Kampf, den der Mensch seit dem Augenblicke, da er zu denken anfangt, zu bestehen hat.

Der Wille zur Erkenntnis geht auf die Erfassung des Seins und der Beschaffenheit der Dinge; Erkenntnis ist gegenständlich gerichtet, sie sucht Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, sie will eine Bestimmung des Seins und des Soseins der Objekte und ihrer Beziehungen. Erkenntnis faßt sich in Urteilen. Jedes Urteil soll Allgemeingültigkeit besitzen. So besteht die eigentliche Leistung der Erkenntnis darin, daß sie ihren Gegenstand aus seinen Bedingungen erzeugt.

Aber neben dem Willen zur Erkenntnis steht die Geistesbeschäftigung, in der sich aus Befragtwerden-wollen und aus Fragen, aus Antwort-heischen und Antwort-bereitschaft die Welt ergibt. Neben Erkenntnis steht die Form, in der sich aus dem Wort, das wahr sagt, die Dinge und ihre Zusammenhänge eigenst erschaffen.

Neben dem Urteil, das Allgemeingültigkeit beansprucht, steht die Mythe, die Bündigkeit beschwört.

Noch einmal: es ist nicht so, daß zeitlich das Eine dem Andern vorangeht, daß Unzufriedenheit mit dem Einen mählich zum Andern führt, daß Entwicklung das Eine als unzulänglich auszuschalten vermag, um dem Andern Raum zu schaffen — sondern überall und immer stehen sie nebeneinander, und immer und überall sind sie, wie die Königskinder im Liede, getrennt durch ein Wasser, das viel zu tief ist, und können nicht „beisammen kommen“.

Wohl aber gehen hinüber und herüber Sehnsucht und Widerspruch. Erkenntnis versucht — wir haben es schon gesehen — einerseits die Form Mythe herabzusetzen und zu leugnen; andererseits greift sie — auch das konnten wir beobachten — dort, wo sie sich ihrer Grenzen bewußt wird, leicht zum Analogon und versucht, sich selber in einem Bezogenen Mythos zu vollenden. Mythe ihrerseits strebt dort, wo sie ihre bindende Kraft einbüßt, oft danach, zur Erkenntnis hinüber zu lenken, sich auf dem Wege der Erkenntnis zu stützen und neu zu beleben. Erkenntnis mit der Maske der Mythe und die Mythe in der Larve der Erkenntnis sind sozusagen gern gesehene Erscheinungen bei dem Mummenschanz des menschlichen Denkens.

Wenn wir von unserer Litteraturgeschichte aus die Geschichte der Philosophie betrachten und das Schauspiel des Abstoßens und Anziehens von Mythe und Erkenntnis beobachten, so wird es uns klar, wie hier eine der schwierigsten Aufgaben unserer Morphologie vor uns liegt, aber zugleich, wie wenig wir bisher dieser Aufgabe gewachsen sind.

Vor nicht langer Zeit erschien von dem klassischen Philologen Karl Reinhardt ein treffliches Buch über Platons Mythen. Wir finden da nicht nur die vergegenwärtigten Mythen aus Platons Werken zusammengestellt und verglichen, sondern weit darüber hinaus können wir beobachten, wie die Form Mythe in Plato überhaupt wirksam ist. Von dem Augenblick an, da in dem Protagoras fast leichtsinnig, fast im Scherze den Zuhörern die Wahl gelassen wird, ob sie die Frage, ob Tugend ein zu Lernendes sei, auf dem Wege des Mythos oder auf dem des Logos beantwortet haben wollen, bis in die spätesten, ernstesten Dialoge sehen wir immerfort, wie

die Geistesbeschäftigung, aus der sich die Form ergibt, die in der Frage und Antwort Gegenstände zu erschaffen, gegen den Willen zur aufklärenden Erkenntnis ringt. Und schließlich, wiederum über diese Einzelmythen, über diese Einzelkämpfe hinaus — was ist die Figur des Sokrates, so wie sie sich in dem platonischen Opus, in den Dichtungen des Plato erschaffen hat, anderes als die litterarische Form, die wir suchen, was ist sie anderes als der platonische Mythos selber, das Orakel, durch das die befragte Welt gezwungen wird, bündig zu sein, indem sie von sich selbst wahr sagt!

Wollten wir an die Philosophie des Mittelalters, an die „*ancilla theologiae*“, an die Scholastik, herantreten, so würden wir erfahren, wie auch dort die Form Mythe dem Willen zur Erkenntnis gegenüber steht, aber wie auch dort ein nicht zu Ende gedachter Gedanke oft die Flucht in den Bezogenen Mythos ergreift.

Indessen — wo wir schon auf eine Geschichte der *Legende* und der *Sage* verzichten mußten, wollen wir uns hüten, mit der unendlich schwieriger zu schreibenden Geschichte der *Mythe* hier auch nur den Anfang zu machen.

## VI.

Wohl können wir uns fragen: wie arbeitet unsere Form? Wie faßt in der Geistesbeschäftigung des Wissens Mythe die Welt? Sowohl bei Sonne und Mond, wie bei dem Berg und dem feuerspeienden Berg haben wir gesehen, daß die Frage an erster Stelle herausgefordert wurde von, daß sie sich richtete nach allgemeinen Erscheinungen, die zugleich vielfach und stätig sind und die sich dadurch von der beweglichen Verschiedenheit des Alltäglichen abheben. Die Welt der Mythe ist keine Welt, in der es heute so und morgen anders zugeht, in der etwas kommen, aber auch ausbleiben kann; sie ist eine Welt, die Befestigung sucht, eine feste Welt. So ist die Sonne in Genesis keine Sonne, die heute scheint und morgen von Wolken getrübt ist, sondern sie ist jene Leuchte an der Veste des Himmels, die jedesmal wieder den Tag von der Nacht trennt und durch die die Stätigkeit der Zeiträume bestimmt wird. So ist auch der Berg das Feste, das in seiner Festigkeit den Himmel stützt. Auch der Vulkan ist nicht ein Berg, der manchmal Feuer speit, sondern er ist der Berg, dem eine verderbliche Fähigkeit, die feindliche Macht, Feuer zu speien, stätig innewohnt. Wo nun in einer Antwort die Frage getilgt wird, wo, wie wir auch schon gesehen haben, diese Welt Schöpfung wird, da findet sich immer ein *Geschehen*.

Das althochdeutsche *scēhan*, das mittelhochdeutsche *schēhen* haben noch die Bedeutung von „schnell einherfahren“, „dahin eilen“, „rennen“; das verwandte altslawische *skokū* heißt „Sprung“. Diese Bedeutung müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir hier von *Geschehen* reden. Gerade das, was allgemein, aber im Vielfachen stätig ist, faßt die Mythe mit einem eiligen *Sich-Ereignen*, mit einem plötzlich eintretenden, unabweisbaren *Geschehen*: es springt zutage, es entspringt. „*Und so geschah es*“, heißt es in unserm

Genesismythus, „da machte Gott die beiden großen Leuchten: die große Leuchte, damit sie bei Tage die Herrschaft führe, die kleine Leuchte, damit sie bei Nacht die Herrschaft führe, dazu die Sterne.“ Sonne, Mond und Sterne sind in diesem **G e s c h e h e n** aus dem Vielfachen zur Einheit zurückgebracht; es gibt nicht viele Sonnen; wenn die große Leuchte verschwindet und wiederkehrt, ist sie nicht neu, es ist immer die gleiche Sonne, weil sie in diesem einmaligen **G e s c h e h e n** bestätigt, unveränderliche Schöpfung geworden ist. So gibt es viele Sterne, aber sie sind in ihrer Vielheit stätig, sie sind in ihrer Vielheit von dem Punkte ihres Anfangs zur Einheit zurückgeführt. Und es gibt viele Berge, viele verschiedene Berge; aber wo ein Berg von sich selber aussagt, nennt er sich **P f e i l e r d e s H i m m e l s**, sagt er, daß er einmal aufgebaut ist, um den Himmel zu stützen, oder **S i t z d e r G ö t t e r**, das heißt, daß er einmal hingesetzt ist, damit sich die Gottheit auf ihn niederlassen soll. So gibt es für die Griechen nur einen Aetna, aber seine dauernde feindliche, zerstörende Macht ist in einem einmaligen Geschehen, der Versenkung des hundertköpfigen Ungeheuers, begründet.

**G e s c h e h e n** in diesem Sinne bestimmt die **S p r a c h g e b ä r d e d e r M y t h e**.

Als wir von der Legende sprachen, beobachteten wir, wie sich unter der Herrschaft einer bestimmten Geistesbeschäftigung aus der Mannigfaltigkeit des Geschehens gleichartige Erscheinungen verdichteten, wie sie in ihrer Verdichtung von der Sprache zusammengewirbelt und als Gestalt umgriffen wurden. Bei der Mythe liegt die Sache etwas anders. Freilich hebt auch die Geistesbeschäftigung des Wissens aus einer Mannigfaltigkeit Gleichartiges hervor: die Form Mythe, wie wir sie bisher kennengelernt haben, richtete sich auf das, was in der beweglichen Verschiedenheit der sichtbaren Erscheinungen zugleich vielfach und stätig war, auf das sich gleichmäßig Wiederholende, wie Sonne und Mond, auf das Bleibende, wie Berg oder Vulkan. Aber so gefährlich es wäre, eine hierarchische Rangordnung der Einfachen Formen begründen zu wollen, wir können uns hier doch nicht verhehlen, daß das, womit sich der Geist in der Mythe beschäftigt, an sich

eine andere Dichtigkeit, eine andere Würde, eine andere Selbständigkeit besitzt als das, womit sich der Geist in Legende oder Sage beschäftigt, und daß demzufolge auch der Sprachgebärde der Mythe eine andere Festigkeit, eine andere Gültigkeit und eine andere Machtvollkommenheit — wollten wir Fremdwörter gebrauchen, so würden wir sagen: eine andere dignitas und eine andere auctoritas — zustehen, als den Sprachgebärden von Legende und Sage. Deshalb möchte ich nicht sagen, daß die Sprachgebärde der Mythe gleichartige Erscheinungen zusammenwirbelt und als Gestalt umgreift. Die Sprachgebärde der Mythe ist zwingender: sie ist wie ein Nadelöhr. Alles, worauf sich die Geistesbeschäftigung des Wissens richtet, alles, was in der Welt stätig und vielfach ist, wird in der Form Mythe durch die Sprachgebärde zusammengerissen, zusammengepreßt, durch das einmalige Geschehen hindurchgezogen und empfängt in diesem Geschehen die Deutung seiner Vielheit und Stätigkeit. Wollten wir den Gegensatz der Form Mythe zur Legende und Sage etwas zuspitzen, so könnten wir sagen, daß sich in letzteren Bewegliches gestaltet, daß in der Mythe dagegen Gestalten in einem Geschehen beweglich werden.

Fassen wir noch einmal zusammen. Das, was wir Frage und Antwort genannt haben, läßt sich genauer umschreiben. Die Frage geht nach dem Wesen und der Beschaffenheit alles dessen aus, was wir in der Welt als stätig und vielfach beobachten. Die Antwort greift alles dieses in dem Geschehen zusammen, das in seiner unbedingten Einmaligkeit die Vielheit und Stätigkeit zur Einheit zurückführt und sie als solche zugleich fest und beweglich gestaltet, in einem Geschehen, das zum Geschick und zum Schicksal wird.

Wollen wir auch die Bezogene Form noch einmal betrachten, so fällt uns auf, wie in der Erzählung von Bohne, Halm und Feuerkohle gerade das **G e s c h e h e n** das ist, was der Bezogene Mythos nachzuahmen sucht, ja, was er an dieser Stelle eigentlich parodiert. Warum haben die vielen Bohnen immer wieder eine Naht? Auch hier soll die Antwort ein Geschehen sein — sogar ein furchtbares Geschehen! Aber, noch einmal, wir spüren, wie dieses Geschehen von außen her heran-

gebracht wird. Eine Naht hat, was genäht worden ist; genäht wird, was geplatzt war; platzen tut man vor Lachen. Alles das sind, wollen wir ein großes Wort benutzen: Erkenntnisurteile. Aber diese Erkenntnisurteile suchen sich von außen her einmalig in einem Geschehen zu befestigen und zu gestalten, und so werden auch noch der Spaziergang, der Bach und der Schneider mit dem schwarzen Zwirn zur Katastrophe herangezogen.

## VII.

Bisher war bei unseren Beispielen hauptsächlich von sichtbaren Erscheinungen die Rede. Es versteht sich, daß die Geistesbeschäftigung des Wissens und die Form, die in Frage und Antwort wahrsagt, sich zunächst auf jene vielfachen und stätigen Erscheinungen richten, die ein vom menschlichen unabhängiges, eigenes Dasein zu führen scheinen. An erster Stelle ist es die Natur, die in der Einfachen Form Mythe und in ihren Vergegenwärtigungen, den Mythen, von ihrer Beschaffenheit aus Schöpfung wird. Schon unser Handwörterbuch der Philosophie redete von „Naturdeutung“, und ich brauche wohl nicht daran zu erinnern, daß es eine Schule von Philologen, Ethnologen, Religionshistorikern und Volkskundlern gab und gibt, die alles, was sie unter dem Begriff Mythe zusammenfaßt, in Beziehung bringt und irgendwie zurückführt auf Naturerscheinungen, ja sogar auf eine einzige Naturerscheinung. Die Astralmythologen haben sich in dieser Hinsicht eine gewisse Berühmtheit erworben.

Wie wir die Form Mythe hier zu verstehen gesucht haben, beschränkt sich aber ihre Geistesbeschäftigung keineswegs auf die Natur.

Wir haben, als wir die Begriffe Frage und Antwort erörterten, auf die Zusammengehörigkeit von Mythe und Orakel hingewiesen. Es ist, nun wir die Wirksamkeit der Form genauer kennengelernt haben, möglich, diese beiden zu trennen und zu unterscheiden. Bei dem Orakel beziehen sich Frage und Antwort in ihrer Wahrsage auf einen Einzelfall, dagegen richten sie sich, wie wir festgestellt haben, bei der Mythe auf das Stätige. Darin liegt der Grund, daß die Wahrsage der Form Mythe, von einer Sprachgebärde gefaßt, sich in einer dauernden Vergegenwärtigung bestätigt, während die Wahrsage des Orakels, ohne

eine allgemeine Form zu ergreifen, mit der Erledigung des Einzelfalles erlischt. Dennoch beweist das Orakel, daß Frage und Antwort sich auf anderes als auf Naturerscheinungen richten können. Die Form, die sich in einem Geschehen vollzieht und vollendet, kann sich auf ein Geschehen im allgemeinen Sinne richten.

Wo ein Tyrann über seine Mitmenschen herrscht und sie unterdrückt, Rechte und Sonderrechte des Volkes verschmäh, den Einzelnen mit sinnloser Grausamkeit quält, wo er Unmögliches fordert, die staatliche und persönliche Sicherheit vernichtet, bis alles im Leben nur von seiner augenblicklichen Willkür abhängig scheint, da kann der Mensch fragend und fordernd dem Wesen dieses Geschehens gegenüberstehen, da kann ihm ein Widerwort entgegentreten und da kann die Sprachgebärde die Summe des Stätigen und Vielfachen in diesem Geschehen in einem gesteigerten Geschehen umreißen. Da heißt es: der Wüterich zwingt einen Vater, einen Apfel von dem Haupte seines Sohnes zu schießen. Alle Einzeltaten der Willkür, jede Mißachtung dessen, was Menschen verbindet, wird in das Verhältnis Vater und Kind (die hier keine Sage bilden) eingepreßt; die grausame Forderung des Unmöglichen heißt Apfelschuß. Der Vater steht seinem Sohne mit der tödlichen Waffe gegenüber, das sinnlose Ziel, das er sich selbst nicht gesetzt hat, ist der kleine runde Gegenstand, der sich kaum vom Haupte des Knaben abhebt. Aber unmittelbar schließt sich dieser ersten Wahrsage eine zweite an, hebt ein neues Geschehen alles Vorhergehende auf: in dem Augenblick, da der Pfeil den Apfel zerspaltet, zerbricht die Welt des Ungerechten und bricht die Freiheit hervor. Lautete die Frage in dem ersten Teil des Mythos: was ist es, wenn ein Tyrann willkürlich ein freies Volk unterdrückt? und kam die Antwort: da wird ein Vater gezwungen, einen Apfel von seines Sohnes Haupt zu schießen, so wird sofort im zweiten Teil die Frage: und was geschieht, wenn ein Volk in diese Unterdrückung geraten ist? beantwortet, und es heißt: ob der Schuß gelingt oder mißlingt, der nächste Pfeil muß das Herz des Tyrannen spalten. Aber der Schuß kann nicht mißlingen; das Unmögliche, was

die Willkür gefordert hat, geschieht, und indem es geschieht, zerschmettert es die Gewaltherrschaft.

Vielleicht könnte man hier einen Einwurf machen. Wir könnten uns daran erinnern, daß erstens der Mythos des Tell-schusses in der Schweizer Geschichte keineswegs gleichzeitig ist mit dem Geschehen, mit den Ereignissen, auf die er sich beziehen soll, daß er erst später erscheint, und daß zweitens ähnliche Erzählungen anderweitig zu finden sind, daß wir einen Egilschuß kennen, daß Saxo Grammaticus von Harald Blauzahn, von Toko und dessen Sohn ähnliches erwähnt. Ein genaueres Eingehen auf das Verhältnis dieser Vergegenwärtigungen würde uns von unseren allgemeinen Betrachtungen zu weit auf die Einzeluntersuchung führen. Wir wollen das vermeiden. Trotzdem aber läßt sich hier einiges sagen.

Zum ersten: Es ist nicht unbedingt nötig, daß das Geschehen im Augenblicke, da es geschieht, sich durch Mythe deutet, sich in einem Mythos vergegenwärtigt, sondern auch die Erinnerung an Überstandenes kann in dieser Form eine Vergangenheit schaffen und deuten.

Zum zweiten: Wenn wir eine Vergegenwärtigung finden, einen Mythos, der schon früher oder anderswo Antwort auf eine Frage bedeutet hat, so beweist das, daß die Sprachgebärde das Stätige, das sich immer gleicherweise Wiederholende richtig ergriffen hat, das heißt so ergriffen, daß es auch an einem anderen Ort zu einer anderen Zeit noch als gültiger und bündiger Zusammenschluß von Frage und Antwort empfunden wird. Wer von einem Wandermythos redet, hat die Verpflichtung, sich von dem Begriff Wandern Rechenschaft zu geben. Ein Wandern im Sinne eines ziellosen Umherirrens, eines aus nicht zu erklärenden Gründen einmal hier dann wieder dort Auftauchens ist sowohl in sprachlicher wie in litterarischer Hinsicht undenkbar. Wo immer eine Form oder ihre Vergegenwärtigungen sich zeigen, bewähren sie sich als Bedeutungsträger.

Noch einmal ein Beispiel. Wenn ein Volk und sein gerechter Herrscher, sein Anführer, von Feinden umringt, von allen Seiten in die Enge getrieben, sich in höchster Not befinden, wenn keine Möglichkeit vorhanden scheint, einen Aus-

weg zu finden, so erscheint ein rettendes Wesen. Dieses Wesen ist von höherer, von besonderer Art. Es ist kein Mann, es ist keine Frau, aber es kann in dieser Beschaffenheit verschieden gefaßt werden: es kann eine Jungfrau, es kann eine Hetäre sein, die beide nicht als „Frau“ betrachtet werden, es kann aber auch eine Art androgyne Gottheit sein, und es kann schließlich abwechselnd Züge dieser Drei tragen. Als Attribut besitzt es ein Gespann Pferde, die jenes aus Rädern, Achse und Deichsel fest und dauerhaft gefügte „Gerät“ ziehen, das wir Wagen nennen. Dieses Wesen hebt den bedrängten Führer auf den Wagen, ergreift die Zügel und führt den Helden unversehrt und siegreich durch die umringende Schar der Feinde. Wenn der Zweck erreicht, Fürst und Volk errettet sind, verschwindet es, geht zugrunde, es kann durch die Pferde selbst zu Tode geschleift werden.

Wir finden diesen Vorgang im 5. Gesang der Ilias. Die Griechen sind bedrängt; Diomedes, der die Schlacht führte, ist verwundet, die Troer dringen ungestüm vorwärts. Ares und Hektor treiben die weichenden Griechen zu den Schiffen. Da kommt Athena, sie hat das bunte Frauenkleid, das sie sich selber gemacht hat, abgestreift, sie legt den Panzer an, setzt den Helm auf, ergreift die Lanze — sie ist Mann-Frau geworden (V. 733 ff.). Nun spricht sie zu dem ermüdeten Helden, ermutigt ihn. Sie faßt den Wagenlenker Sthenelos bei der Hand und treibt ihn weg, sie selbst besteigt den Wagen, dessen Achse aus Buchenholz ächzt (V. 835 ff.). Und nun geht es vorwärts, quer durch die Feinde. Sie kämpft nicht selbst, aber sie wendet den Speer des Ares ab; Diomedes verwundet den Gott. Ares schreit wie neuntausend Männer und jammert vor Zeus — aber die Griechen sind gerettet aus der Bedrängnis, und Athena kehrt, nachdem sie den Verderber gehemmt hat, zum Olymp zurück.

Dieses selbe rettende Wesen finden wir in Indien im Rigveda. Es heißt Ushas und ist wiederum kein Mann und keine Frau, sondern hier eine göttliche Hetäre: „Aufgeblitzt ist sie mit Schminke im Türrahmen des Himmels. Das schwarze Gewand hat die Göttin abgedeckt. Aufweckend kommt mit rötlichen Rossen Ushas auf wohlgeschirrtem Wagen“ (R. V. 1,

92, 14). Denn auch sie hat einen Wagen und ein Gespann: „Mit dem schön bemalten, glückbringenden Wagen, auf dem du stehst, Ushas, mit dem hilf heute dem ruhmreichen Volke. Tochter des Himmels“ (R. V. 1, 49, 2). Wir wissen außerdem, daß sie verwandt ist mit den Zwillingen, die ihrerseits wieder zu Pferden in Beziehung stehen und in Indien Ashwinen, in Griechenland Dioskuren heißen: „Kommt herbei mit einem Wagen, der schneller als das Manas ist, den euch die Ribhus gemacht haben, ihr Ashwinen, bei dessen Schirring die Tochter des Himmels geboren wird“ (R. V. 10, 39, 12). Der Unterschied zwischen dem rettenden Wesen der Ilias und dem hilfreichen Wesen des Rigveda liegt darin, daß ihre rettende Macht dort aus einem Geschehen, hier aus einer Naturerscheinung hergeleitet ist. Wir übersetzen Ushas mit Tagesanbruch oder Morgenröte, und es ist nicht zweifelhaft, daß das, was die Sprachgebärde in Ushas gegriffen hat, das stätige, sich immer gleichmäßig wiederholende Erscheinen des siegreichen Morgens meint und bedeutet.

Wollen wir hier an eine Übertragung denken? Wollen wir versuchen, in irgendeiner Weise Ushas in Athena, oder Athena in Ushas überzuführen? Mir scheint, wenn wir die Geistesbeschäftigung des Wissens richtig verstanden und gesehen haben, wie sich in einer Einfachen Form aus Frage und Antwort eine Welt in einer Wahrsage erschafft, das Problem so zu liegen, daß der Antwort fordernde Mensch hier einen tiefen Zusammenhang durchschaut, daß er erfaßt, wie das frühe Licht, das durch die feindlich umringende Finsternis stößt und siegreich sich Bahn bricht, wesensverwandt ist mit der Retterin, die einem allseits von Gegnern bedrängten Volk und seinem Anführer durch die Schar der Feinde hindurch den Ausweg zeigt, daß er beiden Erscheinungen, dieser aus der Natur, jener aus dem Geschehen, die er in ihrer Stätigkeit beobachtet hat, mit der gleichen Frage entgegentritt und daß sie mit dem gleichen Widerwort sich ihm bekanntgeben.

Fügen wir aus der Zahl der Vergegenwärtigungen Athena und Ushas noch zwei weitere hinzu.

Als sich, so lesen wir bei Herodot (I. 60), Pisistratus mit Megakles geeinigt und dessen Tochter geheiratet hatte, er-

sannen sie, um den vertriebenen Tyrannen zurückzuführen, eine List. Ein schöngewachsenes, großes Weib aus dem paeanischen Demos — sie maß vier Ellen weniger drei Finger, sagen wir, fast zwei Meter, und hieß Phya — wappneten sie mit voller Rüstung, stellten sie auf einen Wagen und brachten ihr die schöne Haltung, in der sie sich zeigen sollte, bei. So fuhr Pisistratus mit ihr zur Stadt. Herolde sandten sie vor sich her, rufend: „Athener, nehmt wohlgesinnt Pisistratus auf, den Athena selbst am meisten unter den Menschen ehrt und den sie in ihre Burg zurückführt.“ Wo immer sie kamen, verkündeten es die Herolde, und alsbald verbreitete sich in den Demen das Gerücht, daß Athena Pisistratus heimführte. Die in der Stadt, überzeugt, daß das Weib die Göttin sei, beteten sie an und nahmen Pisistratus auf. Herodot findet das Ganze albern — verlacht den Aberglauben. Wir — die wir die Mythe erkennen, die der große Verehrer Homers, Pisistratus, hier zu seinem eigenen Vorteil im Leben zugleich verwirklicht und bezieht — wir verstehen auch das Volk, das diesen Mythos trotz seiner Bezogenheit erlebt.

Endlich: im Mai des Jahres 1429, als die englischen Heere überall in Frankreich stehen, als der englische König schon zum König von Frankreich ausgerufen ist, als das französische Volk und sein ungekrönter Dauphin sich in äußerster Not, in größter Bedrängnis befinden und kein Ausweg möglich scheint, kommt aus Lothringen ein rettendes Wesen. Sie ist weder Mann noch Frau, sie ist „Pucelle“; eine sachverständige Kommission hat es später festgestellt, und Zeugen sagen aus, daß sie keinen „weiblichen“ Eindruck macht, keine fleischlichen Begierden weckt. Sie ist Tochter Gottes, wie Athena und Ushas, ihre Umgebung nennt sie „fille de Dieu“. Sie legt die Frauenkleider ab, sie legt Männerkleider, den Panzer an, sie wird Mannfrau und das erste, was sie verlangt, ist ein Pferd; wir wissen sogar, was dieses Pferd gekostet hat. Nun reitet sie zwischen zwei Männern — wiederum kennen wir die Namen ihrer Dioskuren — ungesehen von den Gegnern zu dem bedrängten König. Sie entfernt die Männer, die bisher seine Wagenlenker waren, sie führt ihn selbst. Sie lenkt Schlachten und Belagerungen, aber ohne selbst Blut zu vergießen. Sie

begleitet den König quer durch die Schar der Feinde; sie befreit das Volk. Und als sie ihr Ziel erreicht hat, wird sie vom Pferd gezogen, geht sie zugrunde, verschwindet sie. Wir haben es hier weder mit einem homerischen Epos noch mit vedischen Hymnen zu tun, wir stehen, wie man zu sagen pflegt, auf dem Boden der Geschichte, und dennoch erkennen wir — während wir uns davon überzeugen, daß hier keine Legende, sondern Mythe vorliegt — das hilfreiche Wesen wieder, das wir in der Ilias und im Rigveda fanden.

Die Lust, an Übertragungen zu denken, vergeht uns hier. Lagen Athena und Ushas in Kreisen, zu denen wir nur mit einiger intellektueller Anstrengung durchdringen konnten, bezog sich Pisistratus auf Homer, Johanna liegt in unserem eigenen Kreis: „An das Mädchen von Domremy“, so hat es ein Historiker der Neuzeit ungefähr ausgedrückt, „glauben wir“. Zwischen dem Geschehen und der Form, in der sich das Geschehen vergegenwärtigt, liegt hier — anders als in dem Tell-schuß — kein Zeitabschnitt. Die Grenze, die man notgedrungen und zur besseren Erklärung zwischen einem „wirklichen“ Geschehen und dem „gesteigerten“ Geschehen der Mythe machen könnte, ist hier völlig aufgehoben. Was hier im Leben selbst geschieht, führt sich als Ganzes und in allen Einzelheiten aus einer Vielfältigkeit zur letzten Einheit zurück, es erzeugt Form und wird Form.

Wollen wir auch dies verallgemeinernd zusammenfassen, so können wir sagen: dort, wo lebendiges Geschehen alles in sich aufnimmt und sozusagen restlos in sich selber aufgeht, oder wie es ein Denker ausgedrückt hat, dort, „wo Geschehen Notwendigkeit als Freiheit bedeutet“, da wird Geschehen Mythe.

## VIII.

Ich habe nur noch wenig hinzuzufügen.

An erster Stelle kann die Frage gestellt werden, ob, wo in der Mythe Gegenstände von ihrer Beschaffenheit aus Schöpfung werden, dieselben Gegenstände durch die gleiche Geistesbeschäftigung von ihrer Beschaffenheit aus aufhören können Schöpfung zu sein. Oder wenn wir die Frage anders formulieren: Können Sonne und Mond, kann der Berg, ja, kann die Welt, so wie sie sich in der Mythe erschaffen, zugrunde gehen?

Sie können es, sie können es in der Mythe, sie können es sogar nur durch die Mythe. So wie der Legende eine Antilegende zur Seite steht, so finden wir neben der Mythe, die baut, eine Mythe, die vernichtet. Das Geschehen, das Vielfältiges zu seiner letzten Einheit zurückführt, kann aufgehoben werden von einem Geschehen, das diese Einheit in die chaotische Vielfältigkeit des Nichts zurückwirft. Neben Welterschöpfung steht Weltuntergang. Ich sagte damals, daß wir den Antichrist nicht eigentlich als Un-heiligen betrachten können; hier bei der Mythe ist die Stelle, wo wir die Vergegenwärtigung des Erzvernichters unterzubringen haben. Denken wir an Ragnarök, denken wir an die Apokalypse, so begreifen wir, wie sich hier die Frage nach den letzten Dingen, nach dem Untergang von Sonne, Mond und Sternen, von Welt und Leben, in einer Sprachgebärde beantwortet. Aber so wie der Unheilige sich zum Heiligen umwandeln kann, so kann der Mythos wiederum aus dem Chaos eine neue Welt bauen.

Weiter müssen wir, da wir bei Legende und Sage gesehen haben, wie die Einfache Form ihre Macht auf einen Gegenstand übertragen kann, und wie dann dieser Gegenstand seinerseits mit dieser Macht geladen ist, auch bei der Mythe einen solchen Gegenstand nachweisen. Ich möchte hier ein vielgebrauchtes — und oft mißbrauchtes — Wort wählen: Einen solchen Gegen-

stand nennen wir Symbol. So wie wir aber eine Reliquie durchaus nicht als Sinnbild aufgefaßt haben, als etwas Anschauliches, das einen Sinn vertritt, sondern so wie wir beobachteten, wie die Körperteile, die Kleider, die Marterwerkzeuge des Heiligen alles, was mit ihm und seiner Heiligkeit zusammenhing, in sich hineinziehen und es wieder ausstrahlen konnten, so wie sie selbst „heilig“ werden und Träger der Macht des Heiligen, so ist auch nach meiner Auffassung das Symbol kein Sinnbild, sondern ein Gegenstand, der tatsächlich mit Mythe geladen, nun selbständiger Träger der Macht der Mythe ist. Ich erinnere daran, daß auch ein Orakel, bei dem durch Frage und Antwort Zukünftiges sich erschafft, nicht an einer beliebigen Stelle zustande kommt, sondern daß es eines geheiligten Ortes bedarf, eines Ortes, an den die Macht der Wahrsage tatsächlich gebunden ist und dem sie innewohnt.

In Genesis 28 wird Jacob die Zukunft seines Volkes offenbart. Von der Sprachgebärde der Mythe ergriffen, heißt diese: „eine Leiter ist auf die Erde gestellt, deren oberes Ende bis zum Himmel reicht, und die Engel Gottes steigen auf ihr hinauf und herab.“ Sein Gott redet zu ihm. Als er am andern Morgen erwacht, fürchtet er sich und spricht: „Wie schauerlich ist diese Stätte! Ja, das ist der Wohnsitz Gottes und die Pforte des Himmels.“ Dann nimmt er den Stein, den er zu seinem Haupte gelegt hatte, stellt ihn aufrecht und salbt ihn. Dieser Stein nun ist kein Denkmal, das Vergangenes in Erinnerung bringt, und kein Anschauliches, das die Verheißung vertritt, er ist auch nicht nur ein Gegenstand, in dem der Sinn der Mythe ausgedrückt liegt, sondern er ist ein Gegenstand, in den die Macht der Mythe gebannt ist, von dem diese Macht selbständig getragen wird und aus dem sie jäh als tatsächliches Geschehen hervorbricht.

So kann auch ein farbiges Tuch Symbol sein, sobald es als Fahne die gegenständliche Antwort gibt auf die Frage: was ist die Partei, was ist die Gilde, was ist das Regiment, was ist das Vaterland.

## R Ä T S E L

### I.

Noch eine zweite Form erfüllt sich in Frage und Antwort: das R ä t s e l.

Was Rätsel und was Rätselraten heißt, wissen wir — allerdings wissen wir es meistens aus den Bezogenen Formen, in denen es auch in unserem Leben eine Rolle spielt; wir kennen sie aus den kindlichen Aufgaben, aus den Rätsellecken unserer Zeitungen. Wir wissen auch, wie sehr das Rätsel als Betätigung unsre Gedanken beschäftigen, von uns Besitz ergreifen kann — ich erinnere nur daran, mit welcher Inbrunst sich vor wenigen Jahren Amerika und Europa auf das Kreuzworträtsel gestürzt haben.

Auch die Wissenschaft, die Volkskunde hat sich mit dem Rätsel eingehend beschäftigt. Eine mustergültige Veröffentlichung auf diesem Gebiete — wo sonst so viel gesündigt wurde — ist der Band R ä t s e l (Bd. I der Mecklenburgischen Volksüberlieferungen), den Richard Wossidlo 1897 (Wismar) publizierte. Ich weise weiter hin auf den Aufsatz von Wolfgang Schultz (Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie s. v. Rätsel, vgl. W. Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreis 1912), der die antiken Rätsel vortrefflich gesammelt und in ihrer Vielgestaltigkeit bearbeitet hat. Auch die Vergleichenden Rätselforschungen (F. F. Com. 26, 27, 28. 1918/20), in der das Haupt der finnischen Schule Antti Aarne ein gewaltiges Material zusammengbracht hat, möchte ich hier nennen. „Das Deutsche Volksrätsel“ hat Robert Petsch (Straßburg 1917) behandelt.

Sammlungen wie die von Wossidlo und Aarne bilden den Ausgangspunkt für unsere Untersuchungen — so wie wir bei der Legende von den Acta Sanctorum ausgegangen sind. In-

dessen müssen wir hier wieder auf den methodischen Unterschied der Volkskunde und der Litteraturgeschichte hinweisen. Was uns in Sammlungen vorliegt, sind selbstverständlich Gegenwärtige Formen, Vergegenwärtigungen. In einer Sammlung, wie sie Wossidlo herausgibt, sind ganz ohne Vorurteil und mit, man kann wohl sagen, absoluter Vollständigkeit alle Vergegenwärtigungen zusammengetragen, die sich zu einer Zeit — der Zeit, da die Sammlung stattfand — in einem bestimmten Gebiet — wo gesammelt wurde — im Umlauf befanden. Wir haben also hier den Rätselbestand in Mecklenburg zu Anfang des 20. Jahrhunderts sachlich vor uns.

In einer Sammlung, wie sie Aarne versuchte, liegt etwas anderes vor, wie schon aus dem Ausdruck „vergleichende Forschungen“ hervorgeht. Hier wird nicht von einem Gesamtbestand in einer bestimmten Gegend ausgegangen, sondern von gewissen Typen, und nicht von einem bestimmten Gebiet und einer bestimmten Zeit, sondern von sämtlichen Gebieten und sämtlichen Zeiten, wo Gegenwärtige Formen, die sich jenem Typus anschließen oder anzuschließen scheinen, aufzutreiben sind. Mit diesem sehr großen Material wird der Versuch unternommen, historisch und geographisch den Punkt zu bestimmen, wo ein solcher Typus entstanden sein kann. Da sich das rein historisch meist nicht genau feststellen läßt, wird „vergleichend“ vorgegangen, das heißt man schließt aus einer Anzahl Varianten desselben Datums auf die Urgestalt, die allen Varianten desselben Typus zugrunde liegen muß. Weiter versucht man, wieder historisch-geographisch, den Weg zu verfolgen, den diese Typen durch Zeiten und Völker genommen, und die Wandlungen zu beobachten, die sie auf ihrem Wege von Kultur zu Kultur durchgemacht haben. Die Gefahr, sich hier in einem Kreis zu bewegen, ist groß: man schließt aus historisch-geographischen Daten auf eine Urform; die Wandlungen dieser hypothetischen Urform werden dann wieder durch die gleichen historisch-geographischen Daten erklärt.

Aber auch, wenn dieser Kreis vermieden wird, bleibt die aus zahllosen Vergegenwärtigungen abgeleitete Urform selbst immer noch im besten Falle eine Gegenwärtige Form, im ungünstigsten eine Bezogene Form oder eine Kunstform — und

auch wenn wir eine ziemlich vollständige Sammlung dieser sogenannten Urformen besäßen, bliebe es immer noch unsre Aufgabe, von ihnen aus zu der eigentlichen Einfachen Form durchzudringen und deren Bedeutung zu ergründen. So wertvoll also derartige Sammlungen für die litterarhistorisch-morphologische Methode bei ihrer Arbeit sind, so zieht sie es doch vor, auch hier zu versuchen, das Wesen der Einfachen Form und die Geistesbeschäftigung, aus der sie hervorgegangen ist, zu bestimmen. Gelingt ihr das, so wird es ihr möglich sein, jene Typen, jene historisch gegebenen Vergegenwärtigungen, zu unterscheiden und einzuordnen und darüber hinaus auch die neuen Vergegenwärtigungen, die sich aus der Geistesbeschäftigung immer wieder ergeben, nun ihrerseits mit den „historischen“ zu vergleichen.

## II.

Wenn wir Frage und Antwort im Rätsel mit Frage und Antwort in der Mythe vergleichen, fällt uns zunächst rein äußerlich auf, daß, so wie die Form Mythe die Antwort wiedergibt, die Form Rätsel uns die Frage zeigt. Mythe ist eine Antwort, in der eine Frage enthalten war; Rätsel ist eine Frage, die eine Antwort heischt.

Wie die Mythe also auch die Frage enthält, ebenso ist im Rätsel und durch das Rätsel die Antwort vorhanden. Ein Rätsel kann so gestellt sein, daß es dem Ratenden unmöglich ist zu raten, ja die richtige Lösung eines Rätsels kann verloren gegangen sein — und dennoch hat der Ratende das Bewußtsein, daß es jemanden gibt oder gegeben haben muß, der die Lösung kennt oder gekannt hat — ein unlösbares Rätsel ist eben kein Rätsel. Mehr noch — die Form des Rätsels ist nicht nur so, daß der Ratende weiß, daß die Lösung einem anderen bekannt ist oder gewesen ist, sie ist auch so, daß er aus dieser Form die Überzeugung gewinnt: er selbst kann die Lösung finden. Diese Überzeugung aber setzt sich sofort um in jene andere: er muß sie finden.

Auch hier können wir die Geistesbeschäftigung mit dem Kennwort Wissen andeuten. Aber es ist ein anderes Wissen und eine andere Wißbegierde. Bei der Mythe fragte der Mensch die Welt und ihre Erscheinungen nach ihrer Beschaffenheit, und die Welt gab sich ihm in ihrem Widerwort, in einer Wahrsage bekannt. Bei dem Rätsel besteht kein Verhältnis von Mensch zu Welt. Hier stellt ein Mensch, der weiß, einem anderen Menschen eine Frage — aber er stellt jene Frage so, daß sie den anderen zum Wissen zwingt. Einer ist im Besitze des Wissens, er ist als Person der Wissende, der Weise; ihm steht ein zweiter gegenüber, den er durch die Frage veranlaßt, seine Kraft und sein Leben daran zu setzen, gleichfalls in den

Besitz des Wissens zu kommen und sich ihm als Weiser zu zeigen. Das Wissen selbst ist, im Augenblick da die Frage gestellt wird, schon vorhanden, es wird nicht, wie in der Mythe, aus Frage und Antwort erst errungen.

In der Form Mythe sind wir selbst die Fragenden — in der Form Rätsel werden wir gefragt, und zwar so gefragt, daß wir antworten müssen. Deshalb steht Mythe im Zeichen der Freiheit — Rätsel im Zeichen der Gebundenheit; deshalb ist Mythe Tätigkeit, Rätsel Leiden, deshalb bedeutet Mythe ein Aufatmen, Rätsel eine Beklemmung. Es ist kein Zufall, daß ein althochdeutsches Wort für Rätsel *tunkal*, das Finstere, lautet.

Der Bedeutungsknoten liegt sowohl bei der Mythe wie bei dem Rätsel dort, wo Frage und Antwort zusammen kommen, wo sich die Frage in einer Antwort löst. Aber bei der Mythe ist dieses Zusammenkommen eine Wahrsage, bei dem Rätsel eine Enträtselung.

Ich betone den Unterschied der Formen um so schärfer, als gerade die, die sich am eingehendsten mit dem Rätsel beschäftigten, die Beziehung zur Mythe zwar gespürt, aber das, was die Formen trennt, übersehen haben. So Wolfgang Schultz in den Studien, die ich zu Anfang genannt habe, so auch Ludwig Laistner in dem merkwürdigen Buche „Das Rätsel der Sphinx“, das der Verfasser bezeichnenderweise im Untertitel „Grundzüge einer Mythengeschichte“ genannt hat (Berlin 1889).

### III.

Trotzdem ist es gerade Laistner gewesen, der zuerst auf etwas hingewiesen hat, was uns im eigenen Leben die Form Rätsel klar zu machen imstande ist, auf den Begriff *Examen*. In der Tat, das Examen ist, wenn auch in anderem Format und auf einer anderen Ebene, ein Zustand, der sich dem Rätsel vergleichen läßt. Auch da ist jemand, der weiß, der die Frage stellt, der den anderen zwingt, zu wissen, die Frage zu beantworten oder zugrunde zu gehen, beziehungsweise „durchzufallen“. Hier handelt es sich aber nicht um eine sokratische Frage, eine Frage, die so gestellt wäre, daß sich in der Antwort eine Welt erschafft, sondern eine Frage, die schon von Wissen bedingt ist und Wissen zur Bedingung stellt. Vergleichen wir einen platonischen Dialog mit einem Katechismus, so fühlen wir den Unterschied noch stärker. Die Gesprächsform ist bei Plato das, woraus sich die Weisheit ergibt. Ein Katechismus ist auch ein Gespräch, ein Dialog; die Antworten sind aber dem Fragenden von vornherein bekannt; wenn der Gefragte richtig antwortet, so ergibt sich aus diesen Antworten nicht die Weisheit selbst, sondern das Wissen des Kandidaten. Der Gemütszustand im Examen kann es klarmachen, daß die fragende Person, die das Wissen besitzt und die wir den Weisen nannten, dämonisch gedacht werden kann, daß dieser Weise zugleich ein Ungeheuer ist, das uns mit Angst erfüllt, uns bedrückt, uns würgt.

Außer dem Examen — und das hat Laistner übersehen — gibt es im Leben einen anderen Zustand, ein anderes Geschehen, in dem das Rätsel als Form spürbar ist: die Gerichtssitzung. Und an dieser Stelle fassen wir sie nicht, wie in der Legende, vom Verfahren her, um festzustellen, wo tätige Tugend, strafbares Unrecht vorliegen, sondern wiederum als Verhältnis von Personen. Bei dieser Gerichtssitzung ist es der Richter, der

wissen muß, der Angeklagte, der weiß. Auch hier ist es Lebenspflicht, Lebensnotwendigkeit des einen, das Wissen des anderen zu ergründen. Der Angeklagte gibt hier das Rätsel auf, gelingt es dem Richter nicht es zu raten, so hört er — jedenfalls hier et nunc — auf, Richter zu sein.

Die wenigen bekannten Fälle, da sich das Rätsel erweitert, da es eine Erzählung wird und in dieser Erzählung gewissermaßen einen Kommentar zu sich selbst liefert, zeigen ganz scharf, wie hier wirklich Rätsel als Einfache Form vor uns liegt, wie in diesen Verhältnissen die Geistesbeschäftigung des Rätsels gegeben ist.

Da ist einerseits eine Gruppe, die wir mit den Typologen als Sphinxrätselgruppe bezeichnen wollen. Die Beispiele sind bekannt; es gehören dazu die Sphinxgeschichte selber, Turandot, Kaiser und Abt, Andersens Reisekamerad mit den zahllosen Varianten. Hier examiniert ein mehr oder weniger grausames Wesen. Es kann auch eine verzauberte, mit bösen Mächten in Verbindung stehende Prinzessin sein oder ein König. Am harmlosesten ist der Kaiser, der die geistigen Fähigkeiten des Pfäffleins, dessen Schmerbauch drei Männer nicht umspannen, prüfen will. Aber in allen Fällen heißt es: rate oder stirb! In allen Fällen ist es im tiefsten Sinne eine Examensfrage.

Dem steht eine andere Gruppe gegenüber, die man gewöhnlich nach einer häufig vorkommenden Vergegenwärtigung Ilo-rätsel nennt. Wossidlo schreibt: „Dieses Rätselmärchen“ — wir wollen lieber nur R ä t s e l sagen — „ist über das ganze Land verbreitet. Ich habe kein Dorf gefunden, in welchem es nicht irgendeinem der Bewohner bekannt war, öfter fand ich es in Einem Dorfe in drei-, vier-, ja fünffacher Gestalt.“ In seiner gewöhnlichen Fassung lautet es:

Auf Ilo geh ich,  
auf Ilo steh ich,  
auf Ilo bin ich hübsch und fein,  
rat't, meine herren, was soll das sein.

Eine der Erklärungen ist: „En mäten hett'n kind ümbröcht hatt; nu is dat jo früher so wäst, dat lüd', de to'n dod' ver-

urteilt wäst sund, de richters hebben 'n rätsel upgäben künnt, wenn de dat nich lööst hebben, sünd se erlööst wäst. Nomm hett dat mäten ehr hund heeten, von den'n sien fell hett se sik 'n poor schoh maakt. As nu de dach rankümmt, treckt se de schoh an un geit hen na de richters un bädt ehr dat rätsel vör. Dat hebben se nich raden künnt; dor is se fri kamen.“ (Wossidlo, S. 191.)

Außer dem Ilorätsel im engeren Sinne gehören zu dieser Gruppe zahllose andere Rätsel, die mit ähnlicher Erklärung aufgegeben und erzählt werden: „Zweibein saß auf Dreibein“, „Ungeboren“ usw.

Hier wird also ein Rätsel aufgegeben, das, wenn es nicht geraten wird, Freiheit und Leben bringt. Es ist die Frage des Angeklagten, und hier heißt es: gib ein Rätsel auf und lebe!

Es ist, als kämen diese zwei Gruppen von den beiden äußersten Grenzen der Geistesbeschäftigung aufeinander zu. Ein aufgegebenes Rätsel nicht lösen können, heißt Untergang — ein Rätsel aufgeben, das keiner rät, heißt Leben.

Gerade weil Tod und Leben hier von der Lösung des Rätsels abhängen, hat man diese Gruppen Halsrätsel oder Halslösungsrätsel genannt. Im Grunde aber sind alle Rätsel Halsrätsel, insoweit sie den Zwang in sich tragen, geraten zu werden. Es heißt, daß auf Hawaii ehemals diejenigen, die ein Rätsel nicht lösten, in die Kochgrube geworfen und ihre Knochen als Siegestrophäen aufbewahrt wurden. Deshalb soll es Familien geben, die sich weigern, Rätsel zu lösen, weil ihre Ahnen in dieser Weise zugrunde gegangen sind — hier reiben sich Sage und Rätsel. Und deshalb sagen andere, wenn es ans Rätselraten geht: „Unser Einsatz sind unsre Knochen.“ Aber eigentlich können wir das überall, wo wir diese Einfache Form finden, nur wiederholen. Ob Examensrätsel, ob Gerichts-rätsel — wo das Rätsel seine tiefste Bedeutung erreicht, geht es an das Leben: sind unsre Knochen unser Einsatz.

## IV.

Wir haben zu Anfang das Rätsel hauptsächlich von der Seite dessen aus, der es raten mußte, betrachtet. Wir waren dazu berechtigt, da es uns in seiner Form als Frage gegeben ist, und da uns diese Frage eigentlich jedesmal gestellt wird. Die beiden Gruppen des Sphinxrätsels und des Ilorätsels wiesen uns auf die Bedeutung dessen hin, der das Rätsel aufgibt, des Fragestellers.

Die Tätigkeit des Ratenden haben wir mit dem Wort *enträtseln* angedeutet. Um jedoch *enträtselt* werden zu können, muß das zu *Enträtselnde* zunächst *verrätselt* sein. Und mit diesem *Verrätseln* können wir die Tätigkeit dessen bezeichnen, der das Rätsel aufgibt. Was aber ist die Absicht, der Zweck dieser *Verrätselung*?

Wir haben gesehen, daß der Aufgebende sich im Besitze des Wissens befindet, daß er weiß. Andererseits zeigt der Ratende, der geraten hat, daß er dem Aufgebenden ebenbürtig ist, daß er gleichfalls weiß. An erster Stelle ist also das Aufgeben des Rätsels eine Prüfung des Ratenden, eine Untersuchung seiner Ebenbürtigkeit. Darüber hinaus aber enthält die Frage einen Zwang. In seiner Gesamtheit ist also das Rätsel seitens des Aufgebenden sowohl eine Prüfung der Ebenbürtigkeit des Ratenden, wie auch ein Zwang für den Ratenden, sich ebenbürtig zu zeigen. Ich brauche auch hier nur an den Begriff *Examen* zu erinnern. Daß nun diese Prüfung und dieser Zwang nicht mit einer beliebigen Person bei einer gleichgültigen Gelegenheit vorgenommen werden, versteht sich von selbst: der Aufgebende muß einen Grund haben, weshalb er prüft und zwingt, der Gefragte, weshalb er sich der Untersuchung und dem Zwang unterwirft.

Hieraus ergibt sich, daß die Lösung an sich nicht der eigentliche und einzige Zweck des Rätsels ist, sondern das

*Lösen*. Die Antwort war dem Aufgebenden bekannt — es kommt ihm deshalb nicht darauf an, sie noch einmal zu erhalten, sondern es kommt ihm darauf an, daß der Gefragte imstande ist, sie zu geben, es kommt ihm darauf an, den Gefragten zu veranlassen, sie ihm zu geben.

Noch einmal weise ich auf den wesentlichen Unterschied zur *Mythe* hin. Bei der *Mythe* liegt die Bedeutung der Antwort ausschließlich in der Antwort selbst. Im Gegensatz zur *Mythe* enthält das Rätsel eine Frage, die gestellt wird, um zu untersuchen, ob der Befragte eine gewisse Würde besitzt, und wenn diese Frage beantwortet wird, liefert sie den Beweis, daß der Befragte *würdig* ist.

Selbst in sehr oberflächlichen Begriffsbestimmungen des Rätsels, die meist für Bezogene Formen gelten, kann man lesen, daß das jetzige Rätsel ein Mittel sei, den Scharfsinn des Ratenden zu prüfen. In den tieferen Schichten, wo wir unsere Einfachen Formen zu suchen haben, ist der Zweck viel weniger unbestimmt. Wir können hier sagen, daß der Aufgebende — den Weisen haben wir ihn genannt — nicht allein steht, daß er nicht selbständig ist, sondern daß er ein Wissen, eine Weisheit vertritt, oder auch eine Gruppe, die durch Wissen gebunden ist. Der Ratende dagegen ist nicht Einer, der die Frage eines anderen beantwortet, sondern Einer, der zu jenem Wissen zugelassen, in jene Gruppe aufgenommen sein will und der durch seine Antwort beweist, daß er dazu reif ist. Die *Lösung* ist also eine *Parole*, ein *Losungswort*, das Zugang zu etwas Abgeschlossenem verleiht. Nicht wie in den vergegenwärtigten Rätselerzählungen, nicht wie bei dem *Sphinxrätsel* steht hier der Aufgebende dem Befragten als würgendes Ungeheuer gegenüber — und dennoch spüren wir auch hier den Zwang: der Zugang zu jenem Abgeschlossenem ist *Lebensfrage*, sowohl für den, der um Einlaß bittet, wie für den, der Einlaß gewährt.

So wird von zwei Seiten das Rätsel bestimmt: der Aufgebende hat bei der *Verrätselung* dafür zu sorgen, daß der Ratende bei der *Enträtselung* seine Würde, seine Ebenbürtigkeit zeigt.

Fragt man, welcher Art eine solche durch Weisheit gebundene Gruppe sein kann, so wären hier viele Antworten

möglich. Wir können sie zusammenfassen: jene Gruppen sind derart, daß sie aus Eingeweihten bestehen und daß, um in sie aufgenommen zu werden, eine Weihe nötig ist. Sie erstrecken sich also von dem Geheimbund in seiner einfachen Gestalt bis zum Reiche der Seligen, insoweit dies als Ort aufgefaßt wird, den man nur auf dem Wege der Weisheit erreichen kann.

Haben wir das Rätsel ein Lösungswort genannt, so können wir hinzufügen, daß dieses Lösungswort zur Einweihung führt, daß der Zugang, den es verschafft, jener zur geschlossenen Weihe ist.

Zweck und Aufgabe des Rätsels ist aber seitens des Aufgebenden: zu prüfen, ob der Gefragte reif ist, die Weihe zu empfangen, und ihm zugleich den Zugang zum Abgeschlossenen zu ermöglichen; seitens des Gefragten: seine Würde zu zeigen, zur Weihe zugelassen zu werden.

## V.

Damit stehen wir vor unsrer zweiten Frage: Was wird verrätselt?

Gehen wir von den zahllosen Rätseln aus, die täglich von Erwachsenen und Kindern aufgegeben werden, von den Rätsel-ecken, den Rätselzeitungen, den Rätselbüchlein, so hat es den Anschein, als ob schlechterdings alles verrätselt werden könnte. Die Zahl der Gegenstände, die in sehr verschiedener Weise zum Rätsel umgebildet werden, ist hier unbeschränkt. Es ist aber deutlich, daß wir hier Bezogene Formen vor uns haben, in denen eine bestimmte Weise der Verrätselung auf beliebige Sachen angewandt wird. Solche Analogien können uns im besten Falle über das Wie der Verrätselung etwas lehren, für das Was im tieferen Sinne sind sie in keiner Weise maßgebend.

Der Unterschied zwischen den Rätseln einer Rätsellecke und den Rätseln, wie sie die Volkskunde sammelt und die sie „wirkliche Rätsel“ (Petsch) oder Volksrätsel nennt, beruht wohl darauf, daß die ersten einmal geraten und wenn die Zeitungsnummer mit der Lösung erschienen, wieder vergessen werden, während die zweiten „sich im Volksmunde befinden“, „im Umlauf“ sind, das heißt immer wieder aufgegeben werden. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß sich unter all dem, was in solchen Sammlungen zusammengetragen ist, keine Bezogene Form befindet oder daß das, was im Volksmunde lebt, immer als Gegenwärtige Form aufgefaßt werden darf, als Form, in der sich die Geistesbeschäftigung, die Einfache Form verwirklicht oder einmal verwirklicht hat. Die Beispiele bei Wossidlo zeigen, daß die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen ist, daß eine Bezogene Form gelegentlich den Weg zum Volksmund findet und in Umlauf gerät und daß so die Zahl der Verrätselungen auch im Volksrätsel erweitert wird. Aber das ist nur scheinbar, Wossidlos Sammlung beweist auch, daß die

Zahl der verrätselten Gegenstände, wenn man sie überschaut, sehr zusammenschrumpft — daß bei einer bestimmten Weise der Verrätselung die gleichen oder ähnlichen Gegenstände immer wiederkehren. Und selbst bei scheinbarem Unterschied zeigt sich hier, daß sich die Gruppen zusammendrängen und auf einen noch erkennbaren Ausgangspunkt hinweisen. So hat Antti Aarne (F. F. C. 27) richtig nachgewiesen, daß eine Anzahl Rätsel aus den verschiedensten Gegenden mit den Lösungen: Katze, Hund, Pferd, Schwein, Ziege, Schaf, Kamel, Hase sämtlich zurückzuführen sind auf einen „Typus“, der Rind oder Kuh verrätselt.

Gehen wir nun unsererseits wieder den umgekehrten Weg und setzen bei der Geistesbeschäftigung, bei der Einfachen Form ein, so müssen wir uns sagen, daß die Fragen, in denen sich die Geistesbeschäftigung verwirklicht, die eigentlich Gegenwärtigen Rätsel, die der Eingeweihte dem Einzuweihenden aufgibt, nicht unbeschränkt und nicht willkürlich sein können. Verrätselt kann nur werden, was die Weihe umschließt — das Geheimnis des Bundes, das was in dem Bunde zugleich heimisch und heimlich ist. Ja, wir können sogar — von diesem Worte aus — von der Heimtücke des hämischen Rätsels reden. Was verrätselt wird, wird also von dem Sinn des Abgeschlossenen bestimmt.

Noch einmal müssen wir die Mythe berühren. Es ist möglich und es geschieht sehr oft, daß der Sinn des Bundes auf einem Fragen nach der Schöpfung und der Beschaffenheit der Welt und ihrer Erscheinungen beruht, die Heimlichkeit des Bundes auf der gemeinsam erhaltenen Wahrsage, auf der Offenbarung, und daß die Tätigkeit des Bundes in Handlungen besteht, in denen die Bedeutung dieser Offenbarung jedesmal von neuem ausgedrückt und wiederholt wird. Mit anderen Worten, wir haben eine Gemeinschaft vor uns, deren bindender Sinn Mythe ist und deren Handlungen wir Ritus nennen. In diesem Falle wird auch das Rätsel, das diese Gemeinschaft aufgibt, auf die Mythe Beziehung haben — es wird hier ein Mythos verrätselt werden. Aber ich betone hier Mythos, denn nicht die Einfache Form, sondern die Vergegenwärtigung ist es, die verrätselt wird. Die Geistesbeschäftigungen bleiben

vollkommen getrennt. Ziel des Bundes ist jedesmal wieder, in Frage und Antwort die Welt zu erzeugen, Ziel des Rätsels bleibt, auch wenn das, was verrätselt wird, zu dieser Mythe in Beziehung steht, nur eine Prüfung des Gefragten seitens des Aufgebenden, die Antwort ist nie eine Wahrsage, immer eine Enträtselung.

Sehr nahe können diese beiden nebeneinander liegen, ohne sich je zu vermischen. Ich erinnere noch einmal an das Orakel. Es erschafft sich dort, wie wir gesehen haben, als Einfache Form aus Frage und Antwort zukünftiges Geschehen. Dieses aber ereignet sich im Orakel selbst. Ist nun aber derjenige, der das Orakel sozusagen „benutzt“, würdig, dieses Erschaffene zu kennen? Von vornherein steht das nicht fest, es muß geprüft, es muß bewiesen werden. Und wie wird es geprüft? Indem das Orakel seine Wahrsage selbst verrätselt.

Löst Kroisos in der Geschichte, die uns Herodot erzählt, und die wir bei der Mythe schon erwähnten, das Rätsel, dann hat er damit seine Würde bewiesen, dann ist er zum Abgeschlossenen durchgedrungen, dann gehört ihm das Orakel: enträtselt er es nicht und hat er die Prüfung zur Weihe nicht bestanden, dann — wir haben hier wie immer ein Halsrätsel vor uns — ist es um ihn geschehen. Andererseits zeigt sich Themistokles (Her. VII. 141 ff.) als Eingeweihter, indem er das Rätsel des *τεῖχος ἕλιον* löst und damit den Sinn des künftigen Geschehens erfaßt. Das Orakel als Mythe enthält die bündige, eindeutige Antwort, die Wahrsage; aber diese Wahrsage ist Heimlichkeit des Bundes. Zwischen das Orakel und den fremden Fragesteller, den Uneingeweihten, schiebt sich notwendig die Form des Rätsels in seiner Mehrdeutigkeit.

Mag es sich nun aber dabei um eine Mythe oder um etwas anderes handeln — fest steht, daß der Aufgebende sich im Besitze des Wissens befindet und daß er die Gruppe, den Bund vertritt; wir können es auch so sagen: der Sinn des Bundes und das, was dem Uneingeweihten verrätselt wird, heißt Wissen als Besitz.

Ein Baum steht in der ganzen Welt,  
 der zweiundfünfzig Nester hält,  
 in jedem Neste sieben Jungen,  
 doch sämtlich sind sie ohne Zungen —

so wissen wir von vornherein, daß Baum, Nest, Jungen hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung genommen werden, sondern daß wir sie anders fassen müssen. Oder wenn wir das Sphinxrätsel nehmen: Wer geht am Morgen auf vier, am Mittag auf zwei, am Abend auf drei Beinen — so wissen wir auch hier, daß Morgen, Mittag und Abend nicht unbedingt Tageszeiten meinen, und Beine nicht auf Körperliches beschränkt sein kann.

Andererseits fühlen wir aber auch, daß diese Bedeutungen nicht dadurch zustande kommen, daß für irgendein verrätseltes Ding ein anderer Name als der übliche eingesetzt wird. Die Bedeutung, die hier die betreffenden Worte haben, unterscheidet sich in ihrem Bau grundlegend von andern sprachlichen Bedeutungen: während sprachliche Bedeutungen sonst nur einen Sachverhalt meinen, bezeichnen Worte wie Baum, Nest, Jungen, oder Morgen, Mittag, Abend hier aufeinander bezogene Sachverhalte.

Nun sind diese angeführten Beispiele frei schwebende Vergegenwärtigungen, Rätsel, die von Sammlern aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet sind. Je näher wir an das Rätsel als Einfache Form herankommen, je besser wir es als Lösungswort, das die Weihe zu einer bestimmten Gemeinschaft umschließt, begreifen, um so deutlicher können wir beobachten, daß diese Gleichheit, von der ich sprach, aus einem Sinn hervorgeht, der innerhalb dieser Gemeinschaft den Sinn der Welt bedeutet.

Porzig (Germanica, Festgabe Sievers, 1925, Halle) hat — um das Rätsel an einer Stelle zu greifen, wo es als Einfache Form noch lebendig ist — Rätsel des Rigveda im Zusammenhang untersucht und festgestellt, daß in diesen Rätseln Bewegliches (Sonne, Mond, Jahr, Fuß) Rad oder Wagen ist, Gleichgeordnetes (Tage, Monate) Brüder heißt; Erscheinungen in der Luft (Sonne, Funken, Blitz): sind Vögel; etwas, woraus ein anderes hervorgeht (Wolken,

## VI.

So kommen wir zur dritten Frage: wie wird verrätselt? Und das führt uns auf die eigentliche Form des Rätsels.

Wenn das, was verrätselt wird, von dem Sinn des Abgeschlossenen, von der Heimlichkeit des Bundes bedingt und bestimmt wird, so muß es vor allem in der Sprache des Bundes abgefaßt sein — man könnte also sagen: die Prüfung besteht an erster Stelle darin, zu ergründen, ob der Fremde die Sprache des Eingeweihten versteht.

Erinnern wir uns noch einmal an den Begriff Katechismus. Katechismus — das Wort stammt von dem griechischen *κῆεω*, erklinge oder lasse erklingen — ist dem Rätsel verwandt, unterscheidet sich aber dadurch, daß hier die Spontaneität des Rätsels fehlt. Auch durch den Katechismus wird der Eintritt zu einer Gemeinschaft ermöglicht, die Weihe erlangt, aber die Fragen werden nicht aus sich heraus gelöst — die Antwort wird von dem Katechumenen erlernt. Wiederum sehen wir hier Wissen als Besitz. Wie sich Wissen in der Mythe vollzieht, wie es in der Erkenntnis erzeugt wird, haben wir gesehen. Wissen als Besitz aber kann nicht nur verrätselt, es kann auch erlernt werden. Auch die Rätselerzählungen sagen Ähnliches. In der Erzählung vom Dankbaren Toten erfährt der Ratende jedesmal die Lösung durch einen Anderen: er erlernt sie.

Indessen zeigt uns schon der Katechismus, daß zur Weihe ein bestimmtes Wort in einer gewissen Bedeutung genommen sein will, daß, wenn von Taufe die Rede ist, diese nicht allein schlecht Wasser ist, sondern das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden . . .

Ähnliches finden wir nun sehr viel stärker im Rätsel. Wenn wir hören:

Morgenröte, Feuer) ist Kuh; Unteres heißt immer Fuß, oberes Haupt.

Wenn also die Sonne, die durch die Wolken scheint, ver-rätselt wird, heißt es:

„Hier soll sagen, wer es wohl weiß, die verborgene Spur dieses lieben Vogels. Aus seinem Haupte melken die Kühe Milch, sich in Gestalt hüllend haben sie mit dem Fuße Wasser getrunken.“

Porzig hat dann weiter das Wesen dieser Sprache eingehend behandelt und damit einen Beitrag zum Kapitel Sondersprache gegeben. Denn jene Sprache, deren Kenntnis Zugehörigkeit zu einem abgeschlossenen Kreise verschafft und in der Heimlichkeit dieses Kreises den Sinn der Welt bedeutet, nennen wir Sondersprache.

„Sondersprache wie Gemeinsprache konstituieren eine Welt, die eigentliche Welt der betreffenden Sprachgemeinschaft. Aber während die Gemeinsprache die Dinge unmittelbar als solche hinstellt, darum absolut und im strengen Sinne eindeutig ist, gibt die Sondersprache den Sinn der Dinge, ihre innere Verflochtenheit und tiefere Bedeutung wieder; darum wird sie so vieldeutig, wie die Welt von innen angesehen immer ist. Die Strukturlinien des Weltbilds der Gemeinsprache sind erst eingehender Untersuchung zugänglich, die Sprechenden haben eine Welt, aber sie kennen sie nicht. Die Welt der Sondersprache dagegen zeigt das Gerüst ihres Baus als allererstes, sie wird viel früher gewußt als sie in den Besitz ihrer Gemeinschaft übergeht. Auf den großen Hauptlinien liegt so viel Gewicht, daß darüber die Einzeldinge verblassen . . .“

Porzig zeigt dann die entgegengesetzten Richtungen der Gemeinsprache und der Sondersprache an einem Beispiel aus dem Gebiet der Bedeutungen. „Schon bei der Beschreibung des Charakters der Sondersprache ist deutlich geworden, daß sondersprachliche Bedeutungen sich innerhalb jeder gegebenen Sprache finden. Wenn wir vom Fuß des Berges, vom Fuß einer Lampe sprechen, so hat das Wort Fuß eine Bedeutung derselben Art, wie in den rigvedischen Rätseln von der Morgenröte, die die Sonne mit dem Fuß trägt, oder den Wolken, die mit dem Fuße Wasser trinken. Und wenn

wir jede Erscheinung bis zu ihrem ‚Ursprung‘ zurückverfolgen, so hat dieses Wort ausgesprochene Sondersprachen-Bedeutung. Es sind dies die Vorgänge beim Bedeutungswandel, die man als ‚Übertragung‘, als ‚bildlichen Ausdruck‘ zu bezeichnen pflegt. In Wirklichkeit handelt es sich um eine andere Art von Sprache mit andersartigen Bedeutungen. Fuß in der Gemeinsprache meint einen in bestimmter Weise gestalteten Körperteil als vorhandenes Ding; Fuß in der Sondersprache bedeutet etwas, dessen ganzes Wesen darin besteht, zu stützen und zu tragen. Wenn wir auf das Wesen des menschlichen Fußes reflektieren, so finden wir allerdings, daß es dasselbe ist, was die Sondersprache meint. Aber in der Gemeinsprache wird der Fuß eben nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner Erscheinung gemeint. Beide Bedeutungen liegen im heutigen Neuhochdeutschen ungestört nebeneinander und auch für den Rigveda wissen wir, daß alle Ausdrücke der Rätselsprache ebenso auch Ausdrücke der Gemeinsprache sind, nur mit veränderter Bedeutungsart. Gemeinsprache und Sondersprache sind also nicht zwei Sprachgebiete, die nebeneinander lägen und einander ausschließen, sondern sie sind Schichten derselben Sprache, die sich übereinander lagern . . .“

Ich verweise für das Weitere auf den Aufsatz selbst — diese Ausführungen, auch über Syntax, sind von unbedingter Wichtigkeit für den Begriff des Rätsels. Aus dem Zitat sehen wir aber schon zur Genüge, daß es bei dieser Form möglich ist, das, was wir Sprachgebärde genannt haben, genauer zu bestimmen: die sprachliche Gebärde des Rätsels stammt ausnahmslos aus der Sondersprache.

## VII.

Wenn wir aber sagen, daß das Rätsel die Sondersprache einer Gruppe im allgemeinen enthält, so ist damit seine Form noch keineswegs bestimmt. Die sprachliche Gebärde des Rätsels ist Sondersprache, aber Sondersprache braucht nicht die Form des Rätsels anzunehmen — sie tut dies, um ein nahe liegendes Beispiel zu wählen, in der Gruppe selbst, die sich ihrer bedient, nicht. Oder um ein Beispiel aus der gegebenen wirklichen Sprache, wo sich Gemeinsprache und Sondersprache durchdringen, zu geben: wenn ich vom Fu ß e s B e r g e s rede, so ist das Sondersprache, aber kein Rätsel; ein Rätsel wird es, wenn ich frage: Wer hat einen Fuß und kann doch nicht gehen?

Wir müssen hier noch ein neues Moment, nach dem das Verhältnis des Aufgebenden und des Ratenden zu beurteilen ist, erwähnen. War der Zweck des Aufgebenden, festzustellen, ob der Ratende würdig war aufgenommen zu werden, so hat der Ratende, der die Lösung fand, die Abgeschlossenheit durchbrochen. Ob er nun die Absicht hat, seinerseits anderen gegenüber von dieser Abschließung Gebrauch zu machen, mit anderen Worten, ob er sich von nun an als Eingeweihten betrachten und betragen wird, ist dabei gleichgültig. Tatsächlich besteht in dem Augenblick, da er die Lösung ausspricht, die Heimlichkeit des Bundes nicht mehr. In den Rätselerzählungen kommt das dadurch zum Ausdruck, daß hier das Leben des Aufgebenden auf dem Spiele steht. Sobald das Rätsel der Sphinx geraten ist, stirbt sie. Auch dies aber bedingt die Form des Rätsels: es ist nicht nur eine Verrätselung der Heimlichkeit des Bundes, es ist auch eine Abwehr, und hierin liegt das, was ich schon die Heimtücke des Rätsels genannt habe.

Wir besitzen im Griechischen zwei Worte für Rätsel, *αἴνος* mit dem zugehörigen *αἰνίγμα* und *γρίφος*. Irre ich mich nicht, so liegt in dem ersten mehr die Tatsache der Verrätselung, in dem zweiten dagegen, das eigentlich Netz bedeutet — ein

Netz, das uns fängt, in dessen Verknotungen wir uns verwirren —, die Heimtücke der Verrätselung ausgedrückt.

Aber wiederum ist es die Sondersprache, die auch die Heimtücke ermöglicht. Setzen die Bedeutungen der Sondersprache voraus, daß ein Begriff vom Ganzen der Welt bewußt vorhanden ist, daß es ein System der Vieldeutigkeit gibt, worin alles tatsächlich Eindeutige sich einordnen muß, so sind diese Bedeutungen dem Fremden nicht ohne weiteres begreiflich. Sondersprache einer Gruppe — wir sehen es deutlich, wenn wir Sondersprache im engeren Sinne, Jägersprache, Verbrechersprache nehmen — ist Fernerstehenden unverständlich. Diese Eigenschaft des Vieldeutigen, unverständlich sein zu können, ist es, die die Form Rätsel sozusagen absichtlich herauskehrt. Es ist nicht nur in der Sondersprache der Gruppe abgefaßt, es ist auch so abgefaßt, daß es diese Sondersprache dem Uneingeweihten unverständlich erscheinen läßt. Wir nannten es Sondersprache, wenn wir von dem Fu ß d e s B e r g e s redeten. Rätsel, wenn wir sagen: Wer hat einen Fuß und kann doch nicht gehen? Was tut nun hier das Rätsel? Es führt von der Sondersprache wieder in die Gemeinsprache über, von dem Fuß, der, vieldeutig, vieles stützen und tragen kann, zu dem eindeutigen Fu ß e s M e n s c h e n, dem Körperteil, mit dem er sich fortbewegt — und indem es vom Vieldeutigen ins Eindeutige überführt, macht es von der Gemeinsprache aus die Sondersprache unverständlich.

Die Form Rätsel eröffnet, aber verschließt zugleich, die Art, wie das Rätsel verrätselt, ist so, daß es zugleich etwas birgt und verbirgt, etwas enthält und vorenthält.

Zwischen Frage und Antwort liegt Streit. Wir finden das ausgedrückt in den Rätselwettkämpfen, die an gewissen Stellen noch stattfinden oder die — zum Beispiel aus dem Norden — litterarisch überliefert worden sind. In diesen Wettkämpfen muß nicht nur derjenige büßen, der das Rätsel nicht raten kann, sondern auch derjenige, dessen Rätsel geraten wird. Sphinxrätsel und Ilorätsel fallen hier zusammen. Es steht sozusagen Weihe neben Weihe, ein Eingeweihter einem Eingeweihten gegenüber. Wir wissen, daß solche Wettkämpfe, an denen sich sogar die Gottheit beteiligt, in der Regel damit enden, daß der

Mächtiger ein Rätsel aufgibt, das zur allerhöchsten Weihe gehört. Odins Rätsel rät kein Sterblicher, und auch durch dieses Geheimnis hat der Gott unser Leben in seiner Hand.

Wenn aber der Ratende durch sein Erraten die Abgeschlossenheit durchbrochen hat, so hat ihm der Aufgebende durch das Rätsel dazu die Möglichkeit gegeben. Jede Vergegenwärtigung birgt nicht nur die Möglichkeit der Lösung in sich, sondern auch die Lösung selbst. Ich erinnere an das Rätsel: Wie heißt Kaiser Karls Hund?, bei dem die Lösung *W i e* heißt. Diese Form ist nur ein deutliches Beispiel für die allgemeine Tatsache, daß in jeder Vergegenwärtigung die Lösung irgendwie umschlossen liegt. Der Aufgebende, der verrätstelt, verrät andererseits in seinem Rätsel. Wiederum schiebt sich hier — und die Art der Sondersprache, die die Welt der tatsächlichen Eindeutigkeit ausschaltet, erlaubt auch das — in das Rätsel ein neues Rätsel ein. Die Antwort schließt die Lücke, die Öffnung, die durch die Frage entstanden ist, wieder zu: auch diese Antwort ist Sondersprache, sie ist mehrdeutig. Die erste Lösung birgt und verbirgt eine zweite, auch sie gibt das Tiefste nicht preis. Das ist die Erklärung der oft beobachteten Tatsache, daß die „eigentlichen“ Rätsel — im Gegensatz zu den Bezogenen Formen der Jetztzeit — keine eindeutige Lösung besitzen.

In einem Teil unserer „Gesellschaftsrätsel“ wird diese doppelte Lösung zum Spiel. Es gibt Rätsel, die in Damengesellschaft eine harmlose, in Herrengesellschaft eine weniger harmlose Lösung besitzen. Aber wenn wir hier Herrengesellschaft sagen, so liegt darin schon eine Beziehung zu jenen Organisationen, die die Ethnographie als Männerbund zu bezeichnen pflegt. In der Damenlösung liegt wiederum etwas enthalten, was zugleich vorenthalten bleibt. Dem stehen — auch als Spiel — solche Rätsel gegenüber, die zu einer nicht harmlosen Lösung zu verführen scheinen, aber dann doch wieder eine sehr harmlose Lösung zulassen, deren Heimtücke darin besteht, daß sie etwas anderes zu eröffnen scheinen, als was sie in Wirklichkeit verschließen. In Wossidlos Sammlung sieht man, wie häufig diese Rätsel sind — sie erinnern uns daran, wie alt und weitverbreitet die Sondersprache des Geschlechtlichen ist.

## VIII.

Die Form des Rätsels habe ich somit in ihren vielen Verschlingungen zu zeigen versucht. Für unsere eigene Zeit haben wir gesehen, daß das Rätsel einerseits fortlebt in Bezogenen Formen, die sich von der Einfachen Form als solcher fast ganz losgelöst haben, und andererseits in Rätseln aus dem Volksmunde, die zwar auf die einmalige Bedeutung hinweisen, und aus denen man die Einfache Form noch erkennen und ableiten konnte, aber die doch keineswegs mehr in Beziehung zu ihrem ursprünglichen Ziel gesetzt wurden. Um die lebendige Verwirklichung der Einfachen Form beobachten zu können, mußten wir schon zu dem Rätsel des Rigveda greifen — in unserer eigenen Zeit sind sowohl das sogenannte „Kunsträtsel“ wie das sogenannte Volksrätsel Spiel. Woher kommt das? Wir haben schon bei Sage und Legende gesehen, wie zu bestimmten Zeiten unter gewissen Umständen eine Geistesbeschäftigung zurückgedrängt, weniger wirksam wird und wie dann auch ihre Vergegenwärtigungen sich verdünnen, schwerer erkennbar werden. Bei dem Rätsel liegt Ähnliches vor. Die Begriffe Bund und Heimlichkeit des Bundes sind aus unserer Gesellschaft, der Begriff Sondersprache in tieferer Bedeutung ist aus unserer Sprache weitgehend ausgeschaltet. Auch darüber findet sich Einiges bei Porzig. „Auch von unsern ‚abstraktesten‘ wissenschaftlichen Begriffen verlangen wir,“ sagt er, „daß sie einen Sachverhalt eindeutig bezeichnen. Daß wissenschaftliche Termini etwas anderes sein könnten oder gar sollten als Namen für Tatsächlichkeiten, wird von maßgebenden wissenschaftlichen Richtungen lebhaft bestritten: so stark ist innerhalb der abendländischen Kultur gegenwärtig noch die Strömung gegen die Sondersprache.“ — Wissen als Allgemeinbesitz, als ein möglichst allseitig zu Erwerbendes, hat verrätsteltes Wissen, Wissen als Macht verdrängt. In der Welt des 19. Jahrhunderts

war für Rätsel kein Platz. Vielleicht gibt es noch mehr solche Stellen. Boas, der beste Kenner der nordamerikanischen Völkerkunde, teilt mit, daß in Nordostsibirien und in Amerika das Rätsel zu fehlen scheint.

Wo aber — und sei es nur als Restbestand — der Bund mit seiner Heimlichkeit sich noch findet, da treffen wir das eigentliche Rätsel wieder an. Es ist gerade in letzter Zeit häufig von einer Gemeinschaft die Rede gewesen, deren bindender Sinn Mythe sein soll, von einem Bunde, in dem sich Welt als Tempel bekannt gibt: Hier sehen wir, wie auch dieser Bund sich im Rätsel eröffnet und verschließt, und Maurer gibt hier ein gutes Beispiel der Sondersprache. Zugleich haben wir hier beobachten können, wie man von außen her bestrebt ist, die Abgeschlossenheit dieses Bundes zu sprengen, und wie das Mittel dazu war, daß man sein Rätsel verrät.

Noch eins zeigt uns der Kampf gegen die Freimaurerei: den Zusammenhang zwischen der Heimlichkeit des Bundes und der Heimlichkeit des Verbrechens. Es könnte scheinen, als ob wir die zweite Verrätselung, die, mit der ein Angeklagter sein Leben rettet, aus dem Auge verloren hätten. In der Tat liegt es hier etwas anders — es ist eine Umkehrung, aber eine Umkehrung, die in derselben Weise erklärt werden kann. Auch der Verbrecher hat sich mit seinem Verbrechen und seinem Geheimnis eingeschlossen: er und die Seinen sind die allein Eingeweihten. Auch hier kommt es darauf an, zu ihm durchzudringen, auch hier ist mit der Lösung ein Zugang zum Abgeschlossenen gegeben. Überall nun, wo der ferner Stehende den Bund in seinem Sinn und in seiner Abgeschlossenheit nicht anerkennt, macht er von sich aus diese Umkehrung: er beschuldigt ihn des Verbrechens, so wie es jetzt mit der Freimaurerei geschieht.

Die Heimlichkeit des Verbrechers, das Rätsel des Verbrechens hat sich in der Neuzeit von einer Kurzform zu einer Großzählung erweitert, der Detektiverzählung. Wir haben hier den Verbrecher, der sich und sein Verbrechen verrätselt, aber in der Verrätselung wiederum selbst die Möglichkeit einer Entdeckung eröffnet, und den Aufdeckenden, der das Rätsel löst und die Abgeschlossenheit durchbricht, als Figuren

vor uns. Diese Erzählungsform, die in der jetzigen Litteratur eine der vielen ist, in denen sich die Kunstform Roman auflöst, ist einer genaueren Untersuchung durchaus wert.

Zum Schlusse: wir haben gesehen, wie es in der Welt der Legende Gegenstände gibt, die mit der Macht der Form geladen, in ihrer Gegenständlichkeit die Form als Ganzes vertreten, wir nannten einen solchen Gegenstand dort Reliquie. Bei der Sage entspricht das Gegenständliche, das wir dort das Erbe nannten, der Reliquie der Legende. Bei der Mythe sprachen wir von Symbol. Ebenso gibt es in der Welt des Rätsels Gegenstände, in die sich die Macht des Rätsels hineingelagert hat, die mit Rätsel geladen sind — Gegenstände, die etwas enthalten, das sie uns vorenthalten, die wie die Herberge einer Lösung sind, die sie doch wieder verbergen, die etwas eröffnen und verschließen. Einen solchen Gegenstand, der von seiner Heimlichkeit raunt, möchte ich Rune nennen — und dabei an Alraune erinnern. Die alte Bedeutung des gotischen rûna und des angelsächsischen rûn ist bekannt. Die Bedeutung dieses Gegenstandes und seiner weittragenden Beziehungen — auch zur Schrift — im Zusammenhang mit der Geistesbeschäftigung des Rätsels festzustellen, ist auch eine unserer vielen Aufgaben.

## SPRUCH

### I.

Der Kurzform Rätsel stelle ich eine andere Kurzform an die Seite, die wir gewöhnlich Sprichwort nennen. Inwieweit damit eine besondere Vergegenwärtigung gemeint ist, und inwieweit wir von ihr aus auf eine Einfache Form werden schließen können, muß sich im Laufe der Untersuchung herausstellen. Unter dem Namen Sprichwort ist hauptsächlich das gesammelt, was wir an erster Stelle für die Untersuchung brauchen. Und zwar setzen diese Sammlungen schon früh ein — viel früher als von einem Wissenschaftszweig, der sich Volkskunde nennt, die Rede ist, — auch mit ganz anderen Zielen. Die ersten wissenschaftlichen Sammlungen dieser Art des späten Abendlandes fallen mit dem Humanismus zusammen und sind in einem bestimmten Sinne philologisch-pädagogisch. Ich erinnere nur an Erasmus, an Sebastian Franck, an Agricola, an Heinrich Bebel — und auch daran, daß Luther sich zu eigenem Gebrauch eine Sprichwörterammlung angelegt hat. Wir finden darüber Näheres in dem vortrefflichen Buche, von dem ich bei unseren Betrachtungen ausgehen werde, in der „Deutschen Sprichwörterkunde“ von Friedrich Seiler, das in der Reihe der Handbücher des deutschen Unterrichts an höheren Schulen (Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1922) erschienen ist. Ein Hinweis auf diese in jeder Hinsicht vollständige Arbeit enthebt mich der Mühe, die Sprichwörter-sammlungen und Lexika der Neuzeit zu nennen.

So günstig aber Seilers Vorarbeit ist, so gibt es doch auch hier wieder manches, was wir anders fassen müssen.

Seilers Bestimmung des Sprichwortes lautet: „Im Volksmund umlaufende, in sich geschlossene Sprüche von lehrhafter Tendenz und gehobener Form.“

Kurz ehe die große „Sprichwörterkunde“ erschien, hatte Seiler in einem kleineren Buche eine Definition gegeben, die etwas anders lautete:

„Sprichwörter sind im Volksmund umlaufende Sprüche von lehrhaftem Charakter und einer über die gewöhnliche Rede gehobenen Form.“

Wenn jemand eine Begriffsabgrenzung ändert, so bedeutet das, daß seine Gedanken an der betreffenden Stelle geschwankt haben. Hier finden wir, daß der lehrhafte „Charakter“ durch eine lehrhafte „Tendenz“, das weiter ausgreifende Wort von einem vorsichtigeren, ersetzt worden ist. Bei „lehrhaft“ scheint sich Seiler also etwas unsicher gefühlt zu haben. Hinzugekommen ist in der zweiten Definition das „in sich Geschlossene“. Den beiden Definitionen gemeinsam ist: 1. daß ein Sprichwort „im Volksmunde umläuft“, 2. daß es ein „Spruch“ ist, 3. daß es eine „gehobene“ Form zeigt.

Sehen wir uns dieses „Umlaufen im Volksmund“ oder die Volksläufigkeit, wie später dieses Hauptmerkmal genannt wird, etwas näher an. Daß der Ausdruck „Volk“ hier heikel ist, hat Seiler wiederum selbst gefühlt. Zwar wird erst gesagt: „der Gedanke muß faßlich und nicht allzu hoch sein, die Worte allgemein bekannt und dem Volke vertraut“, und es werden deshalb Sätze wie: In der Liebe haben alle Frauen Geist, oder Alles Irdische ist vergänglich, vom Sprichwort abgetrennt; aber gleich darauf heißt es: „Damit, daß das Sprichwort ein wirkliches Volkswort sein muß, ist aber durchaus nicht gesagt, daß jedes Sprichwort im ganzen Volke gangbar sein müsse. Viele Sprichwörter sind nur in einzelnen Orten, Landschaften oder Volksstämmen heimisch und erscheinen dann häufig im Dialekt.“ Und wieder etwas weiter heißt es: „Manche Sprichwörter sind ferner aus bestimmten Berufskreisen hervorgegangen: Soldaten-, Handwerker-, Bauern-, Studentensprichwörter. Auch die geistige und sittliche Bildung bewirkt einen Unterschied im Gebrauch der Sprichwörter. Es gibt Sprichwörter, die mehr in den höheren, und solche, die mehr in den niederen Schichten eines Volkes zu Hause sind. Die ersten nähern sich der Grenze, wo das Sprichwort aufhört und der Denkspruch anfängt.“

Wir hätten uns demnach eigentlich drei Schichten vorzustellen: die niedere, die höhere und die allerhöchste. In den beiden ersten befindet sich das Sprichwort, in der letzten der Denkspruch. Wie aber diese Schichten nun in dem Gesamtkomplex „Volk“ gelagert sind, wie sie sich zueinander verhalten, und wie demzufolge das Verhältnis vom niederen Sprichwort zum höheren, vom höheren zum Denkspruch zu denken ist, oder wie diese zusammen sich wiederum verhalten zu den früher erwähnten Sprichwörtern aus Berufskreisen, erfahren wir nicht. Meint man, diese Denksprüche seien Produkte der Litteratur, so ist auch dies nicht ganz richtig, denn gleich darauf wird gesagt: „diese Trennung zwischen höheren und niederen Sprichwörtern pflegt dann einzutreten, wenn sich von der Volkssprache eine Schriftsprache loslöst.“ Schon das höhere Sprichwort fällt also mit der Schriftsprache zusammen.

Nun wird aber diese Trennung zwischen höherem und niederem Sprichwort gleich wieder aufgehoben — oder doch jedenfalls nicht als maßgebend betrachtet, denn dazwischen befindet sich wiederum etwas anderes: „Zwischen beiden Klassen liegt nun aber, beide an Zahl übertreffend, eine breite Mittelschicht von solchen Sprichwörtern, deren sich alle Schichten des Volkes ohne Unterschied bedienen.“

Es wird sogar gesagt, wann diese Mittelschicht entstanden ist: „Diese stammen zum Teil aus einer Zeit, in der das geistige Leben des Volkes, seine Empfindungs- und Ausdrucksweise noch einheitlich und nicht nach Ständen und Gesellschaftsklassen geschieden war.“

Es scheint mir nicht ganz leicht, sich jene Zeit ohne Trennung nach Klassen, Ständen usw. sprachlich oder soziologisch vorzustellen. Ich wage es sogar, die Möglichkeit eines solchen kulturhistorischen Idylls zu bezweifeln. Zum Teil stammen aber auch die Sprichwörter der Mittelklasse aus einer anderen Zeit: „sie sind aus der oberen Schicht in die untere hinuntergesickert.“ Aber jedenfalls gehören dieser Mittelklasse „nicht nur die verbreitetsten, sondern auch die meisten Sprichwörter an.“

Ein genaues Bild dessen, was hier mit Volk gemeint ist,

oder wo in diesem Volke das Sprichwort entsteht und gelagert ist, bekommen wir jedenfalls in dieser Weise nicht.

Es gibt aber mit diesem Begriffe „Volk“ noch wieder andere Schwierigkeiten, sobald wir zu dem Kapitel — es ist das zweite — gelangen, das von der Entstehung des Sprichwortes handelt und wo wir über das Wie orientiert werden sollen. Hier werden die Sprichwörter ihrem Ursprunge nach in zwei Klassen geteilt: die litterarischen und die aus dem Volke hervorgegangenen. Die Litteratur scheint also eigentlich nicht zum „Volke“ zu gehören. Die litterarischen Sprichwörter, sagt Seiler „sind weit zahlreicher, als man gewöhnlich annimmt. Es sind zugleich die verbreitetsten und haltvollsten.“

Da von den litterarischen in einem besonderen Buche gesprochen werden soll, will Seiler sich in seiner Sprichwörterkunde ausschließlich mit den aus dem Volke selbst hervorgegangenen beschäftigen. Zunächst aber muß eine „romantisierende Ansicht“ beseitigt werden. „Lange Zeit hat die Ansicht geherrscht, das Volkssprichwort habe ebenso wie das Volkslied, das Volksmärchen, die Volkssage seinen geheimnisvollen Ursprung in den Tiefen der Volksseele.“ Diese Ansicht, die schon bei Aristoteles zu finden sein soll und unabhängig von Aristoteles später von Rousseau und Herder zu allgemeiner Geltung gebracht ist, kann, heißt es, neueren Forschungen nicht standhalten: auch die populären Sprichwörter sind keineswegs auf eine geheimnisvolle Weise aus der Tiefe der Volksseele erwachsen. „Das Volk‘ als Ganzes kann überhaupt nichts schaffen. Jede Schöpfung, Erfindung, Entdeckung rührt immer von einer Einzelpersonlichkeit her. Irgendwo und irgendwann muß jedes Sprichwort einmal zuerst ausgesprochen worden sein. Wenn es dann denen, die es hörten, gefiel, so gaben sie es als geflügeltes Wort weiter; es wurde wohl auch noch umgemodelt und zurechtgestutzt, bis es eine allen bequeme Gestalt bekommen hatte und so zum allgemein bekannten Sprichwort wurde.“

Auch dieser Prozeß ist nicht ganz klar. Jedes Sprichwort soll ein geflügeltes Wort gewesen sein. Das Volk als Ganzes kann nichts schaffen — aber es scheint wohl etwas Vorhandenes so „ummodelln“ und „zurechtstutzen“ zu können, daß

es eine Gestalt bekommt, die allgemeine Gültigkeit besitzt. Sprichwort aber wird ein geflügeltes Wort nur dann, wenn es in dieser Weise vom Volke die allgemein gültige Gestalt bekommen hat usw.

Es ist hier nicht meine Absicht, gegen Seilers Buch zu polemisieren. Was ich mit dieser Auseinandersetzung zeigen will, ist nichts anderes, als daß wir methodisch mit diesem Begriff Volk nicht mehr anfangen können, als daß wir sagen: was wir Sprichwort nennen, scheint in allen Schichten des Volkes, den höheren, den niederen, den mittleren, und in allen Klassen und Ständen, aus denen sich dieses Volk zusammensetzt, Bauern, Handwerkern, Gelehrten, vorhanden zu sein.

## II.

Wir wenden uns also dem zweiten begründenden Merkmal zu: das Sprichwort ist ein Spruch. Damit ist im allgemeinen gesagt, daß ein Sprichwort selbst kein Grundbegriff ist, sondern auf einen Grundbegriff zurückgeführt werden muß. Damit ist nach unserer Auffassung gesagt, daß es eine Einfache Form gibt, die wir Spruch nennen, und daß sich diese Einfache Form vergegenwärtigt in einem Sprichwort. Ob sie sich in diesem Falle noch anders vergegenwärtigen kann, davon wird später die Rede sein.

Da nun nicht nur im westlichen Abendlande, sondern auch in der Antike Sprichwörter immer und überall vorhanden sind, da wir sie nicht wie das eigentliche Rätsel zu suchen oder wie Sage und Legende zu verdolmetschen haben, sondern ihnen täglich und stündlich begegnen, können wir von dieser Bekanntheit aus unmittelbar die Geistesbeschäftigung zu bestimmen versuchen, aus der sich die Einfache Form Spruch und ihre Vergegenwärtigung Sprichwort ergibt, ohne einen historischen Punkt zu behandeln, an dem sie sich in ausgeprägter Besonderung befände.

Wenn wir die Welt begreifen als eine Mannigfaltigkeit von Einzelwahrnehmungen und Einzelerlebnissen, ergeben zwar diese Wahrnehmungen und Erlebnisse, reihenweise erfaßt und zusammenfaßt, jeweilig die Erfahrung, aber auch die Summe dieser Erfahrungen bleibt eine Mannigfaltigkeit von Einzelheiten. Jede Erfahrung wird jedesmal selbständig begriffen, ein Erfahrungsschluß ist in dieser Weise und in dieser Welt nur in sich selbst und aus sich selbst bindend und wertbar. Es ist eine zeitlose Welt, nicht weil sich in ihr die Augenblicke — wie in der Welt, wo es keine Erfahrung mehr gibt — zu einer Ewigkeit zusammenschließen, sondern weil die Augenblicke in ihrer vereinzelt Eigenheit nicht imstande sind, zu-

sammen als Zeit zu verlaufen. Es ist eine Welt, in der die vierte Dimension fehlt, eine asymptotische Welt, eine Welt des Isolierten, eine Welt, die zwar zu addieren, aber nicht zu multiplizieren versteht.

Es ist unmöglich, sich diese Welt begrifflich durchzudenken, denn gerade das begriffliche Denken ist es, wogegen diese Welt sich stemmt, und was seinerseits diese Welt zerstört. Zwar gibt es auch hier ein Trennen und Verbinden, ein Vergleichen und Beziehen, ein Gliedern und Ordnen, aber in den Bindungen überwiegt die Trennung, in den Bezogenheiten bleibt das Nebeneinander, in den Ordnungen die Sonderung der Glieder bestehen. Kurz, diese Welt ist nicht Kosmos, sie ist Sonderung, sie ist Empirie.

In diese Welt aber können wir uns aus anderen Welten zurückziehen, in ihr verläuft ein Teil unseres Daseins, und so oft wir uns in ihr befinden, ist die Form, die sich dann aus unserer Geistesbeschäftigung und dem mit ihr zusammenhängenden Gedankengang ergibt, die *Einfache Form*, die wir *Maxime* oder lieber — auch wenn wir wissen, daß wir damit das Wort im Sprachgebrauch einschränken — *Spruch* nennen.

Spruch heißt in dieser Morphologie also die litterarische Form, die eine Erfahrung abschließt, ohne daß diese damit aufhört, Einzelheit in der Welt des Gesonderten zu sein. Sie bindet diese Welt in sich, ohne sie durch ihre Bündigkeit der Empirie zu entheben.

Im Sprichwort vergegenwärtigt sich diese Form — aber wir können im Gegensatze zu anderen Formen, bei denen wir die Weisen der Vergegenwärtigung weniger genau unterscheiden konnten, feststellen, daß hier andere Vergegenwärtigungen erkennbar sind, daß Sittensprüche, Sentenzen, Geflügelte Worte, sprichwörtliche Redensarten, Apophthegmata in ihrer jeweiligen Eigenart hierher gehören.

Wir werden uns indessen hauptsächlich auf die Vergegenwärtigung *Spruchwort*, die das Wesen der Form zur Genüge erklärt, beschränken.

### III.

Sehen wir aber erst den Spruch als solchen noch einmal an. Wenn etwas, was gelingen konnte, nicht gelungen ist und wir schreiben das Mißlingen einem uns aus der Erfahrung bekannten und mit unserem Wesen zusammenhängenden Mangel an Möglichkeiten des Gelingens zu, so sagen wir trübselig: *man muß Glück haben*.

Wenn dagegen etwas gelungen ist, was nicht zu gelingen brauchte, und wir schreiben das Gelingen einem gewissen Wagemute zu, der, wie die Erfahrung lehrt, zum Ziele führt, so sagen wir wiederum, aber in einem ganz anderen Tone: *man muß Glück haben*.

So tritt der Spruch jedesmal im Leben und in der Kunst auf, wenn eine Erfahrung in der oben besprochenen Weise gefaßt wird. Es ist aber schon in diesen Fällen klar, daß wir die Situation keineswegs kritisch beurteilen oder daß wir in eine Erörterung eintreten, die etwa lauten könnte: „wenn ich anders gehandelt hätte, wäre vielleicht . . . usw.“ Wir sondern die Tatsache oder den Sachverhalt ab, wir reihen ihn sozusagen auf der Schnur der Erfahrung auf, die lauter solche einzelne Perlen durchzieht.

Wir reden von einer Welt der Erfahrung, aber es ist deutlich, daß diese Welt, gerade weil sie empirisch ist, sich je nach den Interessen, den Beschäftigungen, den Erfahrungen einzelner Klassen und Stände teilt und daß diese Erfahrungen sich in Sonderwelten zusammenschließen. Die Erfahrungen, gerade in der gesellschaftlichen und handwerklichen Besonderung gesammelt, schließen sich am leichtesten zu Sprüchen oder Maximen zusammen. So ist es zu erklären, daß wir die Kreise, von denen Seiler redet, Soldaten, Handwerker, Bauern, Studenten, im Spruche gesondert erkennen. Daneben steht der Spruch anderer Schichten, der humanistische, der schriftstellerische Spruch

und auch der Spruch jener großen Mittelklasse, in dem die Erfahrungen vieler Einzelner zusammenkommen. So wird, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, die Erfahrung, daß man die Gelegenheit benutzen soll, als Erfahrung des Schmiedes heißen: „man soll das Eisen schmieden, wenn es heiß ist“, als Erfahrung des Liebhabers: „wenn uns die Gelegenheit anlacht, so muß man sie küssen“ — und beide können in dem, was Seiler Mittelklasse nennt, als Spruch eine Erfahrung absondern und einreihen.

Damit sind wir aber bei einem Worte angekommen, das Seiler, wie wir gesehen haben, in der zweiten Definition selbst schon eingeschränkt hat und das nach meiner Meinung überhaupt zu streichen ist, bei dem Wort „lehrhaft“. Der Spruch ist nicht lehrhaft, er hat keinen lehrhaften Charakter, er hat selbst keine lehrhafte Tendenz. Damit ist nicht gesagt, daß wir nicht aus der Erfahrung lernen können, wohl aber, daß in der Welt, von der wir reden, die Erfahrung nicht als etwas aufgefaßt wird, aus dem wir lernen sollen. Alles Lehrhafte ist ein Anfang, etwas, worauf weiter gebaut werden soll — die Erfahrung in der Form, in der sie der Spruch faßt, ist ein Schluß. Ihre Tendenz ist rückschauend, ihr Charakter ist resignierend. Dasselbe gilt von ihrer Vergegenwärtigung. Auch das Sprichwort ist kein Anfang, sondern ein Schluß, eine Gegenzeichnung, ein sichtbares Siegel, das auf etwas aufgedrückt wird und womit es seine Prägung als Erfahrung erhält.

Wir sehen das am deutlichsten dort, wo die sprachliche Form des Sprichwortes mit der Redeform, in der eine Lehre, ein Gebot gegeben wird, übereinstimmt. Der Imperativ in: „Üb immer Treu und Redlichkeit“ oder in „Du sollst nicht begehren Deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh usw.“ ist ein anderer als der Imperativ in „was du nicht willst, das man dir tu, das füge keinem andern zu“ oder in „Schuster, bleib bei deinem Leisten“. Die ersten Imperative — man kann sie kategorische Imperative nennen — zielen in die Zukunft; in den zweiten überwiegt eine Vergangenheit, die den Schluß veranlaßt hat. Wir sagen auch nicht aus heiterem Himmel: „Trau, schau, wem“, sondern nur dann, wenn jemand beim Trauen vergessen hat, zu schauen wem; wir sagen, „du sollst den Tag

nicht vor dem Abend loben“, wenn durch unvorsichtiges Loben, das erfahrungsgemäß Unglück bringt, das Glück des Tages, die Fortuna hujusce diei, sagten die Römer, schon ins Schwanken geraten ist. Auch hier fügen wir etwas, das schon geschehen ist, durch einen Schluß anderen gleichartigen Geschehnissen empirisch hinzu. Der Mangel an Moral, der oft in Sprichwörtern bemerkt und bemängelt wird, erklärt sich daraus, daß in der Welt der Empirie der Begriff Moral fehlt. In jedem Sprichwort deckt man den Brunnen zu — aber erst, wenn das Kind ertrunken ist.

„Das echte volksmäßige Sprichwort“, sagt Wilhelm Grimm, „enthält keine absichtliche Lehre. Es ist nicht der Ertrag einsamer Betrachtung, sondern in ihm bricht eine längst empfundene Wahrheit blitzartig hervor und findet den höheren Ausdruck von selbst.“

Auch Sebastian Franck spielt auf diesen Schlußcharakter an, wenn er das Sprichwort „ein kurtze weise Klugred“ nennt, „die Summ eines gantzen Handels“. Klugrede ist ein schönes Wort für den Spruch und seine Vergegenwärtigung, das leider aus der Sprache verschwunden ist. In Klugrede liegt aber auch etwas von dem, was wir im Niederdeutschen klugschnacken nennen, und auch das gehört zu den nachtragenden und nachträglichen Eigenschaften des Sprichworts.

## IV.

Wir sind damit schon bei den Vergegenwärtigungen angelangt. Und hier kommt wieder unsre übliche Frage: wie geschieht diese Vergegenwärtigung, wie wird aus der Geistesbeschäftigung, die wir mit dem Kennwort *Empirie* oder *Erfahrung* angedeutet haben — und eigentlich ging es hier schon über „andeuten“ hinaus —, die Gegenwärtige Form? Oder in der Praxis, wie wird aus der Erfahrung im Leben, die wir als „man muß Glück haben“ zusammenfaßten, das Sprichwort: „Wer das Glück hat, führt die Braut heim“, „De't Glück will, de kalwt de Osse“, „Wer das Glück hat, der wärmt sich ohne Feuer und mahlt ohne Wind“, „Wer das Glück zur Mutter hat, dem ist die ganze Welt Vetter“; — oder umgekehrt: „Wer Unglück hat, kann sich den Daumen in der Westentasche brechen“?

Seiler stellt sich, wenn wir dieses *Wie* zunächst etwas allgemeiner nehmen, die Sache, wie wir gesehen haben, so vor, daß die Vergegenwärtigung den Weg durch eine Persönlichkeit nimmt. Wie jede Schöpfung, Entdeckung, Erfindung so rühre auch das Sprichwort, wie wir gehört haben, von einer Einzelpersönlichkeit her. Er beschreibt selbst diese Persönlichkeit genauer, er nennt sie „einen hellen, mit gutem Mutterwitz ausgestatteten Geist, dem zugleich die Gabe des treffenden Wortes verliehen ist.“

Abgesehen von der Neigung, die ich in der Einführung besprach, in der Litteraturgeschichte überall von einem Dichter als formender und gestaltender Kraft auszugehen, ist es eine besondere Tatsache, die Seiler und andere zu dieser Überzeugung brachte. Wir besitzen in der Tat Vergegenwärtigte Sprüche, die von nennbaren und erkennbaren Persönlichkeiten herkommen, es sind, wie ich schon sagte, die sogenannten *Geflügelten Worte*. Dieser Ausdruck, der bekanntlich

aus Homer stammt, wurde von Georg Büchmann neugeprägt, der 1864 zuerst eine Sammlung solcher Sprüche zusammenstellte und beleuchtete — er ist vielleicht nicht ganz glücklich gewählt, aber er hat sich eingebürgert, und wir wollen ihn deshalb beibehalten.

Die Erfordernisse eines Geflügelten Wortes sind nach Büchmann:

1. daß sein litterarischer Ursprung oder sein historischer Urheber nachweisbar ist;
2. daß es nicht nur allgemein bekannt ist, sondern auch in den Gebrauch der deutschen Sprache übergang und allgemein gebraucht oder angewendet wird;
3. daß Gebrauch und Anwendung nicht nur zeitweilige, sondern dauernde sind, wobei natürlich „Dauer“ nicht „Ewigkeit“ heißen soll.

Wir haben hier wirklich Vergegenwärtigungen des Spruches vor uns, die von Persönlichkeiten stammen — zweifelsohne auch von Persönlichkeiten mit Mutterwitz, denen die Gabe des treffenden Wortes verliehen war. Und es ist mit diesen Persönlichkeiten auch so, daß sie zwar nachweisbar, aber damit keineswegs allgemein bekannt waren. Wer weiß, wenn er von einem Anderen sagt: „er schweigt in sieben Sprachen“, daß dieses Wort von Schleiermacher stammt und auf eine besondere Persönlichkeit gemünzt war? Wer ahnt, wenn er sagt: „muß es gleich sein?“, daß dieses Wort aus einem Couplet von Nestroy umgemodelt wurde? So muß es, meint Seiler, allen Sprichwörtern ergangen sein, sie stammen von einer Person, einem Dichter, der unbekannt geworden ist — und er schreckt nicht vor der Konsequenz zurück, alle Sprichwörter ursprünglich Geflügelte Worte zu nennen.

Demgegenüber können wir nun folgendes feststellen. Büchmann hat für das, was wir hier einmal „landläufige“ oder „mundläufige“ Sprichwörter nennen wollen, nirgends einen Verfasser nachgewiesen. Ich kenne ihre Zahl nicht annähernd, will aber darauf hinweisen, daß der erste Band von Wanders Deutschem Sprichwörter-Lexikon zirka 45 000 deutsche Sprichwörter enthält, und daß das ganze Werk fünf Bände

umfaßt. Wenn nun darin auch Wiederholungen und verschiedene Schattierungen desselben Sprichwortes vorkommen, so bleiben immer noch ein paar mal hunderttausend übrig — ein merkwürdiger Zufall, daß bei allen diesen die Persönlichkeit verloren gegangen ist. Weiter — Büchmann hat aber auch nicht versucht, die Verfasser dieser „landläufigen“ Sprichwörter zu finden. Und warum nicht? Weil er sehr genau wußte, daß ein Geflügeltes Wort kein Sprichwort ist; weil er sie auf den ersten Blick unterscheiden konnte, weil er begriff, daß es hier einer anderen Gattung galt, daß er es mit einer anderen Weise der Vergegenwärtigung zu tun hatte. Dann und wann waren die Grenzen fließend, es gab Redewendungen, die bei einer besonderen Gelegenheit oder in einer bestimmten Situation gebraucht worden waren, die von dort aus wieder allgemein benutzt oder angewendet wurden, die man also Geflügelte Worte betrachten konnte und die dennoch auf ältere, allgemeinere Vergegenwärtigungen zurückgingen — aber diese Fälle waren in einer ganz geringen Minderzahl. Bei der sehr großen Mehrzahl waren Sprichwort und Geflügeltes Wort nicht zu verwechseln. Eine solche Redewendung, die auf ältere Vergegenwärtigungen zurückgeht, ist zum Beispiel „ein Sturm im Glase Wasser“, das angeblich zuerst bei Montesquieu auftaucht. Büchmann weist aber nach, daß Montesquieu es humanistischen Redensarten entnommen hat, die ihrerseits auf antike zurückzuführen sind.

Ich bin hier auf Einzelheiten eingegangen, um zu zeigen, daß wir methodisch mit Seilers Begriff „Persönlichkeit“ ebensowenig anfangen können, wie wir es mit seinem Begriffe „Volk“ konnten. Da das „Volk“ als schaffende Kraft nicht anerkannt werden konnte und die „Volksseele“ zum Gerümpel romantisierender Begriffe geworfen werden mußte, wurde als schaffende Kraft die Persönlichkeit mit Mutterwitz eingesetzt. Aber nun mußte diese Persönlichkeit wieder vergessen, ihr Eigentum mußte Gesamtbesitz werden, und vor allem mußte, um Gesamtbesitz werden zu können, dieses Eigentum wieder „umgemodelt“ und „zurechtgestutzt“ werden. Wo und wie das geschah, blieb unbekannt. Wenn man den Satz ausspricht: „Irgendwo und irgendwann muß jedes Sprichwort einmal zuerst ausgesprochen

worden sein“, so kann man natürlich auch sagen: irgendwo und irgendwann muß jedes umgemodelte Sprichwort einmal zuerst ausgesprochen worden sein. Man kann hinzufügen: irgendwo und irgendwann muß jedes Wort zuerst ausgesprochen worden sein. Und so weiter — ad infinitum. Ich leugne nicht, daß es einen Kreislauf von Persönlichkeit und Volk gibt — ich bezweifle auch nicht, daß diesem Kreislauf Bedeutung für die Litteraturwissenschaft zukommt. Ich leugne aber, daß es möglich ist, aus diesem Kreislauf das Wesen und den Sinn einer Form zu bestimmen, ich leugne das auch deshalb, weil es uns hier auf falsche Wege geführt hat. Ein Sprichwort ist kein Geflügeltes Wort und ein Geflügeltes Wort kein Sprichwort. Das persönlich Geprägte kann seine Beziehung zu der Einzelperson, die es geprägt hat, verlieren, aber nicht sein Gepräge selbst; der Name des Verfassers kann — wie das auch bei Kunstformen so oft geschieht — vergessen werden, aber erhalten bleibt das unterscheidende Bewußtsein, daß ein Verfasser da war.

Gemeinsam haben Sprichwort und Geflügeltes Wort, daß sie zur gleichen Geistesbeschäftigung gehören. Wenn wir Übereinstimmung und Unterschied feststellen wollen, so bleibt uns auch hier nur die Methode, sie dort zu beobachten, wo wir aus dieser Geistesbeschäftigung die Form hervorgehen sehen, wo sie sich verwirklicht und wo wir ihre Vergegenwärtigung beobachten können: in der Sprache. Und gerade hier hat nun wieder Seiler unschätzbare Vorarbeit geleistet, indem er die Sprachvorgänge im Sprichwort erschöpfend dargestellt hat. Es bleibt die Aufgabe, den Sinn dieser Vorgänge an einigen Beispielen zu erläutern.

Im allgemeinen ist die Art, wie ein Spruch einen Sachverhalt meint, aussagend. Darin liegt ein Gegensatz zur Mythe und zum Rätsel, in denen sich die Form in Frage und Antwort vollzieht und deren Art wir deshalb gesprächig oder dialogisch genannt haben. Die Aussage schreitet aber im Spruch nicht verknüpfend oder schließend von Vorstellung zu Vorstellung, von Urteil zu Urteil, sondern sie bezieht sich in einer einmaligen, unbedingten Weise auf einen Sachverhalt — wir nennen deshalb diese Art im Gegensatz zur durch-

laufenden oder diskursiven: behauptend oder apodiktisch. Es ist klar, daß diese behauptende Art die einzige ist, in der das, was wir Erfahrung genannt haben, zum Ausdruck kommen kann.

Sehen wir uns die Sprache des Vergegenwärtigten Spruches im Sprichwort nun weiter an.

Zunächst das Wort und die Wortart. Wir nehmen ein Beispiel: Ehrlich währt am längsten. Was ist hier das Wort: ehrlich? Ein Substantiv? Gewiß nicht. Ein Adjektiv? Doch wohl auch nicht. Ein substantiviertes Adjektiv? Das stimmt auch nicht ganz. In der Weise, wie es hier auftritt, läßt es sich nicht auf die üblichen grammatischen Kategorien zurückführen. Es enthält von beiden Arten etwas, aber es hat hier eine Eigenart, die es von der allgemeinen Bestimmung entfernt. Man kann sagen, daß es sich hier an dieser Stelle wehrt gegen die Verallgemeinerung des Begriffs, daß es, mit einer leichten Übertreibung, nur hier und an dieser Stelle so gebraucht werden kann.

Von Wort und Wortart kommen wir zur Syntax. Wir brauchen auch hier nur ein Beispiel herauszugreifen: Je näher der Kirche, je weiter von Gott. Wir kennen dieses Schema aus vielen Sprichwörtern, wir wissen außerdem, daß es auch noch bei einer Art der Spruchdichtung — im Schnadahüpfel beliebt ist. Man kann es eine Periode in einer streng ausgeglichenen Parataxe nennen — aber jedenfalls haben die Teile der Verbindung weder Subjekt, noch Objekt, noch Prädikat in gewöhnlichem Sinne. Auf die Gefahr hin, ein Wortspiel zu machen, könnte man hier eher von Satzgegenteilten als von Satzteilen reden. Dieses ganze Schema vertritt statt einer Syntax des Einheitlichen eine Syntax des Mannigfaltigen, wo aus den selbständigen Gegensätzen die Bedeutung sprunghaft hervorgeht — das, was Wilhelm Grimm meinte, als er von einer Wahrheit sprach, die blitzartig hervorbrechend den höheren Ausdruck von selbst findet.

Ebensowenig wie wir dieses Schema mit je . . . je . . . als eine Verbindung von Relativ- und Demonstrativsatz auffassen können, ebensowenig gelingt es uns, in der gleichfalls allgemein bekannten Sprichwort-Periode, die mit Wer

anfängt, ein Gefüge von Hauptsatz und Relativsatz zu erkennen. Wer keine Hand hat, kann keine Faust machen, ist wiederum keine Hypotaxe. Es ist ein scharfes Nebeneinander, in dem von Überordnung und Unterordnung nicht die Rede sein kann, und wo „wer keine Hand hat“ gleiche Funktion hat wie „ehrlich“ in dem Sprichwort: Ehrlich währt am längsten. Die geringste Änderung, die auf Verallgemeinerung zielt, bricht hier den Wert der Vergegenwärtigten Form. Wir bemerken sofort, daß das Sprichwort seine Kraft einbüßt, wenn wir sagen: Einer, der keine Hand hat usw. oder: Wer keine Hand hat, der kann usw.

Noch einmal dasselbe sehen wir, wenn wir nach den Stilmitteln der Periode fragen. Man könnte vielleicht Heute rot, morgen tot ein Asyndeton nennen. Aber wir fühlen sogleich, daß wir hier hinausgehen über das, was wir sonst unter diesem Stilmittel verstehen. Das Asyndeton, das die Bindung zwischen den Gliedern der Rede aufhebt, hört dort auf, wo man von vornherein von einer Bindung nicht sprechen kann. Im Sprichwort ist alles asyndetisch, und deshalb verliert hier der Begriff seinen Sinn. Äußerlich scheint Jedermanns Freund, jedermanns Narr eine Anapher. Betrachten wir es aber genauer, so sehen wir, daß jedermann hier nicht wie bei der Anapher als Mittelpunkt aufgefaßt werden kann, um den die Glieder der Rede sich gruppieren, sondern daß trotz der Wiederholung die anderen Worte ihm gegenüber die gleiche Freiheit bewahren.

Wiederum Ähnliches zeigt sich in der klanglichen Bewegung des Sprichwortes. Wir sahen schon, wie ein Periodenschema verschiedenen Sprichwörtern gemeinsam sein kann. Ebenso kann man von einem rhythmischen Schema reden, und Seiler hat auch dies genau untersucht. Wenn man sagt, Allzu klug ist dumm; Selber ist der Mann; Wie mans macht, ists falsch, so sind die drei sehr verschiedenen Sprichwörter nach einem gleichen metrischen Schema (— — — —) gebaut. Ebenso nach einem komplizierteren Schema: Wer den Heller nicht ehrt, ist des Talers nicht wert und Wenn die Hoffnung nicht wär', ei so lebt' ich nicht mehr. (— — — — | — — — —). Aber während ein rhythmisches Bewegungsschema in Kunstformen

die Aufgabe hat, Sprachgebilde bindend weiterzutragen, haben diese Bewegungsschemata offenbar die Aufgabe, die Form bindend abzuschließen. Hebung und Senkung steigern hier die Vereinzelnung, die wir in der Syntax schon beobachteten, Metrum und Reim sind an dieser Stelle keine auf- und niederwogenden Wellen — sie muten uns viel eher an wie Latten in einem Zaun.

Endlich das „Bild“, die Trope. Lügen haben kurze Beine. Über die Wortart von Lügen sind wir uns hier einig, es ist ein Substantiv; auch haben wir hier Subjekt, Objekt und Prädikat. Was geschieht hier aber mit dem Substantiv? Es wird etwas von ihm ausgesagt, das nicht unbedingt zu ihm gehört, das auf einer anderen Ebene liegt. Lügen sind nichts Körperliches, Beine wohl. Nun erinnere ich an das, was ich beim Rätsel von der Sondersprache gesagt habe, wo wir von dem Wort „Fuß“ ausgingen. Haben hier Beine die Bedeutungsart, die wir für „Fuß“ in der Sprache des Rätsels fanden? Sind es Sachverhalte gleicher Art, die in der Vieldeutigkeit eines Wortes sich zusammenfinden? Keineswegs! Letzten Endes und streng genommen wird nicht einmal gesagt, daß Lügen Beine haben — es wird nur gesagt, daß sie kurze Beine haben. Es ist nicht gemeint, daß, so wie in der Sondersprache „Fuß“ etwas bedeutet, dessen ganzes Wesen darin besteht, zu stützen und zu tragen, Beine hier etwas bedeutet, dessen Wesen in einem Sichfortbewegen, einem Weglaufen besteht; zwei nicht zusammengehörige Dinge — Lügen und kurze Beine — werden einmal unvermittelt in einer Weise zueinander gestellt, daß sich daraus die Bedeutung des einen — Lügen — ergibt, aber daß dieses damit zugleich aus der Allgemeinheit hinweggerissen wird und nur als Erfahrung Bestand hat. Von einem Plural, der abstrakt scheinen könnte: Lügen, sagen wir etwas damit unvereinbares Körperliches aus — wir heben damit die Möglichkeit der Abstraktion auf, wir entfernen das Wort aus dem Begrifflichen und werfen es unter die endlichen Dinge.

Und wenn das ganze Sprichwort selbst ein Bild scheint, wenn wir, statt: man muß die Gelegenheit benützen, sagen: man muß das Eisen schmieden, wenn es heiß

ist, so tun wir wiederum das gleiche. Wir vergleichen keineswegs Gelegenheit mit Eisen, benutzen mit schmieden, wir setzen nicht einen Begriff für einen anderen ein, sondern aus einer — ich wiederhole die Worte von Wilhelm Grimm — längst bekannten Wahrheit bricht im Augenblicke, da sie wieder einmal Erfahrung wird, blitzartig die Form hervor, die sie der Allgemeinheit entreißt, ihr die Möglichkeit, abstrakt zu werden, nimmt — sie in die Empirie zurückweist.

Fassen wir, was wir in den Sprachvorgängen des Sprichwortes beobachtet haben, noch einmal zusammen, so können wir es folgendermaßen umschreiben: die Sprache des Sprichwortes ist so, daß alle seine Teile einzeln, in ihrer Bedeutung, in ihren syntaktischen und stilistischen Bindungen, in ihrer klanglichen Bewegung in Abwehr gegen jede Verallgemeinerung und jede Abstraktion stehen.

In Einzelheiten und im Ganzen entspricht die Sprache des Sprichwortes der Geistesbeschäftigung, die zum Spruch führt. In jener Welt, wo die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und Wahrnehmungen sich zwar zu Erfahrungen zusammenreihet, aber die Summe der Erfahrungen dennoch eine Mannigfaltigkeit von Einzelheiten bleibt, haben auch die Worte in ihrer Bedeutung und in ihrem Zusammenhang nur empirischen Wert. In den Bindungen überwiegt die Trennung, in den Bezogenheiten bleibt das Nebeneinander, in den Ordnungen die Sondernung der Glieder bestehen. Jedes Wort, jeder Satzteil, jedes Glied der Rede ist neben anderen immer und ausschließlich ein hic et nunc. Wie in dieser Welt die Sachverhalte wie einzelne Perlen auf eine Schnur gezogen werden, so und nicht anders macht es hier die Sprachgebärde.

Wir haben zu Anfang gesagt, daß wir einen Teil unseres Daseins in dieser Welt verbringen, daß sie unserm täglichen Leben geläufiger ist als die Welt von Sage oder Legende, vor allem auch als die eigentliche Welt des Rätsels. Es ist auch begreiflich, weshalb wir sie brauchen: wir wehren in ihr alle jene ermüdenden Folgen und Folgerungen ab, zu denen uns die Erfahrung überall dort zwingt, wo sie zum begrifflichen Denken veranlaßt, zur Erkenntnis werden will; wir ruhen in

ihr aus, wenn uns der Zusammenhang einer sittlichen Weltordnung langweilt, sie ist uns eine Welt der Nüchternheit.

Und diese Welt beschwört jedesmal das Sprichwort im Leben herauf. Wir haben auch darauf schon öfter beiläufig hingewiesen, daß diese Formen nicht nur aus der Geistesbeschäftigung ableitbar sind, sondern daß sie auch selbstverständlich, wo sie in den Vergegenwärtigungen auftreten, in die Geistesbeschäftigung hineinführen. Die Form Sage ergibt sich aus der Geistesbeschäftigung mit der Welt als Stamm und Blutsverwandtschaft — aber sobald wir eine Saga lesen, können wir unsrerseits die Welt nicht anders begreifen. In der Form Mythe liegt die höchste Freiheit der Welt, sich selber Schöpfung zu sein — aber auch, wenn wir einen Mythos lesen, der nicht unser ist, atmen wir auf. Bei dem lebendigen Sprichwort empfinden wir das sehr stark — wir gebrauchen es in buchstäblichem Sinne, sooft wir eine Erfahrung, ohne sie in sich selbst aufzuheben, sozusagen ad acta legen — aber auch, wenn es von anderen ausgesprochen wird, fühlen wir uns jedesmal der Mühe enthoben, Erlebnisse und Wahrnehmungen zu erarbeiten: Ende gut, alles gut!

Daß wir, wie ich schon sagte, außer dem Sprichwort so viele andere Weisen der Vergegenwärtigung des Spruches kennen, liegt wiederum in der Fähigkeit dieser Geistesbeschäftigung, abzusondern und zu vereinzeln; sie gehören in der Einfachen Form zusammen, trennen sich aber in der Vergegenwärtigung voneinander und werden sogar einzeln benannt.

Wir wollen sie hier nicht näher betrachten; da ich aber das Geflügelte Wort nun einmal erwähnt habe, möchte ich darüber noch einiges sagen. Wenn wir das bei Büchmann Gesammelte im großen und ganzen einteilen, so gelangen wir zu zwei Kategorien: erstens Geflügelte Worte aus Schriftstellern, also Zitate, die zu Geflügelten Worten geworden sind; und zweitens Geflügelte Worte, die von irgendeiner Person in einer besonderen Situation ausgesprochen worden sind; er nennt sie historische Geflügelte Worte, besser wäre hier vielleicht das griechische Apophthegmata. Beide Formen gehören zur Geistesbeschäftigung des Spruches. In dem Geflügelten Wort: Ich warne Neugierige, ist nicht ein Verbot

gemeint, sondern eine bestimmte Situation wird im Spruch völlig isoliert, sie wird erfahrungsmäßig vereinzelt. Bei den Geflügelten Worten, die aus einem litterarischen Kunstwerk stammen, die sozusagen ein litterarisches Kunstwerk fallen läßt, liegt das Gleiche vor. Auch im Kunstwerk entstehen bestimmte Situationen, die spruchartig gefaßt werden müssen. Oft ist das gerade bei einem Kapitelschluß der Fall. Auch diese in bestimmten Situationen entstandenen Erfahrungen werden in der Empirie durch den Spruch gefaßt, auch dieser Spruch vereinzelt sich wieder; gerade weil die Erfahrung Spruch geworden ist, ist sie vereinzeltbar. So kann der Spruch das Kunstwerk verlassen, er fällt heraus und bleibt liegen, er steht für sich, wie im Sprichwort die Worte des Satzes ihre syntaktische Bindung aufgeben. Wenn wir diesen Vorgang so fassen, dann kommen wir zu dem Geflügelten Wort, dessen Verfasser unbekannt geworden ist.

Emblema nannten die Alten „einen kleinen Gegenstand, der an einem größeren — meistens aus verschiedenem Material — angebracht war“. Das dem wilden Obstbaum aufgepfropfte Edelreis, der Holzpflock, welcher die eiserne Spitze des römischen pilum am Schaft festhielt, eine in den Schuh eingelegte Sohle sind Emblemata. Jeder von diesen kleinen Gegenständen kann darauf hinweisen, daß das Ganze, in das sie hineingefügt, in das sie „hineingeworfen“ worden sind, aus einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Einzelheiten besteht. Emblemata sind aber auch die einzelnen eingesetzten Steinchen des Mosaikbildes; hier sind die Einzelheiten nicht verschieden, sondern die gleichen, und dennoch weist jedes Steinchen darauf hin, daß sich das Ganze aus gesonderten Einheiten zusammenfügt. Endlich sind auch die toreutischen Bildwerke, die auf dem Boden einer Trinkschale befestigt werden, Emblemata, denn wiederum zeigen sie, daß hier eine Zweiheit von Kunstwerk und Gebrauchsgegenstand vorliegt, die sich von dem einheitlichen Kunstwerk, das die Schale durch die Vollendung ihrer Form werden kann, unterscheidet.

Sooft nun ein Emblema nicht nur auf die Zusammensetzung eines Ganzen aus einer Mannigfaltigkeit von Einzel-

heiten hinweist, sondern von sich aus die Mannigfaltigkeit in ihrer gesonderten Zusammensetzung auch bedeutet, haben wir in ihm den Gegenstand, der, wiederum mit der Geistesbeschäftigung geladen, sie in der Welt der Gegenstände vertritt.

Emblem hat, wie Symbol, die allgemeine Bedeutung von Sinnbild bekommen. Nach unserer Auffassung ist es erstens kein Bild, sondern ein Gegenstand. Zweitens aber vertritt es keineswegs den Sinn eines Ganzen so, daß die Bedeutung dieses Ganzen als Ganzes in ihm vertreten wäre, sondern so, daß aus ihm hervorgeht, daß der Sinn eines Ganzen nur als Zusammensetzung gesonderter Einheiten verstanden werden kann.

## KASUS

### I.

Ich habe bisher Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch eingehend besprochen und bestimmt. Von allen diesen Formen sind uns wenigstens Name und Existenz bekannt gewesen. Wir verbanden bisher mit diesen Namen keine eng umschriebenen Begriffe, wir wußten nicht genau, was eine Sage ist und was eine Legende — aber daß es diese Dinge gibt, haben wir nicht bezweifelt. Und von diesen Namen und dieser Überzeugung aus haben wir versucht, das, was uns dunkel vorschwebte, genauer zu ergründen, was nicht zusammengehört, zu trennen, die Begriffe zu bestimmen, kurz, Wesen und Sinn der einzelnen Formen zu erfassen.

Es bleiben noch zwei Formen, die wir ebenfalls dem Namen nach kennen, die Formen Märchen und Witz. Ehe ich zu diesen letzten uns bekannten Formen übergehe, muß ich die Frage stellen: ist mit jenen uns bekannten Namen auch die Zahl der Formen erschöpft? Oder kennen wir nicht noch andere Bezeichnungen, mit denen wir, zwar nur verschwommen, einen Begriff verbinden, aber die eigentlich Formen meinen, die in unsere Reihe hineingehören?

Wenn wir von einer Reihe sprechen, so ist klar, daß wir damit ein System im Sinne haben, eine abgeschlossene Reihe, daß also der Begriff der Einfachen Form — er ist so geartet, daß in jeder der Einfachen Formen sich die Welt in einer bestimmten Weise verwirklichen kann — nur eine begrenzte Zahl von Möglichkeiten zuläßt.

Sollen, praktisch gesprochen, diese Einfachen Formen die Grundlage der Litteraturwissenschaft bilden, jenen Teil der Litteraturwissenschaft umfassen, der zwischen

Sprache als solcher und jenen Gebilden liegt, in denen sich als Kunstform etwas letztmalig und endgültig verwirklicht, so müssen sie vollständig sein, so müssen sie in ihrer Gesamtheit jene Welt, die sie verwirklichen, erschöpfen — ebenso wie die grammatischen und syntaktischen Kategorien in ihrer Gesamtheit die Welt ausmachen, wie sie sich in der Sprache als solcher verwirklicht.

Es gibt zwei solche Formen, die wir bei einer genauen Untersuchung unterscheiden können, die wir in der Welt beobachten, deren Geistesbeschäftigung wir erkennen, deren Wirkung wir auf der dritten Stufe, auf der Stufe der Kunstformen, verfolgen, kurz, die dem geschlossenen System unsrer Einfachen Formen ohne Zweifel angehören, und für die wir dennoch eigentlich keine geläufigen Namen besitzen, so daß wir sie gewissermaßen neu zu benennen haben.

Daß es sich mit diesen Formen genau so verhält wie mit allen anderen Einfachen Formen, daß sie unter der Herrschaft einer Geistesbeschäftigung sich im Leben und in der Sprache verwirklichen, sich, mutatis mutandis, in demselben Aggregatzustand befinden wie Legende oder Spruch und deshalb — soll unser System vollständig sein — in unsere Reihe aufgenommen werden müssen, will ich in den nächsten Kapiteln beweisen.

Ich möchte auch hier nicht rein theoretisch vorgehen, sondern unmittelbar zeigen, wie und wo diese — als solche nicht allgemein anerkannten — Einfachen Formen wirksam sind. Deshalb gehe ich von einem möglichst naheliegenden Beispiel aus.

## II.

In Nr. 3 des Jahrganges 1928 der „Berliner Illustrierten Zeitung“ findet sich ein kleiner populärer Aufsatz, den der Verfasser — er nennt sich Balder — „Groteske und Tragik im Strafrecht“ betitelt. Es werden hier in Verbindung mit dem Strafgesetz Fälle erzählt, Fälle gesammelt. Ich greife gleich den ersten heraus:

„Ein Taschendieb stiehlt mir im Gedränge der Großstadt meine Brieftasche, in der hundert Mark in kleinen Scheinen waren. Mit seiner Geliebten, der er von dem glücklichen Fang erzählt, teilt er seine Beute. Werden beide gefaßt, so wird die Geliebte als Hehlerin bestraft.

Angenommen, ich hatte in der Brieftasche nur einen Hundertmarkschein. Der Dieb läßt das Geld wechseln und gibt dann erst der Frau fünfzig Mark, so ist sie straffrei. Denn Hehlerei ist nur an den unmittelbar durch die strafbare Handlung erlangten Sachen möglich, nicht an den gewechselten Scheinen.“

Dieser Fall bezieht sich auf zwei Paragraphen unseres Strafgesetzbuches.

§ 242 lautet: „Wer eine fremde bewegliche Sache einem anderen in der Absicht wegnimmt, dieselbe sich rechtswidrig zuzueignen, wird wegen Diebstahls mit Gefängnis bestraft . . .“

§ 259: „Wer seines Vorteils wegen Sachen, von denen er weiß oder den Umständen nach annehmen muß, daß sie mittels einer strafbaren Handlung erlangt sind, verheimlicht, ankauft, zum Pfande nimmt oder sonst an sich nimmt oder zu deren Absatze bei anderen mitwirkt, wird als Hehler mit Gefängnis bestraft.“

Was geschieht hier? Beschränken wir unsere Betrachtungen zunächst auf den ersten der beiden Teile, in die diese kleine Geschichte deutlich zerfällt.

Wir sehen nun aber, daß nicht nur Handlungen aller Art, seien es böse, seien es gute, nach einem Gesetz gewogen, nach einer Norm gewertet werden, wir sehen außerdem, daß diese Norm die Fähigkeit besitzt, aus ihrer Allgemeinheit herauszutreten, sich selbst zu veranschaulichen, kurz, in einer Sprachgebärde sich in bestimmter Weise zu verwirklichen.

Das ist im ersten Teil unserer Geschichte geschehen. Diebe haben sich an dem Eigentum anderer vergriffen; Mitthelfer haben das mittels einer strafbaren Handlung Erlangte an sich genommen, obwohl sie die Herkunft kannten; sie haben es in ihre Halle, in ihre Höhle, in ihre Hölle gebracht, sie haben es verhüllt: sie sind Hehler. In einer juristischen Norm ist das Strafbare dieser Handlung festgelegt, die Norm Gesetzesparagraph ist von nun an das Gewicht, mit dem alle derartigen Handlungen gewogen werden. In unserem Falle entspringen dieser Norm: ein neuer Dieb, ein neuer Hehler, die es nicht mehr im Sein, sondern im Bewußtsein gibt: ein Dieb und ein Hehler in der Sprache, die die Norm vertreten, in denen sich die Norm verwirklicht.

Wesentlich sind hier vier Punkte:

1. daß ein Mensch eine fremde bewegliche Sache einem anderen in der Absicht wegnimmt, dieselbe sich rechtswidrig zuzueignen,
2. daß diese fremde bewegliche Sache hier aus einer Geldsorte besteht, die, so wie sie ist, geteilt werden kann,
3. daß dieser Mensch einem anderen Menschen von seiner Handlung erzählt und daß diesem zweiten Menschen dadurch bekannt wird, daß die betreffende Sache mittels einer strafbaren Handlung erlangt worden ist,
4. daß diese letzte Person ihres Vorteils wegen diese Sache an sich bringt.

Wenn wir nun diese vier Daten in der Ausdrucksweise der Norm Gesetzesparagraph zusammensetzen, indem wir sagen:

Jemand nimmt mit der Absicht, sie sich rechtswidrig zuzueignen, einem anderen eine teilbare Geldsumme weg, er teilt diese Tatsache einer dritten Person mit, die, obwohl sie weiß, daß diese Sache mittels einer strafbaren Handlung erlangt ist,

einen Teil dieser Summe an sich bringt — so haben wir zwar ein sehr schönes Juristendeutsch, aber keineswegs eine Form vor uns. Stellen sich dagegen jedesmal die Worte ein, die jene Handlungen bezeichnen, die sie veranschaulichen, das heißt werden die nicht weiter teilbaren Einheiten der Norm zu Sprachgebärden, so vergegenwärtigen sich — im ersten Teil unseres Falles — die Paragraphen so, daß der Fall zwar einmalig erscheint, aber daß in dieser Einmaligkeit das Gewicht des Gesetzes, die wertende Kraft der Norm vollkommen ausgedrückt und gedeutet wird.

Es ist

1. ein Dieb, der
2. eine mehrere Scheine enthaltende Brieftasche stiehlt,
3. seiner Geliebten davon erzählt und mit ihr teilt und sie
4. dadurch zur Hehlerin macht.

In diesem Zusammenhang ist alles nach der betreffenden Norm gewertet; aus diesem Zusammenhang ergeben sich das Bestehen, die Ausdehnung und die Gültigkeit der Vorschrift.

Wir haben uns bisher auf den ersten Teil des Falles beschränkt und dabei — um genau beobachten zu können, wie in ihm die Norm anschaulich wurde und sich verwirklichte — den zweiten Teil vorläufig außer Acht gelassen. Indessen, die beiden Teile gehören zusammen, sie bilden im Sinne der Form, die wir untersuchen, ein Ganzes. Besäßen wir nur jenen ersten Teil, so könnten wir mit Recht fragen: weshalb hat ihn der Verfasser in eine Sammlung, die er „Grotteske und Tragik im Strafrecht“ nennt, aufgenommen? Für sich betrachtet könnte dieser Teil als Exempel oder als Beispiel aufgefaßt werden.

Was ich mit Exempel oder Beispiel meine — ich gehe bei dieser Gelegenheit auf Dinge ein, die nicht Einfache Formen sind, um zu zeigen, wogegen wir diese abzugrenzen haben — erklärt am besten die Definition Kants, die sich auch im Grimmschen Wörterbuch zitiert findet:

Teil schon alles darauf gerichtet, daß sich aus seinem Zusammenhang mit dem zweiten Teil, aus der Ganzheit, etwas verwirklichen konnte; und was sich verwirklichte, können wir als Divergenz oder, wie wir lieber sagen wollen, als Streuung der Normen bezeichnen.

Ehe ich zur Verdeutlichung dessen, was ein Kasus bedeutet, noch andere Fälle heranziehe, komme ich noch einmal auf den vorliegenden zurück, um bei dieser Gelegenheit zu zeigen, wie Einfache Form, Vergegenwärtigte Einfache Form und Kunstform, beim Kasus wie bei den Einfachen Formen überhaupt, sich zueinander verhalten.

### III.

So wie der Aufsatz „Groteske und Tragik im Strafrecht“ den ersten Fall gibt, enthält er einiges, was über die die Norm veranschaulichenden vier Daten hinausgeht. Wir hörten, daß die Handlung „im Gedränge der Großstadt“ stattfand, es war nicht eine Briefftasche, sondern „meine“ Briefftasche. Für das, was die Form zu geben hat, sind diese Hinzufügungen äußerlich und nebensächlich, sie liegen nicht im Wesen der Sache. Sie haben aber einen erkennbaren Zweck: das Gewicht des Gesetzes sollte in einer Einmaligkeit gedeutet werden — diese an sich unwesentlichen Hinzufügungen steigern das Empfinden der Einmaligkeit, erhöhen die Eindringlichkeit des Falles.

Noch ein zweites kann man von diesen Hinzufügungen ausagen: sie sind auswechselbar. Wir können statt „im Gedränge der Großstadt stiehlt mir ein Taschendieb“ zum Beispiel sagen „ein Taschendieb stiehlt einem schlafenden Herrn, mit dem er sich im gleichen Eisenbahnabteil befindet, seine Briefftasche . . .“, ohne daß der Kasus sich dadurch ändert. Was wir die Eindringlichkeit genannt haben, wird nur in anderer Weise erhöht.

Wodurch unterscheiden sich nun in litterarischer Hinsicht diese Hinzufügungen von den eigentlichen Bestandteilen des Kasus?

Ein Bestandteil wie Dieb muß sich unbedingt aus der Form selbst ergeben — nur durch dieses Wort, diese Sprachgebärde, läßt sich das in der Norm Begriffene, das „wer eine fremde bewegliche Sache einem anderen in der Absicht wegnimmt, dieselbe sich rechtswidrig zuzueignen“ vergegenwärtigen. Dagegen ergibt sich ein Bestandteil wie „im Gedränge der Großstadt“ nicht unbedingt aus der Form; er bleibt bis zu einer gewissen Höhe frei, besser gesagt, er ist — bis zu

## IV.

Wir kehren zunächst zur Geistesbeschäftigung des Kasus zurück, und ich gebe, damit wir die Verschiedenheit der Lagerung der Maßstäbe noch besser beobachten können, zwei weitere Fälle aus dem Aufsatz „Groteske und Tragik im Strafrecht“.

„Strafbar ist heute noch der Versuch am untauglichen Objekt mit untauglichen Mitteln: wenn eine Frau, die gar nicht schwanger ist, sich aber einbildet, schwanger zu sein, einen völlig harmlosen Kräutertee nimmt, um die Frucht, die nur in ihrer Einbildung existiert, zu beseitigen, so ist sie der versuchten Abtreibung schuldig zu sprechen.“

Wir haben es hier erstens zu tun mit einem Verbrechen oder Vergehen wider das Leben und zwar gegen das „keimende Leben“ (StGB. II. Teil, Abschnitt 16), also mit § 218:

„Eine Schwangere, welche ihre Frucht vorsätzlich abtreibt oder im Mutterleibe tötet, wird mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bestraft.“

Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnisstrafe nicht unter sechs Monaten ein . . .“

Hier liegt nun das Verbrechen oder Vergehen nicht vor, aber der Versuch eines Verbrechens oder Vergehens (StGB. I. Teil, Abschnitt 2), § 43:

„Wer den Entschluß, ein Verbrechen oder Vergehen zu verüben, durch Handlungen, welche einen Anfang der Ausführung dieses Verbrechens oder Vergehens enthalten, betätigt hat, ist, wenn das beabsichtigte Verbrechen oder Vergehen nicht zur Vollendung gekommen ist, wegen Versuches zu bestrafen . . .“

Es handelt sich, wie auch von dem Verfasser des Aufsatzes erwähnt wird, um die in juristischen Kreisen lebhaft umstrittene Frage, ob „an einem untauglichen Gegenstand oder

mit einem untauglichen Mittel“ ein verbrecherischer Versuch möglich sei. Das ist natürlich gerade für die praktische Gesetzgebung eine äußerst heikle Frage. Man kommt da auf sehr schwer zu begrenzende Begriffe, wie „absolut untauglich“ (Mordversuch an einer Leiche, Vergiftungsversuch mit Zuckerrwasser) oder „relativ untauglich“ (Mordversuch mit einer Stickschere, Vergiftungsversuch mit einer ungenügenden Dosis). Man könnte das Schwergewicht auf die „Gefährlichkeit“, das heißt auf die Möglichkeit des Erfolgeintritts der Handlung legen; das Reichsgericht hat aber in einem Plenarbeschluß (24. Mai 1880) den Nachdruck auf die verbrecherische Absicht gelegt und den „Versuch mit untauglichen Mitteln am untauglichen Gegenstand“ für strafbar erklärt. Aus dieser zur Norm gewordenen Auffassung springt nun wieder ein Kasus heraus: er bildet eine eingebildete Schwangere, wie § 242 einen Taschendieb bildete.

Man kann hier nicht von einer Lücke des Gesetzes sprechen. Im Gegenteil! Bei der Geliebten, die das Geld tatsächlich bekommen, um das Verbrechen tatsächlich gewußt hatte, war die Vorschrift so abgefaßt, daß, obwohl das Bewußtsein ihrer Schuld allgemein vorhanden war, sie dennoch dem Paragraphen nach nicht als Hehlerin betrachtet werden — demgemäß nicht bestraft werden konnte. Bei dem Beschluß des Reichsgerichts liegt die Sache so: daß, obwohl die Handlung der eingebildeten Schwangeren nicht nur keine Folgen hatte, ja, auch keine tatsächliche Handlung im eigentlichen Sinne war, sie dennoch nach einer höheren Norm, das heißt nach der Absicht gewertet werden — demgemäß auch bestraft werden mußte. Aber wiederum wird hier eine Norm an einer anderen gemessen.

In beiden Fällen verwirklicht sich das Wägen im Kasus. In dem zweiten Teil des ersten zeigte der Kasus, daß Ausdehnung und Gültigkeit der bestehenden Vorschrift — in diesem Falle § 259 —, gemessen an der Norm Schuld, unzulänglich waren; in dem letzten zeigt er, wie die bestehende Vorschrift — in diesem Falle die im Reichsgerichtsbeschluß vorliegende Wertung des Begriffs „Versuch“ nach dem Begriff „Absicht“ — Gültigkeit und Ausdehnung bekommt auch dort, wo alles Tatsächliche aufzuhören scheint.

der König seine Beihilfe zusagen — der König im indischen Sinne muß helfen, wenn er gebeten wird, wenn man ihm huldigt —, und der Bettler bittet ihn, abends in der Zeit des abnehmenden Mondes auf den Begräbnisplatz zu kommen. Der König erscheint an der verabredeten Stelle auf dem Leichenplatz, der voll ist von lodernnden Scheiterhaufen und greulichen Gespenstern, und wird von dem Bettler zu einem weit entfernten Feigenbaum geschickt, an dem die Leiche eines Mannes hängt; diese Leiche soll er dem Bettler bringen. Der König geht hin und schneidet den Leichnam ab, der, als er auf die Erde fällt, kläglich zu schreien anfängt. Zuerst glaubt Trivikramasena, einen Lebenden vor sich zu haben, und beginnt ihn zu reiben; da lacht die Leiche gellend auf und der König erkennt, daß sie von einem Vetāla, einem Unhold, bewohnt ist. Als er sie aber unerschrocken anredete, hing sie plötzlich wieder aufrecht am Baume. Da verstand der König, daß er zu schweigen hatte, stieg wiederum auf den Baum, schnitt den Leichnam wieder ab, lud ihn auf seine Schulter und ging schweigend mit ihm von dannen. Da sagte plötzlich der Vetāla zu ihm, er wolle ihm eine Geschichte erzählen, um ihm den Weg zu kürzen. Er erzählt, und es zeigt sich, daß diese Geschichte eine Frage enthält — sie ist ein Kasus —: es handelt sich darum, festzustellen, wer schuld war am Tode zweier Menschen. Zu Ende der Erzählung fordert der Vetāla den König auf, seine Meinung zu sagen, indem er ihm mit einem Fluche droht: sein Kopf solle zerspringen, wenn er ein Urteil wisse, es aber verschweige. Dieser Fluch ist die Bestätigung einer Pflicht, die Verdoppelung eines Zwanges, unter dem der König als König steht: der König im indischen Sinne ist Weiser, er muß in Streitigkeiten das Urteil fällen, er muß die Frage des Vetāla entscheiden. Dieser Pflicht kommt der König nach. Damit aber hat er das ihm auferlegte Schweigen gebrochen — und die Leiche hängt wieder am Feigenbaum.

So geht es dreiundzwanzigmal, bis ihm der Geist in der vierundzwanzigsten Erzählung einen Fall vorlegt, den er nicht entscheiden kann; weil er ihn aber nicht entscheiden kann, verletzt er durch sein Schweigen die Pflicht nicht. Der Vetāla ist nun so überzeugt von dem Mut und der Weisheit des Königs,

daß er ihm den Rat gibt, den Bettler, der ihn opfern wollte, um die Herrschaft über die Geister zu erlangen, zu töten und damit selbst die Herrschaft über die Geister des Himmels zu gewinnen. So geschieht es; und die Rahmenerzählung schließt damit, daß der König sich wünscht, die Erzählungen des Vetāla sollten überall berühmt werden, und daß der Vetāla ihm zusagt, böse Geister sollten keinen Zutritt haben, wo auch nur ein Teil dieser Erzählungen gelesen oder gehört werde.

Der Wunsch des Königs ist zum Teil in Erfüllung gegangen: eine Anzahl dieser Kasus ist in der ganzen Welt bekannt geworden. Ich gebe ein Beispiel, das uns den Kasus zeigt, und wähle dazu die zweite Erzählung.

Ein Brahmane hat eine schöne Tochter. Kaum ist sie erwachsen, so kommen drei Freier, gleich an Geburt und an Trefflichkeit. Jeder von ihnen will lieber sterben, als sie einem der zwei anderen vermählt sehen. Der Vater fürchtet seinerseits, die anderen zu beleidigen, wenn er sie dem einen gibt, und so bleibt die Schöne eine Zeitlang unvermählt. Plötzlich erkrankt sie und stirbt. Sie wird eingäschert, und der erste Liebhaber baut sich über ihrer Asche eine Hütte, in der er von nun an lebt. Der zweite sammelt ihre Knochen und trägt sie zum heiligen Strome, zum Ganges. Der dritte durchwandert die Welt als Pilger. Dieser dritte kommt eines Abends zu einer Brahmanenfamilie; ein Kind ist bei Tische unartig und schreit. Die Mutter wird böse und schleudert es ins Feuer, wo es verbrennt. Großes Entsetzen seitens des Pilgers! Aber der Vater beruhigt ihn, er holt ein Zauberbuch, spricht die Formel, und das Kind sitzt wieder da, genau wie vorher. In der Nacht stiehlt nun der dritte Liebhaber das Buch. Er kommt nach Hause und erweckt die Jungfrau wieder zum Leben. Da sie durch das Feuer gegangen ist, ist sie noch viel schöner als vorher. Nun streiten die drei Freier von neuem, aber zwischen dem früheren Streit, wo alle gleich waren, und dem jetzigen liegt etwas, liegt eine Handlung: jeder hat nach einer bestimmten Norm getan, was er glaubte, als Liebhaber und Brahmane tun zu müssen. Jetzt wird es möglich sein zu bestimmen, wer sie bekommen soll. „Und nun, König,“ — sagt der Vetāla — „entscheide du ihren Streit.“

pflügt, kaum ist der eine Kasus entschieden, so erscheint schon wieder ein anderer, ja, sogar das Verschwinden des Einen verursacht das Erscheinen des Anderen — was in der Erzählung heißt: die Leiche hängt wieder am Feigenbaume, der König muß wieder von neuem anfangen. Mit erstaunlicher Feinheit ist hier die Welt des Kasus gegriffen, denn auch die Handlungen des Königs im Rahmen werden von dieser Form aus bestimmt: ob er dem Vetāla antwortet oder nicht antwortet, ist Kasus, denn Antworten heißt seine Königspflicht erfüllen, Nichtantworten das Gebot zu schweigen einhalten — und schließlich schneidet er jedesmal die Leiche ab, weil er wiederum eine Pflicht dem Bettler gegenüber übernommen hat. So kann dann das Ganze nur damit enden, daß ein Kasus Kasus bleibt und nicht entschieden wird, aber nun auch eigentlich nicht zur Novelle wird — und das geschieht in der vierundzwanzigsten Erzählung, wo der König nicht entscheiden kann. Da heißt es dann: „Der König erwog die Frage des Vetāla immer und immer wieder, er fand keine Antwort. So schritt er in tiefem Schweigen weiter.“ Hier banlanciert alles — wir kennen wenig Beispiele aus der Litteraturgeschichte, wo eine Form sich so in allen Einzelheiten verwirklicht.

Noch ein drittes zeigen uns die Vetāla-Erzählungen: wo wir den Kasus zu suchen haben, wann wir uns in der Welt der Wage befinden.

Mehr als andere Völker hat der Inder das Bedürfnis, nach Normen zu leben. Nirgends ist der Begriff „Leitfaden“ im Sinne einer Sammlung von Regeln so lebendig als in Indien. Es gibt nicht nur Lehrbücher zur Erreichung und Verknüpfung der drei großen Lebensziele, es gibt Lehrbücher für noch ganz andere Dinge, und überall und immer wird in diesen Sūtras und Śāstras nach Normen gewertet. In einem bekannten indischen Drama — *Mṛcchakatika* — sehen wir auf der Bühne, wie ein Einbrecher einen Einbruchsdiebstahl ausführt. Könnten wir nun in unserer eigenen Umgebung bestimmen, nach welchen Paragraphen des Gesetzbuches dieser Mensch sich strafbar macht, so geht es hier beträchtlich weiter. Dieser Einbrecher bricht ein nach den Regeln eines „Leitfaden für Diebe“ — er zitiert, während er arbeitet — denn Diebstahl ist seine Arbeit —

die einzelnen Paragraphen dieses „Gesetzbuches“, er folgt der Regel, er arbeitet nach der Vorschrift. Wir besitzen dieses rechtswidrige Handbuch leider nicht mehr — ob es wirklich existiert hat, dürfen wir bezweifeln. Aber aus einer solchen Welt, in der sich das Leben als ein nach Normen Wertbares und Beurteilbares vollzieht, muß der Kasus überall hervorgehen. Tatsächlich sind eine große Anzahl der Kasus, die sich im Umlauf befinden und trotz ihrer Abgeschlossenheit zum Teil noch erkennbar sind, indischen Ursprungs.

sie wird durch unglückliche Umstände zum Scheiterhaufen verurteilt und kann nur erlöst werden, wenn ein Ritter mit den Waffen ihre Unschuld beweist; der erste Jüngling ist bereit, für sie zu streiten; der zweite aber, der erst später von dem Zweikampf gehört hat, tritt als Gegner auf und läßt sich besiegen. Wer hat den größten Beweis seiner Liebe gegeben?

Ein Teil dieser Minnekasus ist so verzwickt und gekünstelt, daß wir glauben könnten, hier Bezogene Formen vor uns zu haben — es ist indessen schwer, sich eine Lebensgestaltung wie die Minne in allen ihren Folgen und ihren Normen durchzudenken. Jedenfalls sehen wir aus den letzten Fällen, wie auch hier, wie in unseren ersten Rechtsfällen, der Kasus auf die Novelle zustrebt, aber wie auch hier die Novelle, indem sie die Entscheidung bringen muß, den Kasus aufhebt. Tatsächlich ist die Kunstform, die wir im besonderen toscanische Novelle nennen, zum guten Teil aus dem Minnehof und dem Minnekasus hervorgegangen. Aber das gehört nicht hierher.

Wir sprechen von „Minnehof“, von „Vergehen gegen die Minne“, von „Urteil“. Es sind das alles Ausdrücke, die sich hier auf die wertende Liebe beziehen, die aber andererseits auch Begriffe aus der wertenden Gerechtigkeit bezeichnen. Wir sehen, wie die gleiche Ausdrucksweise Domänen vereinigt, auf denen sich jedesmal die Geistesbeschäftigung des Wertens, des Wägens und Erwägens, der Normen und Maßstäbe einstellt. Es sind dies wiederum keine Übertragungen oder bildliche Ausdrücke, sondern wir haben hier die Sondersprache der wertenden Welt vor uns. Sie ist nicht ganz die gleiche wie im Rätsel, aber wir erkennen sie doch in ihrer Vieldeutigkeit. Mustern wir weiter die Ausdrücke der Minnesprache, so sehen wir, daß sie durch ihre Bedeutung auch noch ein anderes Gebiet als das der Liebe und Gerechtigkeit in sich hineinbeziehen kann: das der Religion, vielmehr der Theologie. Worte wie Gnade, Dienst, Lohn, die uns da auf Schritt und Tritt begegnen, kommen auch in der Sprache der Theologie vor — auch dort haben sie eine wertende Bedeutung. Wie sich einerseits Gerichtshof und Minnehof zusammenstellen lassen, wie in beiden einem König oder einer Königin als höchstem

Richter die Pflicht der Entscheidung obliegt, so kann man andererseits Minnedienst und Gottesdienst nebeneinander stellen. Ich fasse zusammen: es ist die Eigentümlichkeit der kasuistischen Sondersprache, daß sie die Gebiete, wo nach Normen gewertet wird, in sich zusammenzieht. Und zugleich: es ist der Reiz der Sprache der Minne, daß wir in ihr auch die Sprache der Gerechtigkeit und die Sprache der Theologie mitklingen hören.

Verglichen mit der Musik gibt die Gemeinsprache Töne, die Sondersprache Akkorde — ein solches Zusammenstimmen haben wir im Minnesang.

Wir müssen aus diesen Ausdrücken, aus diesen Sprachgebärden des Kasus noch eine hervorheben: Lohn. Lohn kann Gegenstand sein, und gegenständlich kann er wiederum mit der Macht des Kasus, mit allem, was der Kasus bedeutet, geladen sein. Lohn in diesem Sinne kann sowohl das Schwingen und Schwanken im Kasus, wie die Entscheidung vertreten. Belohnung, Liebeslohn, Gotteslohn verhalten sich als Gegenstand zum Kasus, wie Reliquie zur Legende, wie Symbol zur Mythe.

Damit sind wir aber auf ein Gebiet gekommen, wo der Kasus in Leben und Litteratur des Abendlandes eine sehr beträchtliche Rolle gespielt hat — auf das Gebiet der Theologie, im besonderen der Moralthologie, der Lehre von den Pflichten.

Hier sind nun Kasus in Hülle und Fülle gesammelt. Die Bücher, die sie umfassen, bilden eine Bibliothek. Ja, das Wort Kasuistik bedeutet, wo man es im allgemeinen benutzt, meistens die moralthologische Tätigkeit, wie sie sich in der katholischen Kirche hauptsächlich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts entfaltet hat. Diese Kasuistik hat oft in sehr schlechtem Ruf gestanden, und seit Pascal pflegten diejenigen innerhalb und außerhalb der Kirche, die sich mit ihr auseinanderzusetzen hatten, mit Vorliebe von dieser Kasuistik als Waffe Gebrauch zu machen. Die Kasuistik gilt als Wertmesser der katholischen Moral überhaupt; wenn wir Kasuistik sagen, meinen wir reservatio mentalis oder Jesuitismus im bösen Sinne.

## MEMORABLE

## I.

Noch eine andere Form müssen wir, wie ich glaube, in die Reihe unserer Einfachen Formen aufnehmen. Auch diese möchte ich unmittelbar aus dem, was wir täglich beobachten, ableiten.

Auf meinem Schreibtisch liegt eine alte Zeitung, sie hat dazu gedient ein Buch einzuschlagen — ich glätte sie und lese:

„Der Freitod des Kommerzienrats S.

Das Motiv für den Selbstmord des Kommerzienrates Heinrich S., der sich gestern abend in seiner Wohnung, Kaiserallee 203, erschoss, ist in pekuniären Schwierigkeiten zu suchen. S., der aus Turkestan stammt, besaß früher eine Wodka-Fabrik, die er jedoch bereits vor längerer Zeit verkauft hatte. Der 62jährige hatte schon vor längerer Zeit Selbstmordabsichten geäußert und den gestrigen Abend, an dem seine Frau sich im Konzert befand, zur Ausführung benutzt. Der Knall des Revolvers wurde von Asta Nielsen gehört, die die daneben gelegene Wohnung innehat. Frau Nielsen benachrichtigte dann als Erste Arzt und Polizei.“

Diese Mitteilung dient offenbar dazu: 1. von dem verstorbenen Kommerzienrat S. einen kurzen Lebensabriß zu geben; 2. zu erklären, weshalb ein betagter, angesehener Mann freiwillig in den Tod gegangen ist; 3. über die Art des Selbstmords Auskunft zu erteilen.

Um das Erste zu erreichen, wird mitgeteilt, wo Heinrich S. geboren war; in welchem Alter er sich befand; womit er sein Vermögen erworben hatte; wo er wohnte. Zum Zweiten gehören die „pekuniären Schwierigkeiten“, die „geäußerten Selbstmordabsichten“. Zum Dritten gehören die Mitteilungen,

daß er sich erschossen hat; daß er dazu den Abend auswählte, da seine Frau abwesend war; daß ein Nachbar, durch den Knall des Revolvers aufmerksam geworden, die Polizei benachrichtigte.

Als Bericht gefaßt könnte nun diese Mitteilung lauten:

Der 62jährige Kommerzienrat Heinrich S. hat sich gestern abend in seiner Wohnung, Kaiserallee 203, erschossen. Er war in Turkestan geboren, besaß früher eine Wodka-Fabrik und hatte sie vor längerer Zeit verkauft. Er befand sich in pekuniären Schwierigkeiten und hatte schon oft Selbstmordabsichten geäußert. Er wählte zur Ausführung seines Planes einen Abend, da seine Frau abwesend war. Durch den Knall des Revolvers aufmerksam geworden, benachrichtigte eine Nachbarin die Polizei und den Arzt.

Unsere Mitteilung sieht jedoch anders aus — sie enthält mehr, sie enthält andere Einzelheiten. Und zwar sind diese Einzelheiten keineswegs litterarischer Art, sie sind von dem Aufsteller des Berichts nicht in dem Sinne frei gewählt, wie wir es bei unserm ersten Rechtsfall im Kasus gesehen haben. Auch diese Einzelheiten sind nicht gedanklich, sie sind dem konkreten Gang des Geschehens entnommen, sie sind historisch.

Betrachten wir diese Einzelheiten genauer. Frau S. war nicht nur abwesend, sie war im Konzert. Diese Tatsache steht mit dem, was im Berichte mitgeteilt werden soll, nicht in unmittelbarem Zusammenhang. S. wollte nur aus begreiflichen Gefühls- und Geschmacksgründen zu seinem Selbstmord einen Augenblick wählen, da seine Frau abwesend war. Aber Frau S. hätte ebensogut einen Trauerbesuch bei Verwandten abstatten oder einer Einladung von Bekannten Folge leisten können. Und dennoch wird die historische Tatsache des Konzertes hier ausdrücklich herangezogen. Weshalb? Weil in Konzert hier etwas liegt wie Unterhaltung, Kunstgenuß, Freude; weil diese Freude einen Gegensatz bedeutet zu dem einsamen Manne zu Hause, der vor dem schweren Entschluß steht, und weil die Frau im Konzertsaal, der Mann einsam zu Hause zusammen das, worauf es ankommt — Selbstmord — in einer bestimmten Weise herausheben.

## II.

Unserem Zeitungsausschnitt möchte ich nun einen Ausschnitt aus der Geschichte an die Seite stellen. Ich wähle ein Ereignis aus der niederländischen Geschichte und zwar die Ermordung des Prinzen von Oranien, Wilhelms I. des Schweigers.

Den Lauf der Geschehnisse brauche ich nur kurz in Erinnerung zu bringen. Wilhelm von Oranien war 1533 auf dem Schlosse Dillenburg geboren, war in der Umgebung Karls V. erzogen worden. Er war ein Günstling des Kaisers, der ihn bei seiner Abdankung seinem Sohne Philipp II. empfahl. Er wurde zum Statthalter von Holland, Zeeland, Utrecht ernannt und Mitglied des Staatsrats in Brüssel. Allmählich kommt es zu Streitigkeiten — der Abfall der Niederlande bereitet sich in den 60er Jahren vor, vom Jahre 1568 an gilt er als Aufstand. Es ist bekannt, welche hervorragende Rolle Wilhelm als Politiker und Feldherr dabei spielte. Zu Ende der 70er Jahre, als sich das Schwergewicht des Aufstandes immer stärker nach Norden verlegt hatte und die Tätigkeit des Alexander Farnese im Süden der spanischen Herrschaft aufs Neue Vorschub leistete, schlossen sich auf Oraniens Veranlassung die nördlichen Provinzen zu Utrecht zusammen, und damit war der Grund zu einer Republik der Vereinigten Niederlande gelegt. Wilhelm wurde von Philipp II. 1580 in die Acht erklärt, er wurde rechtlos, seinem Mörder wurden Verzeihung seiner Verbrechen, der Adel — falls er ihn noch nicht besaß — und 25 000 Goldkronen versprochen. Als bald folgte, 1582, der erste Mordanschlag, der jedoch mißlang. Der Prinz wurde nur ziemlich schwer an der Backe verwundet, erholte sich aber wieder. Im Jahre 1584 gelang die Tat. Der Mörder, ein gewisser Gérard, hatte den Plan seit mehreren Jahren vorbereitet, er war von verschiedenen Seiten dazu ermuntert worden. Im Mai 1584 wußte er sich Zugang zu dem kalvinistischen Hofprediger des

Prinzen, Villiers, zu verschaffen, indem er sich als Opfer der katholischen Verfolgung ausgab; er wurde mit einer kleinen Mission zu dem Gesandten der Generalstaaten in Frankreich geschickt und kam wiederum mit einer Nachricht an den Prinzen selbst in die Niederlande zurück. Als er zum ersten Male zu dem Prinzen zugelassen wurde, war er unbewaffnet.

Die Darstellung der weiteren Ereignisse zitiere ich aus P. J. Blok, Geschichte der Niederlande (Gotha 1907, Bd. III, S. 356):

„Am 8. Juli erschien er [Gérard] am Prinzenhofe zu Delft, die Ausgänge zu erspähen und die Gelegenheit zum Entfliehen sich zu merken. Als er entdeckt wurde, erklärte er sein Verweilen hier mit seiner Scheu, in seinem schäbigen Anzug die Oraniens Wohnung gegenüberliegende Kirche zu besuchen. Von dem hiervon in Kenntnis gesetzten Prinzen empfing er eine Summe Geldes, um sich besser auszustatten. Er kaufte damit von einem Soldaten der Leibwache Pistole und Kugeln und begab sich am Dienstag Mittag, dem 10. Juli, nach dem Hof, wo er den Prinzen, der gerade mit den Seinen ins EBzimmer ging, um einen Paß bat. Die Prinzessin war sehr beunruhigt über das ungünstige Äußere des Mannes, aber ihr Gemahl achtete wenig darauf und befahl, ihm das Gewünschte verabfolgen zu lassen. Nach der Mahlzeit, um zwei Uhr, verließ der Prinz im stattlichen Talar mit den Seinen langsam und sinnend das Speisezimmer, wo er mit seinem Gast, dem Bürgermeister Ulenburgh aus Leeuwarden, sich lebhaft über die friesischen Angelegenheiten unterhalten hatte, über ein kleines Vestibül nach der aufwärts führenden Treppe. Plötzlich sprang der Mörder unter einem kleinen, dunkeln Bogen hervor, der nach einem engen Korridor führte, und schoß sein Pistol ab, aus dem zwei Kugeln den Prinzen in der Lungen- und Magengegend in die Brust trafen. Die Wunde war tödlich. Der Prinz rief aus: „Mon Dieu, ayez pitié de mone âme. Mon Dieu, ayez pitié de ce pauvre peuple“, antwortete noch mit einem schwachen Ja auf die Frage, ob er seine Seele nicht in Christi Hände befehle, und gab nach wenigen Augenblicken den Geist auf . . .“

Was wir hier lesen, sind ausschließlich historische Tatsachen; die Mitteilungen stammen von Augenzeugen, von dem

## III.

Überschauen wir den Vorgang noch einmal. Wir haben ein Geschehen, das wir kurz so zusammenfassen können: Aus einem Länderkomplex, der seit dem Ende des 15. Jahrhunderts von den Habsburgern zusammengehalten wird und der unter Karl V. seine größte Bedeutung und seinen größten Umfang hat, löst sich zu Ende des 16. Jahrhunderts ein Teil ab, da er sich in staatlicher und religiöser Hinsicht nicht mehr zugehörig fühlt, ein nationales Bewußtsein erwacht in ihm und so weiter. An diesem Geschehen ist eine Persönlichkeit, Wilhelm von Oranien, in so hohem Maße beteiligt, daß wir diese ganze Ver selbständigung mit ihm in Verbindung bringen, daß wir sie ihm zurechnen, sie von seinen Handlungen aus beurteilen: wir erkennen ihn im Geschehen und das Geschehen in ihm. Diese Persönlichkeit stirbt, wird auf Veranlassung seiner Gegner ermordet. Selbstverständlich gehen Geschehen und Geschichte weiter, und unsre historische Aufgabe bleibt es — ebenso selbstverständlich! — dieses weitere Geschehen, die Loslösung der Niederlande aus dem spanisch-habsburgischen Komplex, weiter zu beobachten. In dem Augenblicke aber, da diese Person aus der Geschichte ausscheidet, da die Geschichte ohne sie weitergehen muß, hebt sich etwas aus dem Geschehen empor, trennt sich etwas aus ihm ab, wird eigenmächtig, wird übergeordnet. Der Zusammenhang mit der Geschichte wird nicht unterbrochen, aber das Geschehen wird in diesem Augenblick anders erfaßt.

Das Geschehen staffelt sich, es stapft von Stufe zu Stufe. Aus dem Geschehen: Abfall der Niederlande, erhebt sich die Person, der wir das Geschehen zurechnen, sie wird dem Geschehen übergeordnet, wir sehen den Abfall in ihr. In dem entscheidenden Augenblick, da die Person die Geschichte verläßt, wird aber auch ihr wiederum etwas übergeordnet: der Mord,

der politische Meuchelmord; wir sehen einen durch Fanatismus und Geldgier aufgestachelten Mörder, der einen ihm unbekanntem Menschen, der ihm wohlgetan hat, ermordet im Augenblicke, da dieser sich im Kreise seiner Angehörigen ernsthaft mit seiner Lebensaufgabe beschäftigt.

Auf jeder Stufe verlegt sich der Sinn des Geschehens. Wir wollen die Geschichte des Abfalls der Niederlande erkennen — und Wilhelm von Oranien wird Träger des Sinns; wir verfolgen die Geschichte in Wilhelm von Oranien — und im Augenblicke, da dieser aus der Geschichte ausscheidet, vertritt Mord den Sinn des Ganzen.

Wir treiben hier weder Geschichtswissenschaft noch Geschichtsphilosophie; wir beobachten einen sprachlich-litterarischen Vorgang, wir sehen, wie das unentwegt und unaufhaltbar fortschreitende Geschehen sich an bestimmten Stellen verdichtet, erhärtet, wie das rinnende Geschehen an solchen Stellen gerinnt, und wie es dort, wo es erhärtet, wo es geronnen ist, von der Sprache ergriffen wird, litterarische Form bekommt.

Wir sehen weiter — noch einmal: nicht geschichtsphilosophisch, sondern sprachlich-litterarisch —, wie diese Form sich durch Staffellung ergibt. Alle Einzelheiten des Geschehens, die doch zum Geschehen gehören, mit dem Geschehen fortlaufen, fortrinnen müssen, wenden sich hier plötzlich anderswohin, richten sich auf etwas, was ihnen übergeordnet ist und was steht; in ihrer Beiordnung heben sie einzeln und in ihrer Gesamtheit erklärend, erörternd, vergleichend und gegenüberstellend dieses Übergeordnete hervor. Indem die beigeordneten Einzelheiten das Übergeordnete erfüllen, aber ihrerseits von ihm erfüllt werden, wird das Ganze eine Form, die im Stehen den Sinn des fortschreitenden Geschehens trägt.

Wir haben bei dem Freitod des Kommerzienrats S. von einem „Zeitungsausschnitt“ gesprochen. Wir meinen damit eigentlich nicht etwas, was wir mit der Schere aus einem Zeitungsblatt trennen, sondern etwas, was sich selbst aus dem Zeitgeschehen ausschneidet, lostrennt und in der Zeitung selbständig wird, Form annimmt. In derselben Weise nannten

nun selbst zur Geltung. Der Prinz war jeden Tag bekleidet, er bewegte sich immer in einer bestimmten Weise: im Flusse des Geschehens, das wir in ihm erkannten, konnten sich diese Tatsachen nicht bemerkbar machen, haben wir sie nicht beobachtet. Erst hier, wo das Geschehen gerinnt, erst in dieser Form, wo alle Einzeltatsachen die übergeordnete Tatsächlichkeit erfüllen und von ihr erfüllt werden, sehen wir den Prinzen nicht mehr als Vertreter des Geschehens, des Abfalls der Niederlande, sondern wir sehen ihn als Menschen, wir sehen, wie er gekleidet ist und seine Kleider selbst, wie er geht und steht, wir sehen ihn als Persönlichkeit in ganzem Umfange, sehen ihn konkret.

Ich muß, was den Talar angeht, noch eines erwähnen: der Talar selbst, sowie die ganze Kleidung, die der Prinz am Tage seiner Ermordung trug, befinden sich in einem Museum im Haag — in Delft im „Prinzenhof“ ist die Stelle noch sichtbar, wo die Kugel, die ihn durchbohrt hatte, die Wand getroffen hat.

Wiederum haben wir hier einen Gegenstand und Gegenständliches vor uns, die mit der Macht der Form geladen sind. Wäre der Prinz von Oranien ein imitabile, seine Geschichte eine Legende, so wären diese Gegenstände Reliquien. So wie wir diese Kleider, das Loch in der Wand erblicken, sind sie uns Mittel, uns Person und Vorgang in stärkster Konkretheit zu vergegenwärtigen — sie sind *D o k u m e n t e* des Geschehens da, wo es zu äußerster Tatsächlichkeit zusammengewachsen ist. Die ganze Tätigkeit auch dieser Form kann also in einen Gegenstand hineingedeutet werden.

## V.

Wir haben bis jetzt gesonderte Memorabilien besprochen — ich möchte nunmehr noch ein Beispiel geben, das zeigt, wie in einer sprachlichen Periode sich aus einem Geschehen die Form Memorabile aus eigenem Antriebe ergibt. Dieses Beispiel führt uns zugleich in die Richtung, in der wir das Memorabile zu suchen haben.

Daß ein Teil der Erzählungen, die Grimm in seinen Deutschen Sagen zusammengestellt hat, nicht unserer Einfachen Form *S a g e* entsprechen, haben wir festgestellt. Unter den Erzählungen, die zu Anfang des 1818 erschienenen zweiten Teiles stehen, erkennen wir eine ganze Anzahl als Memorabilien. Ich greife eine von diesen Erzählungen heraus (Nr. 373, Athaulfs Tod):

„Den Tod König Athaulfs, der mit seinen Westgothen Spanien eingenommen hatte, erzählt die Sage verschieden. Nach einigen nämlich soll ihn Wernulf, über dessen lächerliche Gestalt der König gespottet hatte, mit dem Schwert erstochen haben. Nach andern stand Athaulf im Stalle und betrachtete seine Pferde, als ihn Dobbius, einer seiner Hausleute, ermordete. Dieser hatte früher bei einem andern von Athaulf aus dem Wege geräumten Gothenkönig in Dienst gestanden, und war hernach in Athaulfs Hausgesinde aufgenommen worden.

So rächte Dobbius seinen ersten Herrn an dem zweiten.“

Diese Erzählung enthält zwei Arten der Überlieferung — zwei Memorabilien, die sich auf dasselbe Geschehen beziehen. Das zweite Memorabile wollen wir unbesprochen lassen; das erste Memorabile gebe ich noch einmal in der Quelle, der Grimm es entnahm: *Jordanis Getica* (ed. Mommsen 1882, XXXI, 163):

„Confirmato ergo Gothus regno in Gallis Spanorum casu coepit dolere, eosque deliberans a Vandalorum incursibus

nun diese Welt vor uns. Der Geistesbeschäftigung, in der das Tatsächliche konkret wird, kommt es auf Glaubwürdigkeit an — aber sie findet Glaubwürdigkeit nur in ihrer eigenen Form, sie hält nur das, was die Form Memorabile annimmt, für „beglaubigt“. Wir nannten das die Tyrannei der „Historie“ — wir können an dieser Stelle der Historie und ihrer Muse Abbitte tun und uns genauer ausdrücken: dort, wo die Geistesbeschäftigung, von der wir reden, vorherrschend, überherrschend wird, geschieht in dem Verhältnis zu anderen Formen etwas, was sich vergleichen läßt mit dem, was im Memorabile selbst geschieht — es kommt zu einer Art Staffellung, und in dieser Staffellung erscheinen Sage, Legende oder Mythe nur bezogen auf das, was die Geistesbeschäftigung Historie zu nennen gewohnt ist, was sie in ihrer Form konkret gemacht hat, was sie von sich aus als glaubwürdig und beglaubigt erkennt und anerkennt. In der Geistesbeschäftigung mit dem Tatsächlichen und im Sprachgebrauche der Form Memorabile wird also die Form Sage zur „Vorstufe“, verliert das Wort Sage seine Bedeutungskraft und soll das Nichtglaubenswürdige oder das Nichtbeglaubigte bezeichnen.

Vielleicht müssen wir — obwohl wir damit das Gebiet der Einfachen Form verlassen — doch auch noch darauf hinweisen, daß Kunstformen, sofern sie bestrebt sind, aus irgendeinem Grunde ein Ausgedachtes einer Tatsächlichkeit entsprechend, also konkret und glaubwürdig, darzustellen, oft zu den Mitteln des Memorabile greifen. Wir haben schon bei der Kleidung des Prinzen von Oranien gesehen, wie alle tatsächlichen Einzelheiten sinnreich aufeinander und auf das Übergeordnete bezogen werden. Wir haben gesehen — und wir werden es jedesmal, wenn Geschehen die Form Memorabile annimmt, wieder sehen, wie aus Heiterkeit vor einem Unfall der Gegensatz Glück—Unglück, aus Ernst vor dem Unfall die Ahnung des Unheils sich ergibt, aus einem Unfall an einem schönen Sommermorgen wieder der Gegensatz, aus einem in einer stürmischen Winternacht die Übereinstimmung hervorgehen kann — und wie, um es noch einmal zu wiederholen, in und aus allem zusammen jedesmal der Unfall konkret wird, wir an ihn glauben, er sich unserem Gedächtnis einprägt. Dort aber, wo nicht Ge-

schehen im Memorabile zusammenwächst, wo nicht von einem tatsächlichen Unfall die Rede ist, der konkret werden soll, sondern von einem der Einbildungskraft entsprungenen Unfall, da sehen wir, daß dieser Unfall, um glaubwürdig zu sein, in derselben Weise dargestellt wird, wie er sich im Memorabile ergibt, daß man ihn auch dort umgibt mit ähnlichen Einzelangaben, die alle in derselben Weise sinnreich auf ihn und aufeinander eingestellt werden. Und das kann so weit gehen, daß wir — wie es in der Litteratur der Neuzeit oft der Fall ist — den Unterschied zu Bezogenen Form Memorabile und der Kunstform Novelle kaum mehr spüren.

machten sich Jacob und Wilhelm Grimm ihrerseits daran, die Volkserzählung in ihren vielfältigen Erscheinungsformen niederzuschreiben.

Und doch bestand — und hier müssen wir die Dioskurenpaare auflösen — zwischen Achim von Arnim einerseits und Jacob Grimm andererseits ein sehr beträchtlicher Gegensatz in der Art, wie sie grundsätzlich von dem, was sie aufzeichneten, von Dichtung überhaupt, dachten. Dieser Gegensatz ist auch für unsere Formbetrachtung und die Grundlagen unserer Formbestimmung so wichtig, daß wir auf ihn eingehen müssen. Wir bestimmen von diesem Gegensatz aus, der in der Romantik aktuell war, unsererseits das Verhältnis von Sprache und Dichtung, zu dessen Bestimmung jeder Gegensatz in der Art, wie er zwischen Arnim und Grimm vorlag, führen muß. Gerade das Märchen verlangt eine Voruntersuchung, die zu einer grundlegenden Auseinandersetzung über *Sprache* und *Dichtung* führt und die Abschluß, aber zugleich Einleitung aller Einfachen Formen bedeutet.

## II.

In dem Briefwechsel zwischen Arnim und Jacob Grimm (Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm. Bearbeitet von Reinhold Steig) spielt um 1811 ein Meinungskampf hin und her, den wir kurz darstellen müssen und der um die Stichworte *Naturpoesie* und *Kunstpoesie* geht. Der Gegensatz dieser Begriffe, jener „Lieblingsunterschied“ Jacob Grimms, existiert für Arnim nicht. „Nach dieser meiner Überzeugung“, schreibt Arnim (S. 110), „wirst Du es in mir begreiflich finden, daß ich sowohl in der Poesie wie in der Historie und im Leben überhaupt alle *Gegensätze*, wie sie die Philosophie unsrer Tage zu schaffen beliebt hat, durchaus und allgemein ableugne, also auch kein Gegensatz zwischen Volkspoesie und Meistergesang . . .“ Demgegenüber stellt Jacob Grimm in seiner Antwort fest: „Die Poesie ist das was rein aus dem Gemüth ins Wort kommt, entspringt also immerfort aus natürlichem Trieb und angeborenen Vermögen diesen zu fassen, — die Volkspoesie tritt aus dem Gemüth des Ganzen hervor; was ich unter Kunstpoesie meine, aus dem des Einzelnen. Darum nennt die neue Poesie ihre Dichter, die alte weiß keine zu nennen, sie ist durchaus nicht von einem oder zweien oder dreien gemacht worden, sondern eine Summe des Ganzen; wie sich das zusammengefügt und aufgebracht hat, bleibt unerklärlich, wie ich schon gesagt habe, aber ist doch nicht geheimnisvoller, wie das, daß sich die Wasser in einen Fluß zusammenthun, um nun miteinander zu fließen. Mir ist undenkbar, daß es einen Homer oder einen Verfasser der Nibelungen gegeben habe“ (S. 116).

Ich erwähne beiläufig, daß Jacob Grimm auch Formen, die wir Kunstformen nennen, in die Volks- oder Naturpoesie hineinbezieht. Darauf kommt es jedoch hier nicht an, für uns ist die Einstellung der beiden wichtig, wie sie sich aus diesem Gegensatz ergibt.

Unschuld, und steht so ganz von selbst da; ihr neuen Dichter könnt mit aller Gewalt keine neue Farbe aufbringen, sondern sie bloß untereinander mischen, ja ihr könnt sie nicht einmal ganz rein auftragen . . .“

Das läßt sich Arnim nicht gefallen; er wirft in seiner Antwort Jacob Grimm vor, daß er die neuen Dichter nicht kenne. Nicht in dem Sinne, daß er sie nicht gelesen hätte, sondern in dem, daß er sie nicht verstehe. Dann nimmt er, obwohl er dessen Fehler sehr gut kennt, Clemens Brentano in Schutz. Brentanos Märchen sind nicht „etwas, das im Kinderkreise gelebt ohne weitere Verdauung unmittelbar zu den Kindern übergehen kann, sondern ein Buch, das in den Ältern die Art der Erfindsamkeit anregt, die jede Mutter, die recht gebildeten etwa ausgenommen, im Nothfalle zeigt, ihren Kindern irgend einen Umstand, dessen Reiz sich ihnen entdeckt hat, in einer längeren Erzählung zu einer dauernden Unterhaltung zu machen“ (S. 223). In dieser Anregung zur Erfindsamkeit liegt für Arnim die Bedeutung des Märchens. Wenn es uns nicht anregt, uns nicht zeigt, wie wir erzählen müssen, verliert das alte Märchen seinen Wert und seinen Reiz. Ganz scharf wird betont: „Fixierte Märchen würden endlich der Tod der gesammten Märchenwelt sein“ (S. 223). Der Wert des Alten bestehe überhaupt darin, daß es das Neue anregt und weiterführt — „die Poesie ist weder jung noch alt und hat überhaupt keine Geschichte, wir können nur etwa von ihren Äußerlichkeiten gewisse Folgen von Beziehungen angeben“ (S. 225). So arbeitet der neue Dichter zeitlos fort an dem, was der alte gedichtet hat. Erst hier kommt Arnims Standpunkt vollkommen klar heraus, jener Standpunkt, von dem aus er auch „Des Knaben Wunderhorn“ zusammenstellte. Das Neue ist da, es ist das Wesentliche, es soll mit allen Mitteln angeregt, weiter vervollkommen werden — auch durch die Tradition, auch durch das Alte, das Volkstümliche. Nicht um seiner selbst willen wird Altes gesammelt, sondern nur eben zu diesem Zweck.

Daß Grimm nun seinerseits sich getroffen fühlt, ist sehr verständlich. Er faßt Arnims Meinung in seinen Worten zusammen und sagt: „Eine Geschichte der Poesie gebe es also

nicht, Unterschied zwischen Natur- und Kunstpoesie sei ein Spaß . . . Damit greifst Du mir in mein Liebstes . . . all meine Arbeit, das fühle ich, beruht darauf, zu lernen und zu zeigen, wie eine große, epische Poesie über die Erde hin gelebt und gewaltet hat, nach und nach von den Menschen vergessen und verthan worden ist, oder nicht einmal ganz so, sondern wie sie immer noch davon zehren“ (S. 234). Und nun folgt das Grimmsche poetische Glaubensbekenntnis in sechs Absätzen, das mit den Worten: „ich glaube“ im tiefsten Ernst anfängt und dessen erster Satz lautet: „Wie das Paradies verloren wurde, so ist auch der Garten alter Poesie verschlossen worden, wiewohl jeder noch ein kleines Paradies trägt in seinem Herzen . . .“ (S. 235).

Ich wiederhole: dieser Streit ist identisch mit unserer eigenen begrifflichen Scheidung; die Frage, die vor mehr als einem Jahrhundert die beiden Romantiker Arnim und Jacob Grimm beschäftigt hat, ist auch für unsre Zeit von höchster Wichtigkeit, es ist die Frage nach *Dichtung und Sprache*. Was ich mit diesen Formbestimmungen beabsichtige, ist der Versuch, eine neue Fassung dieser beiden Gegensätze zu finden, durch eine Morphologie die Begriffe, die damals Naturpoesie und Kunstpoesie hießen und die sich für uns als Einfache Formen und Kunstformen darstellen, zu bestimmen und damit das Problem seiner Lösung näherzubringen.

Es kommt nun in dem Briefwechsel zu einer eigentümlichen Feststellung, die uns auf das Märchen zurückbringt. Arnim erwidert — er bleibt bei seinem Dichter, ja, er dreht gewissermaßen den Spieß um —: was die Gebrüder Grimm bei ihrem Märchensammeln getan haben, ist Dichtarbeit: „Den Gelehrten wird das Letzte, was er geschichtlich erreichen kann, nur befriedigen: der eigentliche Zuhörer des Dichters, der ungelehrte Zeitgenosse, versteht nur allein diese Vergegenwärtigung eines Allgemeinen. Ich möchte Dich nicht verwunde(r)n mit einer Behauptung und doch kann ich sie nicht vermeiden: ich glaube es Euch nimmermehr, selbst wenn Ihr es glaubt, daß die Kindermärchen von Euch so aufgeschrieben sind, wie Ihr sie empfangen habt, der bildende fort schaffende

hier und da in andere Kunstformen, sie sind aber als solche immer deutlich zu erkennen. Ohne auf alle Einzelheiten einzugehen, möchte ich hier im allgemeinen sagen, das die toscanische Novelle versucht, eine Begebenheit oder ein Ereignis von eindringlicher Bedeutung in einer Weise zu erzählen, die uns den Eindruck eines tatsächlichen Geschehens gibt und zwar so, daß uns dieses Ereignis selbst wichtiger erscheint als die Personen, die es erleben.

Innerhalb des Stromes der toscanischen Novelle finden wir schon im 16. Jahrhundert etwas anderes. Es ist notwendig zu betonen, daß dieses Andere sich in der Gesamtform eng an das erste Beispiel der toscanischen Novelle, an das Dekamerone des Boccaccio, anschließt. Giovanni Francesco Straparola veröffentlicht 1550 in Venedig eine Rahmenerzählung — *Piacevoli notti* — die sich in Hinsicht auf den Rahmen durchaus an das Vorbild hält. Auch hier finden wir Damen und Herren, die besondere Umstände zusammengeführt haben und die sich mit Erzählen die Zeit im sehr buchstäblichen Sinne vertreiben. Der Unterschied zu der toscanischen Rahmenerzählung besteht darin, daß ein Teil der Erzählungen keine Novellen sind in dem soeben umschriebenen Sinne, sondern Erzählungen, wie wir sie aus Grimms Sammlung kennen, Erzählungen die keineswegs den Eindruck eines tatsächlichen Geschehens machen. Wir finden hier sogar eine Anzahl Stoffe, die wir in den Kinder- und Hausmärchen oder anderen Sammlungen späterer Zeit wieder antreffen, wie: Der gestiefelte Kater, die dankbaren Tiere, Der Meisterdieb usw.

Diese Erscheinung bleibt vereinzelt — die Novelle verfolgt ihren Weg. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts wiederholt sich aber dasselbe noch einmal. 1634/36 erscheint eine nachgelassene Rahmenerzählung in neapolitanischem Dialekt von Giambattista Basile — *Cunto de li Cunti*, später unter dem Namen *Pentamerone* bekannt. Wiederum schließt sich der Verfasser eng dem Dekamerone an. Ein Unterschied ist nur, daß auch der Rahmen nicht den Eindruck eines tatsächlichen Geschehens macht, sondern der Grimmschen Gattung angehört, und daß hier sämtliche Einzelerzählungen gleichfalls zu dieser Gattung gerechnet werden müssen. Es hat den An-

schein, als ob der Verfasser, der in seinem Rahmen Boccaccio parodiert, aber dabei bestrebt ist, möglichst viele Ausdrücke aus dem Volksmunde aufzuzeichnen und Volksgebräuche zu beschreiben, absichtlich diese Art der Erzählung der veralteten toscanischen Novelle gegenüberstellt — und so kann man bei Märchenforschern des 19. Jahrhunderts lesen, daß Basile der erste Märchensammler gewesen sei. Wir können hinzufügen, daß sich auch bei ihm Erzählungen finden, wie: *Aschenbrödel*, *Die sieben Raben*, *Dornröschen*, die uns aus den Kinder- und Hausmärchen bekannt sind.

Für die Gebrüder Grimm beginnen, wie im dritten Band der Kinder- und Hausmärchen gesagt wird, die „eigentlichen Märchensammlungen“ in Frankreich zu Ende des 17. Jahrhunderts mit Charles Perrault. Wir überschlagen also Lafontaine, der in seiner *Histoire de Psyché* etwas aus dem Altertum in einer neuen Gestalt gegeben hatte, das mit den Erzählungen der Kinder- und Hausmärchen vergleichbar ist, und kommen zu Perraults *Contes de ma mère l'Oie*. Ehe diese Prosaerzählungen erschienen waren, hatte Perrault zwischen 1691 und 1694 drei Verserzählungen geschrieben: *Griselidis*, *Peau d'âne* und *Les trois souhaits ridicules*. In der äußeren Gestalt schlossen sich diese Verserzählungen an die berüchtigten *Contes* von Lafontaine an. Während aber Lafontaines *Contes* Umdichtungen von Novellen zum größten Teil aus der toscanischen Schule waren, finden wir in der „Eselshaut“ nun wieder jene Grimmsche Gattung. Danach erscheinen 1697 die Erzählungen von Mutter Gans mit dem Haupttitel *Histoires ou Contes du temps passé avec des Moralités*. Eigentlich ist das Büchlein keine Rahmenerzählung mehr, aber etwas von einem alten Rahmen schimmert noch durch: Perrault stellt es so dar, als ob die Erzählungen von einer alten Amme seinem Sohne erzählt worden wären und er selbst sie wieder von seinem Sohne gehört hätte. Jedenfalls gehören die *Contes du temps passé* zu den Erzählungen der Kinder- und Hausmärchen, und wir finden auch dort wieder Geschichten wie *Rotkäppchen*, *Dornröschen*, *Frau Holle*.

Sehr bald nach dem Erscheinen von Perraults *Contes* platzt nun ein Gewitter von ähnlichen Erzählungen über Frank-

ist, ist klar. Sowohl die Novelle wie das Märchen sind mit Verfassernamen verbunden, die Novelle mit Namen wie Boccaccio, Sacchetti, Bandello, das Märchen mit Namen wie Straparola, Basile, Perrault, Madame d'Aulnoy, Wieland.

Ebensowenig dürfen wir sagen, der Unterschied beruhe darauf, daß die Märchen nachgewiesenermaßen im Volke im Umlauf wären und erst aus dem Volksmunde in die Litteratur übergangen, während die Novellen von ihren Verfassern frei erdacht wären. Wir wissen, daß, um bei Boccaccio zu bleiben, mindestens neunzig von seinen hundert Novellen schon in anderen litterarischen Werken niedergeschrieben waren; wir wissen darüber hinaus, daß er diese wieder zum größten Teil nicht in jenen indischen, arabischen, lateinischen Quellen gelesen hatte, sondern daß sie ihm mündlich zugetragen worden waren, daß er sie vom „Hörensagen“ kannte.

Wollen wir dennoch nicht mit Wieland annehmen, daß sowohl die eine wie die andere eine litterarische Kunstform sei und daß in der Novelle bloß eine menschliche Neigung, die zum Natürlichen und Wahren zum Ausdruck komme, während sich im Märchen zwei menschliche Neigungen, die zum Natürlichen und Wahren und die zum Wunderbaren entsprechend mischen — sondern wollen wir bei unserer Behauptung bleiben, daß hier ein grundsätzlicher Formunterschied vorliegt, so muß sich dieser Unterschied aus der Form selbst, unabhängig von der litterarhistorischen Situation, nachweisen lassen.

Überschauen wir das Gebiet der Novelle, so sehen wir eine unendliche Verschiedenheit von Begebenheiten verschiedenster Art; was sie zusammenhält, ist die Weise, in der sie dargestellt sind. Wir sehen weiter, wie andere Begebenheiten, wofern sie den Anforderungen entsprechen, eine gewisse Eindringlichkeit besitzen, immer wieder in dieser Weise dargestellt werden können, um in dieser Weise Novelle zu werden. Boccaccio entnahm Begebenheiten und Ereignisse dieser Art einer litterarischen Überlieferung — wir wissen aber, daß es ebensogut möglich ist, frei zu wählen: unsere Form der Novelle an einen Teil der Welt heranzubringen, und daß sich, sooft wir das tun, jedesmal dieser Teil als Novelle darstellt. Noch weiter: wir wissen, daß unsere Wahlfreiheit so

groß ist, daß wir vermöge unsrer Einbildungskraft ein litterarisches Gebilde herstellen können, das freistehend diesen Teil der Welt in dieser Form selbständig vertritt.

Überschauen wir das Gebiet des Märchens, so erkennen wir auch hier eine Fülle von Begebenheiten verschiedener Art, die wiederum von einer bestimmten Darstellungsweise zusammengehalten zu werden scheinen. Versuchen wir nun aber, diese Form in derselben Weise an die Welt heranzubringen, so spüren wir sofort, daß das unmöglich ist — nicht weil im Märchen die Begebenheiten wunderbar sein müssen, während sie es in der Welt nicht sind, sondern weil Begebenheiten, so wie wir sie im Märchen finden, überhaupt nur im Märchen selbst denkbar sind. Kurz gesagt: wir können wohl die Welt an das Märchen heranbringen, aber nicht das Märchen an die Welt.

Betrachten wir die Tätigkeit der Novelle, so sehen wir, wie sie gestaltend in die Welt eingreift, einen Teil dieser Welt festlegt, ihn bindet in einer Weise, daß nun durch diese Form dieser Teil endgültig und schlechterdings vertreten wird.

Reden wir von der Tätigkeit des Märchens, so sehen wir, daß es an erster Stelle sich selbst gestaltet und nun bereit ist, in dieser Gestalt die Welt in sich aufzunehmen.

Wir können das so zusammenfassen: Sowohl Novelle wie Märchen ist Form — die formende Gesetzlichkeit der Novelle ist jedoch so, daß wir durch sie sämtliche Ereignisse, überlieferte, tatsächliche oder erfundene, sofern sie das gemeinsame Kennzeichen der Eindringlichkeit besitzen, bündig gestalten können; die formende Gesetzlichkeit des Märchens dagegen ist so, daß, wo immer wir es in die Welt hineinsetzen, die Welt sich nach dem nur in dieser Form obwaltenden und nur für diese Form bestimmenden Prinzip umwandelt.

Was wir hier an der Sprache gezeigt haben, läßt sich auf alles, was wir in den beiden Formen finden, ausdehnen, auf Personen, auf Örtlichkeit, auf Begebenheiten. Wir wollen das hier nicht im einzelnen ausführen, es genügt, wenn wir sagen, daß sie in der Einfachen Form den Charakter des Beweglichen, Allgemeinen, Jedesmaligen bewahren — man stelle eine Prinzessin im Märchen neben eine Prinzessin in der Novelle und man spürt den Unterschied.

Wir haben öfters das Wort Vergegenwärtigung benutzt — auch dieser Begriff läßt sich auf beide Formen anwenden. Denn es ist durchaus denkbar, daß derselbe Teil der Welt von einem anderen Dichter in einer Kunstform zum Abschluß gebracht wird. Aber wir sehen dann wieder, daß auch in diesem Abschluß das Bestreben liegt, fest, besonders, einmalig zu sein, daß dahingegen die Vergegenwärtigung einer Einfachen Form immer wieder auf das Bewegliche, Allgemeine, Jedesmalige der Form selbst zurückweist.

Mit diesem letzten sind wir nun aber auf die litterarhistorische Situation zurückgekommen, die durch das Erscheinen des Märchens in der abendländischen Litteratur entstanden war und die wir so umschreiben können: eine sich seit Jahrhunderten mit Kunstformen beschäftigende Zunft von Dichtern und Schriftstellern glaubt eine Einfache Form in derselben Weise vergegenwärtigen zu müssen und zu können, wie sie ihre Kunstformen vergegenwärtigt; eine Reihe von Novellisten versucht das Märchen wie eine Novelle zu behandeln, es in derselben Weise zum Abschluß zu bringen, es fest, besonders, einmalig zu gestalten, es persönlich zu prägen. Was im allgemeinen geschehen kann, und was jeweilig geschieht, wenn eine bestimmte Einfache Form und eine Kunstform in der Litteratur zusammenkommen, kurz, was sich aus solchen Kreuzungen ergeben kann, dies festzustellen ist eine Untersuchung von größter literarwissenschaftlicher Bedeutung, auf die wir hier nicht eingehen können. An dieser Stelle können wir nur sagen, daß sich in diesem Falle die Einfache Form gegen das Zusammengehen sträubt, daß sie einer Ummodelung in diesem Sinne widerstrebt, daß sie sie selbst bleibt. Sie sträubt sich so sehr, sie bleibt sich so gleich, daß trotz der zahllosen Umbildungen und

Verschiebungen die Einsichtigen, die mit Sprach- und Formgefühl begabten Männer wie Herder oder Grimm das Hybride, das Unzusammengehörige in der Mischung entdecken, die Einfache Form als solche erfassen und nun zu Trennungen kommen, wie sie uns in „Stimmen der Völker“, „Natur- und Kunstpoesie“ vorliegen.

Damit sind wir wieder bei dem letzten Teil des Federstreites zwischen Jacob Grimm und Arnim angekommen. Jedesmal wenn sich eine Einfache Form vergegenwärtigt, tut sie einen Schritt in eine Richtung, die zu einer Verendgültigung, wie wir sie in der Kunstform schließlich besitzen, führen kann, betritt sie den Weg zur Festigkeit, Besonderheit, Einmaligkeit und büßt dabei etwas von ihrer Beweglichkeit, Allgemeinheit, Jedesmaligkeit ein. Wir haben das, als wir das Verhältnis von Legende zu Vita, von Sage zu Saga, von Mythe zu Mythos besprachen, schon gesehen. Hier setzt der Vorwurf, den Arnim Jacob Grimm macht, an, indem er sagt „ich glaube es Euch nimmermehr . . . daß die Kindermärchen von Euch so aufgeschrieben sind, wie Ihr sie empfangen habt“. — In unserer Ausdrucksweise würde das heißen: jede Vergegenwärtigung lenkt von dem, was die Einfache Form zu geben bestrebt ist, ab. Darauf antwortet Grimm: „Wir kommen hier auf die Treue“ und er benutzt das Bild des ausgeschlagenen Eies; dieses würde in unsere Terminologie umgesetzt heißen: um die Vergegenwärtigung kommen wir nicht herum, aber diese Vergegenwärtigung muß so sein, daß sie möglichst unmittelbar auf die Einfache Form als solche zurückweist, möglichst wenig auf die Festigkeit, Besonderheit und Einmaligkeit der Kunstform gerichtet ist.

Deshalb gab Jacob Grimm die Beschäftigung mit dem Märchen, so wie es in der Litteratur lag, auf — er ging zum Volke. Inwieweit nun die Kinder- und Hausmärchen in diesem Sinne „treu“ sind, inwieweit doch noch beeinflusst von litterarischen Vorgängen des 18. Jahrhunderts, müßte in einer eigenen Untersuchung festgelegt werden. Sicher ist, daß, wie auch die Gestalt der Kinder- und Hausmärchen ausgefallen sein mag, Jacob Grimm das Märchen selbst als Einfache Form erkannt hat.

was und wer nicht, wird nirgends gesagt; es heißt nicht, daß der Müller böse ist, der seine älteren Söhne besser behandelt als den jüngeren; auch die beiden Brüder sind in diesem Märchen nicht schlechter als der dritte — das Ganze heißt nichts anderes, als daß unser Gerechtigkeitsgefühl durch einen Zustand oder durch Begebenheiten ins Schwanken geraten ist und daß es nun durch eine Reihe von Begebenheiten, durch ein Geschehen besonderer Art wieder ins Gleichgewicht gebracht, befriedigt wird. Etwas schärfer wird die Situation durchgeführt in Aschenbrödel, wo ein armes Mädchen einer bösen Stiefmutter und zwei bösen Stiefschwestern gegenübergestellt wird, aber auch hier wird weniger das eigentlich Böse der Verwandten betont als das der Ungerechtigkeit; und die Befriedigung, die wir zuletzt empfinden, entsteht wiederum nicht so sehr dadurch, daß ein fleißiges, gehorsames, geduldiges Mädchen belohnt wird, als daraus, daß das ganze Geschehen der Erwartung und den Anforderungen, die wir an einen gerechten Lauf der Welt stellen, entspricht.

Diese Erwartung, wie es eigentlich in der Welt zugehen müßte, scheint uns nun für die Form Märchen maßgebend zu sein: sie ist die Geistesbeschäftigung des Märchens. Perrault und andere haben wohl recht gesehen, daß sie „moralisch“ ist, aber sie ist nicht moralisch im Sinne einer philosophischen Ethik. Sagen wir mit Kant, daß die Ethik antwortet auf die Frage: „was muß ich tun?“ und daß unser ethisches Urteil demzufolge eine Wertbestimmung des menschlichen Handelns umfaßt, so gehört das Märchen nicht hierher. Sagen wir aber, daß es darüber hinaus eine Ethik gibt, die antwortet auf die Frage: „wie muß es in der Welt zugehen?“ und ein ethisches Urteil, das sich nicht auf Handeln, sondern auf Geschehen richtet, so sehen wir, daß dieses Urteil in der Form Märchen von der Sprache ergriffen wird.

Im Gegensatz zur philosophischen Ethik, zur Ethik des Handelns, nenne ich diese Ethik die Ethik des Geschehens oder die naive Moral, wobei ich das Wort *naiv* in demselben Sinne gebrauche wie Schiller, wenn er von *naiver* Dichtung redet. Unser *naiv*-ethisches Urteil ist ein Gefühlsurteil; es ist nicht ästhetisch, da es apodiktisch und

kategorisch zu uns spricht; es ist weder utilitaristisch noch hedonistisch, weder das Nützliche noch das Angenehme sind hier Maßstab; es steht außerhalb des Religiösen, denn es ist undogmatisch und unabhängig von einer göttlichen Führung — es ist ein rein ethisches und zwar ein absolutes Urteil. Bestimmen wir nun von hier aus unsere Form, so können wir sagen, daß in dem Märchen eine Form vorliegt, in der das Geschehen, der Lauf der Dinge so geordnet sind, daß sie den Anforderungen der naiven Moral völlig entsprechen, also nach unserem absoluten Gefühlsurteil „gut“ und „gerecht“ sind.

Als solches steht nun das Märchen im schärfsten Gegensatz zu dem, was wir in der Welt als tatsächliches Geschehen zu beobachten gewohnt sind. Der Lauf der Dinge entspricht in den seltensten Fällen den Anforderungen der naiven Moral, er ist meistens nicht „gerecht“ — das Märchen stellt sich also einer Welt der „Wirklichkeit“ gegenüber. Indessen diese Welt der Wirklichkeit ist nicht die Welt, in der den Dingen ein allgemein gültiger Seinswert zuerkannt wird, sondern eine Welt, in der das Geschehen den Anforderungen der naiven Moral widerspricht, eine Welt, die wir *naiv* als unmoralisch empfinden. Man kann sagen, daß hier die Geistesbeschäftigung nach zwei Seiten wirksam ist, einerseits greift und begreift sie verneinend die Welt als eine Wirklichkeit, die der Ethik des Geschehens nicht entspricht, andererseits gibt sie bejahend eine andere Welt, in der alle Anforderungen der naiven Moral erfüllt werden.

Wir nennen diese Welt des *naiv* Unmoralischen, diese „wirkliche“ Welt, die hier verneint wird, tragisch, und meinen auch hier wieder kein ästhetisches Urteil, sondern ein Urteil, das kategorisch und apodiktisch zu uns spricht: ein Gefühlsurteil. Tragisch, so hat man einmal kurz, aber vollkommen zutreffend gesagt, ist: wenn sein muß, was nicht sein kann, oder: wenn nicht sein kann, was sein muß. Tragisch, so können wir hier sagen, ist der Widerstand zwischen einer *naiv* unmoralisch empfundenen Welt und unsren *naiv* ethischen Anforderungen an das Geschehen.

Man könnte nun erwarten, daß aus dieser zweifach gerichteten Wirksamkeit der Geistesbeschäftigung sich auch

aus dem Bauche des Wolfes hervorgehen, es ist das, was wir erwarten, was wir in der Form beanspruchen; es wäre wunderbar, das heißt in der Form sinnlos, wenn es nicht geschähe und damit das Märchen und seine Welt ihre Gültigkeit verlören.

Eine zweite Eigenschaft, die man im Märchen erkannt hat, erklärt sich in derselben Weise. Die Örtlichkeit liegt „in einem fernen Lande, weit, weit von hier“, die Zeit ist „lange lange her“, oder der Ort ist nirgends und überall, die Zeit nie und immer. Sobald das Märchen historische Züge bekommt — und es geschieht das manchmal dort, wo es mit der Novelle zusammentrifft —, büßt es etwas von seiner Kraft ein. Historische Örtlichkeit, historische Zeit nähern sich der unmoralischen Wirklichkeit, brechen die Macht des selbstverständlich und notwendig Wunderbaren.

Dies gilt auch von den Personen, auch sie müssen jene unbestimmte Sicherheit besitzen, an der eine unmoralische Wirklichkeit zerschellt. Wenn der Prinz im Märchen den Namen eines historischen Prinzen trüge, so würden wir sofort von der Ethik des Geschehens in die Ethik des Handelns übergeführt werden. Wir würden nicht mehr fragen: und was geschah da mit dem Prinzen?, sondern wir würden fragen: was tat der Prinz? und somit würden schon Zweifel an der Notwendigkeit sich einstellen. So ist es auch mit jenen Wesen, die im Märchen eine so wichtige Rolle spielen, daß es in Frankreich und England ihnen seinen Namen verdankt: mit den Feen und den mit ihnen zusammengehörigen Unholden und Ogern. Auch sie sind deutliche Gebilde der Geistesbeschäftigung, die sie in den beiden Richtungen vertreten. Der Unhold, das Ungeheuer, der Menschenfresser, die Hexe vertreten die Richtung zum Tragischen; hilfreiche Feen mit allem was dazu gehört, sind mit ihren Wundergaben wieder das sicherste Mittel der Wirklichkeit zu entfliehen. Beide sind sie wunderbar, beide sind sie keine eigentlich handelnden Personen, sondern Vollzieher des ethischen Geschehens, das durch die eine Sorte gehemmt werden kann, durch die andere in die Richtung unseres Gefühlsurteils gelenkt wird. So steht denn unser Gestiefelter Kater keinem Wesen gegenüber, das ihm wenig oder gar nichts zu Leide getan hat und das er nun listig umbringt, sondern das Mittel,

durch das der gerechte Ausgleich stattfinden muß, die wertlose Katze, durch die der arme Müllerbursche mehr bekommt, als ihm sein Schicksal vorenthalten hat, siegt hier über ein Wesen, das seiner Art nach dem gerechten Geschehen, dem Glück im Wege steht; die Schätze des bösen Zauberers gehören nicht ihm — sie gehören dem, der zuerst zu wenig bekam.

Endlich die sprachliche Gebärde des Märchens. Sie tritt so stark hervor, in ihr ordnet sich das Geschehen in so bestimmter Weise an, daß man sie als den eigentlichen „Inhalt“ des Märchens hat betrachten wollen. Das Wort Motiv, das wir aus früher angegebenen Gründen vermieden haben, wird von der Märchenforschung mit außerordentlicher Vorliebe benutzt; es sind die „Märchenmotive“, nach denen man die Märchen einzuteilen pflegt. Man ist sogar so weit gegangen, zu behaupten, daß das Märchen nichts anderes wäre als eine ziemlich beliebige Zusammensetzung solcher Motive, daß man es sozusagen in seine Motive zerlegen und aus anderen Motiven wieder aufbauen könnte, daß man ein Märchen wie ein Mosaik aus Motiven herstellen könnte. Wir brauchen darüber nicht viele Worte zu verlieren. Märchen ist Geschehen, Geschehen im Sinne der naiven Moral; entfernen wir dieses Geschehen mit seinem tragischen Anfang, seinem Fortschreiten in der Richtung der Gerechtigkeit, seinen tragischen Hemmungen, seinem ethischen Schluß, so bleibt irgendein sinnloses Skelett, das uns keine moralische Befriedigung gewähren kann und das höchstens als mnemotechnisches Mittel zu einer Wiederherstellung der Form dient. Wohl aber können wir sagen, daß dieses Geschehen, das als Ganzes die Form bildet, die sich aus der Geistesbeschäftigung ergibt, sich selbst wieder in nicht teilbare Einheiten teilt und das diese vom Ganzen geladenen und geschwängerten Einheiten als sprachliche Gebilde erfaßt werden. Wie nun in der Legende die sprachlichen Gebärden mit Tugend und Wunder geladen sind, in der Sage mit Verwandtschaft und allem was sich aus Verwandtschaft ergeben kann, so sind sie es im Märchen mit dem Tragischen und Gerechten im Sinne der naiven Moral. In diesem Sinne heißt Ungerechtigkeit dumm sein, in Lumpen gekleidet

Worte, die Abarten bezeichnen, wie Kalauer, das von dem französischen calembourg stammt, Zote, wohl vom französischen sotie, wir haben im Englischen pun, wir reden von irischen bulls usw. Der Witz bietet uns also die beste Möglichkeit zu verstehen, wie bei gleicher Geistesbeschäftigung eine Form sich je nach dem Volke, der Zeit und dem Zeitstil anders vergegenwärtigt.

Für uns kommt es hier aber nicht auf die Unterschiedlichkeit an, sondern auf die Geistesbeschäftigung als Ganzes. So müssen wir denn zunächst sagen, daß in der Form Witz, wo immer wir sie finden, etwas gelöst wird, daß der Witz irgendein Gebundenes entbindet.

Wir wollen das mit einigen Beispielen erläutern. Fangen wir mit der Sprache an, so finden wir hier eine äußerst verbreitete Weise des Witzelns, die wir Wortspiel nennen.

Insoweit Sprache eine Weise ist, anderen etwas mitzuteilen oder sich mit anderen zu verständigen, ist es von vornherein klar, daß jeder Teil der Sprache die Eigenschaft der Verständlichkeit besitzen muß. Deshalb kann bei der Sprache, sofern sie das zu leisten beabsichtigt, jede Sprachform nur in ihrer verständlichen Bedeutung benutzt werden. Benutze ich nun aber — immer in dieser Betätigung — ein Wort in einer anderen Bedeutung, oder meine ich, während ich es scheinbar in der einen Bedeutung benutze, eigentlich eine andere, oder ersetze ich ein verständliches Wort durch ein zweites, das den gleichen Klang, aber eine andere Bedeutung hat, so entsteht hier nicht, wie wir es bei dem Rätsel in der Sondersprache gesehen haben, Vieldeutigkeit, sondern es entsteht: Doppelsinn, das heißt die mitteilende Absicht der Sprache wird aufgehoben, die Sprache wird in ihrer Verständlichkeit gelöst, die Bindung im Verhältnis des Redenden zum Hörenden wird augenblicklich entbunden. Gerade aber diese Lösung beabsichtigt das Spielen mit Worten, das Wortspiel.

Man bittet einen Franzosen ein Wortspiel zu machen über eine herrschende Epidemie, also ein jeu de mots, er antwortet: „je ne fais pas un jeu de maux.“ Indem er das Wort mots durch ein gleichklingendes Wort mit anderer Bedeutung ersetzt, hat er die notwendige Bedingung, daß in

einem Zusammensprechen Frage und Antwort sich auf denselben Tatbestand beziehen müssen, aufgehoben — es ist Doppelsinn entstanden. Aber darüber hinaus hat er noch mehr getan: er hat, indem er den Bittenden darauf hinwies, daß man mit ernstesten Sachen kein Spiel treiben soll, den ganzen Begriff jeu de mots hier gelöst.

Ein Norddeutscher tritt an einem kalten Wintertag in ein sächsisches Warenhaus und bittet den Chef um Ohrwärmer — nach kurzem Nachdenken antwortet der Chef: „Abteilung Vogelfutter“. Wiederum Doppelsinn, der daraus entsteht, daß der Norddeutsche und der Sachse sich nicht „verstehen“. Aber wiederum wird mehr und anderes gelöst: erstens der Zustand, daß durch dialektische Umformungen zwei, die die gleiche Sprache reden, dennoch durch den Gleichklang der Worte etwas anderes meinen, zweitens die Überzeugung des Warenhausbesitzers, daß er jeden Artikel vorrätig haben muß.

Man sieht, auch ein einfacher Witz ist schon ein kompliziertes Gefüge. Aber alle Einzelteile in jenem Gefüge bezwecken immer wieder das gleiche: jedesmal wird durch sie etwas gelöst, eine Gebundenheit entbunden.

Die Mittel, über die die Sprache verfügt, um etwas zu lösen, sind ebenso zahlreich wie die Mittel, über die sie verfügt, um etwas zu binden. Jede Weise, in der Sprache einen Sachverhalt zu fassen, jede Sprachform, die dadurch entsteht, hat in dem Witz ihre komische Antipode. Wir brauchen nur, wo eine Abstraktion benutzt wird, auf das Konkrete zurückzugreifen, wo ein Bild gemeint war, auf das Buchstäbliche zurückzukommen, und die witzige Lösung ist da.

Was nun in der Sprache an sich möglich ist, können wir auch auf die Logik anwenden. Jeder Denkprozeß, alle Bedingungen, Prinzipien, Gesetze und Normen des richtigen Denkens können spontan gelöst werden. Man braucht nur die Reihenfolge zu unterbrechen, ein Glied durch ein anderes zu ersetzen, von der einen Logik in die andere überzuspringen, jedesmal ergibt sich etwas, das durch seinen Widersinn, seine Gegenstreitigkeit, seine Undenkbarkeit die Form Witz annimmt.

## II.

Wir pflegen die Geistesbeschäftigung, aus der sich der Witz ergibt, mit einem griechischen Wort das Komische oder die Komik zu nennen. Ich möchte das auch hier tun, muß aber dabei eine Einschränkung machen. Ebenso wie mit dem Begriff des Tragischen hat sich eine philosophische Ästhetik, die in erster Linie von den Kunstformen ausging, mit dem Begriff des Komischen beschäftigt, sie ist dabei zu gewissen Resultaten, zu gewissen Bestimmungen gekommen, sie hat sogar das Komische für einen „außerästhetischen Wert“ erklärt. Unsere Aufgabe ist und bleibt demgegenüber eine morphologische; wir haben uns überall von der Ästhetik ferngehalten, wir wollen es auch an dieser Stelle tun; was im Sinne der Ästhetik oder in der Kunstform das Verhältnis des Komischen zum ästhetisch Tragischen, zum Erhabenen, zum Charakteristischen oder zum Schönen ist, kümmert uns hier nicht. Wir verstehen unter dem Komischen in derselben Weise, wie wir es beim Märchen mit dem Tragischen gemeint haben, eine Geistesbeschäftigung, aus der sich eine Einfache Form ergibt.

Wenn wir nun aber das Komische für das, was wir bis jetzt gesehen haben, einsetzen, so scheint es zunächst etwas Negatives zu sein. Wir haben überall von Entbindung gesprochen, und wir haben überall gefunden, daß es irgend etwas, Sprache, Logik, Ethik, Einfache Form gab, das entbunden wurde. Es war nicht so wie im Märchen, wo eine unmoralisch empfundene Welt umgeschaffen und danach in ihrer Tragik vernichtet wurde, sondern etwas anderes mußte da sein, mußte existieren, um in seinem Dasein von dem Witz ergriffen, entbunden werden zu können.

Es erhebt sich nun die Frage, ob und inwieweit dieses Entbindende selbst in der Lage ist, eine neue Form zu schaffen, oder ob und inwieweit das, was entbunden wird, trotz der Ent-

bindung sich gleich bleibt. Man kann auch so fragen: bildet wirklich das Komische, in derselben Weise wie die anderen Einfachen Formen, eine eigene, in sich abgeschlossene Welt, oder bringt es nur die entbindende Umkehrung einer anderen Welt?

Wir können, indem wir an das erinnern, was wir in unserer Einleitung über Erzeugen und Schaffen gesagt haben, die morphologische Bedeutung dieser Frage mit einigen Beispielen beleuchten.

Es ist klar, daß ein Gefäß ohne Boden, ein Gefäß also, das weder dem Begriff Gefäß entspricht, noch als Gegenstand den Ansprüchen, die wir an ein Gefäß stellen, genügt, nichtsdestoweniger als Form nicht aufgehört hat, ein Gefäß zu sein. Wir können es ein Gefäß mit negativem Vorzeichen nennen. Selbst wenn es sich herausstellte, daß sich dieses bodenlose Gefäß gebrauchen ließe, um, sagen wir einem Feinde den Schädel zu zerschmettern, und selbst wenn man dieses Gefäß, wie einen bayrischen Maßkrug, zu diesem besonderen Zwecke in diesen besonderen Zustand versetzt hätte, so würde man trotz alledem immer noch sagen müssen, daß in diesem Falle das Gefäß zwar als Waffe diente, aber daß es Gefäß geblieben war. Dem steht gegenüber, daß ein Darm, den wir einem Schaf oder einer Katze entnehmen, den wir präparieren und den wir darnach auf einen Bogen spannen, um durch ihn Pfeile abzuschießen, oder auf einen Resonanzboden, um ihm Töne zu entlocken, daß dieser Darm in seiner Veränderung weder mit dem Begriff noch mit dem Gegenstand Darm mehr in Verbindung zu bringen ist, sondern daß er eine Sehne oder eine Saite wurde und daß Sehne und Saite unmöglich als Darm mit negativem Vorzeichen aufgefaßt werden können.

In bezug auf das Komische können wir nun unsere Frage vorläufig so stellen: Ist das, was nach der Lösung zum Witz wurde, ein bodenloses Gefäß oder ist es eine Saite? Oder auch: Ist das, was komisch wird, es selbst mit negativem Vorzeichen, oder ist durch das Komische etwas Neues geschaffen?

Um dies entscheiden zu können, müssen wir einen Augenblick über die Absicht des Komischen und des Witzes reden.

daß diese beiden immer mehr zusammenwachsen. Die Tatsache, daß Ironie sich selbst trifft und sich selbst löst, kann die Ursache werden, daß sie sich selbst liebkost oder sich selbst befestigt.

So gehören die Spiralen und Querwege der Ironie zu dem Höchsten, was die Form des Komischen zu geben imstande ist. Will man ein Beispiel jener anziehenden und schwer zu folgenden Pfade, so lese man den ersten Teil von dem Lob der Narrheit des Erasmus. In dem zweiten Teil, der viel weniger tief ist, haben wir ein gutes Beispiel der Satire.

Die Ausdrücke Satire und Ironie werden in der Umgangssprache oft verwechselt. Kein Wunder — es gibt große Kunstwerke, die, als Satire angefangen, als Ironie endeten, Kunstwerke, wo der Dichter zuerst glaubte, seinem Gegenstand spottend gegenüberzustehen, und hoffte, ihn ohne Mitleid lösen zu können, wo er aber nach und nach zu der Einsicht kam, wie sehr er mit dem Verspotteten verwandt war, wie tief er mit seinem Spott sich selber traf. Wir brauchen hier kaum an Cervantes und seinen *Don Quijote* zu erinnern. Es gibt andere Kunstwerke, in denen die beiden Formen fortwährend nebeneinander gestellt werden, in denen die satirische und die ironische Lösung sich zu haschen scheinen, und hier denken wir an Ariosto, an Rabelais und an so manchen der großen deutschen Romantiker.

Wir haben aber mit diesen Künstlern das Gebiet der einfachen litterarischen Formen schon verlassen und befinden uns, was nicht in unserer Absicht lag, auf dem der Kunstformen.

Wir haben aber zugleich gesehen, daß die Ironie, die bei ihrem Spott ausgeht von dem, was wir mit dem Unzulänglichen gemeinsam haben, uns auf einen neuen Weg führt. Wir erkennen hier, wie die Absicht des Komischen oder des Witzes eine tiefere sein kann als die Lösung dessen, was wir tadeln oder verabscheuen, und daß die Form nicht eitel Spott zu bedeuten braucht.

Unser Leben und unser Denken verlaufen unentwegt in Spannung. Spannung innerhalb und Spannung außerhalb von uns. Jedesmal wenn diese Spannung und diese Anspannung

Überspannung zu werden droht, versuchen wir sie zu verringern, sie zu lockern. Eines der Mittel — manchmal das einzige, oft das beste —, um von Spannung zu Entspannung zu geraten, ist auch wieder der Witz. Insoweit das Komische die Absicht hat, eine Spannung zu lockern, steht es nicht dem Tadelnswerten oder dem Unzulänglichen gegenüber, sondern dem Strengen. Wir nehmen hier streng in der tieferen Bedeutung. Das deutsche Adjektiv streng ist verwandt mit dem Substantiv Strang, das Verbum (sich) anstrengen schließt sich hierbei an. Wir befinden uns in einer etymologischen Gruppe, zu der neben vielem anderen auch das lateinische *stringo* und das griechische *στραγγάλη* gehören. Die Bedeutung dieser Gruppe kann abgeleitet werden aus einer Schnur, die gedreht wird, dadurch Widerstandsfähigkeit bekommt, aber immer straffer gespannt wird. An sich ist das Strenge nicht tadelnswert und keineswegs unzulänglich, im Gegenteil, es ist, wie wir schon sagten, eine notwendige Bedingung für unser Leben und Denken. Und doch müssen wir, selbst um das Strenge, wo es nottut, in voller Strenge durchführen zu können, die Möglichkeit besitzen, es aufzuheben oder uns von ihm zu befreien. Schriftsteller der Renaissance, die sich mit dem Begriff des Komischen, mit dem Witz und der Facetie beschäftigen, reden von einer *relaxatio animi*, von einer Lockerung des Geistes. In der Tat, unser Geist besitzt in dem Witz ein Mittel, sich, wo er es wünscht, zeitweise von sich selber zu befreien.

Insoweit nun das Komische und der Witz den Zweck haben, Spannung in Leben und Denken zu lösen und den Geist zu befreien, können wir die Form, die er annimmt, nicht mehr Spott nennen, sondern müssen von Scherz reden.

Scherz kann im Gegensatz zu Spott aufgefaßt werden, wenn sich das Komische nicht auf einen besonderen Fall, sondern auf einen allgemeinen Zustand bezieht. Scherz geht über Spott, da in ihm das Negative, was uns zu Anfang dem Komischen anzuhaften schien, aufhört. Denn die Befreiung des Geistes, die durch die Lockerung oder das Aufheben einer Spannung erfolgt, ist keineswegs die Negation eines Gebunden- oder Gespanntseins, sondern bedeutet eine Freiheit in positivem

fürsten, dem Homo novus, dem Geizhals, dem Trunkenbold, dem Schulmeister, dem Backfisch und ähnlichem beschäftigte oder beschäftigt und der in Witzblättern der Neuzeit ebenso beliebt ist wie in Schwänken der Vergangenheit. Offenbar ist hier das Komische zunächst Spott. Ausgehend von Unzulänglichkeiten versucht es das mehr oder weniger Tadelswerte, das jedem dieser Charaktere anhaftet, zu lösen oder zu entbinden. Aber zu gleicher Zeit ist das Komische hier Scherz, und in dieser Eigenschaft gelingt es ihm, dieselben Charaktere zu Grundformen von sehr positiver Persönlichkeit umzuwandeln, ja zu binden! Was in dem Jäger verspottet wurde, wird durch den Scherz: Münchhausen; die Unzulänglichkeiten des Duodezfürsten werden in der Entspannung des Geistes zu einer so scharf umrissenen Figur, wie Serenissimus; schließlich tröstet uns Frau Raffke über das, was uns bei den Neureichen ärgert.

Die Kraft jener neugeschaffenen, völlig autonomen, scherzhaften Persönlichkeiten ist so groß, daß sie imstande sind, ihrerseits allen Spott der Vergangenheit, alle Einzelwitze, die früher die gleiche Absicht, die gleiche Richtung zeigten, an sich zu reißen und sie in erneuter Weise auf sich zu beziehen. Sie werden magnetische Zentren so lange, bis wieder eine neue Zeit sie löst und ersetzt.

Im Kleinen tut aber jeder Witz das Gleiche: Ausgehend von der Entbindung des Tadelswerten, also vom Negativen, wird er durch die Freiheit, die er unserm Geiste bei dem Lösen einer Spannung gewährt, seinerseits bindend und schafft sich eine eigene positive Welt. Nur in der Zweieinheit von Spott und Scherz ist diese Welt des Witzes als Ganzes zu verstehen. Wollen wir sie noch einmal umschreiben, so müssen wir sagen: die Welt des Komischen ist eine Welt, in der die Dinge in ihrer Lösung oder in ihrer Entbindung bündig werden.

Der Vergleich mit dem bodenlosen Gefäß stimmte nicht. War der Vergleich des Darmes mit Saite oder Sehne besser? Vielleicht können wir noch einen dritten hinzufügen. So wie gewisse Stoffe von ihrer gegebenen Zusammensetzung aus eine chemische Verwandlung erfahren und durch einen äußerst

komplizierten Gärungsprozeß eine Form annehmen, durch die ihre Wirkung eine völlig andere wird, kurz, so wie aus Traubensaft und aus Milch, aus Honig oder aus Reis und Kartoffeln durch Gärung etwas hervorgeht, das erregt und berauscht, so scheint es, als ob aus geistigen Stoffen durch die Gärung des Komischen etwas Neues geschaffen wird, eine Form zustande kommt mit einer eigenen Art und einer neuen Funktion.

Es gibt Gegenstände, die im Sinne unserer Geistesbeschäftigung eine Lösung vollziehen, die also noch einmal als Gegenstand, mit unserer Geistesbeschäftigung geladen, unsere Form vertreten. Wenn Hauff in eine menschliche Gesellschaft einen mit menschlicher Gesellschaftskleidung angetanen Affen einführt, so löst er damit litterarisch nach einer bestimmten Richtung die „Gesellschaft“ in ihrer „Menschlichkeit“. Aber tut nicht ein wirklicher Affe, von einer menschlichen Menge bestaunt und begafft, während er unter der Fuchtel seines Dresseurs im Frack aus einem Glase trinkt, von einem Teller isst, radelt oder raucht, kurz, sich menschlich gebärdet, genau das Gleiche? Und kann nicht ein ritterliches Ahnenbild an den Wänden des Zimmers eines Emporkömmlings, in dem alles aus allen Zeiten und Stilen zusammengerafft ist, die ganze Haltung des Neureichen und des Neureichtums lösend veranschaulichen?

Ich möchte einen solchen Gegenstand, in dem sich an einer bestimmten Stelle und nur da eine Lösung vollzieht, Karikatur nennen. Gewöhnlich heißt Karikatur ein Bildnis, das überladen (caricato) einen Angriff (carica) auf einen Charakter unternimmt, das durch Hervorhebung und Übertreibung gewisser Züge eine körperliche und geistige Beschaffenheit in und durch sich selbst zu lösen versucht. Hier aber greift ein Gegenstand einen Charakter, eine Beschaffenheit, eine Situation in derselben Weise an; mit unserer Geistesbeschäftigung geladen, karikiert er sie, löst er sie.

wir zu zeigen, daß überall die gleichen Geistesbeschäftigungen herrschten, daß sich aus ihnen die gleiche Form ergab, und daß nur die Vergegenwärtigung jeweilig einen anderen Charakter annehmen konnte. Aber die Spanne der Weltgeschichte ist zeitlich, die Ausdehnung der Völker, die bei dieser Geschichte beteiligt sind, räumlich sehr viel größer als das, was wir in unseren Kreis einzubeziehen in der Lage waren. Ehe wir von einer Unaufhörlichkeit und Allgegenwärtigkeit im eigentlichen Sinne reden, ehe wir eine Geistesbeschäftigung in ihrer Allgemeingültigkeit und damit Sinn und Wesen der Form — auch aus den meist verschiedenen Vergegenwärtigungen — begreifen können, wird es nötig sein, unseren Kreis zeitlich und räumlich beträchtlich zu erweitern.

Daß uns bei dieser Erweiterung Schwierigkeiten bevorstehen — darüber sind wir nicht im Zweifel. Sie liegen in der eben erwähnten Charakterschiedenheit der Vergegenwärtigungen.

Der Weg, die einzelnen Formen zu erkennen, zu unterscheiden, ging über die Vergegenwärtigte Form. In der Vergegenwärtigung lag uns zunächst die Form vor; von ihr aus drangen wir zu der Einfachen Form als solcher durch; in ihr wiederum erfaßten wir die Geistesbeschäftigung. Daß dieser Weg möglich war, hatte uns Jacob Grimm bewiesen: als eine ganze Zeit nicht mehr imstande war, die Einfache Form Märchen in den Vergegenwärtigungen zu erkennen, die sich von der Grundform entfernt, mit Kunstformen verbunden hatten, hob er mit sicherem Griff die Eigenart der Einfachen Form, das „Sichvonselftmachen“, hervor. Wir haben versucht, seinem Beispiel zu folgen — aber wir dürfen nicht vergessen, daß auch die „Entdeckung des Märchens“ in einem kleinen, dem Forscher völlig vertrauten Kreise begann.

Wird es nun, wenn wir in weit zurückliegenden Zeiten oder bei ferner liegenden Völkern — sagen wir bei den Ägyptern, den Chinesen, den nordamerikanischen Indianern — Vergegenwärtigungen jeder Art sammeln und zu beobachten versuchen, ob sich dort, was wir im eigenen Kreise fanden, bestätigt, immer möglich sein, in diesen im Charakter von den unsrigen

so verschiedenen Vergegenwärtigungen die Einfachen Formen als solche wiederzuerkennen?

Wir wollen beispielsweise daran erinnern, daß wir die Geistesbeschäftigung, die zur Einfachen Form Legende führt, im Mittelalter in einer Heiligenvita, in der Antike in einem Teil der Epinikien, in der Neuzeit in einem Sportbericht vergegenwärtigt fanden. Sollte nun eine chinesische oder nordamerikanische Vergegenwärtigung der Einfachen Form Legende im Charakter ebensoweit von unsern sämtlichen Vergegenwärtigungen abweichen, wie ein Sportbericht von einer Heiligenvita, so wird es gewiß nicht leicht sein, ihre Selbigkeit festzustellen.

Wir besitzen, wollen wir uns nicht mit Äußerlichkeiten begnügen, sondern zu gültigen Ergebnissen kommen, hier nur ein Mittel.

Wiederholen wir noch einmal: unter der Herrschaft einer bestimmten Geistesbeschäftigung verdichten sich aus der Mannigfaltigkeit des Seins und des Geschehens gleichartige Erscheinungen; sie werden von der Sprache zusammengewirbelt, zusammengerissen, zusammengepreßt und als Gestalt umgriffen; sie liegen in der Sprache vor uns als nicht weiter teilbare, von der Geistesbeschäftigung geschwängerte, mit der Geistesbeschäftigung geladene Einheiten, die wir die Einzelgebärden der Sprache, der Kürze wegen Sprachgebärden, genannt haben.

Es ist allen Einfachen Formen gemeinsam, daß sie sich durch diese Einzelgebärden in der Sprache verwirklichen — es sind andererseits diese Einzelgebärden, die es uns als mit der Macht einer Geistesbeschäftigung geladene und dadurch morphologisch erkennbare sprachliche Einheiten ermöglichen, die Einfachen Formen voneinander zu trennen, sie zu unterscheiden.

Neben dem Vergleich aller Einfachen Formen als solcher kommt also als weitere Aufgabe: die Untersuchung von der Tätigkeit, dem Dienst und dem Bau der Sprachgebärden in jeder einzelnen Einfachen Form und wiederum der Vergleich der Sprachgebärden der verschiedenen Einfachen Formen untereinander. Wenn wir die Sprachgebärden in den Sprachen

Sprachgebärden auch die vermittelnden und verbindenden Teile zur Einfachen Form selbst, so wäre diese Einteilung grundsätzlich; gehören sie nur zur Vergegenwärtigung, so würde die Einteilung immerhin für diese von Wichtigkeit sein.

Bei der Sprachgebärde hat unsere Untersuchung von neuem einzusetzen. Durch die Sprachgebärde können wir — wenn wir sie nicht so, wie es in der sogenannten Motivforschung allzuoft geschehen ist, äußerlich und mit ungenügenden Sprachkenntnissen harmlos aufzählen und gruppieren, sondern wenn wir sie als letzte Einheit, in der sich eine gestaltbildende Geistesbeschäftigung kundtut, im tiefsten Sinne sprachlich deuten — den Bau, den wir von außen her vollzogen haben, von innen heraus noch einmal vollziehen.

## INHALT

	Seite
<b>GELEITWORT</b> . . . . .	V
<b>EINFÜHRUNG</b>	
I. Die drei Richtungen der Litteraturwissenschaft — Schönheit, Sinn, Gestalt . . . . .	1
II. Sprache und Litteratur . . . . .	8
III. Sprache als Arbeit — Erzeugen, Schaffen. Deuten . . . . .	11
IV. Litterarische Formen . . . . .	21
<b>LEGENDE</b>	
I. Die Heiligen der Acta Sanctorum . . . . .	23
II. Der Kanonisationsprozeß . . . . .	26
III. Tätige Tugend und strafbares Unrecht — Vergegenständlichung — Wunder — Reliquie . . . . .	29
IV. Geistesbeschäftigung der Legende — imitatio und imitabile . . . . .	34
V. Person — Gegenstand — Sprache — Vita und historische Lebensbeschreibung . . . . .	39
VI. Beispiel — die Sprachgebärde — dreimaliger Aufbau — Legende-Vita: potentielle-aktuelle Form — Einfache Form — Gegenwärtige Einfache Form . . . . .	42
VII. Erweitertes Beispiel: der heilige Georg . . . . .	48
VIII. Gegenform — der Unheilige — Antilegende . . . . .	51
IX. Die Geistesbeschäftigung der imitatio an andern Stellen — Pindars Siegeslieder — Begründungslegende . . . . .	56
X. Legende in unserer Zeit . . . . .	60
<b>SAGE</b>	
I. Bedeutungsübergänge und Bedeutungsentwertung der Formnamen . . . . .	62
II. Die isländischen sqgur . . . . .	66

	Seite
VI. Geistesbeschäftigung: naive Moral — die tragische Welt — Sprachgebärden des tragischen Märchens — das Wunderbare als Selbstverständliches — Sprachgebärden des Märchens — der Gegenstand des Märchens . . . . .	238
<b>WITZ</b>	
I. Arten — Geistesbeschäftigung: Lösen und Entbinden — in der Sprache — in der Logik — in der Ethik . . . . .	247
II. Das Komische — das Unzulängliche — Spott	252
III. Satire — Ironie — in Kunstformen — das Strenge — Scherz . . . . .	255
IV. Zweifache Funktion — autonome Figuren — die Welt des Komischen — Karikatur als Gegenstand . . . . .	259
<b>AUSBLICK</b>	
Zusammenfassung — Erweiterung des Kreises — die Sprachgebärde — Weiterordnung und Weiterführung . . . . .	262
<b>INHALT</b> . . . . .	269