



6

HEINO GEHRTS
SCHRIFTEN ZUR
MÄRCHEN-,
MYTHEN-
UND SAGENFORSCHUNG



Gesammelte Aufsätze 6

Von der Welt
der Märchen zu der
Welt der Sagen



IGEL VERLAG
HAMBURG

Hg. v. HEIKO FRITZ



Heino Gehrts

Von der Welt der Märchen zu der Welt der Sagen

Herausgegeben von Heiko Fritz

Schriften zur Märchen-, Mythen- und Sagenforschung Band 6,
Gesammelte Aufsätze 6

ISBN: 978-3-86815-747-5

Covermotiv: pixabay.com

© IGEL Verlag *Literatur & Wissenschaft*, Hamburg 2019

Alle Rechte vorbehalten.

www.igelverlag.de

IGEL Verlag *Literatur & Wissenschaft* ist ein Imprint der Bedey Media GmbH
Hermannstal 119 k, 22119 Hamburg

Printed in Europe

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diesen Titel in der Deutschen
Nationalbibliografie.

Bibliografische Daten sind unter <http://dnb.d-nb.de> verfügbar.

Vorwort*

Der Titel dieses sechsten Bandes macht einen zeitlichen Prozeß deutlich, nämlich den der Entwicklung vom Märchen zur Sage. Auf den ersten Blick muß ein solcher Fortgang keineswegs zutreffen, denn der Beginn der schriftlichen Aufzeichnung von Märchen und Sagen fand im selben Jahrhundert statt, und dabei ließen sich sowohl uralte Märchen finden wie auch sehr alte Sagen. Demgegenüber scheint eine Gleichursprünglichkeit von Märchen und Sagen wegen der Verschiedenheiten, die zwischen beiden Textgattungen bestehen, unwahrscheinlich.

Die vornehmlich formalen Unterschiede arbeitete der Schweizer Märchenforscher Max Lüthi in seinem Buch „Das europäische Volksmärchen“, überzeugend heraus.

Für ihn zeichnet sich das Märchen vornehmlich durch seine eindimensionale Struktur aus, wovon man bei der Sage keineswegs sprechen kann. In „der Sage steht neben der diesseitigen Welt, geistig streng von ihr geschieden, eine jenseitige. Äußerlich ist diese jenseitige Welt nicht fern; sie kann jederzeit in den Alltag herüberwirken, und ihre Vertreter wohnen oft mitten unter den Menschen. Aber sie wird ganz anders erlebt als alles Diesseitig-Profane.“¹ In der Sage wird eine „Gefühlsspannung spürbar, die den Menschen im Angesichte des Ganz Anderen ergreift.“²

Im Gegensatz zu den Sagen verkehren die Menschen der Märchen mit den „Jenseitigen, als ob sie ihresgleichen wären ... Ihnen fehlt das Erlebnis des Abstandes zwischen sich und jenen anderen Wesen.“³ Im Märchen gibt es weder Angst vor den Jenseitigen noch Neugier danach. Wenn der Held „im unterirdischen Reich ein geheimnisvolles Schächtelchen erbeutet, so läßt er es ungeöffnet, bis er in eine schwierige Lage gerät...“⁴ Erst dann schaut „er hinein, um zu erfahren, was es enthält“⁵, das heißt, er probiert es nicht vorher aus, wundert sich nicht darüber.

* Dieses Vorwort ist ein überarbeitetes Teilstück des Aufsatzes „Die Krabat-Sage“, erschienen im Buch: Heiko Fritz, „Märchenhaft Vermischtes – Aufsätze und Aphorismen“, Igel Verlag Wissenschaft, Hamburg 2008, S. 81-110.

¹ Max Lüthi, „Das europäische Volksmärchen“, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 1997, S. 8.

² Ebenda.

³ Ebenda S. 9.

⁴ Ebenda S. 10.

⁵ Ebenda.

Wenn hingegen „in der Sage ein Tier plötzlich zu sprechen beginnt, so packt den Menschen das Entsetzen. Im Märchen zeigt der Held, der sprechenden Tieren, Winden oder Gestirnen begegnet, weder Verwunderung noch Angst.“⁶ Das bedeutet, in „der Sage sind die Jenseitigen dem Menschen äußerlich nah und geistig fern. Im Märchen sind sie ihm örtlich fern, aber geistig-erlebnismäßig nah. Die örtliche Ferne ist dem Märchen offenbar das einzig legitime Mittel, das geistig Andere auszudrücken ...; der Held des Märchens muß bis ans Ende der Welt wandern, um die verwunschene Prinzessin zu erreichen. Aber dieses Weltende ist wirklich nur geographisch fern, nicht geistig. Jedes Jenseitsreich läßt sich erwandern oder erfliegen.“⁷

Es werden also auch im Märchen Diesseits und Jenseits unterschieden. Nicht alle Figuren haben zum Beispiel Zauberkräfte. Aber beide Ebenen stehen nebeneinander, und die jeweiligen Figuren verkehren unbefangen miteinander. „Der Märchendiesseitige hat nicht das Gefühl, im Jenseitigen einer anderen Dimension zu begegnen.“⁸ Das eben nennt Max Lüthi die Eindimensionalität des Märchens.

Eine weitere formale Verschiedenheit zwischen Sagen und Märchen ist, daß Sagen eine Tiefengliederung besitzen, während sich Märchen durch Flächenhaftigkeit auszeichnen. Die Märchengestalten „sind Figuren ohne Körperlichkeit, ohne Innenwelt, ohne Umwelt; ihnen fehlt die Beziehung zur Vorwelt und zur Nachwelt, zur Zeit überhaupt.“⁹ Die Sage dagegen „schildert in realistischer Weise wirkliche Menschen und Dinge mit mannigfaltig gestuften Beziehungen zur diesseitigen und jenseitigen Welt.“¹⁰

Das Märchen nennt selten „Gefühle und Eigenschaften um ihrer selbst willen oder um Atmosphäre zu schaffen ... Eigenschaften und Gefühle sprechen sich in Handlungen aus – das heißt aber: sie werden auf dieselbe Fläche projiziert, wo sich auch alles andere abspielt. Die Gefühlswelt als solche fehlt der Märchenfigur, und damit geht ihr seelisch jede Tiefe ab.“¹¹ Das „Märchen zeigt uns flächenhafte Figuren, nicht Menschen mit lebendiger Innenwelt. Die Märchenheldin bringt es“ beispielsweise „fertig, das Schweigegebot sieben Jahre lang zu erfüllen; von den seelischen Nöten und Konflikten, die in ihr dabei entstehen müssen, erzählt uns das echte Märchen nichts...“¹²

⁶ Ebenda.

⁷ Ebenda S. 11.

⁸ Ebenda S. 12.

⁹ Ebenda S. 13.

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Ebenda S. 15.

¹² Ebenda S. 16.

Kurzum, wo immer das Märchen kann, „ersetzt es Inneres durch Äußeres, seelische Triebkräfte durch äußere Anstöße.“¹³ Die Innenwelt wird auf die Ebene des äußeren Geschehens verlagert. Statt des erotischen Empfindens wird zum Beispiel geheiratet.

Demgegenüber hat der Mensch der Sage „eigene Seelentiefe und reiche, spannungsvolle Beziehungen zur Umwelt...“.¹⁴

Es kann also gesagt werden, was „in der Sage tiefengestaffelte Innenwelt und Umwelt ist, wirft das Märchen auf ein und dieselbe Fläche *nebeneinander*.“¹⁵ Deshalb sind die Handlungsträger im Märchen im Unterschied zur Sage weitgehend ohne Eigenbedeutung, besitzen keine selbständige Persönlichkeit, sondern haben, wenn das Märchen als eine Institutionalisierung von Erlebnissen gesehen wird, eine Individualität, die ganz in den Dienst des Regelsystems im Märchen gestellt ist. Demgemäß ist im Märchen die „Begegnung mit dem Jenseitigen ... da, aber das Erlebnis des Jenseitigen fehlt.“¹⁶ Und deswegen gibt es im Märchen, wie eben gerade angedeutet, auch keine „sexuellen und erotischen Stoffkerne. Brautwerbung, Hochzeit, Ehe, Wunsch nach einem Kinde sind zentrale Motive des Märchens. Aber jede eigentliche Erotik fehlt.“¹⁷ Überhaupt werden im Märchen aufregende Situationen „mit derselben Ruhe berichtet wie die einfachen Bezüge und Funktionen des Alltags. Ohne tragischen Ton erzählt das Märchen von Mord, Gewalttat, Erpressung, Verrat, Verleumdung, Blutschande und vom unglücklichen Tod so vieler unbegnadeter Anwärter auf die Prinzessin.“¹⁸

Wird all das gerade dargelegte verallgemeinernd zusammengefaßt, kann gesagt werden: „Das Märchen ... bleibt uns rätselhaft, weil es wie absichtslos das Wunderbare mit dem Natürlichen, das Nahe mit dem Fernen, Begreifliches mit Unbegreiflichem mischt, so, als ob dies selbstverständlich wäre.“¹⁹ Die Sage dagegen will „auf den dämonischen Untergrund des Lebens hinweisen, vor unbekannten Feinden und Mächten warnen und auf alle Weise den Hörer auf die ‚andere‘ Welt einstellen.“²⁰ Sie „will erschüttern und belehren“.²¹ Die Gestalt der Sage steht deswegen „in engem Zusammenhang

¹³ Ebenda S. 17.

¹⁴ Ebenda S. 18.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda S. 65.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda S. 67.

¹⁹ Ebenda S. 6.

²⁰ Ebenda.

²¹ Ebenda.

mit dem Berichteten. Ein Ereignis, ein Erlebnis, eine wirkliche oder geglaubte Tatsache wird Sprache. Der Gegenstand bestimmt die Stimmung des Erzählenden und beide, Gegenstand und Stimmung, bestimmen die Form der Erzählung.²² Das Geheimnis des Märchens hingegen „ruht nicht in den Motiven, die es verwendet, sondern in der Art, wie es sie verwendet.“²³

Heino Gehrts arbeitet nun darüber hinaus einen inhaltlichen Grund für die Unterscheidung von Märchen und Sagen heraus, nämlich bei der Rolle des Opfers in ihnen. Daraus erschließt sich ihm auch der Sinn der Blutsbrüderschaft. Als vorzügliches Darstellungsobjekt dient dazu das „Zweibrüdermärchen“. Bei diesem Märchentyp ist die Tötung mindestens eines Bruders bzw. sein Durchgang durch das Jenseitsreich Voraussetzung dafür, daß der andere einen Lebensgewinn erzielt, – im Märchen dargestellt als Erringung der Königstochter.

Heino Gehrts stellt in seiner Analyse des Zweibrüdermärchens und dessen Nähe zu den Opferritualen fest, daß der Bereich der Sage „durch den Tod beschränkt“ ist: entweder der Held fällt „als ein unwiederbringliches tragisches Opfer, er stirbt seinen ganz persönlichen unabkaufbaren Tod und erschöpft damit den Sinn seines Daseins ... oder er wechselt hinüber in die Welt des Mythos, um hinfort dort drüben den Sinn seines Daseins in einem nun unabwendbar gewordenen Bild darzustellen. Mythos und Sage sind zwei Weltkreise, die zwar gegeneinanderhin geöffnet sein können, die jedoch immer völlig auseinander liegen. Das Märchen umfaßt diese beiden Kreise mit einer einzigen Figur und verschmilzt sie darin, indem es das Opfer, die Todeswandlung, uneingeschränkt bejaht und den Opfergewinn jeweils schon mit in das Bild des Opfertodes hineinnimmt: Opfertod ist Wandlung, und keine Verwandlung versteinert auf ewig ... die Todesfessel wird im erneuten Opfer wieder entbunden.“²⁴ Der Tote bleibt also im Märchen auf das gelebte Leben rückbezogen. Der Sagenheld löst sich dagegen an der Nahtstelle des Todes aus der Bindung mit dem Leben.

Es ist ein tiefsinniger Gedanke im Märchen, daß alles „Unheil nicht nur wiedergutmacht werden kann, sondern darüberhinaus die Heilung am Ende einen wirklichen Heilsgewinn abwirft ...“.²⁵ Der Gewinn zeichnet sich dadurch aus, daß ein „Mißgeschick nie durch eine weise Frau selbst oder

²² Ebenda.

²³ Ebenda.

²⁴ Heino Gehrts, „Das Märchen und das Opfer – Untersuchungen zum europäischen Brüdermärchen“, Bouvier Verlag, Bonn 1995, S. 211-212.

²⁵ Ebenda S. 219.

einen zauberkundigen Mann ins Lot gebracht wird – obwohl oft durch ihren Rat und mit ihrer Hilfe – sondern immer durch einen Nichtinitiierten, der sich durch eine die rituelle Ordnung wiederherstellende Handlung selbst zum Heilsträger initiiert.“²⁶

Etwas anderes als das Märchen entsteht, „sobald das erzählte Geschehen den Opfersinn verneint und durch das Bild des Todes ersetzt, den Opfergewinn in Raub verwandelt und die Person zuungunsten der Rolle überbetont.“²⁷ Das sind Kennzeichen der Sage. Sie stellt die furchtbaren Folgen dar, welche sich „infolge des Ausbruches aus der rituellen Rolle überhaupt ergaben.“²⁸ Das, was im Ritus der initiierten Person den Schrecken des Todes nimmt, die Fähigkeit, Diesseits und Jenseits zu verküpfen, wird in der Sage oft in eine überirdische Zone, in den Mythos, hinaufgetragen. Das bedeutet, die Sage hat „den ritualistisch-ganzheitlichen Sinn völlig in den Mythos ausgeschieden ... Im Mythos ist das Opfermodell auf die schicksallose Gottheit angewandt, und das Geschehene erhebt und erfüllt durch Unerreichbarkeit mit Wehmut ...“.²⁹ In der Sage, wo der Held in den diesseitigen Schicksalsfesseln gebunden ist, wird das Geschehen in seiner Unabwendlichkeit nur durch das heroische „Mitleid“ erhoben und erfüllt. Dem Märchenheld ist dagegen „der tiefe Ernst des tragischen Schicksals durchaus fremd.“³⁰ Der Optimismus des Märchens erwächst nach Heino Gehrts „aus der Gewißheit der Opferverwandlung“.³¹

Den Vergleich zwischen Märchen und Sage abschließend kann also gesagt werden: „Fällt der Ton auf die Abdingbarkeit aller Opferfesseln und die Wiederherstellbarkeit der Welt, so haben wir das Märchen –, wenn auf die Unausweichlichkeit und die Unwiederbringlichkeit persönlicher Opfertode“,³² so handelt es sich beim dargestellten Geschehen um eine Sage.

Dies alles zusammengekommen und noch vieles weitere, drängte Heino Gehrts zu der Auffassung, daß „mit Wahrscheinlichkeit“ die Sagen „ihren Ursprung aus den Märchen“³³ genommen haben.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Ebenda S. 220.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Ebenda S. 221.

³⁰ Ebenda S. 222.

³¹ Ebenda.

³² Ebenda S. 225.

³³ Ebenda S. 213.

Anmerkungen des Herausgebers

Grundlage der hier vorliegenden Arbeiten von Heino Gehrts sind entweder die ursprünglichen schreibmaschinengeschriebenen Originale aus seinem Nachlaß oder die vom Autor selbst autorisierten Veröffentlichungen. Kam es zu einer Publikation eines Aufsatzes, ist dies bei der Überschrift erwähnt. Die letzten vier Aufsätze, „Andenken an Alfred Schuler“, „Die Spaltung von Oraibi“, „Genius der Jugend und kritische Gesetztheit – Zur Psychologie der Kritik in den Geisteswissenschaften“ und „Das Delikt der Fahrerflucht“, gehören thematisch nicht zum Titel dieses Bandes und sind demgemäß als Anhang zu verstehen. Sie sind hier mit aufgenommen worden, um einerseits auf Bereiche aufmerksam zu machen, mit denen sich Heino Gehrts ebenfalls intensiv beschäftigt hat, wie mit dem geistigen Kreis um den Philosophen Ludwig Klages oder das Leben der Hopi-Indianer, und sie sollen andererseits aufzeigen, wie Gehrts' Denkweise sich auf Geschehnisse erstreckt, die den praktischen Alltag berühren. Alle vier Aufsätze können deutlichere Aufschlüsse darüber geben, wie seine Art der Erkenntnisgewinnung war, als es sich bei seinen Arbeiten zur Märchen-, Mythen- und Sagenforschung zeigt.

VOM SINN DER BLUTSBRÜDERSCHAFT

[Erschienen in der Zeitschrift „Märchenspiegel 4/93 – November 1993“, Haag + Herchen Verlag, Frankfurt am Main 1993, S. 2-7.]

Sogar in unserem Jahrhundert mag noch manch ein junger Mensch davon geträumt haben, wie es wäre, wenn er sich mit einem anderen Menschen im Blute, durch das Blut verbünden würde, und zeitweilig mag er solche enge freundschaftliche Bindung noch der erst später reizvoll werdenden erotischen Verbindung vorgezogen haben. Über die Vorstellung einer innigen Verbundenheit gehen allerdings heutzutage die Gedanken nicht hinaus. Die Blutsbrüderschaft jedoch ist vom höchsten Altertum, und die Anschauungen der Gegenwart reichen zu den Gehalten, die ehemals eine solche rituelle Verbindung erfüllen, nicht mehr zurück. Auch ich stieß auf diesen Gehalt erst dadurch, daß ich ein uraltes Dokument langsam verstehen lernte und erkannte, was die dort ausgebreiteten Bilder besagen wollen. Erst danach fand ich auch in späteren Überlieferungen und in historischen Dokumenten die Bestätigungen für meine Funde. Das prähistorische Dokument war das europäische Zweibrüdermärchen (AT 303), eines der wirklich uralten Märchen. Verallgemeinert ausgesprochen: Nur eine Anzahl alter Märchen – keinesfalls alle – überliefern uns die einzigen zusammenhängenden sprachlichen Zeugnisse aus der schriftlosen Vorzeit.

Seit wie langer Zeit das Bewußtsein von Sinn und Auswirkung der Blutsbrüderschaft bei uns schon geschwunden ist, das vermag man daran zu sehen, daß diese Form der Verbindung zwischen Siegfried und Gunther sich sogar aus unserem hochmittelalterlichen Nibelungenliede schon verloren hat, während die Völsungasaga dieses Verhältnis noch klar zum Ausdruck bringt: *their saverjaz nú í bræðhralag sem their sé sambornir bræðhr*: Sie schworen sich nun ins Brüdergesetz, als seien sie „zusammengegeborene“ Brüder. *Sambornir*, nach den Wörterbüchern: von einer Mutter, von denselben Eltern, leibliche Brüder – hier vielleicht am sinnvollsten: Brüder eines Blutes.

Trotz mannigfaltiger Traditionsverluste wird uns in der mittelhochdeutschen Heldenepik doch wenigstens eine Schwurfreundschaft noch überliefert, nämlich die von Ortnit und Wolfdietrich, und in ihrem Doppelepos verläuft die Handlung noch weitgehend wie in dem beispielgebenden Zweibrüdermärchen. Wolfdietrich zieht dort aus, um mit Ortnit um dessen Erbe zu kämpfen. Das heißt aber nicht, daß er ihm sein Reich entreißen will, sondern

dies: daß er sich als überlegener Rachekämpfer und würdiger Nachfolger erweisen möchte – für den Fall, daß Ortnit im Kampfe fiele. Darum sagt Wolfdietrich: Wenn ich ihn besiege, will ich sein Geselle werden – und Gesell vertritt an dieser Stelle das Wort Schwurbruder. Später heißt es dann, als Wolfdietrich nach Wunsche über Ortnit gesiegt hat: Sie schworen sich zusammen, die würdigen Fürsten, niemand als der Tod sollte fürderhin die beiden Kühnen trennen können.

Diese Stelle im Wolfdietrich-Epos stellt klar, was eigentlich die Herausforderung Gunthers durch Siegfried ehemals bedeutet hat: nicht nämlich unverschämte reckenhaftes Verlangen nach Gunthers Reich, sondern die kämpferische Aufforderung, mit dem Herausforderer eine Schwurbrüderschaft einzugehen. Wie die Blutsbrüderschaft selbst hat auch dieser Sinn von Siegfrieds Auftreten in Worms sich aus dem Nibelungenliede schon verloren. Mir scheint, daß in der entsprechenden Wormser Szene des Liedes dieser Ausfall noch immer in Siegfrieds unklar zielloser Herausforderung und seiner psychologisch unglaublichen Beschwichtigung zu spüren ist.

Das alte Ritual

Zunächst seien nun die Hauptzeugnisse für den Brüderbundritus aus der altnordischen Literatur angeführt. Nicht jede dieser Nachrichten ist vollständig, erst zusammen zeigen sie ein abgerundetes Bild. Zunächst geben wir die Stelle aus der Fóstbrœðrhasaga wieder, die eben nach den Schwurbrüdern benannt ist. Es handelt sich um zwei kämpferische Jungmänner auf Island, Thorgeir und Thormod, *„und es war früh Freundschaft zwischen ihnen, denn sie waren in vielem gleichgeartet. Früh sagte ihnen ihre Ahnung, wie es sich späterhin bewährte, daß sie den Schwerttod sterben würden; denn sie waren entschlossen, nie nachzugeben, vielmehr obzusiegen, mit wem sie auch etwas auszufechten hätten. Daher gaben sie sich das feste Versprechen, daß der den anderen rächen sollte, der länger lebte. Obgleich aber damals die Leute Christen genannt wurden, war doch zu jener Zeit das Christentum noch jung und sehr unvollkommen, so daß viele Funken des Heldentums noch zurückgeblieben waren. So war die Sitte berühmter Männer beibehalten worden, jener, die die Gesetze miteinander aufgestellt hatten, daß einer den andern rächen sollte, der länger lebte. Da sollten sie unter drei Erdstreifen gehen, und das war ihr Eid. Der Hergang war diesermassen: Man mußte drei lange*

Rasenstreifen aus der Erde schneiden – ihre Enden mußten alle fest in der Erde bleiben – und die Mitten hochheben, so daß man darunter gehen konnte. Diesen Brauch übten Thormod und Thorgeir bei ihrem Versprechen.“

In der Egilssaga einhenda, einer erdichteten Saga, lautet der Text so: Nun führten die beiden, Aran und Asmund, „alle die Übungen durch, die junge Männer zu jener Zeit gewohnt waren, und sie waren so gleich, daß niemand einen Unterschied hätte feststellen können. Dann nahmen sie den Ringkampf auf, und es gab harte Griffe bei ihnen, und keiner konnte feststellen, wer stärker war, und sie schieden so, daß sie beide müde waren. Da redete Aran zu Asmund: ‚Wir werden aneinander nicht unsere Waffentüchtigkeit erproben, denn das wäre schade um uns beide. Ich will, daß wir uns zum Föstbræðhralag verschwören, daß jeder den anderen rächen soll und daß wir alle Güter gemeinsam haben, Erworbnnes und Unerworbnnes.‘ Das folgte auch aus ihrem Eid, daß der, der länger lebte, den Hügel für den anderen aufwerfen lassen sollte und so großes Gut darin niederlegen, wie es ihm passend schiene.“

In der bekannteren Gíslasaga beschließen ausnahmsweise vier Männer, die Verpflichtung einzugehen: sie „schnitten einen Rasenstreifen aus dem Boden, so daß beide Enden an der Erde festblieben, und stellten in der Mitte darunter einen Runenspeer, dessen Schaftnägeln ein Mann mit der Hand erreichen konnte. Sie mußten alle vier daruntertreten, Thorkel, Gísli, Thorgrim und Vestein. Nun ritzten sie sich blutig und ließen ihr Blut auf die Erde träufeln, die unter dem Rasenstreifen bloßgelegt war, und vermischten Blut und Erde miteinander. Darauf fielen sie alle auf die Knie nieder und schworen den Eid, jeder solle den anderen wie seinen Bruder rächen, und riefen die Götter zu Zeugen an.“

In den meisten Texten wird mit einer wesentlich kürzeren Formel vom Abschluß der Schwurbrüderschaft gesprochen; so vermerkt der Ormstháttir Slórolfssonar von zwei jungen Männern, Orm und Asbjörn, nur dies: „Sie wetteiferten in mancherlei Fertigkeiten und waren sich in allen gleich, bei denen die Kraft nicht den Ausschlag gab. Hier aber war Orm immer der Stärkere. So kam es, daß sie nach altem Brauch Blutsbrüderschaft schlossen. Der Überlebende sollte den andern rächen, falls dieser fiel.“

Wir wiederholen, daß das Ritual unter einem mit Speeren hochgestemmen Rasenstreifen begangen wird, daß im allgemeinen nur zwei Männer daruntertreten, daß sie beide Blut auf die Erde tropfen lassen und es dort vermischen, daß sie unter Handschlag und unter Anrufung der Götter sich einen Eid leisten. Dieser Eid besagt vor allem und gelegentlich ausschließlich,

daß beim Kriegertod des einen der andere ihn zu rächen verpflichtet ist; dazu tritt die Verantwortung für die Bestattung. Des öfteren wird auch die Gemeinsamkeit des Gutes, des mitgebrachten und des zusammen erworbenen, ausdrücklich genannt.

Was weiß das Märchen davon?

Es scheint so, als hätten wir in den Zitaten die mit unserem Thema gestellte Frage schon beantwortet, aber das ist nur ein Anschein: Wir haben den Texten nur etwas über die Eidesleistung, über Zwecke und Ziele entnommen. Im übrigen haben wir weder erkannt, was denn die eigentliche, die leibliche Verbindung im erdvermischten Blute bedeutet, noch haben wir etwas Näheres ausgemacht über das Ziel des Bundes, nämlich über die Rache. Wir ahnen nicht, warum die Blutrache so wünschenswert ist, daß dazu ein besonderes vorsorgendes Ritual begangen wird.

Um zu den dahingehörenden Antworten zu gelangen, müssen wir uns an das Märchen wenden. Der Bündigkeit halber habe ich dazu eine zwar vollständige, aber recht kurze und stellenweise mehr referierende als erzählende Fassung gewählt. Sie trägt die Überschrift „Von Johannes-Wassersprung und Caspar-Wassersprung“ und steht als Nr. I, 74 im Erstdruck der Grimmschen Märchen von 1812:

Ein König bestand darauf, seine Tochter sollte nicht heirathen, und ließ ihr in einem Wald in der größten Einsamkeit ein Haus bauen, darin mußte sie mit ihren Jungfrauen wohnen, und bekam gar keinen anderen Menschen zu sehen. Nah an dem Waldhaus aber war eine Quelle mit wunderbaren Eigenschaften, davon trank die Prinzessin, und die Folge war, daß sie zwei Prinzen gebar, die darnach Johannes-Wassersprung und Caspar-Wassersprung genannt wurden, und wovon einer dem andern vollkommen ähnlich war. Ihr Großvater, der alte König, ließ sie die Jägerei lernen, und sie wuchsen heran, wurden groß und schön. Da kam die Zeit, wo sie in die Welt ziehen mußten; jeder von ihnen erhielt einen silbernen Stern, ein Pferd und einen Hund mit auf die Fahrt. Sie kamen zuerst in einen Wald, und sahen zugleich zwei Hasen und wollten darnach schießen, die Hasen aber baten um Gnade und sagten, sie mögten sie doch in ihre Dienste aufnehmen, sie könnten ihnen nützlich seyn, und in jeder Gefahr Hülfe leisten. Die zwei Brüder ließen sich bewegen, und nahmen sie als Diener mit; nicht lang, so kamen zwei Bären, wie sie auf

die zielten, riefen die gleichfalls um Gnade, and versprachen treu zu dienen: also ward auch damit das Gefolge vermehrt.

Nun kamen sie auf einen Scheideweg, da sprachen sie: „wir müssen uns trennen, und der eine soll rechts, der andere links weiter ziehen!“ aber jeder steckte ein Messer in einen Baum am Scheideweg, an deren Rost wollten sie erkennen, wie es dem andern ergehe, und ob er noch lebe; dann nahmen sie Abschied, küßten einander und ritten fort. Johannes-Wassersprung kam in eine Stadt, da war alles still und traurig, weil die Prinzessin einem Drachen sollte geopfert werden, der das ganze Land verwüstete, und anders nicht konnte besänftigt werden. Es war bekannt gemacht, wer sein Leben daran wagen wolle und den Drachen tödte, der solle die Prinzessin zur Gemahlin haben, niemand aber habe sich gefunden; auch hatte man das Unthier hintergehen wollen, und die Kammerjungfer der Prinzessin hinausgeschickt, aber die hatte es gleich erkannt und nicht gewollt. Johannes-Wassersprung dachte: du mußt dein Glück auf die Probe stellen, vielleicht gelingt dirs, und machte sich mit seiner Begleitung auf gegen das Drachennest. Der Kampf war gewaltig: der Drache spie Feuer und Flammen, und zündete das Gras rings herum an, so daß Johannes-Wassersprung gewiß erstickt wäre, wenn nicht Has, Hund und Bär das Feuer ausgetreten und gedämpft hätten; endlich mußte der Drache aber unterliegen, und Johannes-Wassersprung hieb ihm seine sieben Köpfe herunter, dann schnitt er die Zungen heraus und steckte sie zu sich; nun aber war er so müd, daß er sich auf der Stelle niederlegte und einschlief. Während er da schlief, kam der Kutscher der Prinzessin, und als er den Mann da liegen sah, und die sieben Drachenköpfe daneben, dachte er, das mußt du dir zu nutz machen, stach den Johannes-Wassersprung todt, und nahm die sieben Drachenköpfe mit. Damit ging er zum König, sagte, er habe das Ungeheuer getödtet, die sieben Köpfe bringe er zum Wahrzeichen, und die Prinzessin ward seine Braut.

Indessen kamen die Thiere des Johannes-Wassersprung, die nach dem Kampf sich in die Nähe gelagert und auch geschlafen hatten, wieder zurück und fanden ihren Herrn todt. Da sahen sie, wie die Ameisen, denen bei dem Kampf ihr Hügel zertreten war, ihre Todten mit dem Saft einer nahen Eiche bestrichen, wovon sie sogleich wieder lebendig wurden. Der Bär ging und holte von dem Saft, und bestrich den Johannes-Wassersprung, davon erholte er sich wieder, und in kurzem war er ganz frisch und gesund. Er gedachte nun an die Prinzessin, die er sich erkämpft hatte, und eilte in die Stadt, da ward eben die Hochzeit mit dem Kutscher gefeiert, und die Leute sagten, der habe

den siebenköpfigen Drachen getödtet. Hund und Bär liefen ins Schloß, wo ihnen die Prinzessin Braten und Wein um den Hals band, und ihren Dienern befahl, sie sollten den Thieren nachgehen, und den Mann, dem sie angehörten, zur Hochzeit laden. So kam Johannes-Wassersprung auf die Hochzeit, und gerade ward die Schüssel mit den sieben Drachenköpfen aufgetragen, die der Kutscher mitgebracht hatte. Johannes-Wassersprung zog die sieben Zungen hervor, und legte sie dabei, da ward er als der rechte Drachentödter erkannt, der Kutscher fortgejagt und er der Gemahl der Prinzessin.

Nicht lang darnach ging er auf die Jagd, und verfolgte einen Hirsch mit silbernem Geweih, er jagte ihm lange nach, konnte ihn aber nicht erreichen, und kam endlich zu einer alten Frau, und die verwandelte ihn sammt seinem Hund, Pferd und Bären in Stein. Indessen kam Caspar-Wassersprung zu dem Baum, worin die beiden Messer standen und sah, daß das Messer seines Bruders verrostet war; sogleich beschloß er ihn aufzusuchen, ritt fort und kam in die Stadt, wo die Gemahlin seines Bruders lebte. Weil er aber diesem so ähnlich sah, hielt sie ihn für ihren rechten Mann, freute sich seiner Wiederkunft, und bestand darauf daß er bei ihr bleiben sollte. Allein Caspar-Wassersprung zog weiter, fand seinen Bruder mit seiner Begleitung versteinert, und zwang die Frau, den Zauber aufzuheben. Darauf ritten die beiden Brüder heim, unterwegs machten sie aus, derjenige solle Gemahl von der Prinzessin seyn, dem sie zuerst um den Hals fallen werde, und das geschah dem Johannes-Wassersprung.

Diese Fassung des Zweibrüdermärchens zeichnet sich vor einer ganzen Reihe anderer dadurch aus, daß von Anfang bis zum Ende für die zwei Brüder nur eine Frau, eine Prinzessin da ist. In vielen Fassungen wird zum Schluß noch geschwind eine Schwester der Kronenerbin hinzuerfunden und der zweite Bruder mit ihr vermählt. Aber dieser allerletzte Nachsatz: und der Bruder erhielt ihre Schwester – ist sinnlos, ein bloßer Erzählereinfall um vermeintlicher Symmetrie willen, ein Fehlgriff, der dem echten Gehalt nicht entspricht. Einer der Beweise dafür ist der Sinn der Versteinerung: sie bedeutet den Tod. Auch das Notzeichen, das rostende Messer, soll ja, wie des öfteren gesagt wird, den Tod anzeigen. In einem russischen Märchen, um doch ein Beispiel dafür zu geben, heißen die Brüder, nah verwandt mit denen in unserem Grimmschen Märchen, Iwan-Wassersohn und Michail-Wassersohn und werden auf ähnliche Weise gezeugt. Dort beißt die Hexe den Iwan-Wassersohn zu Tode, zerstückelt ihn, salzt die Stücke ein, wirft sie in einen Korb und vergräbt den im Wald. Die Hexe des Zweibrüdermärchens ist nicht etwa

ein zauberndes Menschenweib, sondern sie ist eine Todesgöttin, die Tödin, wie eine solche Gefährtin des Todes in süddeutschen Sagen genannt wird, germanisch also die Hel.

Mithin fällt der ältere Bruder, der vorangeht ins Schicksal, gegen den Drachen, um des Königtums willen, der sich aussetzt, und zwar auch für den Bruder, da ja alles Errungene stets beiden gehört, also auch Krone, Reich und Eheweib, dieser Ältere, Rechtshingewandte fällt als ein Todesopfer für die lebendige Schicksalsvollendung des Jüngeren, der den linken Weg einschlug und zunächst zurückblieb. Dann aber rückt er nach und holt den Bruder heim, so erzählt es das Märchen, zu Ehe und Königtum, die beide nur in der Einzahl zur Verfügung stehen. Wie kann der Bruder den Bruder heimholen aus dem Tode? Es ist bekannt, wie die Toten in Germanien wiederkehren. Oftmals heißt der Enkel nach seinem Ahn und gilt als seine Wiedergeburt. So, könnten wir denken, holt auch der Bruder den Bruder aus der Todeszone ins Leben zurück. Indem er den Sohn zeugt mit der Frau, die für ihn der Tote ursprünglich gewonnen hat, verschafft er dem Bruder ein erneuertes Leben. Für uns mögen solche Gedanken abwegig sein, dem Altertum waren sie selbstverständlich.

Unteilbar Einer

Ja, der Vorgang war ehemals noch weit geheimnisvoller. Nicht der Jüngere allein zeugte den wiedergeborenen Bruder, sondern wie das Märchen es ausdrückt, es kehrte ja der Ältere selbst wieder heim, und er ist sogar der Hauptgatte. Es ist wirklich sein Sohn, der da geboren wird. Um das zu verstehen, müssen wir noch eine Stufe tiefer in die Gedankengänge des Altertums zurückgehen. Ich zitiere dazu einige Sätze aus Grönbechs „Kultur und Religion der Germanen“: *„Die Verwandten verstärken einander; sie sind nicht wie zwei oder mehr Individuen, die ihre Kräfte zusammentun, sondern sie handeln in gleichem Takt, weil tief in allen ein Geheimnis sitzt, das für sie weiß und für sie denkt. Ja noch mehr, sie sind so verbunden, daß der einzelne von seinen Gefährten Kraft an sich ziehen kann.“* Es ist vielleicht richtig, wenn ich zwischendurch, um das Gesagte begreiflicher zu machen, anführe, wie Grönbechs eigener Titel für das Buch lautete: Vor Folkeæt i Oldtiden – Unser Volksstamm im Altertum. Das Zitat geht so weiter: *„Diese Eigentümlichkeit des Menschen kennt der Bär sehr wohl, nach dem, was man im nördlichen Schweden erzählt. ‚Lieber mit zwölf Männern als mit zwei Brüdern kämpfen‘,*

lautet ein Sprichwort, das man dem klugen Tiers zuschreibt. Von zwölf Männern kann er den einen nach dem anderen gründlich beseitigen; die zwei aber kann er nicht einzeln erledigen. Und wenn der eine fällt, geht seine Stärke auf seinen Bruder über.“

Für uns klingt dies alles noch allzu psychologisch. Wir haben den Sinn für das Substantielle, das für das Altertum die Hauptsache war, verloren. Die Stärke geht auf den Bruder über – nun ja, denken wir, der Tod des anderen ist für den einen der Anlaß, sich zusammenzureißen und alles, aber auch alles einzusetzen. Weit gefehlt, so dachte das Altertum nicht; es stellte sich einen wirklichen Einfluß, ein Einfließen des Toten in den Lebenden vor. Auch selbst in unserer Zeit wird dergleichen noch erlebt. In dem Buch „Geistererscheinungen und Vorzeichen“, das Aniela Jaffé, die bekannte Schülerin von C. G. Jung, aus zeitgenössischen Berichten zusammengestellt hat, erzählt ein ehemaliger Lokführer: „Am 8. April 1950 starb mein Bruder. Er war im 60. Altersjahr. Am 11. April 1950 wurde er in W. beerdigt. Einige Tage später ging ich, wie gewohnt, zirka um 20.00 Uhr ins Bett, lag noch einige Zeit wach auf dem Rücken. Meine Gedanken waren nicht bei meinem Bruder. Ich mochte vielleicht 10 bis 15 Minuten so dagelegen haben, als er plötzlich aus der mich umgebenden Finsternis und wie aus dichtem Nebel heraus, etwa eineinhalb Meter über mir erschien. In Lebensgröße, in seinen alltäglichen Kleidern, kam er ganz langsam angeschwebt und blieb dann, quer über mir, aber nur die obere Körperhälfte, stehen. Jetzt geschah etwas Merkwürdiges! Plötzlich löste sich aus seinem, für mich sichtbaren Körper, etwas wie ein ganz feiner Nebel und im gleichen Moment auch aus meinem Körper. Diese beiden ganz schwachen, nebelhaften Gebilde bewegten sich genau in der Mitte zwischen ihm und mir, indem sie ganz ineinander einflossen. Und so, vereint, kehrte dieses Gebilde in meinen Körper zurück.

Der ganze Vorgang dauerte vielleicht eine Minute und zwar ohne ein Geräusch und ohne irgendein Gefühl zu verursachen. Im Moment, wo dieser ‚Nebel‘ oder ‚Geist‘, oder wie man eine solche Erscheinung nennen soll, in meinem Körper ganz verschwunden war, verschwand auch mein Bruder wieder; lautlos, wie er gekommen war.

Ich habe seither schon oft an dieses Erlebnis gedacht und mich gefragt, was es damit für eine Bewandnis haben könnte, kann mir aber keine definitive Antwort geben. Auch unseren Pfarrer habe ich gefragt, aber auch ohne Erfolg.“

Zu diesem Erlebnis aus unserer Zeit zitiere ich eine Stelle aus dem mittelhochdeutschen Eckenliede, zwei Strophen ältesten Gehaltes, die sich grad noch in der mittelalterlichen Dichtung gehalten haben. Es ist bezeichnend, daß diese beiden Strophen in einer verkürzten Fassung des Gedichtes, die ich besitze, ausgelassen sind. Bei dieser Dichtung handelt es sich um eine Dietrich-Sage. Sie erzählt, wie ein junger Held, Ecke mit Namen, im kämpferischen Dienste einer jungen Frau Dietrich von Bern zwingt, gegen ihn zu kämpfen, und wie Dietrich wider den eigenen Wunsch ihn erschlagen muß. Danach trifft er auf Eckes Bruder Vasold, der zum Rachekampf gegen Dietrich antritt. Dabei wechseln sie die folgenden Reden: Dietrich: „*Gott bewahre mich vor dir, du bist ja ein roter Degen! Das Herz Eckes ist in dich gefahren, obwohl er als Leiche im Walde lag, da ich von ihm ritt. Das paßt mir nicht mehr, daß du mich zu zweien angreifst: Laß das, laß deinen Gesellen aus dem Spiel: Trittst du mir allein entgegen, das wäre wirklich kühn!*“ - Darauf Vasold: „*Was wirfst du mir zwei Herzen vor! In dir ist ja auch Diethers Herz, deines wunderkühnen Bruders, mit dem du eines Weibes Schoß entstammst. Damals, als ihn auf grünem Felde vor Ravenna der kühne Wittich erschlug, da fuhr seine Kraft in deinen Leib!*“

Diese zwei Strophen sind ein Fragment uralter Vorstellungen. Die Kraft der Toten, Diethers und Eckes, ist ihren lebenden Brüdern, Dietrich und Vasold, in den Leib gefahren und wirkt auf diese Weise mit ihnen im Verein. Und diese Stärke ist nicht etwas Abstraktes, sondern sie ist das Herz selber des Toten. Wie substantiell das gedacht ist, geht aus den Reginsmál der Edda hervor. Sigurd hat den Fafnir erschlagen – auf Antreiben Regins, angeblich, um den Vater Regins, den Fafnir um des Schatzes Willem ermordet hat, zu rächen – in Wahrheit, weil Regin selbst nach dem Besitz des Goldes giert: eine Sippe dämonischer Mörder. Regin brauchte nur noch Sigurd zu töten, dann gehörte ihm das Gold. Zugleich wäre dies die Bruderrache für den von Sigurd erschlagenen Fafnir. Aus diesem Grunde will Regin das Herz seines Bruders Fafnir essen, und Sigurd muß es ihm rösten. Das Herz ist aber nicht etwa ein einfaches Stück Drachenfleisch, sondern es wird *fjörsegi fránn* genannt – schwer zu übertragen, weil uns das Wort *fjör*, das noch mittelhochdeutsch *verch* lautet, verlorengegangen ist. Wir kommen aber dem Sinn nahe mit der Wiedergabe: das funkelnde Stück Lebenskraft. Dies Stück Lebenskraft, diese leibhafte Lebenssubstanz, das *verch*, mit Verwendung des mittelhochdeutschen Wortes, ist aber nicht etwa nur ein Bestandteil des individuellen Leibes, wie die moderne Anatomie und Chirurgie das Herz auffaßt. Zu *verch* gehört

noch ein anderes nahverwandtes Wort, das im Gotischen *fairchwus* lautet und Welt bedeutet. Bei Ulfilas dient es dazu, das griechische Wort *kósmos* zu übertragen. Mit anderen Worten: durch das *verch* ist der individuelle Leib zugleich welthaft oder kosmisch. Man sieht, wie mit dem Verlust eines einzigen Wortes ganze philosophische oder psychologische Gedankenverbindungen und Ausdrucksmöglichkeiten verlorengehen. Was ist so Unmögliches an der Telepathie, Hellsicht Telekinese, Schicksalsweisheit, wenn ich mit meinem *verch* zugleich welthaft bin!

Regin plant also, sich das *verch* seines verdrachten Bruders Fafnir einzuverleiben und damit auch die Macht zu gewinnen, den Sigurd zu überwältigen und zu töten, also die Bruderrache auszuüben – wie Vasold das, mit dem Herzen Eckes in sich, ebenfalls vorhat. Dem Sigurd aber kommt bekanntlich, während er das Herz röstet und mit dem Finger etwas von dessen Saft auf tippt, eine Ahnung von der Bedeutung des Vorganges und von dem verräterischen Vorhaben Regins: hörbar wird sie ihm in der Stimme der Meise über seinem Haupte. Durch das Herz des Toten wird er offen, ganz im Sinne des Gesagten, für die leise Stimme der Welt, für die Schicksalsweisung.

Heimkehr ins Leben

Regin würde, wenn er Sigurd tötete, den Drachenhort gewinnen. Aber er hätte damit auch das funkelnde Stück Lebensmacht erst wirklich gewonnen. Indem er den Töter des Bruders dem Tode weihte, würde er den Toten durch ein Opfer austauschen und damit ins Leben zurückführen. Denn darin scheint mir die Vorstellung von der Wirkung der Blutrache zu gipfeln: daß der Rächer den erschlagenen Töter der Todesgottheit zusendet und im Austausch dagegen den toten Bruder zurückerhält. Das wäre die *Redemptio ex infernis*, der Rückkauf oder Loskauf aus der Unterwelt. Es ist ja bemerkenswert, daß auch im Christentum die Erlösung der Toten mit einem Kaufmannswort bezeichnet wird und daß der Christus Redemptor heißt, was ursprünglich Aufkäufer und Unternehmer bedeutet und erst im christlichen Latein Erlöser.

Wir haben nun verstanden, in welchem substantiellen Sinne durch die Blutrache der Tote heimkehrt, und wir können nun auch verstehen, inwiefern der ältere Bruder im Märchen aus der Versteinerung des Todes gelöst wird, im Bruder selbst bei der Braut wieder einkehrt und imstande ist, selbst sich im Sohn zu erneuern. Wir verstehen dann auch, von welch außerordentlichem

Gewicht eine Lebensversicherung in Gestalt eines gegenseitigen Rache-
gelöbnisses für denjenigen war, der unabsehbaren Kämpfen und Kriegen
entgegenging. Der Rachebund ist aber auch für den von hohem Gewinn, der
als Überlebender die Rache ausführt; denn er umschließt in seiner Brust dann
auch ein zweites Herz mit, er gewinnt einen ständigen Mitstreiter in Gestalt
seines toten Bundesbruders. Der Lebende ist von dem toten Bruder besessen,
was nicht etwa etwas Schlimmes bedeutet. Denn es handelt sich nicht um
eine kakodämonische, eine bösertige Besetzung, sondern um eine agathodä-
monische, eine wohltätige, eine hilfreiche Besessenheit.

Daß dies etwas Allbekanntes, Typisches und Erwartetes war, geht aus den
zitierten Worten Dietrichs im Eckenliede hervor: Du bist ja ein roter Degen!
Dies war offenbar das Fachwort für den von einer Bruderseele Besessenen
– ganz im Einklang damit, daß die Todes- und die Totenfarbe seit dem Pa-
läolithikum und in weiter eurasischer Verbreitung *rot* war. Die Siegeskraft ei-
nes solchen Kriegers war dann auch dadurch mitbedingt, daß der *eigentliche*
Streiter der Tote war und der Lebende nur dessen Medium. Von Weihekrie-
gen, Wiganden, und Kämpfern im *Enthusiasmós*, Berserkern, ist in Germa-
nien ja auch sonst die Rede. Ob diese von Toten besessen waren, läßt sich
nicht mehr ausmachen.

Im mythischen Bilde

Das Kämpferpaar mit dem besonderen Lebens- und Todesgeschick und
dem einen Weibe scheint schon indogermanischen Alters zu sein und sich in
den Mythen der Zwillingsgötter zu spiegeln. Uns sind am bekanntesten die
griechischen Dioskuren, deren Mythos in vielfältiger Weise mit dem ihrer
Schwester Helena verbunden ist. Wenn nun diese Schwester auch nicht ihre
Braut ist, so bleibt es doch bemerkenswert, daß die Dioskuren auf einer gan-
zen Reihe von Kultbildern symmetrisch zu einer Frau dargestellt werden, die
nicht ihre Schwester sein muß und in einigen Überlieferungen auch wirklich
nicht ist. Wichtig ist ferner, daß die zwei ein verschiedenes Verhältnis zum
Tode haben; Kastor ist sterblich und versinkt mit dem Tode in die Unterwelt,
Polydeukes steigt empor zum Olymp. Aus Bruderliebe aber nehmen sie bei-
de zusammen ihren Aufenthalt, tagweise wechselnd, in der Höhe und in der
Tiefe.

Ein verwandtes Verhältnis zur „Braut“ findet sich auch in dem Paar der lettischen Sonnensöhne, die auf ihren Rossen geritten kommen und um die Sonnentochter freien. Entweder sind sie selbst die Freier, oder sie sind die Brautführer für den Mond. Auch bei den indischen Zwillingsgöttern, den Asvins, erscheint das Motiv des Brüderpaares mit der einzigen Braut. Sogar ihr Wagen, mit dem sie die Sonnentochter einholen, wird im Rigveda aus diesem Grunde dreisitzig genannt. Die Brüder in dem zweiten großen Epos der Inder, im Rāmāyana, Rama und Lakshmana, sind ebenfalls mit nur einem Weibe von mythischem Sinn verbunden, mit Sita, die der Ackerfurche entstammt. Auch hier ist das Verhältnis der Brüder zum Tode grundverschieden.

Diese merkwürdige Verbindung der indogermanischen Zwillingsgottheiten mit nur einem bräutlichen Weibe hat noch niemand erklärt. Mir ist es wahrscheinlich, daß die Lösung in einem Mythos zum Blutsbrüderpaar liegt, in der Tod und Leben umspannenden Verflechtung der Bruderschicksale, von denen einer sterben muß, damit der andere im Rachesieg die Lebensbraut gewinnt.

Indogermanisch scheint auch schon eine stehende Redensart zu sein, die sich auf ein Kämpferpaar bezieht und auch mit der von Grönbech zitierten Bärenweisheit zusammenstimmt. Der Spruch lautet im Mittelhochdeutschen: *Zwēne sind eines her*, und ganz ähnlich so kommt sie auch in der Lieder-Edda vor: *tveir ro eins herjar*. Der Sinn der Zeile ist offenbar, daß zwei Krieger den einen bedrohen wie ein ganzes Heer, eddisch sogar wie Heere.

Merkwürdig ist, daß damit der schwer zu deutende Sinn des Namens der Odinskrieger verständlich wird: *Einherjar*, singularisch *Einheri*. Sie waren dann die Krieger, die als einzelne jeweils schon ein Heer bedeuteten. In Schwaben wurde mit den Chroniken (Crusius) noch ein Riesenname überliefert, *Einheer*, *Einotheer*, mit der Bedeutung: der allein so viel ist als ein ganzes Heer. – Im Griechischen lautet die Bärenweisheit so: Gegen zweie schafft's nicht einmal der Herakles. Die Redensart bezieht sich auf eine ganz bestimmte Niederlage des Heros, die in den Umkreis unseres Themas gehört: besiegt wurde er nämlich von den Molioniden, zwei Wagenkämpfern, Zwillingen, die aus *einem* silbernen Ei geboren und an den Hüften zusammengewachsen waren.

Wir haben die Wirkungen des Brüderbundes bis in den Tod und über ihn hinaus verfolgt. Wir müssen uns noch einmal zurückwenden zu der Voraussetzung des Geschehens, zu dem Blutsritual. Wir können diese Grundlage nun auch besser einsehen, nachdem wir sie in ihren Folgen kennengelernt

haben. Die Rechtshistoriker haben im Schwurbrüderbund die Herstellung einer künstlichen – wie sie sagen – Verwandtschaft gesehen. Aber im rituellen Leben gibt es keine Artefakte, sondern nur eine Vertiefung oder Steigerung des Wirklichen. Auch reicht die Schwurbrüderschaft nicht über die Brüder hinaus in die beiderseitigen Familien. Ein tragisches Beispiel dafür gibt die Thorsteinssaga Vikingssonar. Dort sind Njörfi, König von Uppland, und Viking Vifilsson den Bund miteinander eingegangen. Unter den Söhnen beider bricht später blutige Feindschaft auf, und der letzte Sohn des Njörfi faßt den Entschluß, auch dem Viking nachzustellen. Der Sohn sagt zum Vater: „*Das ertrüge ich nicht, wenn die Erschlagung meiner Brüder auf mir hängen bliebe, und das sage ich unbedenklich, daß Viking keinen Frieden vor mir haben soll, noch seine Söhne, und solange werde ich nicht aufgeben, als sie nicht in der Unterwelt sind!*“ - Der Vater entgegnet darauf: „*Dann liegt es bei mir, zu erweisen, wer von uns beiden Freunde hat. Denn mit allen denen, die mir folgen wollen, werde ich ausziehen, dem Viking seine Schar zu behüten. Wichtig dünkt es mich nämlich, darüber zu wachen, daß du nicht Vikings Totschläger wirst. Denn sonst müßte ich eines von beidem tun: entweder dich erschlagen lassen, und das verschaffte mir einen übelen Leumund, oder meine Eide brechen, die ich geschworen habe, Viking zu rächen, wenn ich ihn überlebte.*“

Eine schlimme Verwirrung! – Und eine solche tritt ja auch in der Sigurd-sage ein. Gunnar hat sich zur Rache verpflichtet, ist aber selbst der Urheber, wenn auch nicht der Täter bei Sigurds Ermordung. Die Schicksalsfolge davon ist unvermeidlicherweise ein furchtbares Blutbad. - Ein warnendes Beispiel für die Verirrung unter Schwurbrüdern bietet das Hjadhningswíg, der Kampf von Hedin und Högni, zwei Männern, die sich brüderlich verbunden haben, dann aber miteinander zerfallen sind bis zum tödlichen Zweikampf. Allnächtlich aber weckt Hild, Tochter des einen, Gattin des anderen, die versteinten Toten wieder auf, und ewig müssen sie kämpfen bis zum Ragnarök. Denn wenn der eine Schwurbruder den anderen totschißt, muß er ja selbst den Brudertod an sich rächen.

Eines Blutes, eines Sinnes

Was aber bedeutet die Blutsbrüderschaft dann, wenn sie nicht Versippung meint? Nun, sie bedeutet eben das, was der Tod des einen und die Blutrache des anderen dann endgültig verwirklichen, die Vereinigung. Das Individuum gibt seine Eigenexistenz auf, und, indem die zwei das Blut miteinander im Erdboden mischen, vereinigen sie das beiderseitige *verch* im Grund und Boden des Kosmos. Hieraus würde logischerweise folgen, daß ein Schicksalsschlag, der den einen der Brüder träfe, zugleich auch dem anderen fühlbar würde, und das hieße nichts anderes, als daß zwischen den Brüdern, mit heutigen Worten gesagt, eine hellseherische oder telepathische Verbindung bestünde. Dies wird nun tatsächlich hier und da auch zum Ausdruck gebracht.

In dem Märchen besteht die geheimnisvolle Verbindung in dem Todes- und Notzeichen, das die Brüder miteinander verabreden, dem Messer, das sie in den Baum stoßen, in der Pflanze, die sie nur dazu in den Boden setzen, daß sie ein Zeichen gibt. Und immer ist der Bruder allsogleich zugegen, wenn das Zeichen des anderen Not kündigt. Im Märchen erscheint das wie ein Zufall, aber was ist Zufall im Märchen? - Es ist das, was in der Realität Synchronizität heißt, also das zeitliche Zusammenfallen aus Verbundenheit im Sinn der Welt. So braucht in der norwegischen Lillekort-Variante des Zweibrüdermärchens der eine Bruder bloß zu rufen, und sogleich ist der andere zur Stelle. Ganz Entsprechendes geschieht in einem jakutischen Zweibrüdermärchen: der eine Bruder droht im Dämonenkampf zu unterliegen, er ruft nach dem Jüngeren, und im Nu ist der zugegen, packt den Dämon bei den Haaren, reißt ihn beiseite und tötet ihn. Mit besonderem Tiefsinn ist dieses Motiv ausgestaltet worden in einer mittelalterlichen legendenhaften Umsetzung des Zweibrüdermärchens, in der Erzählung von Amicus und Amelius. In der französischen Fassung ist Amiles in toddrohende Not verfallen, aus der ihn nur der Freund, Amis, retten kann. Dieser hat nun einen quälenden Traum, der ihm den anderen, Amiles, von einem verräterischen Höfling bedroht zeigt. Da springt er im Schlafe nackend aus dem Bett zu seinem Schwert. Zugleich reitet Amiles aus, um den Freund zu bitten, einen Zweikampf für ihn zu bestehen, den er nicht selbst ausfechten kann. Bei diesem Ritt gelangt Amiles zu der Wiese, auf der die Brüder einst ihre Treuschwüre miteinander getauscht haben. Hier faßt er nun einen seltsamen Entschluß: *„Weil nun dieser Ort so schön ist und so blühend und aus Liebe zu meinem Freunde, werde ich hier nun ein wenig schlafen, auf daß Gott mir meinen Gesellen Amis sende und*

ich solche Nachrichten von ihm hören kann, aus denen ich erfahre, ob er lebend ist oder tot.“ Nun ist aber Amis seines Angstraumes halber selbst schon ausgeritten, langt just zu dieser Stunde auch auf der Wiese an und erscheint nun, indem er Amiles weckt, dem Freunde als Nothelfer leibhaft. Der Rollenwechsel aber erfolgt sogleich auf der Wiese, hier also auf dem Boden des Bruderbundschwures.

Ein spätes Zeugnis

In anderen Fassungen dieser Legende finden sich noch weitere Zeugnisse für den tiefsinnig aufgefaßten Zusammenhang der Brüder. Es würde uns jetzt nur noch eine Nachricht fehlen, die den synchronistischen Zusammenklang der räumlich getrennten Brüder auf den Blutsritus selber zurückführt. Leider gelangt man mit einer diesbezüglichen Überlieferung nur bis in den Beginn der nordischen Altertumskunde zurück, nämlich nach Kopenhagen und in das 17. Jahrhundert. Der Arzt Thomas Bartholinus hat nämlich derartiges berichtet, und da er zugleich mit Ole Worm, dem berühmten Sammler altnordischer Handschriften und Anreger skandinavischer Altertumsforschungen an der Kopenhagener Universität lehrte, so könnte es sich bei dem Bericht, wenigstens zum Teil, um altererbte Kunde handeln. Die Nachricht bezieht sich auf einen damals noch praktizierten Kunstgriff, indessen erscheinen Zweck und Ausführung in der Beschreibung schon stark rationalisiert. Sie lautet nach einer vor rund 170 Jahren gedruckten Wiedergabe: *„Die eine Person ritzt sich mit einer Messerspitze den linken Arm blutig und wäscht das Blut mit einem Schwamme säuberlich ab; die andere macht sich gleichfalls eine Ritze im Gold- oder Ringfinger, und läßt aus dieser einen Tropfen Blut in die Wunde der erstern fallen, worauf diese den Arm und jene den Finger verbindet, bis beider Wunden vollkommen geheilt sind. Darnach verwundet sich die zweite Person den Arm, die erste den Finger, und nachdem ein Tropfen Blutes aus der Fingerritze in die Wunde des Armes getröpfelt ist, wird wieder beides, bis zur völligen Heilung, verbunden gehalten. Wenn nun eine dieser Personen, wie weit sie auch immer von der andern entfernt seyn möge, sich mit einer Nadel in die Narbe der zugeheilten Wunde sticht, so fühlt die andere gleichzeitig denselben Stich. Ist noch überdieß im voraus verabredet worden, was der erste, zweite, dritte Stich usw. bedeuten solle: so kann auf diese Weise der eine Mensch dem andern, in jedem beliebigen Augenblicke, von seinem*

Befinden und anderen Umständen immer sogleich Nachricht ertheilen.“ Bartholinus selbst versichert: „Ich habe vertrauliche Freunde gekannt, die sich gegenseitig Nachrichten übermittelt haben vermittelt des Blutes ihres Gesellen – und dies bestand auch noch fort, vermittelt gewisser Merkzeichen, wenn sie einander fern waren, und zwar jeder für sich. - Dies wird auch von Corfitz Ulfeldt und seiner Gemahlin Ulrica Eleonora berichtet“.

Ulrica Eleonora war eine Tochter des dänischen Königs Christians IV.; Ulfeldt, dessen Schwiegersohn, erreichte in Dänemark eine beherrschende Stellung und ward auch von Kaiser Ferdinand 1641 zum deutschen Reichsgrafen ernannt. Jedoch machte er sich in seiner Heimat unbeliebt, mußte 1653 in das mit Dänemark verfeindete Schweden fliehen und führte 11 Jahre lang, bis er 1664 in Deutschland starb, ein unruhvolles, gefährliches Leben. Bartholins Nachricht wurde im Jahre 1673, also neun Jahre nach Ulfeldts Tode, gedruckt. Daß diesem unter seinen politischen Irrfahrten eine telepathische Verbindung mit seiner Gemahlin zur Übermittlung von Nachrichten als sehr wünschenswert erscheinen mußte, leuchtet ein. Bemerkenswert ist für uns, daß in Bartholins Schilderung des Rituals jener alte Zug fehlt, daß das Blut im Erdboden gemischt wird. Die Verbindung ist zweckhaft personal und nicht mehr kosmisch eingebunden. Das Nachrichtendienstliche an ihr entspricht auch nicht mehr der Schicksalsbindung für den Notfall und für den Tod. Immerhin bedeutet die Mitteilung des Thomas Bartholinus noch einmal eine späte, wenn auch einseitige Bestätigung für das synchronistische Anliegen, das im alten Blutritus der Schwurbrüderschaft gelegen hat. Ursprünglichem Sinne nach haben die Blutsbrüder *ein* Leben mitsammen, *ein* Schicksal. Der Todeshieb trifft beide, aber im Rachesieg des einen leben beide auch wieder auf.

Mit einem Blick in die Ferne sei hier eines berühmten Schwurbrüderbundes in der chinesischen Literatur gedacht: des Schwures im Pfirsichblütengarten. Das Rachemotiv fehlt, es war in der allgemeinen Sitte verankert; entschieden aber wird die Gemeinsamkeit im Tode hervorgehoben: *„Mein Pfirsichgarten hinter dem Hause steht gerade in voller Blüte. Wollen wir uns nicht morgen wieder zusammenfinden und dort feierlich vor Himmel und Erde Bruderschaft schließen?“ schlug Tschang Feh vor. Die beiden anderen stimmten freudig zu. Am nächsten Tag fand man sich wieder auf Tschang Fehs Landgut ein. Der Hausherr hatte im Pfirsichgarten einen Altar errichtet und hielt einen schwarzen Stier, ein weißes Roß, Wein und andere Opfergaben bereit. Man brannte der Reihe nach Räucherwerk ab, beugte sich vor*

Himmel und Erde und sprach einzeln den Bruderschwur: „Wir drei, Liu Peh, Tschang Feh und Kwan Yü, obwohl verschieden von Familie und Herkunft, schließen hiermit einen Bruderbund und geloben, uns gegenseitig mit ganzem Herzen und allen Kräften in Not und Gefahr zu helfen und beizustehen. Wir geloben, nach oben dem Herrscherhaus Han zu dienen, nach unten zum Wohl des Volks zu kämpfen. Wir fragen nicht danach, ob wir im gleichen Jahr, im gleichen Monat, am gleichen Tag geboren sind, aber wir geloben, im gleichen Jahr, im gleichen Monat, am gleichen Tag gemeinsam zu sterben. Mögen Allvater Himmel und Allmutter Erde unsere Herzen ansehen und Zeugen unseres Eides sein! Und sollten wir je treulos und abtrünnig werden und den Eid brechen, dann wollen wir vom Zorn des Himmels und der Rache der Menschen zerschmettert werden!“ Nachdem man also geschworen hatte, empfing Lin Peh als Ältester, sodann Kwan Yü und zuletzt Tschang Feh als Jüngster den feierlichen Brudergruß seitens der beiden anderen. Hierauf wurde der schwarze Stier dem Himmel und das weiße Roß der Erde als Opfer dargebracht.¹

¹ Literaturhinweis: Heino Gehrts hat im Verlag Bouvier, Bonn, das Buch „Das Märchen und das Opfer – Untersuchungen zum europäischen Brüdermärchen“ herausgegeben. Der Verlag plant eine Neuauflage zum Ende des Jahres 1993.

DRACHENSIEG UND BRUDERKAMPF

– Untersuchung zur Polspannung im Königsritual

[Erschienen in „Antaios Band VII – Nr. 2 – Juli 1965“, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1965, S. 166-195.]

Unter den Urgedanken der Menschheit ist kaum einer tiefsinniger und von größerer Tragweite als der in der ganzen Menschheit verbreitete Mythos von der Scheidung des Himmels und der Erde.¹ In ihm liegt, wie sich zeigen wird, eine echte Einsicht vor in den Urbeginn der vom Menschen erlebten Welt, und offensichtlich ging es den Urhebern dieses metaphysischen Fundes auch um ein derartiges Ergebnis und nicht etwa nur um ein „poetisches“ Bild zur Verklärung altmenschlicher Unwissenheit. Fassen wir die mancherlei Einzelzüge zusammen, so macht die Mythe die folgende erwägenswerte Aussage: Es hat ein Zeitalter gegeben, das des eigentlichen Lebensraumes ermangelte, in dem es eng und dunkel war und der tief hereinhangende Himmel hinderlich und bedrückend. Der Mensch, sofern die Mythe, um jenen Zustand zu schildern, ihn schon voraussetzt, ist doch nicht der eigentliche Mensch, sondern ein gedrücktes Wesen, das an der eingeborenen Entfaltung in Licht und Luft und an freier Bewegung gehindert wird. Einen einzigen Vorteil bietet anscheinend diese Vorwelt: Wie alles ungeschieden ist, so ist meist auch der Speisende von der Speise nicht geschieden – sie ist nah, gelegentlich sogar bedrängend nahe, oder Himmel und Erde selbst sind Speise, immer bietet sie sich ohne die Spannung von Jagd oder Feldarbeit. Wenn das ineinander verschlungene und wirkende Urdasein im Bilde der Welteltern geschaut wird, so umklammern sich diese in ununterbrochener Umarmung, der Himmel liegt dicht auf der Erde, und er hindert die Urbilder des Menschen, die erstgezeugten Götter, an echter Ausgeburts. Daher sind sie es, die dem unerträglichen Zustand ein Ende bereiten, indem sie in der Wachstumsrichtung, oft mit Kräutern oder Bäumen im Verein oder sogar von ihnen gehoben, den Himmel empodrücken, so daß fortan Himmel und Erde, Lichtspender und Lichtempfänger geschieden bleiben, der Kreislauf des Wassers zwischen Feuchtespendung und -empfangnis und ein Dasein in Licht und Luft beginnt.

¹ Grundlegend Willibald Staudacher, „Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern“, Tübinger phil. Diss. 1942. Aus der Sammlung der ethnologischen Varianten, S. 4-43 alle unten folgenden Beispiele, soweit nicht besondere Quellen vermerkt.

Der anthropologische Sinn der Mythe ist ohne Zweifel, daß die wachstumsmäßige Aufrichtung des Menschen gegen einen vorher empfundenen, von oben wirkenden Druck mit Mühe sich durchsetzte, daß mit dieser Aufrichtung Raum und Licht, Himmelsferne und Erdenfeste überhaupt erst zum Erlebnis wurden und daß mit dieser Himmelsfernung die entscheidende Gestalt des Daseins geprägt wurde: die Mitte des Fußens, die Lotrechte des Sichreckens und die Polspannung einerseits zwischen Atem und Licht oben und Schwere und Dunkel unten, und andererseits zwischen dem Mittelpunkt, in dem der sich Erhebende fußt, und dem Umkreis, den er damit aufklüftet. Im Baume wird dies Daseinserlebnis anschaulich, und es wiederholt sich in der Kultsäule, in Mal und Steinkreis, ebenso wie im Bilde des Menschen, der, indem er sich zum Ewigen erhebt, die Arme emporreckt und zum Himmel dergestalt eine ätherische oder magische Verbindung wiederherstellt. Im mythischen Gegenbilde erscheinen der Weltriess und die Weltsäule, die den Himmel tragen, oder der Weltbaum, von dessen Standfestigkeit das Dasein abhängt.

In dem Dreiklang, den wir in dieser Weise auffinden: in den einfachsten, auch uns noch vertraut anmutenden Bauten des Kultplatzes, im Bilde der Welt und in der Urmythe – erweist sich jene uns seltsam dünkende Vorstellung von der Entstehung des Menschen und seiner Welt lebendiggegenwärtig gegründet. Wir könnten die Himmel-Erde-Fernung geradezu als eine aitiologische Mythe auffassen, welche die aus seelischen Antrieben des Menschen erwachsene Gestalt des Kultplatzes kosmogonisch untermalt. Damit indes wäre ihr Sinn schon unzulässig verengt, denn es gibt noch weitere und vielleicht noch tiefsinnigere, jedenfalls nicht unmittelbar von der Oberfläche abzuschöpfende Zusammenhänge zwischen der lebendigen Umwelt des Menschen und der Entstehungsmythe. Oft nämlich erscheint auch das Gerät des Menschen dort in einer urtümlich-bedeutungsvollen Funktion – etwa das Messer, das die Verbindung zwischen Himmel und Erde zertrennt. Und wenn wir das spezifisch Menschliche im Gebrauch eines schneidenden und scheidenden Werkzeuges berücksichtigen, dann will es uns möglich dünken, daß Menschwerdung, Himmelsfernung und Polspannung mit dem ersten Gebrauch des Messers allerdings sich verwirklichen konnten. Auch die ursprünglichen Waffen, Schwert und Speer, erscheinen in verwandter Funktion, zu trennendem Hieb, zu Schub und Stütze. Erkennen wir aber diesen Werkzeugen eine innere Funktion zu, mit innerlichen Wirkungen, die Herbeiführung einer erlebnismäßigen inneren Spannung zuvor ungeschiedener Pole,

eine Begründung der Menschenwelt in der Menschenseele, dann werden wir den Tiefsinn des scheinbar Kindischen ebenfalls nicht mehr verkennen. Der Reisstampfer, in dessen Gebrauch der Mensch durch den herabhängenden Himmel behindert wird oder dessen Bewegung den Himmel verdrießt, wird uns dann ebenso bedeutungsvoll erscheinen wie des Messers Schneide – nicht minder gegen das ursprüngliche, sich durchdringende, werklose Beieinander gerichtet.

Denn die Herstellung des dem Menschen sozusagen natürlichen Zustandes schildert die Urmythe keineswegs konfliktlos. Etwas Gewaltmäßiges scheint den verschiedensten Ausformungen der Mythe anzuhaften, und des öfteren verlegt sie sogar das Erlebnis einer Schuld in den Urvorgang, der dem Menschen Dasein gab. Wenn die Urpole der Welt als Elternpaar vorgestellt werden, so sind es die Kinder, die gewaltsam die Eltern auseinanderreißen, und in der uns vertrautesten, der hesiodischen Fassung der Mythe verschwört sich Kronos mit der Urmutter Erde und trennt dem Vater Himmel mit dem Sichelschwert die Schamglieder ab – damit ein für allemal der Urzeugung ein Ende machend. Diese Gewaltsamkeit erscheint auch schon in Fassungen, in denen von den Geburten noch keine Rede ist. Nach der Yoruben-Mythe waren Himmel und Erde, Obatala und Odudua, lange in einer großen Kalebasse im Finstern eingeschlossen, in der Enge, unbehaglich, hungrig. Als Odudua deswegen ihrem Mann Vorwürfe machte, gab es Streit, und der endete damit, daß Obatala in der Wut seinem Weibe die Augen ausriß. Was mit diesem Raube gemeint ist, sehen wir deutlicher, wenn wir erfahren, daß nach einer Variante in Polynesien, wo der Mythos der Himmel-Erde-Fernung eine hervorragende Rolle spielte und wo uns die einsichtigsten Fassungen überliefert sind, daß dort Himmel und Erde, Atea und Fakahotu, einen Austausch vornahmen, so daß Atea von Fakahotu alles empfang, was in ihr Männliches war, und Fakahotu alles, was in Atea weiblich.² Beide Mythen schildern mithin eine ursprüngliche Polarisierung, die Entstehung eines ersten Spannungsfeldes zwischen entgegengesetzt-verwandten Naturen, eines Spannungsraumes, durch den allein erst Dasein möglich wird. Der Augenraub Obatalas verlegt den ersten Anhub dieser Werdespannung in einen Lichtgewinn, in das Lichtübergewicht der oberen Macht, und darin stimmt die Yorubenmythe mit zahllosen Mythengedanken der Welt überein, denen als Urstoff des Daseins ein substanzhaftes Licht gilt.

² „Funk and Wagnall's Dictionary of Folklore“, Mythology and Legend, s. v. Atea.

Die Gewalttat Obatalas ist notwendige Vorbedingung für die Erfüllung der auf Weite, Helle und Speise, auf Dasein gerichteten Wünsche Oduduas. Das Geschehen in der Yoruben-Kalebasse ist daher nicht etwa eine mythologische Kuriosität, sondern eine fundamentale Erkenntnis vom Wesen eines Daseins überhaupt, und das Urmotiv des Lichtraubes wiederholt sich durchgehend in der manifesten Welt, und es spielt auf allen späteren Daseinsstufen in naturhaftem und rituellem Nachvollzuge eine immer entscheidendere Rolle – bis zu den grausigsten molochitischen Riten hin, die den daseinsfreundlichen Zweck der Urmythe in bloße Machtbegier pervertieren.³ Mit dieser Vorausschau haben wir für den Augenblick zwar wichtige Stufen mythischen Werdens übersprungen, andererseits mit dem Machtgedanken aber ein Leitmotiv entschieden hervorgekehrt, das mit der Fernungsmythe wahrscheinlich von vornherein in mannigfacher Wechselwirkung gestanden hat: das Ritual der Macht und der Ermächtigung, Herrschertum und Königsritual.

Wir vergegenwärtigen uns den Zusammenhang zunächst an einem einfachen, unmittelbar in die Augen fallenden, sinnhaften Beispiel, das uns zugleich auch über die Wirklichkeitsnähe der seltsamen Fernungsmythe belehrt. Es wird bei weit voneinander entfernt lebenden Völkern erzählt, daß der drückende Himmel mit einem Stabe oder mit mehreren emporgestemmt worden sei. In einer Südseevariante⁴ heißt es überdies, daß der Urgott Ru sich dazu verschiedener Holzarten bedient habe –, wahrscheinlich, obwohl dies nicht ausdrücklich überliefert wird, derjenigen Hölzer, die auf der Insel zum Feuerbohren und zu anderen Riten verwendet werden. Aber auch ohne diese Annahme öffnet uns der Bericht mit eins das Auge dafür, daß unsere stillschweigende späteuropäische Voraussetzung, die Himmelsfernung sei als ein mechanischer Vorgang aufgefaßt worden – wie allerdings die Bilder, in denen sie erzählt wird, unserer Auffassungsweise mechanische Vorgänge vorspiegeln –, falsch ist und daß es sich vielmehr um ein magisches Bewirken und einen seelischen Vorgang handelt. Sollten wir aber daraufhin den „Primitiven“, nach der uns geläufigen Art, auch in dieser Sache einem eitlen Zauber erlegen glauben, dann richten wir besser unseren Blick auf den Stab und seine Magie, soweit auch wir sie noch unmittelbar verstehen, den Stab in der Hand des Herrschers und Richters. Wir werden dann einer analogen zauberhaften Wirkung unvermittelt gewahr, wir erkennen den Zusammenhang des Stabes mit der „Säule des Staates“, mit dem Malbaum und dem Weltenbaum

³ Ernst Jünger, „Das abenteuerliche Herz“, S. 22 ff.

⁴ William Wyatt Gill, „Myths and Songs from the South Pacific“, London 1876, S. 59.