

# Märchen und Traum



Von  
Georg Jacob

---

HANNOVER 1923  
ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ LAFAIRE











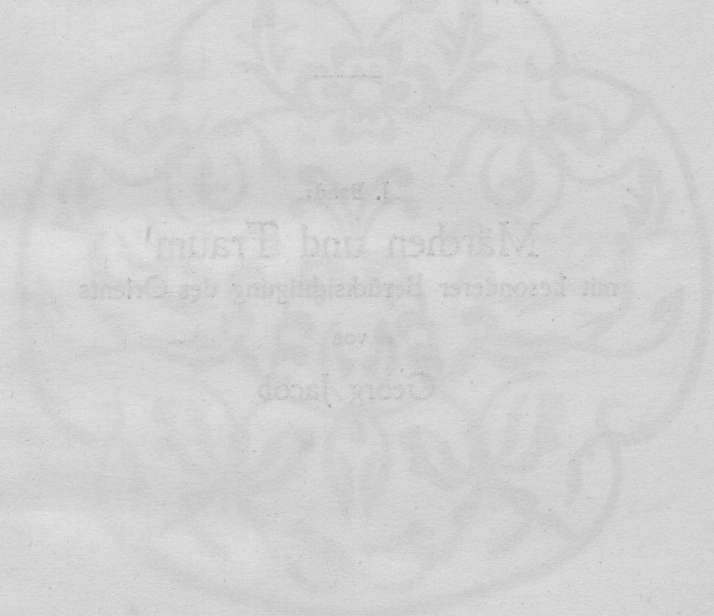


Beiträge zur Märchenkunde

aus dem Morgenlande

herausgegeben  
von  
Georg Jacob

Georg Jacob und Theodor Meinel



Märchen und Sagen  
aus dem Morgenlande

von  
Georg Jacob

ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ ECKHARDT  
HANNOVER 1883



# Beiträge zur Märchenkunde des Morgenlandes

herausgegeben

von

Georg Jacob und Theodor Menzel

---

I. Band:

Märchen und Traum  
mit besonderer Berücksichtigung des Orients

von

Georg Jacob

HANNOVER 1923  
ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ LAFAIRE





37

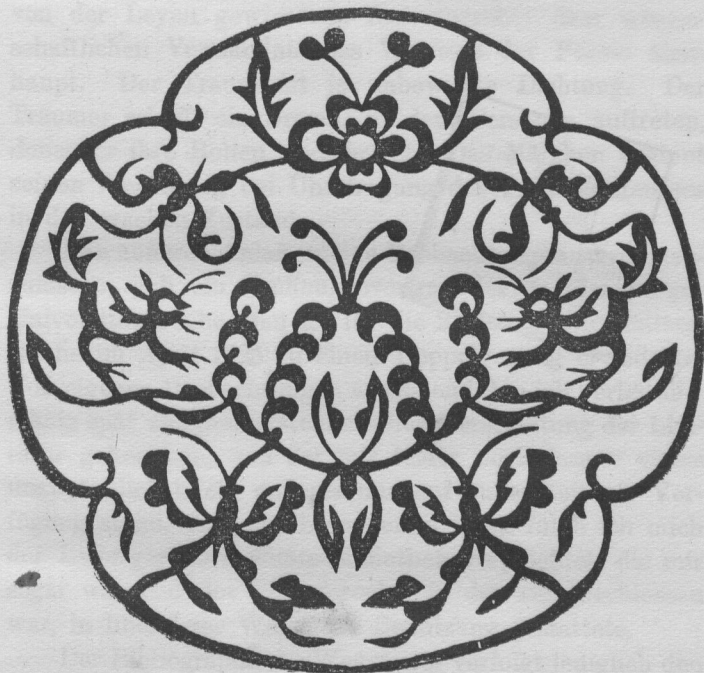
1924/208

# Märchen und Traum

mit besonderer Berücksichtigung  
des Orients

von

Georg Jacob



HANNOVER 1923  
ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ LAFAIRE



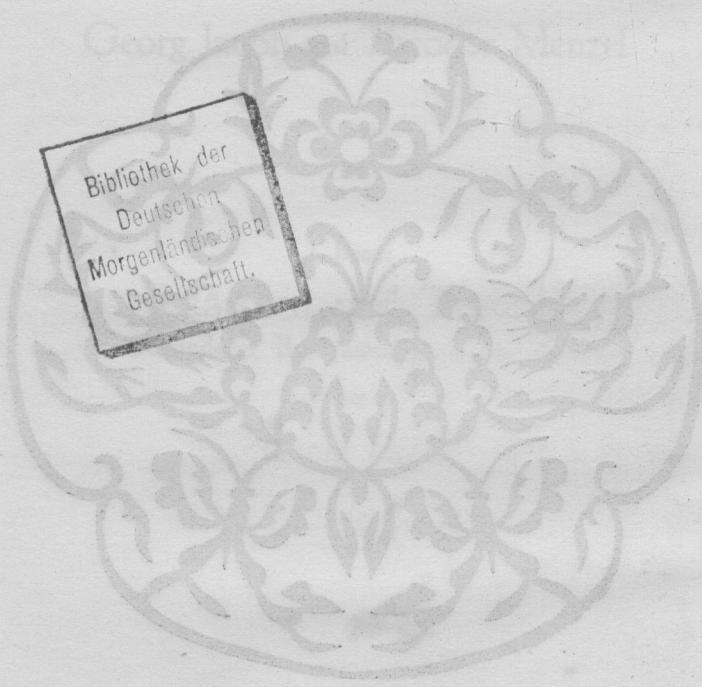
Mittheilungen und Nachrichten

mit besonderer Berücksichtigung  
des Orients

von  
Georg Jacob

Georg Jacob

Bibliothek der  
Deutschen  
Morgenländischen  
Gesellschaft.



HANNOVER 1823  
ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINE LAHRE





## Vorwort.

Vorliegendes Buch, zugleich als Einleitung eines größeren Sammelwerks gedacht, will eine gemeinverständliche Vorarbeit sein, die auf dem Wege einer psychologischen Analyse des Märchens einem uns bereits von Friedrich von der Leyen gewiesenen Ziel zustrebt: dem wissenschaftlichen Verständnis des Werdens der Poesie überhaupt. Der Traum ist ja unbewußte Dichtung. Der Träumer schafft ein Drama, in dem Personen auftreten, denen er ihre Rollen vorschreibt. Das Märchen beginnt seinen Werdegang bei Übertragung des Traumerlebnisses in den wachen Zustand.

Den äußeren Anlaß, meine Beobachtungen zusammenzufassen, gab ein Eröffnungsvortrag der 2. Flensburger Universitätswoche, den ich für die 2. Heider Universitätswoche im April 1923 zu einem Doppelvortrag erweiterte. Von eigenen Beobachtungen ausgehend, bin ich verhältnismäßig spät zu einer systematischen Verarbeitung der Literatur gekommen, von der mir leider noch immer vieles unzugänglich blieb, anderes nur auf kurze Zeit zur Verfügung stand. Zu ganz besonderem Dank fühle ich mich der Leipziger Universitäts-Bibliothek verpflichtet, die mir sogar während der Pfingstwoche, in der sie geschlossen war, in liberalster Weise die Benutzung gestattete.

Der Bibliographische Wegweiser verfolgt lediglich den Zweck, zu einer weiteren Beschäftigung mit dem Gegenstande anzuregen. Eine Auswahl, wie sie geboten war, wird natürlich niemals auf allgemeine Zustimmung rechnen

können. Zunächst glaubte ich alle orientalischen Textausgaben ausschalten zu müssen, da sie dem Fachmann bekannt und für den Laien unbenutzbar sind. Orientalische Drucke stehen nicht unter dem oft unsichern und verschieden umschriebenen Verfasser-, sondern nach orientalischem Vorbild unter dem Buchnamen. Die Transkription folgt den Lautwerten der einzelnen Sprachen und gibt nicht etwa im Türkischen wie vielfach geschieht, den arabischen Lautwert der Zeichen.

Sehr erwünscht wäre, wenn wie auf andern Gebieten auch für den Orient die in der Literatur erzählten Träume gesammelt würden; als Dissertationsthemata würde ich empfehlen: die Träume in den Achbâr al-'Arab, in den persischen Heiligenlegenden des Ferdeddin 'Atţâr, in den türkischen Märchen. Auch die Traumbücher des Morgen- und Abendlands sind noch auf ihre Abhängigkeit zu untersuchen, wobei auch die Artikel Demiri's über die symbolische Bedeutung der Tiere zu berücksichtigen wären.

Der Verlagsbuchhandlung danke ich herzlich für großes Entgegenkommen in dieser schweren Zeit, namentlich auch für den Buchschmuck, bei dem wieder einige chinesische Schattenschnitte aus meiner Sammlung verwertet werden konnten.

Bei der Korrektur unterstützten mich die Herren Studienrat Dr. Jensen, Dr. Menzel (Kiel) und Professor v. Negelein (Erlangen), wofür ich ihnen in gleicher Weise wie den Kollegen Bitter, Martius, Runge, Siemerling, Wittmann (Kiel) und Schröder (Heidelberg), die mir Literatur teils nachwiesen, teils aus ihren Bibliotheken zur Verfügung stellten, meinen Dank ausspreche.

Kiel, August 1923.

Georg Jacob.



Jedem Volk gereicht es zur Ehre wie zum Frommen, wenn es einen starken Heimatsinn entwickelt. In Deutschland haben frühere Zeiten viel zu wenig die Kunde der Heimat gepflegt. Die altgermanischen Lieder, welche Karl der Große aufzeichnen ließ, gingen durch eine volksfremde Kasten-Blasiertheit verloren, die uns die kümmerlichsten Geistesprodukte lateinischer Scholastik aufbewahrte. An der Fülle von Poesie und grandioser Gestaltungskraft, welche die nordische Edda birgt, können wir die Größe des Verlustes ermessen. Das Interesse für das echte Volksmärchen erwachte eigentlich erst mit dem Niedergang des Klassizismus. Zwar ist der sogenannte „Vater der Geschichte“<sup>1)</sup> auch in seltsamer Inkonsequenz seiner Verehrer als Märchenerzähler gefeiert worden; tatsächlich hat Herodot Märchenstoffe verarbeitet, ihnen aber durch aller-

<sup>1)</sup> Die übliche Verhimmelung auf den Schulen schlägt den Tatsachen, welche nach Entzifferung von Keilschriften und Hieroglyphen nicht mehr totgeschwiegen werden dürfen, ins Gesicht. Daß es lange vor Herodot Historiker gegeben hat, beweist von Quellen, die jedem zugänglich sind, die vorzügliche Darstellung des Absalom-Aufstandes im 2. Samuelisbuch. Dabei deutet vieles darauf hin, daß das durch eine einzigartig religiöse Zähigkeit zufällig erhaltene hebräische Schrifttum nur einen Abglanz überlegener Nachbarkulturen darstellt, die beschränkte römische Einseitigkeit austilgte.

lei doktrinäre Tendenzen<sup>1)</sup> den Duft von Wald und Wiese abgestreift; den Unbefangenen wird bei seiner Lektüre häufig das fatale Gefühl überkommen, welches die Erzählungen eines altklugen Kindes auslösen. Erst im Anschluß an die Freiheitskriege setzte die Liebe und das Interesse für deutsche Volkskunde kräftiger ein. Zunächst galt es den Volksaberglauben, in dem man ehrwürdige Reste der altgermanischen Religion wiedererkannte, die Märchen, Sagen, Sprüche usw., die allmählich abstarben, durch Aufzeichnung zu retten. Aber an solche Materialsammlungen schloß sich alsbald die vergleichende Arbeit. Da erkannte man nun mehr und mehr, daß ein großer Teil der Sagen nicht an einen Ort gebunden war, an dem sich die Begebenheit zugetragen haben sollte, sondern daß sie sich gleichzeitig an andere Orte in anderen Provinzen angelehnt hatten. Es ist ja natürlich: der außergewöhnliche Vorgang, den die Kunst von unbekanntem Erzählern wirkungsvoll gestaltet hat, prägt sich der Erinnerung fester ein als Namen und Lokalitäten; sie haben, zumal für den Ortsfremden, wenig Interesse, der dann die Sage in seinem Heimatgau lokalisiert. Aber mit Staunen nahmen wir allmählich wahr, daß Sagen und Märchen, die wir ursprünglich für deutsches Volksgut hielten, weit über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus bekannt und namentlich im Osten bisweilen sehr viel früher als im Abendland bezeugt sind. Selbst die deutsche Kaisersage von dem im Berge schlummernden Herrscher und seiner einstigen

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. die *βεκός*-Geschichte II, 2.

Wiederkehr begegnet uns bereits im 8. Jahrhundert in Arabien<sup>1)</sup>, ist mit den Arabern nach Sizilien gewandert, wo Friedrich II. im Aetna schlummernd gedacht wurde, und wurde erst von Friedrich II. auf Friedrich Barbarossa übertragen<sup>2)</sup>. Der ganze Sagenkreis, der sich an die Wiederkehr des mächtigen Kaisers schließt, von der Schlacht auf dem Walserfelde, wo er seinen Schild an den alten Birnbaum hängt, stellt sich als ein Teil einer gewaltigen Eschatologie dar, die, von Persien ausstrahlend, bereits im frühen Mittelalter bis nach Island wanderte<sup>3)</sup>. Da haben wir die Posaune des jüngsten Gerichts in Heimdalls Hornstoß, die persische Brücke Tschinvaṭ, auf die der koranische *ṣirâṭ* (= *strata*) gedeutet wurde<sup>4)</sup>, die weite Ebene, das Walserfeld, in der Walstatt Wigrid, die Odin

---

<sup>1)</sup> Vgl. Hubert Banning, *Muḥammad ibn al-Ḥanaffīja* (Inaugural-Dissertation), Erlangen 1909 und Theodor Nöldeke in der Zeitschrift „Der Islam“, Band 13 S. 70/1.

<sup>2)</sup> Vgl. namentlich Franz Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München 1896.

<sup>3)</sup> Auch das Symbol des alten Reichs, der doppelköpfige Adler, den z. B. die freie Reichsstadt Lübeck im Wappen führt, begegnet uns bereits auf hettitischen Felsskulpturen zu Öjük und Boghazkjoj in Kleinasien. Als heraldisches Emblem erscheint er nicht weit davon wieder im frühen Mittelalter auf arabischen Münzen und wanderte im Zeitalter der Kreuzzüge nach dem Abendland, zunächst von einzelnen Geschlechtern und erst verhältnismäßig spät von den deutschen Kaisern angenommen.

<sup>4)</sup> Vgl. z. B. Ghazâli, *Iḥjâ* IV 451.



im Vafthrúthnismál ähnlich wie die Araber die entsprechende 'arsat ul-'arasât schildert:

„Das Feld heißt Wigrid, wo sich finden zum Kampfe  
Die seligen Götter und Surt;  
Der Meilen hundert mißt's im Gevierte;  
Die Stätte ist ihnen bestimmt.“

Wir haben das „Tier der Erde“ im Fenriswolf, den Túbá-  
baum<sup>1)</sup> in der Esche Yggdrasil und viele andere Parallelen,  
welche auf Entlehnung deuten. War doch gerade die alt-  
persische Religion durch ihren Dualismus und ihre Akti-  
vität dazu getrieben, die hier und da vorhandenen volks-  
tümlichen und philosophischen Ideen von einer gerechten  
Vergeltung zur größten Klarheit und Lebendigkeit zu ent-  
wickeln und vor allem sie ans Ende der Tage zu verlegen,  
da ihr ganzes System auf einen endlichen Sieg des guten  
Prinzips zugeschnitten war. Da nun sonst im allgemeinen  
jugendliche Völker wenig aufgelegt sind, über das, was  
einst am Ende der Tage passieren könnte, selbständige  
Theorien zu entwickeln, so füllte man gerne die Leere  
mit dem aus, was von fremder Hand geboten wurde und  
nahm von Wissenden gläubig an, indem der Gedanke,  
solche Dinge zu erdichten, ferne lag.

Jacob Grimm glaubte in den Tiermärchen von Reineke  
Fuchs noch „germanischen Waldgeruch“ zu empfinden<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Hineininterpretiert in Sûre 53; hier liegt jedoch der brennende  
Busch zugrunde. Vgl. Kyrk sual ed. Zenker S. 16, eine wichtige  
Quelle für die spätere Ausschmückung der islamischen Kosmogonie  
und Eschatologie, die wohl eine Übersetzung verdiente.

<sup>2)</sup> In der Einleitung zu seiner Ausgabe des Reinhart Fuchs,  
Berlin 1834, S. CCXCIV.

Und doch ist die eigentliche Heimat des Tiermärchens der Orient. Das berühmte Werk des Arabers 'Abdallāh ibn al-Muḳaffa', nach den beiden Schakalen Kalila und Dimna genannt, das von Volk zu Volk wanderte, führt schließlich durch das Medium einer syrischen und mittelpersischen Bearbeitung auf Indien zurück. Der erste Übersetzer des Panchatantra, der Göttinger Orientalist Benfey, gab in einem Einleitungsband einen Stammbaum für eine große Gruppe von Wandermärchen und Geschichten. Das Panchatantra ist nun aber nur eine der vielen indischen Märchenquellen. Zu nennen wären namentlich noch Śukasaptati, die Quelle des in alle Hauptsprachen des Islam übersetzten Tūtīname<sup>1)</sup> oder Papageienbuchs, vor allem Somadeva's aus dem 11. Jahrhundert stammender umfassender Kathāsaritsāgara und viele andere. Schließlich können wir auch noch 1001 Nacht hierherstellen, das nach alten arabischen Berichten aus dem 10. Jahrhundert in seinem Grundstock auf eine persische Fassung zurückgeht, in der sich wiederum indische Stoffe nachweisen lassen<sup>2)</sup> und deren bekannte Rahmenerzählung sogar im Gegensatz zu einer früheren nicht haltbaren Hypothese de Goeje's von Cosquin auf indische Elemente zurückgeführt wurde<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> W. Pertsch, Über Nachschebi's Papageienbuch: ZDMG XXI, S. 505—551.

<sup>2)</sup> So hat die Erzählung vom dritten einäugigen Kalender (15. Nacht) ihr Vorbild in Kathāsaritsāgara, transl. by Tawney, Vol. II, Calcutta 1884, S. 451/2.

<sup>3)</sup> Emmanuel Cosquin, Le prologue-cadre des Mille et une nuits, Paris 1909: Extrait de la Revue biblique internationale publiée par l'École pratique d'Études bibliques des Dominicains de Jérusalem.

Allerdings enthalten alle diese Bücher nicht ausschließlich Märchen, 1001 Nacht sogar in der Hauptsache Novellen. Eine grosse Anzahl von Erzählungen der 1001 Nacht handelt von rein menschlichen Verhältnissen, ohne Übernatürliches zu verwenden. So schildert die Geschichte von den „3 Äpfeln“ in einem Othello-Motiv die furchtbaren Folgen blinder Eifersucht, während der „gefälschte Brief“ die kluge Beilegung alter Feindschaft durch den Edelmut des Barmekiden Jahjà zum Gegenstand hat. In Mesrûr haben wir den Typus eines bürgerlichen sentimental Liebesromans. Aber auch die wunderbaren Erlebnisse Sindbad des Seefahrers verwenden, wie de Goeje gezeigt hat<sup>1)</sup>, lediglich die Vorstellungen, welche man im 8. Jahrhundert zu Basra von Indien und Indonesien hatte, als Hintergrund. Sogar der Geisterglauben, der uns als Märchenwelt anmutet, bildet für den Orientalen das natürliche Milieu; verneigt sich doch der Gläubige nach dem Gebete noch heute vor den beiden Engeln, die ihm unsichtbar zur Seite stehen, und wirft keinen Dattelkern zur Erde, ohne sich bei den um ihn hockenden Dschinnen mit den Worten „Erlaubnis, o ihr Gesegneten“ zu entschuldigen.

Auch die berühmten „Märchenerzähler“ des Orients, die mit der Ausbreitung der Kunst des Lesens aussterben, sind im Abendland unter einem falschen Namen bekannt; was sie erzählen sind meist Schwänke, in Dialogform um-

---

<sup>1)</sup> De reizen van Sindebaad, overgedrukt uit de Gids 1889, Nr. 8. Nicht gesehen hat er, daß der Schêch, welcher Sindbad auf seiner 5. Reise als Reittier benutzt, ein indischer Râkschasa ist, vgl. z. B. Benfey's Pantschatantra II 356.



gesetzte komische Szenen aus dem Volksleben, wobei, wie im Schattentheater, einzelne Typen, ihren Jargon radebrechend, vorgeführt werden. Der öffentliche Erzähler, der türkische Meddâh, ist Komiker und Stimmkünstler, der die Redeweise des Juden, des Griechen, des Armeniers, des anatolischen Bauern aus Kastamuni, den hohen Diskant der Frauen, den Stotternden, den verschlafenen Opiumesser treffend zu karikieren weiß. Im 1. Bande meiner Türkischen Bibliothek habe ich die Reste dieser Kunst gesammelt; eine Ergänzung dazu bildet die Erlanger Dissertation von Hermann Paulus über Hadschi Vesvese<sup>1)</sup>. Kurze Einkleidungen eines witzigen Gedankens geben diese Erzähler im intimeren Kreis gerne zum Besten. Charakteristisch für dieses Genre ist z. B. folgender von Ja'kûb Artin Pascha<sup>2)</sup> mitgeteilter Scherz: Allah fordert alle Völker auf, sich etwas zu wünschen und bewilligt in der besten Geberlaune stets die ihm vorgetragene Bitte. Zuletzt erscheinen die Orientalen und wünschen sich eine gute Regierung. „Ach“, ruft Allah aus, „das geht über meine Allmacht!“ Märchenerzählerin und Meddâh wollen unterhalten, aber gegen die Wundergeschichten der ersteren spielt letzterer die Welt aus, wie sie wirklich ist; die

<sup>1)</sup> Hadschi Vesvese, ein Vortrag des türkischen Meddâh's Naghif Efendi, nach dem Original in armenischen Lettern lateinisch umgeschrieben, zum erstenmal ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen herausgegeben von Hermann Paulus, Erlangen 1905.

<sup>2)</sup> Seize »haddouta« contes populaires racontés au Caire et recueillis par Yacoub Artin Pacha de 1870 à 1886, Le Caire 1903 Nr. 2: Dieu et les souhaits des peuples.

Märchentante weiß die Wünsche ihrer Hörer nur in einer Fabelwelt zu befriedigen, der Meddâh versucht eine reellere Befriedigung, in ihnen das Überlegenheitsgefühl über menschliche Narrheit weckend. Im allgemeinen ist die realistische Erzählerkunst der Meddâhs dem Stil des Märchens geradezu entgegengesetzt<sup>1)</sup>; es ist der Gegensatz von Traum und Wirklichkeit.

Natürlich ist es äußerst reizvoll zu verfolgen, wie einzelne Märchenstoffe, vom Morgenland zum Abendland wandernd, ihr Gewand wechseln und bald in indischer, bald in arabischer, bald in nordischer Tracht auftreten. Viele solcher Wanderungen sind in anziehenden Monographien behandelt. So stammen von bekannteren Stoffen aus dem Orient: Der König im Bade<sup>2)</sup>, Die treulose Witwe<sup>3)</sup>, Der träumende Bauer<sup>4)</sup>, Doktor Allwissend<sup>5)</sup> usw.

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. den von mir a. a. O. türkisch und deutsch mitgeteilten Dialog zwischen dem türkischen Bauern und dem Mühürdschi, bei dem jener ein Siegel bestellt, der an die Mimiamben des Herondas erinnert.

<sup>2)</sup> Hermann Varnhagen, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen. Berlin 1882. Vgl. dazu mein Türkisches Hilfsbuch 1. Teil 3. Aufl. Berlin 1916, S. 12 ff.

<sup>3)</sup> Die treulose Witwe, eine chinesische Novelle und ihre Wanderung durch die Weltliteratur von Eduard Grisebach, Wien 1873.

<sup>4)</sup> Paul Blum, Die Geschichte vom träumenden Bauern in der Weltliteratur: 35. Jahresbericht der k. k. Staats-Oberrealschule in Teschen, Teschen 1908.

<sup>5)</sup> The Kathásaritságara translated by Tawney, Vol. I, Calcutta 1880, S. 272 ff.

Lessing's Parabel von den 3 Ringen, die den Schwerpunkt seines Nathan bildet, läßt sich im Orient-Bereich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen<sup>1)</sup>. Goethe hat das Vorspiel zum Faust dem indischen Theater und dem Buch Hiob, den Schluß einer jüdischen Legende entlehnt. Die Scene mit dem Erdgeist entwickelte sich, wie Burdach<sup>2)</sup> gezeigt hat, aus der Gotteserscheinung im feurigen Busch. Auch der Vorwurf, den Schiller im Gang nach dem Eisenhammer behandelt hat, geht auf eine indische Quelle zurück, die andererseits wieder nach China und weiter gewandert ist<sup>3)</sup>. Die Grundidee von Uhlands Glück von Edenhall, daß das Wohlergehen an die Unversehrtheit eines Bechers gebunden ist, begegnet bereits in einem buddhistischen Jâtaka<sup>4)</sup>. Wie leicht man noch immer neue Zusammenhänge zwischen Ost und West aufdecken kann, habe ich bei Aufnahme des türkischen Märchens von der „Prinzessin, die nicht reden mag“, in den 2. Teil meines Türkischen Hilfsbuchs (Berlin 1916) erfahren. Als ich mich nach Parallelen umsah, da ich in der Vorbemerkung etwas über die Herkunft anmerken wollte, fand ich solche in Pommern<sup>5)</sup>, Syrien<sup>6)</sup>, Siam<sup>7)</sup> und bei den Mongolen<sup>8)</sup>. Wie

<sup>1)</sup> Literatur s. im Bibliographischen Wegweiser.

<sup>2)</sup> Faust und Moses s. den Bibliographischen Wegweiser.

<sup>3)</sup> Emmanuel Cosquin, La légende du page de Sainte Élisabeth : Extrait de la Revue des questions historiques. — Octobre 1912.

<sup>4)</sup> Siehe Alfred Forke, Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung, Berlin 1911, S. 8/9.

<sup>5)</sup> Ulrich Jahn, Volksmärchen aus Pommern und Rügen, Norden 1891, Nr. 15, S. 87—90.



viel noch in der orientalischen Literatur schlummert, deren größter Teil stofflich bisher kaum untersucht ist, beweist, daß erst vor wenig Jahren Singer in einem edierten arabischen Text, dessen in Frage kommender Abschnitt lange in deutscher Übersetzung vorlag, das Urbild des zweiten Teiles der Tristanfabel, der Geschichte von Isolde Weißhand, entdeckte<sup>1)</sup>. Eine bekannte, weit verbreitete Wandererzählung läßt Gott und den Satan um die Wette schaffen: Gott schafft z. B. die Schwalbe, der Satan die Fledermaus, Gott die Biene, der Satan die Wespe usw. Dieser durch die Schöpfung durchgeführte Dualismus weist mit großer Wahrscheinlichkeit auf persischen Ursprung. Die Buddhalegende wandert über Turkistan nach dem Westen und bildete als Barlaam und Josaphat während des Mittelalters ein Erbauungsbuch für Christen, Juden und Muhammedaner. Aus dem Buddhismus nahm auch die Hubertus-Legende ihren Weg nach dem Abendland<sup>2)</sup>.

Allmählich erkannte die fortschreitende Forschung jedoch, daß der Orient nicht die alleinige Quelle der Wandermärchen bildete. Man begegnete hier und da in

---

<sup>6)</sup> Bergsträßer, Neuarabische Volksmärchen aus Ma'ülä. Leipzig 1915, S. 19—22.

<sup>7)</sup> Vgl. das siamesische Märchen, das Bastian: Globus, 10. Band, 1866, S. 151 ff. mitteilt.

<sup>8)</sup> Jülg, Mongolische Märchen, Innsbruck 1868, S. 99 ff.

<sup>1)</sup> S. Singer, Arabische und europäische Poesie im Mittelalter. Aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1918, Phil.-hist. Klasse Nr. 13.

<sup>2)</sup> S. Türkische Bibliothek, 20. Band 1920, S. XXVI/XXVII.

späteren Aufzeichnungen noch altertümlicheren Zügen, welche die in Indien frühzeitig gebuchten Fassungen bereits eingebüßt hatten. Förke geht jedoch in seinem soeben zitierten Buch in der Ablehnung des indischen Einflusses viel zu weit; er mißt der Laune des Zufalls eine zu große Bedeutung bei, schätzt die menschliche Produktivität viel zu hoch ein und bedenkt nicht, daß auf Tausende von reproduzierten Gedanken kaum ein origineller kommt. Vor allem darf man nicht damit argumentieren, daß gewisse abendländische Völker ja die Begabung gehabt hätten, ihre Märchen selbst zu erfinden. Dann müßte man erst recht behaupten, daß Rembrandt nicht nach indisch-islamischen Miniaturen zu zeichnen brauchte, was doch Sarre unwiderleglich belegt hat<sup>1)</sup>, und daß Goethe und Schiller nicht nötig hatten, ihre Stoffe zu entlehnen, während doch gerade die Goethe-Forschung zeigt, wie die Abhängigkeit sich auch beim Genie bis ins kleinste verfolgen läßt. Ibsen entlehnte die scheinbar moderne Gestalt seiner Hedda Gabler, wie die Nordische Heerfahrt zeigt, der alten Nialssaga.

Dagegen habe ich gerade gegen das, was Förke mit Sicherheit auf den Orient zurückführt, bisweilen Bedenken gegen morgenländische Herkunft; die Herleitung von Rapunzel aus Rudabe ist sehr kühn, das Emporsteigen an den Haaren nach Botte und Polívka (S. 99) „ein verbreiteter Zug“. Andererseits läßt sich die enge Beziehung

---

<sup>1)</sup> S.-A. aus dem Jahrbuch der Königl. Preussischen Kunstsammlungen 1904, Heft 3.

des Wunschbaumes in Aschenputtel zu den indischen Wunschbäumen (Manorathadâyaka), die Kleider, Schmucksachen und Gold regnen lassen und auch den Chinesen bekannt sind<sup>1)</sup>, nicht durch einen Hinweis auf den Baumkult, der diese Wunder noch lange nicht erklärt, abtun.

Einen weiteren Markstein auf dem Wege der Märchenforschung bildete das englische Werk Cinderella von Miß Cox<sup>2)</sup>. Cinderella ist der romanische Name für Aschenbrödel, Aschenputtel. Miß Cox hat dieses Märchen über die ganze Welt verfolgt und in 345 Fassungen bei den verschiedensten Volksstämmen belegt. Unsere besten Märchen sind international; sie verbreiten sich von einem Zentrum, das häufig, aber nicht immer in Indien lag, wandern bisweilen auch von West nach Ost, sind aber fast niemals Kinder der Provinz, in der sie zufällig zuerst aufgezeichnet wurden.

Dasselbe gilt nun auch von andern Gebieten der Volkskunde, namentlich dem Aberglauben. Daß man das Halten von Ziegen in einem Pferdestall bei uns für die Pferde noch vielfach als heilbringend erachtet, wurde früher auf den Kult des altgermanischen Donnergottes zurückgeführt, der nach dem Volksglauben auf einem mit Ziegenböcken bespannten Wagen durch die Wolken fuhr; derselbe Brauch findet sich aber als Aberglauben auch im vorderen Orient. Der Wahrsager, der abgerichtete Vögel Lose mit Sprüchen ziehen läßt, ist in China so gut wie in Europa bekannt.

---

<sup>1)</sup> Ich besitze Darstellungen in chinesischen Schattenschnitten.

<sup>2)</sup> London 1893; Folk-Lore Society XXXI.



Wilhelm Mannhardt ging in seinen „Germanischen Mythen“ (Berlin 1858) dem Kinderreim „Maikäfer, fliege!“ nach und gelangte durch ein umfangreiches Variantenmaterial aus allen germanischen Ländern zu der Ansicht, hier lebe ein altheidnischer Chorreigen nach, der einst einen tieferen Sinn hatte und in Beziehung zur Göttin Holda stand. In der heute am meisten verbreiteten Form erscheint ja der Kinderreim ziemlich sinnlos:

Maikäfer, fliege,  
Dein Vater ist im Kriege,  
Die Mutter ist in Engelland (so!),  
Engelland ist abgebrannt,

und doch singen die arabischen Kinder in Jerusalem ein ganz ähnliches Liedchen auf den *ħirdhûn* (Agama stellio<sup>1)</sup>), eine Eidechse, die, sich auf den Hinterbeinen aufrichtend und den Oberkörper bewegend, an das rituelle Gebet der Muhammedaner erinnert:

Şalli şalâtak, jā ħirdhûn,  
Ummak wa-abûk fi'ṭ-ṭâbûn.  
(Bete dein Gebet, o ħirdhûn,  
Deine Mutter und dein Vater sind im Backofen.)

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Backofen und der Brand von Engelland urverwandt sind. Mannhardts Hypothese wird dadurch hinfällig<sup>2)</sup>. Immer mehr und mehr erkennen wir, daß schon in sehr alten Zeiten lebhaft internationale Kulturbeziehungen bestanden haben.

<sup>1)</sup> Nicht Chamäleon, wie Dozy, Suppl. fälschlich angibt.

<sup>2)</sup> Weitere Parallelen habe ich Keleti Szemle I Budapest 1900 S. 328 ff. gegeben.

Wie die deutschen Märchen ist demnach ein großer Teil unseres Volksguts international; man kann wenigstens zu ihm engverwandte Parallelen bei andern Völkern aufweisen. Schneewittchen z. B. findet sich als Höfeherke in Ungarn, als *Nar tanesi* in Konstantinopel, als *Tlëdsche* in Jerusalem<sup>1)</sup> usw. Bei Bestimmung der Heimat eines Märchens wird man zunächst sein ganzes Verbreitungsgebiet feststellen müssen. Es war daher ein großes Verdienst des um die Märchenforschung überhaupt hochverdienten Friedrich von der Leyen, durch Herausgabe des vielbändigen Werkes „Die Märchen der Weltliteratur“<sup>2)</sup>, das ein reiches und vielseitiges Material bequem zugänglich macht, eine neue Basis für diese Disziplin geschaffen zu haben, nachdem er bereits vorher eine Reihe tiefschürfender Studien über das Märchen veröffentlicht hatte<sup>3)</sup>. Daß dieses Werk den Begriff „Märchen“ sehr weit faßt, ist für das Studium zweckmäßig; wir müssen ihn jedoch für die Untersuchung zunächst auf festere Typen einstellen, um nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren. Jedenfalls ist mit dieser Publikation, die nicht nur die Völker des Orients vom Kaukasus bis nach China, sondern auch die „Steinzeitmärchen“ der Südsee mit um-

1) Vgl. meine Skizze Türkische Volksliteratur, Berlin 1901. S. 5.

2) Die Märchen der Weltliteratur, herausgegeben von Friedrich von der Leyen und Paul Zaunert, Jena.

3) Vor allem seien genannt: Zur Entstehung des Märchens: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 113 ff., Braunschweig 1904 ff., und: Das Märchen, 2. vermehrte Auflage, Leipzig 1917: Wissenschaft und Bildung, Band 96.

spannt, die Einseitigkeit früherer Generationen glücklich überwunden<sup>1)</sup> und die Grundlage für Behandlung von Problemen geschaffen, zu denen auch das Verhältnis des Märchens zum Traum gehört.

Zuerst hat den Zusammenhang zwischen beiden wohl Ludwig Laistner in seinem zweibändigen Werk „Das Rätsel der Sphinx“ (1889) klar erkannt; mehrfach auf Irrwege geraten, gab er doch der Märchenforschung wichtige Impulse, die von der Leyen und andere aufnahmen. Neue Anregungen kamen von Freud und dessen Schule.

Wir sprechen von Märchenträumen und erkennen damit an, daß zwischen Märchen und Träumen Beziehungen bestehen. Man liebt es heute, auch Begriffe aus verschiedenen Kunstgebieten zu kombinieren, von Farbensymphonien, von dem Rhythmus eines Bauwerks, von der Tektonik eines Dramas usw. zu reden. Handelt es sich dabei lediglich um geistreichelnde Phrasen oder liegen hier wissenschaftliche Werte vor, die uns von verschiedenen

---

<sup>1)</sup> Als eine bahnbrechende Arbeit möchte ich Ernst Grosses Anfänge der Kunst (Freiburg i. B. 1894) nennen, ein Buch, aus dem ich viel gelernt habe. Mit Recht sagt Forke (Die indischen Märchen S. 38): „Das Studium der Naturvölker ist für die Wissenschaft von der allergrößten Bedeutung. Sie zeigen die verschiedenen Zweige menschlicher Gesittung: Religion, Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft, in so einfacher, primitiver Form, daß wir sie danach viel eher begreifen als in den höchst komplizierten Gebilden, welche uns bei den Kulturvölkern entgegentreten.“ Auch die scharfsinnigste spekulative Prähistorie des Spezialisten erreicht nie die Wirklichkeit.



Erscheinungsformen auf gemeinsame Entstehungsursachen führen? Die Frage ist in jüngster Zeit mehrfach diskutiert (Walzel) und verschieden beantwortet worden; in ihrer ganzen Tragweite scheint sie mir noch nicht erfaßt zu sein.

Wenn wir z. B. das von Nöldeke herausgegebene arabische Märchen vom Doktor und Garkoch<sup>1)</sup> auf Traumotive ansehen, so werden wir zunächst die nächtlichen Besuche der Geliebten, die durch einen Zauber ins Schlafgemach geschwebt kommt und ebenso wieder entschwindet, als ein solches ansprechen, ferner das Anschwellen des aus einem Wasserkrug ausgeschütteten Wassers zu einem Meer, die Belebung der beiden auf einem Vorhang dargestellten Löwen, die brüllend aufeinander losgehen, ihre Verwandlung in zwei sich zankende Katzen und die Veränderung des kostbaren Edelsteins in wertlosen Sandarak mit den sich daraus ergebenden Fatalitäten; von der Leyen weist darauf hin, daß sich bei Ertrinkenden Traumvorstellungen einstellen; das Untertauchen in der Badewanne, welches das Traumerlebnis einleitet, ist daher ein feiner Zug, ebenso das Erwachen des Sultans, als er gehängt wird, das wieder mit den Fliegeträumen beim Erwachen zusammenhängen dürfte. Das Schwinden des Bewußtseins löst eben ähnliche Vorstellungen aus.

Schon lange hat man die Beziehungen zwischen einzelnen Märchen und Mythen erkannt. Man verallgemeinerte und sah früher in den Märchen verblaßte Göttersage aus heidnischer Vorzeit. In all den guten Geistern, auch in

---

<sup>1)</sup> S. den Bibliographischen Wegweiser.

den mit übernatürlichen Kräften und übermenschlichem Wissen ausgestatteten hilfreichen Tieren wie dem Butt in der See, dem gestiefelten Kater vermutete man Boten alter Gottheiten oder Reste eines Tierkults. War es doch einleuchtend, daß das Dornröschen auf die Walküre Brynhild zurückwies, die nach der im Norden erhaltenen älteren Fassung der Sage Sigurd von ihrem Zauberschlaf erlöst, indem er durch die Waberlohe dringt. Man beobachtete, daß die Dornenhecke auch sonst in der Volksüberlieferung an Stelle der Flamme getreten ist und suchte die Erklärung in einem konstruierten älteren Scheiterhaufenmotiv; beim Scheiterhaufen spielt ja der Wall aus dornigem Gestrüpp, der sich in ein Flammenmeer verwandelt, eine Rolle.

Dabei ist aber zu bedenken, daß die Zeit des Bekanntwerdens einer Erzählungsform in der wissenschaftlichen Welt kein Maßstab für ihr Alter ist. Die Volksmärchen hat man im allgemeinen später beachtet; sie können aber in ihren Grundzügen doch älter sein als ein Mythos, der sich mit Götter- und Heroennamen einführte und früher der Aufzeichnung gewürdigt wurde. Heute neigt man gerade dazu, die Mythen auf primitivere Märchen zurückzuführen. So ist Gunkel den Spuren des Märchens im Alten Testament<sup>1)</sup>, von der Leyen in der Edda<sup>2)</sup> nach-

<sup>1)</sup> Hermann Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1917.

<sup>2)</sup> Friedrich von der Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda, Berlin 1899.

gegangen. Natürlich ist die Priorität bisweilen auch auf seiten des Mythos:

Das Märchen vom Rotkäppchen gliedert sich durch eine Fülle von Varianten zwanglos in einen Kreis ein, für den die Volkskunde die Benennung „der Gott im Fischbauch“ geprägt hat. Nach der jüngeren Edda laufen Sonne und Mond so schnell um die Erde, weil sie von zwei Wölfen verfolgt werden, die sie am jüngsten Tage verschlingen werden. Diese Vorstellung kehrt bei unzähligen Völkern wieder; nur ist das verfolgende Ungeheuer nicht immer der nordische Wolf, sondern ein Drache, Krokodil oder ein im Luftmeer schwimmender gewaltiger Fisch. Diese Form lebt im Jona-Mythus fort, der wieder, wie der Theologe Hans Schmidt gezeigt hat<sup>1)</sup>, wesentlich umgemodelt, mit der Arion-Sage zusammenhängt. Auch ein Märchen aus Englisch-Neu-Guinea berichtet, wie ein großer Fisch den Sonnenhelden ins Maul nimmt und ihn in ein Land bringt, „das weit weg im Osten liegt“<sup>2)</sup>. Es handelt sich in allen diesen Traditionen nicht nur um das Verschlingen, sondern um die wunderbare Errettung, die Auferstehung, die Wiedergeburt. Es ist unmöglich, diese theologischen Begriffe in ihren Ursprüngen anders als durch Beziehung auf den Sonnenkult zu erklären. Kein Mensch kann wieder-

<sup>1)</sup> Hans Schmidt, Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 9, Göttingen 1907. Vergl. auch Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, S. 275/6.

<sup>2)</sup> Südseemärchen, herausgegeben von Paul Hambruch, Jena 1916, Nr. 20: Die Geburt der Sonne.



geboren werden; die Sonne allein erlebt an jedem Morgen eine Wiedergeburt, indem sie dem Bauche des finstern Ungeheuers entsteigt, das sie am Abend verschluckt hat. Mit Sonnenmythen ist von einseitig Orientierten, die das Material nicht beherrschten, namentlich von Assyriologen, viel Unfug getrieben worden. Man darf deshalb aber nicht gesicherten Positionen zum Schaden einer richtigen Erkenntnis aus dem Wege gehen. Allerdings zeigen erst alle Varianten, die hier nicht vorgeführt werden können, die ununterbrochene Kette der Zusammenhänge. Meist hat sich die Sonne dubliert. In einem Südseemärchen wird sie von einem Manne ermordet; bald darauf erscheint eine andere Sonne am Himmel und rächt die ermordete Sonne am Mörder und seiner Sippe<sup>1)</sup>. Die untergehende Sonne wird meist als alter Mann gedacht, der, wenn ihn ein Meerungeheuer verschlingt, häufig als Angler oder Fischer<sup>2)</sup> erscheint; der wiedergeborene Gott stellt sich als Jüngling dar<sup>3)</sup>. Wird die Sonne wie bei uns weiblich gedacht, so entspricht Großmutter und Mädchen; dessen rotes Käppchen ist das letzte Kennzeichen der rötlich aufsteigenden Sonnenscheibe<sup>4)</sup>. Haben doch sonst alle

<sup>1)</sup> Hambruch Nr. 14: Die Sonne.

<sup>2)</sup> Sehr entstellt, aber noch erkennbar bei Hambruch Nr. 53, von diesem richtig gedeutet S. 348.

<sup>3)</sup> Wer die oben erwähnte Arbeit von Hans Schmidt über Jona studiert hat, wird in dem von Kahle herausgegebenen ägyptischen Schattenspiel *Li'b et-timsâh* (Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1915) unschwer den Mythos vom verschlungenen Sonnengott wieder-

Sonnengötter und Sonnenhelden langes, lichtblondes Haar, das die Sonnenstrahlen versinnbildlicht; im Bauch des Walfisches werden dem Verschlungenen nach vielen Überlieferungen (s. Schmidt a. a. O. S. 42, 43, 94, 95) die Haare abgesengt; am durchsichtigsten ist die Beziehung in der Simsonsage<sup>1)</sup>; in dem Namen „Simson“ steckt das semitische Wort für Sonne (hebr. schemesch), in Delila das Wort für Nacht (lajela). Nur der Naturmythus liefert die Erklärung, warum Simson mit dem von Delila ihm abgeschnittenen Haar die Kraft schwindet: die Nacht beraubt die Sonne ihrer Strahlen. Ohne diesen Hintergrund wäre die Erzählung sinnlos.

Wenn nun auch manche Märchenmotive im Mythos wurzeln, so berechtigt das doch nicht zu einer Ableitung des Märchens vom Mythos. Vielmehr erklären sich die Berührungen zwischen beiden vielfach daraus, daß, wie bei der Entstehung des Märchens, so auch bei den Anfängen der Religion, der Wunsch eine aufbauende Kraft darstellt. Das Paradiesleben nach dem Tode berührt sich bei grobsinnlicher Auffassung mit dem Schlaraffenland; die Helden in Walhall zechen, von schönen Walküren bedient, und auch noch in christlichen Kreisen klingen verwandte Vor-

erkennen, der auch in bildlichen Darstellungen von Christi Höllenfahrt, welche die Hölle als Rachen eines Ungeheuers veranschaulichen, nachlebt (Schmidt a. a. O. S. 181).

<sup>1)</sup> In einer amerikanischen Erzählung (Schmidt a. a. O. S. 43) macht ein von einem Wal verschluckter Rabe in dessen Bauch ein Feuer an.

<sup>1)</sup> Vgl. Hermann Stahn, Die Simson-Sage, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13—16, Göttingen 1908.

stellungen nach; ein Herr von Bülow z. B. ruft in seiner Grabinschrift in der Klosterkirche zu Doberan triumphierend dem Satan zu, er selbst trinke jetzt mit seinem Herrn Jesus<sup>1)</sup> süß kalt Schaal und du mußt dürsten in der Höllenqual. Wie der Fromme in der Not zu Gott ruft, so zitiert der Held des Märchens seinen dienstbaren Geist, wenn sich nicht eine gütige Fee unaufgefordert seiner erbarmt.

Wenn auch bereits die primitiven Völker mimische Erzählungskünstler kennen, so steigt doch im allgemeinen die Erzählungskunst mit steigender Kultur. Ein von einem beliebigen Gewährsmann aufgezeichnetes Märchen wird natürlich oft auf eine bessere Vorlage zurückgehen. Dennoch wäre es verkehrt, ein goldenes Zeitalter der Märchen-erzählerkunst zu konstruieren, von der wir nur Trümmer besitzen. Diese romantische Auffassung ist leider noch immer nicht völlig überwunden. Es bleibt ein bedenkliches Prinzip, wenn Antti Aarne in seinem Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung<sup>2)</sup> für die Auffindung der Urform des Märchens auch die Folgerichtigkeit verwendet wissen will<sup>3)</sup>. Der ärgste Mißbrauch wird mit diesem

---

<sup>1)</sup> Vgl. Markus-Evangelium 14, 25.

<sup>2)</sup> FF Communications edited for the Folklore Fellows Nr. 13, Hamina 1918, S. 46.

<sup>3)</sup> Mit Recht bemerkt auch Forke, Die indischen Märchen S. 39 gegen Aarnes Methode: „Man kann nicht sagen, daß die bessere Form immer die ältere ist, denn sie könnte aus einer einfachen, mangelhafteren durch Umformung bewußt geschaffen sein.“ Dieser Prozeß spielt meines Erachtens bei Umsetzung des Traums in ein Märchen und auch noch später eine große Rolle.



Kriterium in der alttestamentlichen Kritik getrieben, wo bereits alles, was nicht schärfster, modern geschulter Logik Stand hält, als späte Entstellung gilt. Wenn Jahwe Genesis 18, 14 seinen Besuch übers Jahr in Aussicht stellt, wann Sarah einen Sohn haben werde, so folgt daraus nicht, daß dieser zweite Besuch ursprünglich in einer weggefallenen Fortsetzung erzählt war, die sicher matt und pedantisch gewirkt hätte. Vielmehr ist, wenn wir bis zum Ursprünglichen vorzudringen Gelegenheit haben, für dieses meist die Sprunghaftigkeit, die schlechte Motivierung, die phantastische Wandlung geradezu charakteristisch; das im Handeln vielfach gehemmte Subjekt bildet oft den einzigen Faden zwischen Abenteuern und Erlebnissen, die sich lose ohne Kausalität aneinanderreihen. In dieser Inkohärenz besteht eine äußere Verwandtschaft mit dem Traum. Die Verwandtschaft ist aber nicht nur äußerlich; es handelt sich vielmehr um eine innere Wesensverwandtschaft, denn beide, Märchen und Traum, sind Kinder des Wunsches.

Wir müssen zunächst etwas näher auf das Traum-erlebnis eingehen. Man begegnet bisweilen der Behauptung, daß man auch im Tiefschlaf träume. Ich glaube, daß es sich in solchen Fällen doch immer um Schlafstörungen handelt, die allerdings nicht mit Notwendigkeit zum Erwachen führen. Jedenfalls ist für uns nur das von Bedeutung, was wir beim Aufwachen noch in der Erinnerung festzuhalten vermögen. Diese Erinnerung pflegt sich nun auf den Zustand zwischen Schlaf und Wachen, der unter Umständen ziemlich lang sein kann,

zu beschränken, bei dem die höchsten geistigen Funktionen noch gebunden sind. Auf Kosten der noch gebundenen Funktionen können sich andere freier entwickeln, ohne Hemmungen zu begegnen; die Bilder gehen ins Grotteske, bisweilen Spukhafte, die Möglichkeiten wachsen.

Die Bilder des Traumes entstehen aus sogenannten Nachbildern. Bekannt sind jene Farbentafeln, bei denen man einen Punkt fixiert und dann, von der Vorlage in ein dunkles Zimmer blickend, das farbige Bild noch eine Zeit lang vor sich sieht. Die stärksten Eindrücke der letzten Tage oder einer früheren Zeit besonders lebhaften Innenlebens sind es, welche die Elemente, die Bilder des Traumes liefern<sup>1)</sup>. Sie müssen aber irgendwie aneinandergereiht und kombiniert werden. Da tritt nun zunächst, weil die logischen Kräfte noch unvollkommen arbeiten, der primitivste Trieb des Ich, der Wunsch, in die Erscheinung. Dagegen fehlt im Traum ein ausgesprochener Wille; das Handeln vollzieht sich triebhaft. Ich träume häufig von der Lektüre des Abends, wenn diese einen starken Eindruck hinterlassen oder mich intensiv beschäftigt hat, doch meist so, daß sich die 3. Person in die 1. umsetzt. Das seine Wünsche erfüllende Subjekt ist der Baumeister, der die Nachbilder als Bausteine zusammenfügt. Allerdings ist es ein lockerer Bau, durchaus kontratektonisch. Da unsere intensivsten Wünsche

---

<sup>1)</sup> In den Wahlverwandtschaften läßt Goethe Eduard seine Träume von Ottilie schildern, er sagt dabei: „Alles, was mir mit ihr begegnet, schiebt sich durch- und übereinander.“

in der Kindheit wurzeln und das Alter im Wünschen anspruchsloser zu werden pflegt, tauchen im Traume vielfach Jugenderinnerungen wieder auf. Deshalb sind auch die Märchen vorwiegend Kindermärchen. Es ist besonders das Verdienst des Wiener Psychiaters Freud, die große Rolle des Wunsches auf diesem Gebiet zuerst richtig gewürdigt zu haben.

Nach der erschöpfenden Dreiteilung des Göttinger Physiologen Ebbecke müssen wir außer Erinnerungsträumen und Wunschträumen noch Reizträume erwähnen. Natürlich ist diese Scheidung nicht dahin zu verstehen, daß eine einzige dieser Arten in Reinzucht vorkomme; vielmehr spielen alle drei durcheinander. Bekanntlich sind nicht alle Träume angenehmer Art; in dem wissenschaftlich beobachteten Material bilden diese, die sich oft bis zu Wollustempfindungen steigern, kaum die Mehrzahl<sup>1)</sup>. Unlustempfindungen, die wir im Wachen bewußt zurückdrängen, treten mit dem Schwinden des Bewußtseins naturgemäß in ihre Rechte. Dazu kommt, daß äußerliche Umstände während des Schlummers oder körperliche Indispositionen oft ein Unbehagen erzeugen, das sich als Wunschhemmung ins Traumbild umsetzt. Diese Reizträume entstehen durch Verwertung der auf den Schläfer eindringenden Wirklichkeit ohne richtige Abschätzung ihrer Faktoren. Ein langsam zu tief herab-rutschendes Kopfkissen löst vielleicht den Traum einer

---

<sup>1)</sup> Vgl. Hacker: Archiv für die gesamte Psychologie, 21. Bd. Seite 93.



beschwerlichen Bergwanderung aus; eine plötzliche Berührung mit dem kalten Bettrand wird als Sturz ins Wasser empfunden, die herabgefallene Decke erzeugt die sehr häufige peinliche Traumvorstellung, daß man sich, mangelhaft bekleidet, unter fremden Menschen bewegen muß, etwa weil die Kleider beim Baden gestohlen sind; die über den Mund gezogene Decke soll sich häufig in ein anfauchendes Ungeheuer umsetzen; ein störendes Klopfen an der Tür wird zum Kanonendonner potenziert. Magendrücken verbindet sich leicht mit der Vorstellung eines Quälgeistes, eines elbischen Unholds, so daß es geradezu als Alpdrücken bezeichnet wird<sup>1)</sup>. Das langsame Erwachen stellt sich als Schweben dar. Fliegeträume<sup>2)</sup> gehören daher zu den häufigsten Träumen; auf sie geht vermutlich die weitverbreitete Vorstellung vom Seelenvogel, die Reise mit dem Riesenvogel, in indischen (Garuda), arabischen (Vogel Roch) und deutschen Märchen, der Borak des Propheten, das Zauberpferd der 1001 Nacht, vielleicht auch die Sage von Wieland dem Schmiede und anderes zurück<sup>3)</sup>. Der Schwebetraum erklärt sich daraus<sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> Vgl. auch Genesis 32, 25 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. namentlich Havelock Ellis, Die Welt der Träume, Würzburg 1911, 6. Kapitel: Der Flug-Traum.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Zauert, Deutsche Märchen seit Grimm S. 239 ff., Löwis of Menar, Russische Märchen Nr. 4, S. 8 ff. usw.

<sup>4)</sup> Daß der Wunsch zu fliegen, den man wohl in poetischer Stimmung bisweilen hat („ich wollt', mir wüchsen Flügel“ Scheffel), so stark werden könnte, daß er Wunschträume erzeugt, ist mir unwahrscheinlich.

daß wir beim allmählichen Erwachen uns zunächst unseres Körpers bewußt werden und noch nicht der weiteren Umgebung. Hinzu kommt, daß die Füße nicht in gewohnter Weise den Boden berühren. Namentlich bewirken körperliche Indispositionen wie Herzschwäche, daß der Körper sich früher bemerkbar macht. Dann pflegt das Zimmer ins Bewußtsein zu treten; ich träume oft, daß ich in diesem nicht hoch über dem Boden herumfliege. Das jähe Erwachen erzeugt den Falltraum. Die hier geschilderte Reihenfolge der Rückkehr der Erinnerungen läßt sich am besten durch Vergegenwärtigung des Erwachens an einem fremden Ort — etwa auf Reisen — veranschaulichen; zuerst weiß man plötzlich lediglich vom leiblichen Ich und ist sich darüber im Unklaren, wo man sich befindet und was mit einem los ist; die Erinnerung an die Beziehungen stellt sich erst nach längerem Besinnen ein.

Die Reizträume sind am leichtesten experimentell zu untersuchen, und tatsächlich liegen gerade über sie bereits umfangreiche psychophysische Arbeiten vor. Die Experimente werden in der Weise ausgeführt, daß man z. B. die Zimmertemperatur verändert oder dem Schlafenden durch eine immer fester angezogene Binde ein Glied abschnürt und den Erwachenden über die gleichzeitigen Traumvorstellungen berichten läßt. Durch reichliche Flüssigkeitsaufnahme, starkes Trinken vor dem Schlaf kann man Träume von Wasserfahrten und Fischen hervorrufen. Am eingehendsten hat den Reiztraum auf experimentellem Wege der Norweger Mourly Vold studiert;

seine 25 jährigen exakten Arbeiten auf diesem Gebiet wurden nach seinem Tode von Klemm veröffentlicht<sup>1)</sup>.

Bei Erinnerungs- und Wunschträumen dagegen versagt das Experiment in der Regel. Man hat wohl vor dem Schlafengehen Bilder scharf ins Auge gefaßt, den Willen fest auf bestimmte Wünsche gerichtet, sich, wenn die erwarteten Traumvorstellungen am Morgen ausblieben, bereits nach kürzerer Zeit wieder wecken lassen, ohne jedoch Ergebnisse zu erzielen<sup>2)</sup>. Nur in einem Falle läßt sich eine Willenswirkung leicht vom wachen in den Schlafzustand übertragen. Die meisten Menschen wachen, wenn sie es sich vornehmen, zu einer bestimmten Stunde auf. Das Problem hat schon Kant beschäftigt, der auf die wunderliche Erklärung verfiel, daß man im Schlaf das Schlagen der Turmuhren wahrnehme. Vielmehr gehört die Erscheinung zweifellos ins Gebiet der Autosuggestionen.

Die neuere Literatur über den Traum läßt sich um zwei führende Forscher gruppieren, den Wiener Psychiater Freud und den Münchener Kraepelin; des ersteren Verdienste liegen vorwiegend auf theoretischem Gebiet, die des letzteren beruhen auf dem Anstoß zur Einzelbeobachtung. Freud und seiner Schule sind neben begeisterten Anhängern auch erbitterte Gegner erstanden. Die herrschende Meinung ist heute wohl die, daß Freud neue er-

---

<sup>1)</sup> Mourly Vold, Über den Traum, experimental-psychologische Untersuchungen, herausgegeben von O. Klemm, 2 Bände, Leipzig 1910. 1912.

<sup>2)</sup> Hacker a. a. O. S. 85.



giebige Pfade gewiesen hat, aber auf diesen zu weit geht. Während seine Anhänger alles erklärt zu haben wähnen, passen ihre Theorien nur auf gewisse Gruppen von Träumen. Freud ging von pathologischen Erscheinungen aus, die auf Verdrängung unerfüllter Wünsche zurückzuführen waren, und beobachtete, wie auch im Traum Wünsche, welche bei klarem Bewußtsein zurückgedrängt werden, wieder in die Erscheinung treten. Häufig reichen diese Wünsche ins Kindesalter zurück; das Kind befriedigt sie eben noch im Spiel, der Erwachsene nur noch, wenn die Erinnerungen an die vielen Sorgen und Hemmungen des Lebens mit dem Bewußtsein schwinden, und auch dann stellen sie sich häufig nur als nicht zum Ziele gelangte Wünsche in Form von Unlustempfindungen ein. Für den Nervenarzt könnten diese Gedankengänge natürlich große praktische Bedeutung haben, obwohl, wie namentlich Hoche gezeigt hat<sup>1)</sup>, zahlreiche Mißgriffe vorkommen. Aus dem Gesagten erhellt bereits, wie die Freudsche Schule dazu gelangt, im Traumleben eine geistige Analogie zu Haeckels biogenetischem Grundgesetz<sup>2)</sup>, also einen Rest des Kindheitszustands der Menschheit zu sehen, worauf wir später zurückkommen. Natürlich spielen unter den Wünschen, mit denen sie operiert, die erotischen eine wichtige Rolle, die jedoch maßlos übertrieben wird<sup>3)</sup>, wenn

<sup>1)</sup> Siehe den Bibliographischen Wegweiser.

<sup>2)</sup> Siehe Richard Traugott, Der Traum psychologisch und kulturhistorisch betrachtet, Würzburg 1913, S. 1 ff.

<sup>3)</sup> Freuds Schüler Karl Abraham (Traum und Mythos, Leipzig 1919) erklärt, daß sich im organischen Leben überall die Erhaltung

man auch zugeben muß, daß Lebenswasser, Zauberstab, der unerschöpfliche Goldsack des Fortunat, der Goldregen der Danae und anderes nur geschlechtlich erklärbar sind.

Andere Wege wies der Münchener Psychiater Kraepelin mit einer wertvollen Untersuchung über die Sprachstörungen im Traum<sup>1)</sup>. Um ihn lassen sich verschiedene psychophysische Arbeiten gruppieren, die gleichfalls Einzel-

des Individuums der Erhaltung der Art als dem höheren Prinzip unterordne und folgert daraus die größere Bedeutung des Geschlechtstriebes im Vergleich zum Ernährungstrieb. Er sucht diese These durch den Hinweis darauf zu stützen, daß die Sprache den Geschlechtsunterschied auf alle Wesen und sogar Sachen übertrage und nicht nach Eßbarem, Trinkbarem und Ungenießbarem unterscheide. Dagegen ist einzuwenden, daß diese grammatischen Geschlechtsunterschiede nur die indogermanischen, semitischen und hamitischen Sprachen kennen, er aber in beiden vermutlich sekundär ist. Das spätere Feminal-t hat im Semitischen ursprünglich herabmindernde Kraft wie das altarabische *jâ abata* (o Väterchen) zeigt und der Gebrauch zur Ableitung eines Individualbegriffs aus einem Collectivum. Auch in den hebräischen Pluralendungen *-ôth* und *-îm* sieht man heute ursprüngliche Kollektiv- und Abstraktendungen; vgl. *ne'ûrim* Jugend, *bethûlim* Jungfrauschaft. Indogermanisten vermuten, daß das grammatische Geschlecht in den indogermanischen Sprachen sich gleichfalls nur aus einer ursprünglichen Wertunterscheidung entwickelt habe. Die Voraussetzungen, welche Freuds Schule gerade für die Urzeiten braucht, treffen demnach gerade bei den primitiven Völkern nicht zu.

<sup>1)</sup> Psychologische Arbeiten, herausgegeben von Emil Kraepelin. 5. Band, 1. Heft, Leipzig 1906.

heiten des Traumlebens behandeln, so das Lesen, das Schreiben<sup>1)</sup>, den Willen<sup>2)</sup>, das Denken<sup>3)</sup> im Traum usw. Wichtig erscheinen mir jetzt vor allem Untersuchungen über den Zeitverlauf im Traum, über das Verhältnis der vergessenen und nicht vergessenen Erinnerungen, über die Veränderungen bei Umsetzung des Traumbilds in die Erzählung.

Es hält schwer, sich heute die Bedeutung zu vergegenwärtigen, welche der Traum dereinst im Leben gehabt hat. Uns sind Träume Schäume; wir vergessen das Geträumte außerordentlich rasch, weil wir seinen Inhalt für nichtig halten. Anders steht es schon im Orient; der Türke nennt den Traum heute oft wak'a „Ereignis“ und der Postnischin eines Derwischklosters verpflichtet seine Jünger, ihm ihre Träume zu erzählen, aus denen er erkennt, wie weit sie geläutert und auf dem Heilspfad vorgeschritten sind. Das ist nicht nur praktische Seelsorge, sondern hier spielt bereits der alte Volksglauben mit, daß Träume Enthüllungen aus einer andern Welt seien, welche die Seele während des Schlafes besucht und die den wachen Sinnen verschlossen ist<sup>4)</sup>. Im Traum löst sich ja

<sup>1)</sup> E. Meumann, Ueber Lesen und Schreiben im Traume: Archiv für die Gesamte Psychologie, 15. Band 1909.

<sup>2)</sup> Ch. Mourre, La volonté dans le rêve: Revue Philosophique. 28. Année, Paris 1903, S. 508 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. namentlich Friedrich Hacker, Systematische Traumbeobachtungen mit besonderer Berücksichtigung der Gedanken: Archiv für die Gesamte Psychologie, 21. Band, Leipzig 1911.

<sup>4)</sup> In einer Erzählung der Maori läßt sich ein Zauberer, um sich über die Zukunft zu informieren, in einen Zauberschlaf ver-



die Kette der Kausalität; da fallen die Schranken von Raum und Zeit; wir verkehren wieder mit Verstorbenen, schauen Unvollendetes vollendet und durchwandeln ferne Städte und Zonen, aus denen uns ein Flug zurückbringt. Tiere und selbst unbelebte Gegenstände sprechen zu uns im Traum wie auch in den Märchen aller Völker. Friedrich Huch hat (Berlin) 1904 ein Bändchen unter dem Titel „Träume“ veröffentlicht; nach der Vorrede sind es sachgetreu aufgezeichnete wirkliche Träume. Dasselbst erzählt er (S. 41) einen Traum, in dem er einen kleinen Tiger nach seinem Namen fragt. „Dann frage ich ihn nach dem seiner Schwester. Er sagt, sie heiße Lea.“ So weist auch die Tierfabel, wenn wir nach ihrer Entstehung fragen, auf den Traum. Aber auch Bäume<sup>1)</sup>, Spiegel<sup>2)</sup> und eine Lampe<sup>3)</sup> (arab. daw), die sich später als Geist entpuppt, sprechen im Märchen.

Das, was sich wahrscheinlich als Verwirrung erklärt, die das halbe Bewußtsein anrichtet, das Subjekte und Fähigkeiten falsch verbindet, erschien dem naiven Naturmenschen als Offenbarung einer andersartigen Welt

senken, „denn er war ein so mächtiger und gewaltiger Zauberer, daß ihm der Kopf im Traum bis in den Himmel reichte, während die Füße an der Erde haften blieben“. Hambruch Nr. 72: Das verzauberte Holzbild. Das groteske Wachstum erinnert an Zustände des Haschischrausches.

<sup>1)</sup> Löwis of Menar, Finnische und estnische Volksmärchen Nr. 23, S. 75.

<sup>2)</sup> Schneewittchen.

<sup>3)</sup> Östrup, Contes de Damas S. 58.

höherer Ordnung. Allgemein war dereinst das Bestreben, solche Erleuchtungen festzuhalten und für die Praxis zu nutzen, ganz besonders im Morgenland. Im Abendland scheint man hier und da kritischer gewesen; das germanische Wort für Traum hängt wohl mit „trügen“ zusammen und bedeutet so viel wie Trugbild. Nichts desto weniger beunruhigen in der nordischen Edda selbst die Götter die bösen Träume Baldurs und unser großes Nationalepos, das Nibelungenlied, hebt gleich damit an, daß Kriemhild ihr Schicksal im Traume vorausschauet. Vor allem aber drangen die biblischen Legenden von den Traumdeutern Joseph und Daniel in weite Kreise auch des Abendlandes, und das Ansehen des heiligen Buchs übte auch hier eine starke Gegenwirkung gegen die Aufklärung aus. Berichtete doch die Bibel, wie Träume immer und immer wieder weisen Männern erzählt werden, um die richtige Deutung zu erfahren und setzt dabei als selbstverständlich voraus, daß die Unfähigkeit, diese zu treffen, nur auf Mangel an Scharfsinn zurückzuführen sei. Wir werden im Laufe unserer Ausführungen sehen, daß eine Wissenschaft der Traumauslegung tatsächlich denkbar ist, sobald man die Gedanken kennt, welche den Wachenden am intensivsten beschäftigen. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß einem Edelfräulein oder einer Prinzessin der Lieblingsfalk zum schamhaft verhüllenden Traumsymbol des Geliebten wird, daß ein Pharao sich im Geiste mit den Folgen etwaiger Mißernten beschäftigt, zumal das Volk seine Steuern in Naturalien entrichtete, und daß die fetten und mageren Jahre, die der Traum in Anschauungen umsetzen muß, unbewußt zu dem

ihm selbst nicht mehr verständlichen Symbol der fetten und mageren Kühe werden. Auch die Auslegungen, welche von dem berühmten arabischen Traumdeuter Ibn Sirin (8. Jahrhundert) überliefert werden, kommen bisweilen einer durchaus im Bereich der Möglichkeit liegenden Symbolik nahe. So erzählt ihm ein Mann, er habe sich im Traume einen Olivenbaum mit Olivenöl tranken gesehen. Ibn Sirin fragt, wen er geheiratet habe und erhält die Antwort: „Eine fremde Sklavin, die ich gekauft habe.“ Die von Ibn Sirin ausgesprochene Befürchtung, es könne seine Mutter sein, wird nach der Erzählung durch Nachforschung bestätigt. Man könnte denken, daß, falls die Begebenheit wirklich passiert ist, der Mann im Unterbewußtsein schon vorher den Zusammenhang ahnte und seine eigene Befürchtung sich in ein dem Orientalen auch sonst geläufiges Bild, das ich z. B. aus dem türkischen Schattenspiel kenne, umsetzte. Bei dieser rationalistischen Art der Traumauslegung kommen nicht nur Befürchtungen, sondern auch geheime Wünsche zum Vorschein, die sich der Träumer bei vollem Bewußtsein nicht eingestehen würde. Nach dieser Richtung haben sich allerdings Freud und seine Schule sehr einseitig betätigt. Wenn man vom Tode eines Verwandten träumt, so bedeutet das nicht, wie namentlich Abraham<sup>1)</sup> annimmt, unter allen Umständen, daß man ihn wegwünscht, sondern mit größerer Wahrscheinlichkeit kann es ein Unlusttraum sein und die Sorge um den Betreffenden den Untergrund bilden.

<sup>1)</sup> Karl Abraham, Traum und Mythos. Leipzig 1909.



Nach dem Gesagten wird die wichtige Rolle verständlich, welche der Traum in der Weltliteratur spielt. Noch heute ist es ein beliebter Kunstgriff des Schriftstellers, in einer etwas unwahrscheinlichen Erzählung, die zu keinem befriedigenden Abschluß führt, den Helden der Geschichte schließlich aus einem Traum erwachen zu lassen. Ich kenne diesen Kunstgriff aus altägyptischen, aus türkischen Märchen<sup>1)</sup>, aus modernen Journalen. Die erwähnten, von Friedrich Huch aufgezeichneten Träume wollen keine literarischen Gebilde sein, wirken aber vielfach so und stellen nach dem Herausgeber „die dunklen Keime bewußter Leistungen“ dar. Wie ein Traum Vorwurf einer Dichtung werden kann, zeigt z. B. ein Brief Justinus Kerners an Riekele, abgedruckt von seiner Tochter Marie Niethammer in ihrem Buch Justinus Kerners Jugendliebe (S. 42 ff.); zuerst wird dort der Traum mitgeteilt, dann folgt das aus ihm entstandene Gedicht. Rubinstein erzählte, daß er in seinem dritten Klavierkonzert einen Traum, den er hatte, musikalisch ausgewertet habe. Die grausige Auferstehungsszene, welche Chamisso so wirkungsvoll zu gestalten gewußt hat<sup>2)</sup>, kleidet er in das Gewand eines Traumes. Viel hat namentlich E. T. A. Hoffmann aus Träumen gelernt, was er nicht nur in überraschend naturwahrer Wiedergabe von Träumen, sondern

<sup>1)</sup> Ahmeds Glück (ein Märchen), bearbeitet von Sebastian Beck, Heidelberg 1917: Der islamische Orient.

<sup>2)</sup> Chamissos Werke, herausg. von Heinrich Kurz, 1. Band, Leipzig 1874, S. 249–251, verfaßt 1828.

auch in Umsetzung solcher in Wirklichkeit bekundet. Man vergleiche z. B., wie in den Elixieren des Teufels der Mönch Medardus seine Schuld im Traume den Richtern bekennen will, aber nur abgeschmacktes, verwirrtes, sinnloses Zeug hervorbringt und wie dann dem Erwachten überraschend seine Freisprechung verkündet wird. Vor allem greift aber das Drama vielfach wieder auf den Traum zurück. Der Traum ist ja der Form nach ein Drama und legt diese Beziehung besonders nahe. Der größte Meister des Dramas hat eins seiner Stücke als *Midsummer Nights Dream* bezeichnet und in Schlußszenen *Richard III.* äußerst wirkungsvoll Traumbilder auf die Bühne gebracht<sup>1)</sup>. Gerhard Hauptmann entwickelt in *Hanneles Himmelfahrt* die ganze Tragik in einem langen Fiebertraum, und sein Bruder Carl Hauptmann macht von dem Traummotiv in seinen „*Armseligen Besenbindern*“ ausgiebigsten Gebrauch. Niemand hat dasselbe jedoch meisterhafter gehandhabt als Strindberg in seinem „*Traumspiel*“. Wenn da die Szenerien sich nebelbildartig auseinander entwickeln, die gotische Aula mit ihrer Orgel, in welcher der Hochstrebende nicht den erhofften Kranz erhält, sich in eine Tropfsteingrotte wandelt, von der Feuchtigkeit gleich Tränen rieselt, wenn Personen, die traumhafte Gebilde darstellen, nicht durch die Tür,

<sup>1)</sup> Der Traum hat für den Dramatiker eben die Bedeutung, daß er die geheimen Wünsche des Menschen, welche er im wachen Zustand vor sich und andern verschleiert, zugleich aber auch die Qualen der Reue enthüllt, die der Gewaltmensch im Getriebe des Lebens noch zu betäuben vermag.

sondern durch die Wand auftreten<sup>1)</sup> und abtreten, so fühlen wir uns der prosaischen Welt alltäglicher Notwendigkeiten entrückt, dem Schaffensakt der dichterischen Phantasie näher.

Darin beruht auch der Reiz derjenigen Kunstform, welche dem Traum am nächsten steht, ihn am treuesten kopiert: ich meine das Schattentheater des Orients, wo es noch bei Nacht mit transparenten, durchleuchteten, farbigen Figuren von beschränkter Bewegungsfähigkeit, die triebhaft handeln und geisterhaft wirken, eine Bilderfolge vorführt, die das Groteske liebt. „Geister,“ sagt Carl Hagemann<sup>2)</sup>, den Eindruck einer javanischen Wajang-Vorstellung schildernd, „Geister sollen es sein, und Geister sind es auch, die sich hier auf der hellen Wand bewegen und ihre Schicksalstänze tanzen und uns damit einen Hauch verspüren lassen aus den Gefilden der Seligen.“ Auch hier derselbe Eindruck, den Träume so häufig hinterlassen. So bezeichnet denn auch das arabische Wort für Schattenspiel „chajâl“ (türk. chajaldschi Schattenspieler) ursprünglich ein Traumbild<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Auch in 1001 Nacht treten Geister durch die sich spaltende Wand auf.

<sup>2)</sup> Carl Hagemann, Spiele der Völker, Berlin 1919, S. 164/65.

<sup>3)</sup> Welch gewaltige Wirkungen könnte ein gottbegnadeter Künstler hervorzaubern, der nach Mörikes Anregung die Laterna magica, das Nebelbild und das farbige Schattenspiel des Morgenlandes in den Dienst der Märchenpoesie stellt! Wie eindrucksvoll ließe sich z. B. das Märchen „Marienkind“ auf der Schattenbühne gestalten! Natürlich muß man zunächst die farblose Silhouette



Ich glaube nun, daß da uralte Vorgänge nachleben und halte es für höchst wahrscheinlich, daß sich auch das Märchen aus der Gewohnheit, Träume nachzubilden, entwickelt hat. Wir müssen uns dabei freilich vergegenwärtigen, daß ein nacherzählter Traum vom Traumerlebnis immer wesentlich verschieden sein wird. Der Nacherzähler muß mehrfach ergänzen, wo das Traumerlebnis mehr bildhaft und zusammenhangslos auftritt. Im Traum spielt, im Gegensatz zur Halluzination, das Erinnerungs- und Reproduktionsvermögen des Sehorgans eine weit größere Rolle als das des Gehörs. Das Auge kann sich auch im wachen Zustand durch Schließen der Lider gegen die Außenwelt abschließen; das ermöglicht ein Innenleben, wie es dem Ohr versagt ist. Selbst Rubinsteins vorher erwähnter Traum war wesentlich optisch und nicht akustisch. „Ich befand mich,“ so erzählt der Komponist, „in einem Tempel, wo die verschiedenartigen Orchesterinstrumente versammelt waren, als das Piano sich mit anmaßender Miene hinzudrängte. Da gedachten die Orchesterinstrumente, den Eindringling einem strengen Examen zu unterziehen, und zwangen ihn, verschiedene Melodien und Akkorde zu spielen, worauf sie feierlich erklärten, ihn nicht als Familienmitglied betrachten zu können. Da bemächtigte sich des Piano tiefe Nieder-

verbannen, die einen Rest der Verständnislosigkeit des Klassizismus für die wundervolle Wirkung der Harmonie der Farben, wie sie gotische Glasfenster auslösen, darstellt. Das Puppenspiel, eine griechische Erfindung, hat viel zu viel Körper, um der Illusion der Märchenträume gerecht zu werden.

geschlagenheit, und es fing bitterlich zu weinen an. Bald faßte es jedoch wieder Mut und behauptete stolz, es bilde für sich allein ein vollständiges Orchester, was die andern Instrumente so erboste, daß sie das Piano vor die Tür setzten.“ Man hat den Traum ein Drama<sup>1)</sup>, das Märchen ein Epos genannt. Richtiger würde man den Traum als eine Kinovorstellung bezeichnen, da seine Bilder in ständiger Bewegung und ständigem Wechsel vorbeiziehen. Der Traum kann demnach keine Abstrakta gebrauchen, sondern muß sie in Symbole umsetzen. Unregelmäßige Herztätigkeit wurde in einem Falle als ein Mädchen symbolisiert, das der Träumer herumschwenkt und darauf aufmerksam macht, daß die Bewegung regelmäßiger und nicht so hastig und stoßweise erfolgen müsse<sup>2)</sup>. Wie Pianos, so gewinnen auch andere leblose Dinge, ferner Tiere und Körperteile im Traume die Sprache. Vielleicht liegt hier die Lösung einer der merkwürdigsten Erscheinungen in den indogermanischen und semitischen Sprachen, der Übertragung des Geschlechtsunterschiedes auf die unbelebte Natur. Sollte es uns im wachen Zustand wirklich einfallen, den Mund, die Nase, das Auge oder den Rock, die Weste, das Hemd usw. geschlechtlich zu denken? Ward aber das Geschlecht auf diese Dinge un-

---

<sup>1)</sup> Treffend vergleicht Hoche den Traum mit der Aufführung eines von Niemand geschriebenen Stückes, die ohne Regisseur und Souffleur verläuft (Archiv für Psychiatrie 64. Band 1922 S. 622).

<sup>2)</sup> Havelock Ellis, Die Welt der Träume, Würzburg 1911, S. 144.

bewußt übertragen, so handelt es sich um eine Tätigkeit des Unterbewußtseins, das am freisten im Traume schaltet.

Die beliebtesten Traumsymbole sind Wunschprodukte. Mit Unrecht unterscheidet Gunkel die Wunschmärchen von den durch Träume und Visionen angeregten Erzählungen<sup>1)</sup>; auch die andern von ihm aufgeführten Elemente der Märchenbildung ergeben sich meist aus dem Traum. In den Märchen vieler Völker begegnet uns das Zauberkraut, das auf fernen Inseln des Aufgangs wächst und Tote wieder zu beleben vermag<sup>2)</sup>; meist wird es einem Tier abgejagt, das es zu finden weiß und es, um damit sein getötetes Männchen bzw. Weibchen wieder zu beleben, herbeiholt. Andere Wunschmotive des Märchens sind der Jungbrunnen, das Schlaraffenland, das Tischleindeck dich, die Heinzelmännchen, der unerschöpfliche Goldsack des Fortunat, der Knüttel aus dem Sack, die Tarnkappe<sup>3)</sup>. Ein Universalwunscherfüller ist der dienstbare

<sup>1)</sup> Das Märchen im Alten Testament, S. 9.

<sup>2)</sup> August Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Leipzig 1905, S. 14 ff. Vgl. auch Littmann, Jäger und Prinzessin, ein Kinder- und Hausmärchen aus Jerusalem, o. O. u. J. S. 7, 11. Wiederbelebung eines toten Huma durch einen Grashalm, den ein anderer Vogel bringt, bei Jungbauer, Märchen aus Turkestan und Tibet, S. 206.

<sup>3)</sup> Viele dieser Motive erscheinen auch in der Heiligenlegende. Die Religion ist eben auch vielfach Wunschprodukt. „Der Mensch,“ sagt Karl Abraham (Traum und Mythos, Leipzig 1909, S. 69.), „wünscht sich eine sorgende Vorsehung: er projiziert diesen Wunsch an den Himmel: dort muß ein für alle Menschen sorgender Vater



Geist der Wunderlampe, der sogar Märchenschlösser zu erbauen und zu versetzen vermag. Die Siebenmeilenstiefel versinnbildlichen Traumzustände, in denen Entfernungen keine Rolle spielen. Daß auch diese Motive nicht etwa auf die deutschen Märchen beschränkt, sondern international sind, dafür wenigstens noch einige Varianten vom Goldsack des Fortunat<sup>1)</sup>, der Tarnkappe, dem Tischlein-deck-dich und den Siebenmeilenstiefeln aus dem näheren und fernerem Orient. Das erste Motiv bei Enno Littmann, „Jäger und Prinzessin“ (s. oben S.45), einem Märchen aus Jerusalem: Lunge und Leber eines geschossenen Vogels bewirken da, daß der, welcher davon ißt, des Morgens einen Beutel mit 500 Goldstücken unter dem Kopfkissen findet. Man beachte die Beziehung zum Schlaf. Der Turban, der unsichtbar macht<sup>2)</sup>, begegnet in

wohnen. Ebenso deutlich kommt der Madonnenkultus einer im Infantilen wurzelnden Wunschphantasie entgegen. Die sorgende Mutter, die dem Kinde in allen Nöten zur Seite stand, will auch der Erwachsene in den großen Nöten des Lebens nicht entbehren. Darum überträgt er seine erhalten gebliebenen Wunschphantasien auf die Himmelskönigin. Nichts als Erfüllungen von Wunschphantasien sind alle Anschauungen vom Fortleben nach dem Tode . . .“

<sup>1)</sup> Verwandt ist der chinesische Yau-tjien-schu (Schüttel-Geld-Baum s. oben) und der Djü-bau-p'ang (Sammel-Schatz-Vase). Von Negelein verweist noch auf 2. Könige 4.

<sup>2)</sup> Ein arabisches Märchen kennt statt dessen einen unsichtbar machenden Zauberspruch, der auf die Stirn geschrieben wird: Nöldeke, Doctor und Garkoch, S. 48. Das Gegenstück der Tarnkappe ist der alles sichtbar machende Zauberspiegel, der z. B. im Schâhnâme erscheint.

den Türkischen Volksmärchen aus Stambul, die Kúnos sammelte und übersetzte (Leiden o. J.), S. 108 ff., das Tischlein-deck-dich unter anderm in Mikronesien und zwar auf den Palau-Inseln westlich von den Karolinen<sup>1)</sup>: Ein Zaubervogel Peaged arsay, zu dem ein armer Knabe kommt, setzt diesem auf einem Holzteller ein Stückchen Fleisch und etwas Taro<sup>2)</sup> vor. „Was soll ich,“ sagt dieser, „mit solchen armseligen Brocken? Ich bin doch hungrig!“ „Iß nur, iß!“ rief Peaged. Und sieh da, sobald der Junge ein Stückchen genommen hatte, lag sofort ein neues da. Er aß so lange, bis er keinen Bissen mehr hinunterbekommen konnte; ganz angsterfüllt blickte er den Vogel an, weil er nicht mehr essen mochte. Und es ist doch Palau-Sitte, daß man alles aufißt und den Rest mitnimmt. Da rief der Vogel nur kurz „Fertig!“ und alsbald hörte der Nachwuchs auf. In einem türkischen Märchen ist es eine Kaffeemühle, die man nur zu drehen braucht, damit Schüsseln mit Speise herabfallen<sup>3)</sup>. Die Siebenmeilen-

<sup>1)</sup> Hambruch Nr. 37, Der Vogel Peaged arsay.

<sup>2)</sup> Tarro (*Colocasia esculenta*) vertritt in der Südsee die Stelle unserer Kartoffel.

<sup>3)</sup> Kúnos, *Oszmán-török népköltési gyűjtemény* Nr. 17. — Ein finnisches Märchen kennt einen „Samovar, der 12 Kräne hatte, aus deren jedem ein anderes Getränk floß“: Löwis of Menar, *Finnische und estnische Volksmärchen* Nr. 10 S. 36. — Der Edelstein *Nágaratna*, der Durst, Hunger und alle Beschwerden stillt, spielt im *Daśakumāratscharitam* eine Rolle, vgl. Haberlandt's Übersetzung (München 1903; der Verfasser *Daṇḍin* lebte im 6. Jahrh.) Seite 24 ff.

stiefel hat schon Forke<sup>1)</sup> mit den magischen Schuhen der Inder *yoga-pâdukâ*, welche durch die Luft tragen, zusammengestellt. Im Märchen, so möchte ich mit einer leichten Veränderung eines von Freud<sup>2)</sup> geprägten Ausdrucks sagen, ist der Optativ Praesentis des Traums in den Optativ Perfecti umgesetzt. Wir wissen ja, daß der Wunsch eine so heftige Seelenregung werden kann, daß seine Nichterfüllung zu Tiefsinn und Wahnsinn führt. Traum und Märchen haben nun gemeinsam, daß sie den Wunsch in der Phantasie erfüllen. Wir müssen wohl unterscheiden zwischen Wunsch und Willen. Der Wille erfordert Anstrengung, die im Traum nicht geleistet werden kann, da der Schlaf eine Entspannung darstellt. Der Märchenheld inkliniert in der Regel nicht für körperliche oder geistige Arbeit; erstere sieht er gerne von Heinzelmännchen oder sonstigen unsichtbaren Händen verrichtet<sup>3)</sup>; in der Not verläßt er sich auf den guten Rat eines Unbekannten, der ihm begegnet. So erscheint hier der Mensch ganz in Abhängigkeit von höheren Gewalten, und darin besteht die Beziehung des Märchens zur Romantik. Der Erfolg beruht hier nicht auf Anstrengung, sondern auf unerwarteter Hilfe oder einem Spiel des Zufalls wie im Doktor Allwissend. Der Werber ist an sich nicht imstande, das zu erreichen, worum er wirbt, aber das Glück

<sup>1)</sup> A. Forke, Die indischen Märchen, Berlin 1911, S. 56.

<sup>2)</sup> Freud, Über den Traum: Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, VIII, S. 318.

<sup>3)</sup> So gelangt 'Alâeddîn, ohne es zu wissen, in den Besitz der Wunderlampe, die alle seine Wünsche befriedigt.



ebnet ihm die Wege. Der Fremde — das ist ein bekanntes Märchenmotiv — kommt in eine Stadt und wird als König begrüßt, da der Thron gerade erledigt ist und man die Nachfolge an eine bestimmte Bedingung zu knüpfen übereingekommen war, die der Ankömmling, oft ganz unwissentlich, erfüllt hat<sup>1)</sup>. Zum Throne gehört auch in der Regel eine Königin oder Prinzessin. In der wunderbaren Geschichte vom Schêch Schihâbeddîn<sup>2)</sup>, setzt sich der mittellose Ankömmling einfach an die Tür eines Bades und fragt jede Frau, die herauskommt, ob sie verheiratet sei; diejenige, welche es verneint, muß ihn nach Landesbrauch zum Gatten nehmen; er kommt so zu einer schönen Gemahlin, deren Vermögen er durchbringt. — Das Erwachen spiegelt sich im Verlust der paradiesischen Genüsse wieder; die Schätze werden zu Staub.

Am deutlichsten offenbart sich der Wunsch auf erotischem Gebiet. Der arme Sauhirt bekommt die Prinzessin und das Aschenbrödel den Königssohn. Die Natur hat in die Mädchenseele aber auch Hemmungen gegen die aufkeimende Leidenschaft der Liebe gelegt. Diese Konflikte schildert jeder auf tieferer Seelenkenntnis aufgebaute Roman, so die in die Wahlverwandtschaften von Goethe eingelegte Novelle „Die wunderlichen Nachbarkinder“: Knabe und Mädchen benachbarter Häuser sind frühzeitig für die eheliche Verbindung bestimmt, aber namentlich

---

<sup>1)</sup> Vgl. Gunkel a. a. O. S. 147.

<sup>2)</sup> Die bibliographischen Nachweise bei Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes VII*, Liège 1903, S. 105.



das Mädchen betätigt ihrem Gespielen gegenüber eine ausgesprochene Feindseligkeit, so daß die Eltern den Heiratsplan aufgeben. Erst später zeigt sich, daß die äußerlich als Abneigung in die Erscheinung tretende Wideretzlichkeit des Mädchens Reaktion gegen eine stark sich entwickelnde Leidenschaft war. Es sei an Kleists Penthesilea erinnert, die dieses Gefühl in krassester Weise verdeutlicht; aber auch andere Dichter können genannt werden; so hat Grillparzer solchen Stimmungen in der „Medea“ dichterischen Ausdruck verliehen. Das Mädchen lehnt sich trotzig gegen den drohenden Verlust des Selbstbesitzes auf. Darum läßt auch das Märchen und die Sage die Jungfrau gerne dem Werber grausame Bedingungen auferlegen. Häufig müssen sie verworrene Rätsel raten, und da spielt wieder die Symbolik des Traumlebens hinein<sup>1)</sup>; quält uns doch oft im Erwachen die Enträtselung von Unklarheiten und Symbolen. Der Mädchenstolz erzeugt einen starken Widerwillen gegen die Hingabe an den Mann, die sich in der Gestalt eines ekeln Tieres, einer Schlange, eines Frosches oder Igels symbolisiert. Man denke an die Rolle der Schlange beim Sündenfall<sup>2)</sup> oder an den Froschkönig. Nach diesem Grimmschen Märchen fällt einer Königstochter ihr goldener Ball bei einer alten Linde

1) Vgl. das Märchen aus Hawaii: Hambruch Nr. 67, Der Häuptling mit den wunderbaren Dienern.

2) Sonst symbolisiert die Schlange das männliche Prinzip, vgl. Brauns Japanische Märchen und Sagen S. 56, wo eine Schlange sich in eine Prinzessin verliebt und ihr nachstellt. Ursprünglich spielte Ewa selbst die Rolle der Schlange, wie ihr Name anzeigt.

in den Brunnen; ein Frosch bringt ihn ihr wieder, nachdem sie ihm leichtsinnig versprochen hat, daß er hinfort ihr Gesell sein solle, von ihrem Teller essen und in ihrem Bette schlafen dürfe. Als er das letztere versucht, schleudert sie ihn voll Abscheu gegen die Wand, und der garstige Frosch verwandelt sich in einen schönen Prinzen. In einem Balkanmärchen „Der Igelbräutigam“<sup>1)</sup> spielt statt des Frosches ein Igel den Werbenden, und in einem andern Grimmschen Märchen „Das Eselein“ ist es ein mißgestalteter Esel, welcher Gemahl einer schönen Prinzessin und in der Hochzeitsnacht durch Verbrennung seiner abgelegten Eselshaut entzaubert wird<sup>2)</sup>. In einem samoanischen Märchen heiratet ein armes Mädchen, um versorgt zu sein, eine große männliche Schlange menschlicher Abkunft, die sie im Korbe an einen Fluß trägt. Dort wünscht sich die Schlange menschlichen Körper, um die Liebe des Mädchens erwidern zu können und wird ein schöner Jüngling<sup>3)</sup>. Die Parallelen ließen sich häufen; bisweilen ist der Freier auch ein Wolf oder Bär oder ein anderer Unhold<sup>4)</sup>. Die Symbolik ist durchsichtig und natürlich unbewußt. Die Häufigkeit des Motivs regt zu der Vermutung an, ob nicht der Drache, der die Jungfrau

---

<sup>1)</sup> Leskien, Balkanmärchen Nr. 33.

<sup>2)</sup> Hermann Hamann, Die literarischen Vorlagen der Kinder- und Hausmärchen S. 45 ff.

<sup>3)</sup> Hambruch Nr. 61, Die Liebe der Schlange.

<sup>4)</sup> Vgl. Antti Aarne, Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications Nr. 3), Helsinki 1910, S. 18/19.



in vielen Sagen raubt und der Held, welcher jenen tötet, durch Spaltung aus einer Figur hervorgegangen sind.

Daß gerade Verwandlungen im Traum und Märchen eine große Rolle spielen, erklärt sich daraus, daß das Denkorgan im Halbschlaf nicht logisch arbeitet, sondern Vorstellungen wie Nebelbilder magischer Laternen einander ablösen, indem sich das Neue aus dem Vorhergehenden entwickelt<sup>1)</sup>. Charakteristisch ist folgender Traum, den Huch (S. 40/1) erzählt: „Ich halte meine Taschenuhr in der Hand und sehe den großen Zeiger sich seltsam bewegen, insektenartig sich dehnen und recken; meine Freunde sagen, es sei ein ganz gewöhnlicher Uhrzeiger, aber ich glaube es nicht, öffne das Glas und nehme ihn heraus. Da wird er in meiner Hand zu einem kleinen goldgrünen Salamander, von der herrlichsten Form, mit den wundervollsten kleinen Armen und Beinen; der Körper schimmernd im Wechselspiel von Grün und Gold, schwer, wie aus massivem Metall. Und wie er sich jetzt bewegt, die kleinen Arme dehnt und reckt, müssen auch meine Freunde zugeben, daß ich recht gehabt.“ Man vergleiche damit z. B. das japanische Märchen vom Wunderkessel<sup>2)</sup>: Ein Priester findet unter altem Gerümpel einen noch brauchbaren Kessel und setzt ihn aufs Feuer. „Der wunder-

<sup>1)</sup> Ein Bild, das Hoche (Archiv für Psychiatrie 64. Band 1922, S. 620) von den Sprachgebilden des Traumes gebraucht, läßt sich verallgemeinern: „Der Meister ist schlafen gegangen, der Lehrling formt nachts in kindischer Weise aus liegengeliebenem Material des Tages gleichgültige und groteske Figuren.“

<sup>2)</sup> Brauns, Japanische Märchen und Sagen S. 43.

bare Kessel bekam einen Kopf und einen Schwanz, die sich lang hervorstreckten, und als nun auch noch vier Beine zum Vorschein kamen, da erkannte der Priester, daß der Kessel ein regelrechter, ausgewachsener Tanuki (Marderhund<sup>1)</sup>) wurde, der alsbald vom Kohlenbecken herunterstieg und nach Herzenslust im Zimmer umherzuspringen begann.“

Vornehmlich zeigt aber der Aufbau von Märchen und Traum eine innige Wesensverwandtschaft. Die Motivierung der Handlungen ist eine dürftige; ihr innerer Zusammenhang locker und oft nur durch den Faden des handelnden oder passiven Subjekts zusammengehalten. Vorstellungen werden wie stetig sich wandelnde Nebelbilder aneinander gereiht. Da im Traum die Urteilsfähigkeit reduziert und die Erinnerung an den leidigen Alltagsplunder geschwunden ist, leben wir in einer Welt unbegrenzter Möglichkeiten. Und darauf beruht der Reiz des Märchens wie des Traumes. Wie oft empfindet man nicht beim Erwachen lebhaftes Bedauern über das Zerfallen der schönen Traumgebilde und sucht sie wenigstens in der Nacherzählung festzuhalten. Hier haben wir eine zweite Möglichkeit der Umwandlung von Träumen in Märchen. Ich selbst bin oft beim Erwachen erstaunt gewesen, welch wundervolle poetische und künstlerische Vorwürfe ein Traum enthielt, weil er die kleinlichen Beziehungen und mühseligen Hemmungen des realen Lebens ausschaltete, und möchte glauben, daß Dichter und Künstler

<sup>1)</sup> Vgl. über ihn Brehms Tierleben, 4. Aufl., 12. Band, S. 287/8.

weit häufiger durch Träume inspiriert werden als dies zu unserer Kenntnis gelangt. „Das Traumleben“, sagt Dr. Elwenspoek, „ist darum so viel intensiver, weil das kritische Bewußtsein ausgeschaltet oder gedämpft ist, weil das Regulative des Denkens und der Erfahrung nur schwach wirkt und Gefühl wie Vorstellung ungehemmt sich auswirken können. Wir wissen heute, daß — nach Ludwig Schleichs Wort — die Sonne unseres Bewußtseins nur die höchsten Gipfel unseres Seelenlebens beleuchtet, daß der weitaus größte und entscheidende Teil der psychischen Vorgänge sich im Schatten des Unbewußten oder des Unterbewußten abspielt. Auch die bildende Kunst hat ihre besten Schöpfungen im Zustand visionärer Entrücktheit konzipiert.“

Betrachten wir nun die Beziehungen zwischen Traum und Märchen etwas genauer im einzelnen, dabei möglichst vom allgemein Zugestandenen ausgehend und zuletzt auch einen Blick auf das große Gebiet des Umstrittenen werfend. Es ist merkwürdig, wie wenig wir bisher über das eigentliche Wesen des Schlafs wissen; Theorien sind in großer Zahl aufgestellt, erwiesen sich aber meist als anfechtbare Hypothesen. Über den Traum hat nun in jüngster Zeit die moderne Wissenschaft der Psychophysik eine Fülle von experimentellem Beobachtungsmaterial zusammengetragen. So hat Friedrich Hacker in seiner oben<sup>1)</sup> erwähnten Arbeit als Assistent in Bonn 500 Tage hindurch seine Träume nach streng wissenschaft-

---

<sup>1)</sup> Vgl. S. 36.



licher Methode aufgenommen, unter Berücksichtigung wichtiger Umstände wie der Tagesbeschäftigung, der Tiefe des Schlafs usw., und dabei auf Anregung seines Chefs Professor Külpe sein Hauptaugenmerk auf die Gedanken im Traum gerichtet. Ich vermisse jedoch noch immer ein gesichtetes Beobachtungsmaterial, das die normale Zeitfolge der Bindungen und Lösungen der einzelnen Seelenkräfte beim Einschlafen und namentlich beim Erwachen klarstellt, was für die folgenden Untersuchungen von Wichtigkeit wäre.

Im Märchen werden häufig Tote wieder zum Leben erweckt<sup>1)</sup>. Häufig träumen wir auch von Verstorbenen, sehen ihr Abbild lebendig vor uns, doch fällt uns nicht ein, daß sie gestorben sind, höchstens im Zustand des Erwachens. Nur selten wirkt das sich lösende Oberbewußtsein bereits auf das Traumbild. So besinne ich mich, einen mir wohlbekannten lange verstorbenen Kollegen,

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. Z. Indische Märchen, übertragen von Friedrich von der Leyen (Bibliothek der Gesamtliteratur Nr. 1188—1191) S. 27 bis 30: Auferstanden; Hambruch, Malaiische Märchen Nr. 40 Prinzessin Sini ma Sidaja; ferner den Schluß von Strindberg's Schwanenweiss. De Sanctis erzählt (bei Kaffka III S. 281) einen Traum, in dem sich ausgegrabene Tote beleben und bemerkt dazu beiläufig, daß Auferstehungsträume bei ihm oft vorkommen. Es handelt sich offenbar um eine Symbolik des Erwachens. — Nach einem südwestafrikanischen Märchen hatte einst der Schakal das Sonnenschaf geschlachtet; vor ihm versiegte nun alles Wasser, bis er die Teile wieder zusammenbrachte und sagte: „Werde wieder dasselbe Geschöpf“: Meinhof, Afrikanische Märchen Nr. 28 S. 135/136. Vgl. auch Ezechiel 37.

den ich nur gesund kannte, plötzlich im Traume auf der Straße getroffen zu haben; er sah kreidebleich aus, so daß ich erschrak und, nachdem wir uns getrennt hatten, meinem Begleiter sagte, ich glaube etwas wie *facies Hippocratica* wahrgenommen zu haben und fürchte, daß die Tage des Kollegen gezählt seien; mein Begleiter erklärte jedoch meine Besorgnisse für unbegründet.

Wie im Traume mitunter Bewegungshemmungen empfunden werden, so begegnen wir im Märchen häufig einem Zauber, der solche hervorruft. In dem Grimmschen Märchen von Jorinde und Joringel, in dem übrigens auch der Traum eine Rolle spielt, wird ein solcher Zustand geschildert: „Joringel konnte sich nicht regen: er stand da wie ein Stein, konnte nicht weinen, nicht reden, nicht Hand noch Fuß regen<sup>1)</sup>.“ Schon in dem altägyptischen Märchen vom Prinzen Setna<sup>2)</sup> versinkt der Prinz durch einen Zauber in die Erde, zuerst bis zu den Beinen, dann bis zur Hüfte, dann bis zu den Ohren. Dieses Motiv ist häufig<sup>3)</sup>. In einem türkischen Volksmärchen<sup>4)</sup> heißt es: „Er nahm den Rest seiner Kraft zusammen, und als er den

<sup>1)</sup> Verwandt vielleicht der Vogel, der in Stein verwandelt: 1001 Nacht, Henning, 23. Band, S. 187 ff.: Die Geschichte des Sultans und seiner Söhne mit dem verzauberten Vogel.

<sup>2)</sup> A. Wiedemann, *Altägyptische Sagen und Märchen*, Leipzig 1906, S. 134.

<sup>3)</sup> In Nöldekes *Doctor und Garkoch*, S. 48/9, läßt ein Zauberer 4 Aghas, die ihn holen sollen, in die Erde versinken, gibt sie dann aber wieder frei.

<sup>4)</sup> Kúnos, *Türk. Volksmärchen* S. 72.

Namen der Feenkönigin rief, erstarb der Ton auf seinen Lippen und bis zu den Knien ward sein Leib zu Stein“ usw. Auch in dem von Littmann mitgeteilten Märchen aus Jerusalem „Jäger und Prinzessin“<sup>1)</sup> wird der Held von einem nackten Weibe in Stein verwandelt und dann wieder entzaubert (S. 10/11 daselbst). Für die weite allgemeine Verbreitung führe ich ferner noch ein ostasiatisches Beispiel an, aus dem chinesischen Märchen von den drei Tempeldieben<sup>2)</sup>: „Da sahen sie einen weißbärtigen Greis auf dem Dachfirst des Tempels sitzen. Der deutete mit der Hand nach ihnen. Da mußten die drei rittlings auf der Mauer sitzen bleiben. Die Beine waren ihnen wie angenagelt.“ In einem Märchen der Fangneger bleibt ein Mädchen, das sich auf Steine setzt, an diesen kleben und wird erst durch einen Zauber gelöst<sup>3)</sup>. Jeder hat ähnliche Zustände beim Erwachen erlebt; der Wille regt sich, aber die Bewegungs- und Sprachzentren sind noch gehemmt. Beachtenswert ist, daß der moderne türkische Novellist Ja'küb Kadri<sup>4)</sup>, der in seiner Novelle „Der Hut“ diesen Zustand schildert, dabei auf den Traum verweist: Der Bräutigam einer jungen Griechin wird von zwei Fanatikern überfallen. „Das junge Mädchen wollte laufen, sich auf sie stürzen — sie konnte nicht. Sie war auf der Stelle, wo sie stand, wie angeheftet. Sie wollte schreien, um

<sup>1)</sup> S. oben.

<sup>2)</sup> Wilhelm, Chinesische Volksmärchen S. 180.

<sup>3)</sup> Ajongs Erzählungen hrsg. von Teßmann, S. 180 ff.

<sup>4)</sup> Der Name bezeichnet ihn als in der Nacht der Allmacht (kadr) geboren.



Hilfe rufen. Keinen Ton konnte sie herausbringen. Als wenn zwei eiserne Hände ihren Hals zusammenpreßten! — Es fiel ihr ein: Dieser Zustand, diese Erstarrung war schon in bösen Träumen über sie gekommen.“ Verwandlungen von Menschen in Stein sind ein beliebtes Sagenmotiv, das man in der Regel auf menschenähnliche Gebilde von Felsen zurückführt. Das aber erklärt nicht die Entzauberung. Das Märchenmotiv weist demnach auf einen andern Ursprung. Ein schreckhafter Traum stört unsern Schlummer, der schreckhafte Gegenstand steht bereits vor unserm Bewußtsein. Der Wille möchte in gewohnter Weise reagieren, durch eilige Flucht oder Notwehr; aber die Glieder gehorchen noch nicht, weil das Muskelsystem während des Schlafes ruht. Wir nehmen mit Entsetzen wahr, daß wir gebannt, eingegraben oder in Stein verwandelt sind. Schrittweise löst sich der Bann beim allmählichen Erwachen. Tote werden wieder lebendig wie im Treuen Johannes bei Grimm. Auch der Verlust von Körperteilen ersetzt sich. Werden solche Vorgänge, die dem natürlichen Verlauf der Dinge widersprechen, nacherzählt, so können sie nur als Zauber motiviert werden. Zauberer und Hexe gehören demnach zum Märcheninventar. Ja, wir können weitergehen: unsere Vorstellungen von Zauber- und Hexenwesen sind vielfach Traumprodukte. Auch in wachem Zustand hat das Zauberwesen eine tiefere Beziehung zum Traum; in beiden sind verwandte Wünsche die treibende Kraft; das Zauberwesen arbeitet bewußt mit einer irrealen Welt, die im Traumleben wurzelt; das Handwerk des Zauberers bei primi-

tiven Völkern besteht vielfach darin, daß er an Abbildern die Wünsche seines Auftraggebers ausführt, wie sie die Phantasie im Traumbild verwirklicht<sup>1)</sup>.

Wie die Träume sind auch die Geister vorwiegend an die Nacht gebunden: „Morgenwind und Morgenröte werden ihnen zu Bestattern“, sagt Freiligrath. Das Erwachen bringt die Erlösung von allem Spuk.

Die soeben besprochenen Fälle gehören in den größeren Zusammenhang der Traumerlebnisse, bei denen man sich vergeblich müht, etwas auszuführen. Stekel, Die Sprache des Traumes erzählt (S. 109) den Traum einer Dame: „Endlich setze ich mich vor den Spiegel, löse mein Haar, um es zu frisieren; nutzloses Beginnen! Ich bringe die Frisur nicht fertig“ usw.<sup>2)</sup>. Huch schildert (Träume S. 39), wie er sich in einem Traume abmüht, die Fahne auf dem Dache eines Hauses wiederaufzurichten, was ihm, weil er Kenntnisse, die er besaß, vergessen, nicht gelingen will. Treffend bemerkt Gunkel zu Genesis 19, 11: „Daß man eine Tür nicht finden kann, ist ein echtes Märchenmotiv, wie sie v. d. Leyen wohl mit Recht aus Erfahrungen des Traums ableitet.“ So kann auch der erste einäugige Kalender in 1001 Nacht die Tür des unterirdischen Mausoleums, in dem er

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu Richard Traugott, Der Traum, Würzburg 1913, S. 64–67. Auch die Hinrichtung im Bilde gehört noch in diese Vorstellungreihe.

<sup>2)</sup> Auch in der sufischen Ghazelenpoesie ist das Haar das Symbol innerer Wirrnisse:

„Als ein Wind dir löst die Locken.  
Wurde schwarz vor mir die Welt“. (Hâfiz.)

seinen Vetter eingemauert hat, lange nicht finden<sup>1)</sup>. Das führt uns zum Versagen des Gedächtnisses.

Ein sehr verbreitetes Märchenmotiv ist das Vergessen, daß man bereits verlobt ist<sup>2)</sup>. Auch das wird im wachen Zustand kaum passieren. Daher wird es in der Sakuntala und der Brynhildsage auf einen Zauber zurückgeführt. Für den Traum aber ist es charakteristisch, daß in der Erinnerung an die Vergangenheit Wichtiges ausfällt. Ich würde darin noch kein Wunschprodukt sehen, denn manchmal ist das Vergessen im Traum mit Angstgefühlen verbunden, wie das Vergessen eines Zauberworts in kritischen Lagen häufig im Märchen begegnet; man denke an Sesam (simsim) in Ali Baba und den 40 Räubern.

Wir erwähnten bereits Kraepelins Arbeit über Sprachstörungen im Traum<sup>3)</sup>; der Münchener Psychiater unterscheidet Störungen der Wortfindung, Störungen der Rede

---

<sup>1)</sup> Vgl. auch Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm, S. 240: „Die Tür war wieder weg und ein großer Felsen lag da, wo sie gewesen war.“

<sup>2)</sup> Vgl. Bolte u. Polívka, Anmerkungen zu Grimms Märchen, 2. Band, S. 56/57: „In vielen Märchen kehrt wieder, daß die erste Verlobte vergessen wird, in dem Liebsten Roland, dem Löwen-eckerchen, den beiden Königskindern, der wahren Braut, dem Trommler u. a.“

<sup>3)</sup> Psychologische Arbeiten, herausgegeben von Emil Kraepelin. 5. Band, 1. Heft. Leipzig 1906. Erst während des Druckes erhalte ich durch die Liebenswürdigkeit des Verfassers Hoches wichtigen einschlägigen Artikel aus dem Archiv für Psychiatrie 64. Band 1922, S. 618 ff.



und Denkstörungen und deckt interessante Parallelen zwischen Traumzuständen und Zuständen bei Geisteskranken auf. Die Erzählerin türkischer Volksmärchen pflegt ihre Geschichten mit einer kurzen konfusen Einleitung vorzutragen, die man Tekerlemé nennt und die bestimmt ist, die Welt des logischen Denkens auszuschalten. Das Tekerlemé erinnert an verworrene Traumvorstellungen. Die Sprachstörungen im Traum beruhen in der Regel darauf, daß die Gebundenheit der Muskulatur des Sprachapparats durch den Schlaf beim Erwachen ins Bewußtsein tritt. „Über Lesen und Schreiben im Traume“ besitzen wir eine gleichfalls bereits oben genannte Untersuchung von Meumann<sup>1)</sup>. Wir meinen im Traume häufig zu lesen und noch häufiger zu sprechen. Daß aber das Sprechen nicht bis zur lautlichen Klarheit gelangt, ergibt sich daraus, daß ich z. B. häufig im Traume mühelos fremde Sprachen rede, mit denen ich mich im Laufe des Tages gerade beschäftigt habe, in denen ich mich aber im wachen Zustande nur höchst unvollkommen auszudrücken vermag. Tatsächlich handelt es sich nur um ein inneres Sprechen; man wähnt eine Gedankenreihe einem Chinesen z. B. in dessen Sprache mitzuteilen, ohne daß man Worte bildet; nur, wenn man im Stadium des Aufwachens sich dieses Mangels bewußt wird, stellen sich wohl noch einige fehlerhafte Brocken ein, über die man, völlig zum Bewußtsein gelangt, lächelnd den Kopf schüttelt. Sprechen und Lesen bedürfen eines Willensaktes, wie ihn der Traum

---

<sup>1)</sup> Archiv für die Gesamte Psychologie, 15. Band 1919.

meist nicht aufbringt; sie sind daher in ihm meist nur Gesten, die einen Gedankengang begleiten. Daraus erklärt sich meines Erachtens, daß in den Märchen aller Völker das Sprechen der Tiere als etwas Selbstverständliches erscheint, aber namentlich die Vögel haben auch wieder ihre eigene Sprache, die manche Märchenhelden verstehen. Daraus erklärt sich vielleicht ferner, daß das Märchen im Gegensatz zum Roman und zur Novelle keine Vielheit der Sprachen kennt, vielmehr in ihm der deutsche Bauer sich mit den Bewohnern der fernsten Länder ohne Dragoman zu unterhalten vermag. Daß die Möglichkeit ohne Worte zu sprechen besteht, ist eine wichtige Beobachtung der Traumphänomene, die beweist, wie ungeeignet für philosophisches Denken eine Sprache wie die griechische ist, die für Vernunft und Wort dieselbe Vokabel hat.

Es scheint, daß beim Erwachen der Schlafzustand der einzelnen Gehirnabteilungen sich von einem Punkte aus fortschreitend löst. Die Erinnerung an die Umwelt beginnt wiederzukehren, während Sprach- und Bewegungszentra noch feiern und die Urteilskraft begrenzt ist. Bei der Umstellung auf die Wirklichkeit erscheint manches noch eine Zeitlang verworren und löst sich erst allmählich wie ein geratenes Rätsel. Die Beantwortung von Rätselfragen gehört zum Märcheninventar<sup>1)</sup>. Das Bewußtsein umfaßt während des Traumes nicht etwa die

---

<sup>1)</sup> Vgl. Indische Märchen, übertragen von Friedrich von der Leyen S. 123.

ganze Persönlichkeit in allen ihren Beziehungen, die im wachen Leben unser „Ich“ ausmachen. Darauf beruht es auch, daß wir Träume so rasch vergessen; die vielen Fäden unserer Beziehungen zur Außenwelt, welche die Erlebnisse des Wachens uns stets wieder erinnernd ins Gedächtnis rufen, sind abgeschnitten. Die Traumphantasie vergeht daher rasch wie eine abgerissene wurzellose Blume vor der Sonne des praktischen Lebens<sup>1)</sup>. Das Einschlafen besteht eben darin, daß das Ich-Bewußtsein verloren geht, während oft noch Bilder, die sich von ihm gelöst haben, uns umgaukeln. Intensive Beschäftigung mit den Beziehungen des Ich, für die der islamische Şüfi das Wort 'alâik (Sing. 'alâka) besitzt, ist die gewöhnlichste Ursache der Schlaflosigkeit. Der Traum ist nach meiner Auffassung ein Zwischenzustand zwischen Schlaf und Wachen; er gehört zum Schlaf, indem er die Erinnerung an die meisten Beziehungen des Ichs auslöscht; er gehört zum Wachen, indem er einzelne wenige besonders starke Eindrücke, meist der jüngsten Vergangenheit, noch wiederspiegelt. Weil das wache Ich-Bewußtsein entschwinden ist, befindet sich der Träumende oft in der Lage des Bedenklichwerdens über die eigene Person. Er kommt mit ihr nicht zurecht und glaubt sich in einer fremden Gestalt. Das Märchen vom

---

<sup>1)</sup> Bringt uns ein Traum die Erfüllung eines realen Wunsches, der uns auch im Wachen beschäftigt, so pflegt er fester in der Erinnerung zu haften, bisweilen so fest, daß er mit der Wirklichkeit wechselt werden kann; ein Beispiel dafür: *Revue Philosophique*. 28. Année, 55, Paris 1903, S. 647.



König im Bade <sup>1)</sup> gehört in diesen Zusammenhang. Oft spaltet sich das Ich in Subjekt und Objekt. In dem altindischen Märchenwerk des Somadewa macht eine mit ihrem Buhlen durchgegangene Tochter Rûpasikhâ ihrem sie verfolgenden Vater Agnisikha (Feuerflamme) weis, er sei gestorben, worauf dieser nach Hause eilt, um die Diener über die näheren Umstände seines Todes zu befragen <sup>2)</sup>. Solch wunderliche Abstraktionen in einer primitiven Erzählerkunst wären unerklärlich, wenn sie nicht im Traume wurzelten. Friedrich Hacker, der als Naturforscher das soeben erwähnte entlegene Sanskritmärchen schwerlich gekannt hat, berichtet (a. a. O. S. 82), daß er eine Verdoppelung des Ich im Traume mehrfach erlebt habe und erzählt als Beispiel, indem er als Erklärung vorausschickt, daß er als Knabe häufig Kegel aufstellte, folgenden Traum:

„Ich war auf einer Kegelbahn und stand draußen bei den Kugeln, die besonders ein Herr sehr stark warf. Dann kam ein Bekannter, und dieser Herr erzählte ihm, daß mich 4 Kegelkugeln getroffen hätten und ich tot sei. Die erste habe mich am Kopf verletzt, so daß ich sehr geschrien und gezuckt habe. Ich sah mich nun tatsäch-

---

<sup>1)</sup> Die wichtigste Literatur über diesen Stoff habe ich in meinem Türkischen Hilfsbuch, 3. Aufl., 1. Teil, Berlin 1916, S. 12 angemerkt. Namentlich sei verwiesen auf Hermann Varnhagen, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen. Berlin 1882.

<sup>2)</sup> Kathâsaritsâgara translated by Tawney, Calcutta 1880. S. 364.

lich am Boden blutend liegen. Zugleich wußte ich aber, daß ich vor dem Herrn stehe und seiner Erzählung zuhöre, ohne daß mir diese Zweiheit auffiel.“

Diese Verdoppelung der Persönlichkeit erklärt sich meines Erachtens daraus, daß das träumende Ich ein wesentlich anderer, beschränkterer Begriff ist als das Ich im wachen Zustand. Im Halbschlaf gibt es Augenblicke, in denen beide, das Ich, das nur mit Reflexen spielt, und das logische Denkarbeit verrichtende Ich gleichzeitig ins Bewußtsein treten und nicht als identisch empfunden werden. Das Oberbewußtsein übernimmt die Rolle des Subjekts. Der noch bewegungslose Leib, der uns von der Außenwelt als erstes bewußt wird, erzeugt die Vorstellung des Todes. Daher sind die Träume, daß man gestorben sei, so häufig.

Schon in grauer Vorzeit hat diese Dublierung der Persönlichkeit die Phantasie der Völker beschäftigt. Dem Traumbild verdankt die altägyptische Seelenlehre vom Ka ihren Ursprung, die in dem Doppelgängermotiv unserer Romantiker wieder auferstand. Nach altägyptischer Vorstellung wird mit jedem Menschen zugleich sein Abbild, sein Ka, geboren, der ihn nach dem Tode verläßt. Bei Göttern und Königen trennt sich der Ka bisweilen schon vom Lebenden. „Bei den Darstellungen des Pharaos sieht man häufig hinter ihm seinen Ka stehen, welcher die Gestalt eines kleineren, sonst aber dem König gleichen Mannes besitzt und ihm allerhand heilige Zeichen nachträgt. In andern Fällen erscheint der König vor seinem Ka, bringt diesem Opfer dar und erwartet von ihm himm-

lische Gaben<sup>1)</sup>.“ Die altägyptische Seelenlehre ist von der anderer Völker grundverschieden, die alttestamentlichen Hebräer sahen die Seele nur im Hauch des Mundes, dagegen dürfte die griechische Vorstellung vom Schatten auf den Ka-Glauben zurückgehen. Überraschend ist die Übereinstimmung des Ka-Glaubens mit dem in der deutschen Literatur während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, namentlich der romantischen, viel verwendeten Motiv eines geheimnisvollen gespenstigen Doppelgängers. Am bekanntesten ist Chamissos<sup>2)</sup> 1828 entstandenes Gedicht „Erscheinung“: Nach Mitternacht kehrt der Dichter von einem Zechgelage heim und bemerkt staunend, vor seinem Hause stehend, in seinem Zimmer Licht. Er tritt ein und schaut entsetzt eine Erscheinung:

„Ich sah mich selbst an meinem Pulte stehen.  
Ich rief: „Wer bist du, Spuk?“ Er rief zugleich:  
„Wer stört mich auf in später Geisterstunde?“  
Und sah mich an, und ward, wie ich, auch bleich.  
Und unermeßlich wollte die Sekunde  
Sich dehnen, da wir starrend wechselseitig  
Uns ansah, sprachberaubt, mit offenem Munde.“

---

<sup>1)</sup> A. Wiedemann, Der „Lebende Leichnam“ im Glauben der alten Ägypter, Elberfeld 1917 (SA aus der Zeitschrift des Vereins für rhein. und westf. Volkskunde, 14. Jahrg. 1. u. 2. Heft), der S. 13 ff. eingehend über den Ka-Glauben handelt. Etwas Ähnliches scheint der Tondi auf Sumatra, s. Hambruch, Malaische Märchen, S. 319/320.

<sup>2)</sup> Chamissos Werke, herausg. von Heinrich Kurz. 1. Band. Leipzig 1874. S. 247.



Fast jeder unserer Romantiker hat dieses Motiv ein oder das andere Mal in seinen Werken behandelt<sup>1)</sup>. Zur stärksten literarischen Wirkung hat es wohl E. T. A. Hoffmann durch den Doppelgänger des Bruder Medardus in den Elixiren des Teufels gebracht. In der Dichterphantasie setzt sich dieser Prozeß weiter fort<sup>2)</sup>. Eine weitere Phase ist, daß sich nach Weise des eigenen Ich auch andere Personen im Märchen und in der Heiligenlegende spalten. So wird in einem Märchen der Fangneger „Der doppelte Vater“ berichtet, wie ein ungeratener Sohn beim Honigausnehmen seinem Vater vom Baum aus die Axt auf den Kopf fallen läßt, daß er für tot liegen blieb. Da ging der Sohn mit dem Honig in das Dorf zurück. Als er vor dem Versammlungshaus ankam, sah er zu seinem Erstaunen den Vater darin sitzen. Da meinte er bei sich:

<sup>1)</sup> Namentlich ist G. Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts, 2. Band, Die romantische Schule in Deutschland, Berlin 1873, auf die Fälle eingegangen. Otto Rank, Der Doppelgänger (SA aus Imago. 3. Jahr 1914) gibt weiter abliegende Parallelen (so Schatten Peter Schlemihls, der wieder das Vorbild des Spiegelbilds bei E. T. A. Hoffmann und Hans Heinz Ewers wurde).

<sup>2)</sup> Goethe schuf aus seinem Ich zugleich Tasso und dessen Widerpart Antonio. „Zur geistigen Herrschaft über alles gehört“, wie E. T. A. Hoffmann (Elixire des Teufels: Ausgewählte Schriften 6. Band, Berlin 1827 S. 71) sagt, „das eigene wunderbare Heraus-treten aus sich selbst, das die Anschauung des eigenen Ichs vom andern Standpunkt gestattet.“ Schon Selbstvorwürfe erzeugen bisweilen eine völlige Spaltung des Ichs im wachen Zustand.

„Wie? habe ich nicht meinen Vater tot im Busch zurückgelassen?“ Er ging nun nach der Stelle zurück, wo er den Honig geholt hatte, und sah die Leiche seines Vaters daliegen und schon einige Fliegen sie umsurren. Da ging er wieder zurück ins Dorf; aber im Versammlungshaus sah er auch seinen Vater, wie er eine Rede an die Leute hielt. Da entsetzte er sich sehr usw.<sup>1)</sup>. Wir werden bei Erwähnung der Halluzinationen auf dieses Beispiel zurückkommen.

Eine besondere Untersuchung würde die Zeit im Traume verdienen. Eine der merkwürdigsten Traumerscheinungen ist die, daß ein starkes Geräusch, etwa ein Knall, welcher den Traum beendet, oft den natürlichen Abschluß einer langen Kette von Traumerlebnissen bildet, die lediglich auf diesen Abschluß eingestellt und durch ihn bedingt sind. Man soll z. B. wegen Patriotismus erschossen werden, flüchtet, verbirgt sich, wird unter aufregenden Umständen entdeckt, hält Verteidigungsreden, wird verurteilt und erschossen. Da erwacht man und bemerkt, daß eben ein Gegenstand umgefallen ist, wodurch die Vorstellung des Schusses erzeugt wurde. Es ist erstaunlich, welche Menge von Vorstellungen in einem Moment durch diesen Knall ausgelöst wurden; die entsprechenden Erlebnisse würden im wachen Zustand sich in Stunden oder Tagen abspielen, während sie der Traum in wenige Sekunden zusammengedrängt hatte. Zur Lösung dieses Rätsels sind weitere psychophysische

---

<sup>1)</sup> Ajongs Erzählungen, S. 127/128.

Untersuchungen notwendig; ich würde, als Laie auf dem Gebiet der Psychologie, vermuten, daß der Eindruck des Schalls gewissermaßen aufgespeichert wird, aber erst beim Erwachen zur Wahrnehmung durch das Oberbewußtsein gelangt, während schon vorher der aufgespeicherte Reiz im Unterbewußtsein wirkt, etwa wie das Bild auf einer photographischen Platte erst bei dem Eintauchen in den Entwickler klar hervortritt<sup>1)</sup>. Vom Haschischrausch, auf den wir später einzugehen haben werden, berichtet Hartwich<sup>2)</sup>: „Beschränkungen von Raum und Zeit verschwinden; es scheint, als ob eine lange Zeit unter den angenehmsten Eindrücken vergangen sei, während es vielleicht nur eine Viertelstunde ist<sup>3)</sup>.“ Bekannt ist die berühmte Nachtreise des Propheten Muhammed, der nach der späteren Über-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Ebbecke, Die kortikalen Erregungen. Leipzig 1919, S. 97: „Es kommt vor, daß wir einen Menschen, an dem wir achtlos vorübergingen, nachträglich erkennen, eine Frage, die wir ganz überhört hatten, doch noch plötzlich inne werden und richtig beantworten usw.“ Manche Wahrnehmung kommt erst spät zum vollen Bewußtsein. Mir ist schon mehrfach bei Nacht ein Druckfehler eingefallen, den ich in einer am Abend gelesenen Korrektur übersehen hatte, und ich überzeugte mich am Morgen von der Richtigkeit des nächtlichen Einfalls.

<sup>2)</sup> C. Hartwich, Die menschlichen Genußmittel, Leipzig 1911, S. 297.

<sup>3)</sup> Heinrich Spitta berichtet (Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, 2. Aufl., S. 283) von dem ersten Ätherrausch eines Neulings: „Eine Reihe sehr deutlich ausgeprägter Wahnbilder zogen an seinem Auge vorüber. Ganze Welten glaubte er zu durch-



lieferung bei dieser Gelegenheit 70 000 Gespräche mit Gott führte und bei seiner Rückkehr sein Bett noch warm und einen beim eiligen Aufbruch umgestoßenen Wasserkrug noch nicht ausgelaufen fand. An diesen Umstand will in dem bereits erwähnten Märchen vom Schêch Schihâbeddîn, in dem Nöldeke den großen Mystiker Suhrawardi wiedererkannt hat<sup>1)</sup>, der Sultan von Ägypten nicht glauben. Der Schêch bekehrt ihn<sup>2)</sup> dadurch, daß er ihn in einer Badewanne untertauchen und den Kopf sofort wieder aus dem Wasser ziehen läßt. In der Zwischenzeit hat der Sultan eine lange Kette von traurigen und freudigen Erlebnissen: Mittellos wird er an eine fremde Küste verschlagen, findet dann eine schöne und wohlhabende Frau, zeugt mit ihr 7 Söhne und 7 Töchter, verarmt schließlich wieder und erkennt emportauchend das alles als Illusion eines Augenblicks.

Während diese Zeitphänomene sich auf Reizträume zurückführen lassen, erzeugt der Wunschtraum oft das entgegengesetzte Verhältnis zwischen Traumerlebnis und Wirklichkeit, indem diese nicht verlängert, sondern verkürzt erscheint. Man denke an das Jungbrunnen- und an

---

messen, unendliche Zeiten durchlebt zu haben und doch bemerkte er, als er aus der Narkose erwacht war, daß er kaum  $\frac{1}{4}$  Stunde konnte betäubt gewesen sein.“

1) Doctor und Garkoch S. 6 ff.

2) Tatsächlich ließ der historische Saladin an Rechtgläubigkeit nichts zu wünschen übrig, während Suhrawardis symbolische Umdeutung von Paradies und Hölle ihm den Kopf kostete.

das Siebenschläfermotiv. Versetzt uns der Traum doch oft in die Kindheit zurück. Und wenn auch in Angstträumen bisweilen noch der Bejahrte vor dem Abiturientenexamen steht, so löst diese Zurückversetzung in die Jugend doch häufiger angenehme Empfindungen aus. In dem türkischen Märchen von Ahmeds Glück<sup>1)</sup> träumt sich ein armer türkischer Hammäl (Lastträger) aus dem Elend der Wirklichkeit in goldige Jugend zurück. Zur Entstehung der aus der syrischen Literatur stammenden Siebenschläferlegende gab vermutlich zunächst der Wunsch den Anstoß, die Zeit der Bedrängnis, da römischer Cäsarenwahnsinn auf Erden wütete, zu verschlafen, um in glücklicheren Tagen zu erwachen. Die großartige Erfüllung dieses Wunsches zwar nicht für den einzelnen, aber für die Menschheit durch die Weltgeschichte schuf in der Folge den erbaulichen Hintergrund. So hat der Wunsch auch bei Ausgestaltung der Barbarossasage mitgewirkt, zunächst der Wunsch, daß der alte Gott, den die Väter verehrten und dem das Volk noch immer die Treue hielt, den fremden Eindringling einst wieder austreiben möchte, später der Wunsch, daß politischer Ohnmacht und Zerplitterung durch das Wiedererscheinen des mächtigen Hohenstaufen ein Ende bereitet werden möchte. Im Traume, der die Wünsche gestaltet, schaute man die Erhofften: sie lebten also noch und schliefen nur. Aber nicht immer ist die Rückkehr zur Welt erfreulich. Die Japaner erzählen, wie

---

<sup>1)</sup> Ahmeds Glück, bearbeitet von Sebastian Beck. Heidelberg 1917.

Uraschimataro<sup>1)</sup> von einer dankbaren Schildkröte auf ihrem Rücken zum Palast des Meergottes getragen wird und mit dessen schöner Tochter herrlich und in Freuden lebt, bis er eines Tages, von unwiderstehlichem Heimweh getrieben, um Erlaubnis zu einem Besuch bei seinen Eltern bittet; er findet das Dorf verändert, die Eltern gestorben und erfährt, daß er einer längst ausgestorbenen Generation angehört. Zahlreiche abendländische Parallelen sind bekannt.

Es wäre eine Einseitigkeit, wenn wir bei diesen unsern Untersuchungen nur an den Traum im eigentlichen Sinne denken und die wachen und künstlichen Traumzustände unberücksichtigt lassen wollten. Unter diese fällt schließlich auch die einfache Illusion.

Auch der wache Traum löst die Beziehungen zur alltäglichen Umwelt, diese nach unsern Wünschen und Gedanken umformend. Dem Erwachsenen will das meist nur noch in der Stille der Einsamkeit gelingen. Kraepelin und Meumann haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Gehörvorstellungen im Traum eine weit geringere Rolle spielen als die Gesichtsvorstellungen und meist Schreck und Erwachen zur Folge haben. So stört denn auch den wachen Traum nichts so sehr wie artikulierte Rede oder Geräusche, deren Ursache uns ablenkend beunruhigt, während die laute Brandung des Meeres oder das Rauschen der Wipfel entspannend und einschläfernd wirkt. Trefflich schildert dies ein echter Dichter, Freiligrath, in den Versen:

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Brauns, Japanische Märchen und Sagen. Leipzig 1885, S. 59 ff.



„Geh' ich einsam durch den Wald,  
Durch den grünen, düstern,  
Keines Menschen Stimme schallt,  
Nur die Bäume flüstern:

O, wie wird mein Herz so weit,  
Wie so hell mein Sinn,  
Märchen aus der Kinderzeit  
Treten vor mich hin.“

Es ist kein Zufall, daß das träumerische Volk der Inder // auch das märchenreichste ist. Die Erschlaffung des Willens zu Gunsten der Phantasie charakterisiert den Wachtraum. Für den Orientalen hat dieser einen besonderen Reiz. Dem Türken geht der „Kejf“, der behagliche Zustand zwischen Schlaf und Wachen, über alles und er läßt sich ungern darin stören. Auch das Nirwana gehört in diesen Zusammenhang. Das Klima Indiens wirkt entspannend, die Aktivität einschläfernd; anders Arabien, das an eigenen Erzeugnissen der Märchenliteratur tatsächlich arm ist; wer sich dort behaupten will, muß seinen Körper stählen und seine Kräfte anspannen. Die Fähigkeit zum wachen Traum ist im Kindesalter leichter gegeben, wie die kindlichen Spiele zeigen, in denen sich der Knabe rasch in die Rolle eines Indianers oder Soldaten oder Tiers versetzt; das Alter zehrt daher vielfach im Traum des Schlafes von Jugenderinnerungen. Mit Recht behauptet nämlich Freud, daß auch die Träume des Schlafes häufig im wachen Zustande vorgebildet werden. Die Richtigkeit dieser Behauptung habe ich durch Selbstbeobachtung in vielen Fällen erhärten können. Es gelangen

mir im Traum oft leidenschaftliche Dispute mit großer Leichtigkeit, weil die Rede nicht ins Wortbild eintrat, aber der mir geläufige Inhalt, welcher auf verschiedenen Erinnerungskombinationen beruhte, stellte natürlich nur eine Reproduktion und keinen Schöpferakt während des Traums dar. Die wachen Traumgebilde sind nun von sehr verschiedener Intensität; sie erstrecken sich von der kindlichen Spielphantasie bis zur krankhaften Halluzination; die Halluzination ist ja auch nur ein Erinnerungsbild, das sich ohne äußeren Reiz bis zur Identität mit der sinnlichen Wahrnehmung steigert. Das obenerwähnte Märchen der Fangneger, in dem ein Vatermörder seinen Vater lebendig daheim sieht und dann wieder zu der Leiche im Walde läuft, dürfte auf solche Halluzinationen zurückgehen. Man denke auch an Banquos Geist. Das sind deutliche Fälle. Krankhafte Phantasien, die sich mit Traumgebilden berühren, finden wir wieder vor allem bei E. T. A. Hoffmann; so werden Klein Zaches Fähigkeiten beigelegt, die zu andern gehören, eine aus dem Traum bekannte Vermischung von Individuen. Das Pathologische reicht aber oft viel weiter als man bei oberflächlicher Kenntnis vermutet. Der Psychiater Möbius schrieb Monographien deutscher Dichter und Denker, in denen er das Wesen jedes einzelnen pathologisch zu erklären und auf eine bestimmte geistige Erkrankungsform zurückzuführen suchte<sup>1)</sup>; auch Tasso und Rousseau waren nach ihm

<sup>1)</sup> Parodie darauf: Über das Pathologische bei Professor Morbifex in Leipzig: Münchener Medizinische Wochenschrift, 47. Jahrg., Nr. 4, 27. Oktober 1900.

geisteskrank<sup>1)</sup>. Die Grenze des Normalen ist eben in solchen Fällen schwer zu ziehen. Von einem bekannten Nervenarzt sagte man, daß er jeden für verrückt halte, mit Ausnahme von denen, die er aus seiner Irrenanstalt als geheilt entlassen hatte.

Daraus, daß der Traum im wachen Zustande vorbereitet wird, erklärt sich die große individuelle Verschiedenheit der Träume. Viele träumen nur plattes Zeug, andere meist poetische Vorwürfe. Das Individuelle des Traums wie der Dichtung bedingt die Überschätzung seines Wertes für die Allgemeinheit im halbawachen, noch unter dem starken Eindruck der Illusion stehenden Zustand. Hoche<sup>2)</sup> spricht treffend von „pseudogeistreichen Bemerkungen des Traumes, d. h. solchen, die uns im Traume ausgezeichnet gut gefallen, mit Rübezahls Gold aber das Schicksal teilen, sich morgens als welches Zeug zu entpuppen“.

Die Phantasiegebilde lassen sich bekanntlich durch Reizmittel steigern; viele Dichter waren Trinker; Li-t'ai-poh und Hâfiz sind zwei berühmte Typen aus China und Persien. Im Orient spielen außer dem Alkohol verschiedene die Phantasie mächtig anregende Rauschmittel eine große Rolle; vor allem Haschisch, Stechapfel, Bilsenkraut, Opium. Besonders interessiert uns der bereits mehrfach erwähnte Haschisch, die zerhackten Fruchtspitzen unseres Hanfs, der aber nur unter der Sonne des Morgenlands jene berausenden Stoffe erzeugt, welche, gegessen oder

<sup>1)</sup> Ausgewählte Werke, 2. Band, 1. Teil, S. 89/90.

<sup>2)</sup> Archiv für Psychiatrie 64. Bd. 1922 S. 620.



mit Tabak geraucht, die angenehmsten Träume hervorrufen<sup>1)</sup>. Die Wirkungen des Haschisch scheinen individuell<sup>2)</sup>, vielleicht auch nach der Art und Dosis des Genusses, gleich den natürlichen Träumen recht verschieden zu sein. Die erotische Wirkung z. B., welche die Orientalen schildern, wird von Abendländern bei ihren Versuchen ausdrücklich als nicht beobachtet gebucht<sup>3)</sup>. „Der Hanf“, sagt Hartwich<sup>4)</sup>, „ist kein Neuschöpfer, sondern ein Vergrößerer.“ „Die Vorstellungen knüpfen stets an die augenblickliche Umgebung von Gegenständen, Farben, Tönen an, sie freilich vergrößernd, verfeinernd, je nachdem“ und (S. 237): „Die ganze Narkose ist keine tiefe und mit nicht zu großer Anstrengung kann man sich für einige Zeit in den normalen Zustand versetzen.“ Ich habe

<sup>1)</sup> Hanfsamen, den ich von Haschischrauchern zu Tanğa in Marokko geschenkt erhielt, wurde im Botanischen Garten zu Greifswald ausgesät; doch zeigte bereits die erste Ernte keine Wirkung mehr.

<sup>2)</sup> Ich hatte diesen Satz niedergeschrieben, bevor ich Gelegenheit hatte, meinen Kollegen Gros zu befragen, der mir diesen aus der Lektüre gewonnenen Eindruck bestätigte und die Freundlichkeit hatte, mir weitere Literatur nachzuweisen.

<sup>3)</sup> Gerhard Rohlf's, Beobachtungen über die Wirkungen des Haschisch: Globus X, Hildburghausen 1866, S. 148—151, beschreibt die Wirkungen nach eigener Erfahrung, desgleichen Schroff, s. C. Binz, Vorlesungen über Pharmakologie. 2. Aufl. Berlin 1891. S. 64/5. Ein eigener Versuch liegt auch der Schilderung in Endres Roman Bosphoruswellen zugrunde.

<sup>4)</sup> Hartwich, Die menschlichen Genußmittel, Leipzig 1911, S. 236.

den Eindruck, daß es sich hier um Versuche mit geringen Dosen handelt. Erkennt man aber schon bei ihnen den Stil der 1001 Nacht, so noch viel mehr bei den Schilderungen von Gewohnheitseßern des Haschisch im Orient. Meist schwinden im Haschischrausch die Vorstellungen von Raum und Zeit als hindernde Schranken. Dschinnen tragen die Menschen im Nu von einer Stadt zur andern, Riesenvögel oder Geisterrosse zu weitentlegenen Inseln. Aus schönen Palästen treten bräutlich geschmückte Jungfrauen dem plötzlich Angelangten freundlich entgegen, oder der Schläfer erwacht als Chalife. Aber ebenso schnell ist alle Herrlichkeit zerstoßen, der Träumer tut einen jähen Fall, um in elenden Verhältnissen zum Bewußtsein zu gelangen. Diese Vorstellungsreihen<sup>1)</sup> sind nun gerade die charakteristischen Züge, welche viele Erzählungen der 1001 Nacht etwa von den Grimmschen Märchen unterscheiden. In 1001 Nacht wird der Ḥaschschâsch, der Haschischraucher, häufig erwähnt, und besonders beachtenswert erscheint mir eine Stelle der 21. Nacht der sogenannten Vulgata<sup>2)</sup>, welche z. B. in den Bûlâķer Drucken vorliegt. Dort erwacht ein von einem Geist nach Damaskus entführter Jüngling, der die Nacht bei einer Braut in Kairo verbracht hat, und erzählt den Leuten, die

<sup>1)</sup> Vergleiche über Haschisch noch Georg Martius, Pharmakologisch-medizinische Studien über den Hanf, Inaugural-Abhandlung, der medizinischen Fakultät in Erlangen vorgelegt, Erlangen (1855), woselbst man S. 5—16 einen Literaturbericht bis zum genannten Jahr findet.

<sup>2)</sup> Ausg. Kairo 1311 h I S. 61.

ihn vor dem Tore im Hemd schlafen finden, daß er in der Nacht in Kairo geschlafen, worauf einer sagt: „Hal anta ta'kulu ḥaschischā?“ (Ist du etwa Haschisch?) Ein echter Haschischtraum ist die Erzählung des dritten einäugigen Kalenders in 1001 Nacht (15. Nacht): dieser kommt zu einem Schloß mit 40 schönen Mädchen, bei denen er herrlich und in Freuden lebt, öffnet schließlich im Übermut die Tür eines ihm verbotenen Zimmers, aus dem ihm ein betäubender Duft entgegenquillt; er findet darin einen Rappen, besteigt ihn, wird von ihm durch die Luft entführt und an einem Ort des Jammers abgeworfen. Schon von der Leyen vermutete, daß das Märchen der 1001 Nacht vom Geist in der Flasche, auf das sich ein Hinweis bereits in Sa'di's Bustân<sup>1)</sup> findet, auf Haschischträume zurückweist; er zieht zur Erklärung Théophile Gautier heran<sup>2)</sup>, der im Haschischrausch fühlte, „wie er in einem Moment anschwell und riesengroß wurde und sofort wieder zu winziger Kleinheit zusammenschrumpfte, so daß man ihn leicht hätte in eine Flasche unterbringen können<sup>3)</sup>.“ „Der Haschisch“, sagt Baudelaire in seinen, beiläufig bemerkt, phrasenreichen und inhaltsarmen, künstlichen Paradiesen<sup>4)</sup>, „ist in seiner augenblicklichen Wirkung viel

<sup>1)</sup> Ausg. Graf S. 190, Zeile 5: „Der Feind ist am besten im Brunnen, der Dêw in der Flasche.“

<sup>2)</sup> Von der Leyen, Das Märchen, 2. Aufl. 1917, S. 52.

<sup>3)</sup> Vgl. das plötzliche übernatürliche Wachsen des Şîfi Bâjezîd Bistâmi: Türk. Bibl., 20. Band, S. XIII.

<sup>4)</sup> Charles Baudelaires Werke in deutscher Ausgabe von Max Bruns, 2. Band: Die künstlichen Paradiese (Opium und Haschisch). Minden in Westf. o. J. S. 66.



heftiger als das Opium . . . . Dieses ist ein friedlicher Verführer, jener ein zügelloser Dämon.“ (S. 70.) „Die Allegorie, dieses so geistige Genre, das die ungeschickten Maler uns zu verachten gewöhnt haben, das aber in der Tat eine der ursprünglichsten, natürlichsten Formen der Poesie ist, tritt im haschisch-erleuchteten Geiste nun wieder ihre rechtmäßige Herrschaft an.“ Unter Allegorie versteht hier Baudelaire offenbar jene Symbole, zu denen sich auch Traumvorstellungen und Märchenmotive gerne verdichten<sup>1</sup>). Ganz besonders sind die künstlichen Rauschmittel bei den Derwischen beliebt, und diese waren früher auch vorwiegend die Vertreter der volkstümlichen Erzählerkunst. Die Polemik der Ghazelndichter wie Ḥāfiẓ richtet sich traditionell gegen einen Predigertypus, der als „zāhid“ bezeichnet wird. Das Wort wird durch „Asket“ nicht korrekt wiedergegeben; zāhid ist mehr der scheinheilige Mucker, etwa der Pharisäer des Neuen Testaments. Bei Ḥāfiẓ operiert dieser Zāhid viel mit Paradies und Hölle; wenn er aber in Eifer gerät, guckt ihm plötzlich aus der Turbanfalte, die man als Tasche für kleine Gegenstände benutzt, der beng (Hanf) heraus<sup>2</sup>). Im Mittelalter spielte ein Derwischorden eine politische Rolle, den die Kreuzfahrer „Assassinen“ nannten; in dem Wort steckt das arabische ḥaschschāschīn (Haschischesser), und das französische assassiner leitet bekanntlich daher seinen Ursprung.

<sup>1</sup>) Vgl. Franz Riklin, Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen. Leipzig 1908.

<sup>2</sup>) Ḥāfiẓ ed. Brockhaus Nr. 467, 4.

Die Assassinen waren nämlich als politische Meuchelmörder gefürchtet. Um willige Werkzeuge für solche Taten zu gewinnen, bediente sich der Orden des damals noch nicht in weiten Kreisen verbreiteten Haschisch. Man ließ Jünglinge im Haschischrausch die Wonnen des Paradieses kosten, und verhiess demjenigen, welcher Kadavergehorsam gelobte und betätigte, diesen seligen Zustand<sup>1)</sup>. Man hat vermutet, daß auch die Himmelfahrt des Propheten Muhammed und ähnliche apokryphe Himmelfahrten, welche die Paradiesesfreuden schildern, darauf zurückzuführen sind; ich denke an das Buch Henoch<sup>2)</sup>, die Ascensio Jesaiae und vor allem das mittelpersische Arda Viraf, auf das mein Freund J. J. Heß mit Recht als auf ein als Vorbild der Göttlichen Komödie noch nicht beachtetes Buch verweist. „Es ist bemerkenswert“, sagt Rohlfis (Globus X, S. 151), „daß der Haschischwahnsinn so oft eine religiöse Färbung hat; der Hanf regt den Glauben an und steigert den Enthusiasmus.“ Tatsächlich lebt ja im heutigen Derwischtum noch mancherlei fort, das bis in die Zeiten der Propheten des Alten Bundes zurückreicht. Der Pir, der Stifter eines Derwischordens, vererbt seine Würde auf den würdigsten Schüler, indem er ihm seine chirka, sein langes Gewand, hinterläßt, genau so wie einst Elia den Elisa als seinen Nachfolger durch seinen Mantel legitimierte.

<sup>1)</sup> Der Grundton der sufischen Poesie ist das Verlangen nach einem glückseligen Zustand, dessen man selten teilhaftig wird, der Vereinigung mit Gott.

<sup>2)</sup> Vgl. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie S. 403.

Die Bücher Mosis sind bekanntlich aus verschiedenen Quellenschriften zusammengearbeitet. Nach den verwendeten Gottesnamen, die nur einen Teil des auch sonst verschiedenen Sprachschatzes bilden, nennt man die eine, die wahrscheinlich in Juda entstand, den Jahwisten (J), eine andere den Elohisten (E) oder nordisraelitischen Erzähler. Dieser nordisraelitische Erzähler hat nun unter anderem die Eigentümlichkeit, daß er die Gotteserscheinungen in Träume verlegt. Darin hat man ohnes Weiteres rationalistische Neigungen, die für ein jüngeres Alter sprechen sollen, zu erkennen geglaubt; ich möchte hierin wenigstens noch kein Argument für spätere Abfassungszeit von E erblicken; vielmehr könnte in der Wahrung des Zusammenhangs zwischen Traum und Theophanie gerade noch die Frische der ursprünglichen Verhältnisse nachleben. Das echte Volksgut, das wir aus erster Hand, nicht mit all den künstlichen Zutaten und Überarbeitungen wie die meisten Überlieferungen des klassischen Altertums besitzen, zeigt häufig Gebilde, von denen es schwer zu sagen ist, ob sie tatsächlich getreue Nacherzählungen von Geträumtem oder Anfänge literarischer Kunst oder religiöse Erlebnisse darstellen. Als Beispiel gebe ich eine zunächst neuarabisch aufgezeichnete Erzählung eines palästinensischen Bauern nach Schmidt u. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina. Göttingen 1918. S. 254 ff.<sup>1)</sup>:

„Einmal träumte mir, ich stände draußen vor dem Tor

<sup>1)</sup> Bei der Übersetzung weiche ich im Ausdruck an ganz wenigen Stellen von den Herausgebern ab.



von Sitti Marjam an den Gräbern der Mohammedaner. Der Mond war in jener Nacht 12 oder 13 Nächte alt, beinahe Vollmond, und er stand über dem Ölberg. Ich sah mich um. Da sah ich, wie die Menschen stillstanden und schwiegen. Und alle blickten auf den Mond, und die Angst beherrschte alle. „Was ist denn los?“ fragte ich. „Siehst du nicht“, sagte einer zu mir, „den Stern, der hinter dem Mond steht? In kurzem stößt er auf die Erde. Dann kommt das Endgericht.“ Während er mir das sagte, hafteten seine Augen fest an dem Stern. Als ich nun sah, wie sich die Menschen fürchteten und ganz still waren, da geriet auch ich in Angst. Ich beobachtete den Stern, wie er lief. Er lief so lange, bis er niedriger stand als der Mond. Je näher er der Erde kam, desto deutlicher wurde mir, daß er die Gestalt einer Taube hatte. Immer klarer wurde sie, je näher sie der Erde kam. Mit einem Male stand die Taube still; und nun fing sie an zu leuchten, stärker als der Mond. Ich blickte hin: Weit hinter dem Mond sah ich 4 Sterne, wie ein längliches Kreuz. Die gingen desselben Weges, den die Taube gekommen war. Je näher die Sterne kamen, desto deutlicher wurde für mich daraus ein elektrisches, leuchtendes Kreuz. Dieses Kreuz ging weiter, bis es hinter die Taube kam, und da blieb es stehen. Hinten an dem Kreuz aber sah ich einen Griff, den hielt eine Hand. Und der Messias hielt in seiner andern Hand ein großes Buch, das war höher als sein Haupt. Als der Messias mit dem Kreuz nahe an die Taube gekommen war, da schwang er das Kreuz schnell nach rechts und nach links. Da schlug der

Glanz der Sterne Ringe um die ganze Erde; und die ganze Welt sah einen Augenblick dieses himmlische Schauspiel. Mit einem Male versank die Erde unter unseren Füßen. Die Gottlosen fingen an zu schreien, weil die Erde brannte. Ich aber und viele Menschen wurden emporgehoben in die Luft, dem Messias entgegen. Und die Luft war voller Menschen; und die Erde verbrannte, und ich spürte ihre Glut, bis daß ich (hoch) in der Luft war. Und die Erde verging wie eine Sinnestäuschung und war nicht mehr wahrzunehmen. Als ich aber in die Nähe des Messias kam, wachte ich auf . . .“

Das Beispiel ist in mehr als einer Hinsicht lehrreich. Wenn nicht der Bauer ausdrücklich am Anfang und Schluß seiner Erzählung das Erlebnis als Traumerlebnis bezeichnete, würden wir es für eine der vielen Apokalypsen halten, von denen die Weltliteratur wimmelt. Die Erzählung des Palästina-Bauern ist im Genre nahe verwandt den Christusträumen Jean Pauls, die er als Blumenstücke<sup>1)</sup> bezeichnet.

Obiges Beispiel zeigt, wie auch bei der Mythenbildung der Traum wirksam werden kann. Tatsächlich hat denn auch die Traumforschung der letzten Zeit neben dem Märchen vielfach den Mythos in ihr Bereich gezogen. Andererseits hat Gunkel in seinem oben bereits erwähnten

---

<sup>1)</sup> Jean Pauls Sämtliche Werke, 3. Lieferg., 2. Bd., Berlin 1826, S. 154 ff.: Erstes Blumenstück, Rede des todtten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei; S. 162 ff.: Zweites Blumenstück, Der Traum im Traum.

Buch<sup>1)</sup> im Alten Testament zahlreiche Beispiele von Märchen, die auf Traumvorstellungen zurückgehen, nachgewiesen; so bemerkt er zu der Vision Daniels, nach welcher sich ein Stein von einem Berge löst, eine Bildsäule zertrümmert und dann selbst zum Berge wird, der die ganze Erde erfüllt (a. a. O. S. 43): „Solche plötzliche Wandelung des kleinen Steins zum gewaltigen Felsblock ist eine Traumerfahrung; dergleichen Erlebnisse können dann zum Märchen werden.“

Mit Recht hat man das Traumbewußtsein für ein Unterbewußtsein erklärt, das auch in wachem Zustande vorhanden ist, in diesem aber durch das Oberbewußtsein niedergehalten wird. Daher tritt es auch bei künstlichen (Hypnose) oder krankhaften Zuständen, die das Oberbewußtsein ausschalten, wieder in die Erscheinung<sup>2)</sup>. Da nun das Unterbewußtsein<sup>3)</sup> im Wesentlichen mit An-

---

<sup>1)</sup> Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1917.

<sup>2)</sup> Max Dessoir, Das Doppel-Ich, 2. Aufl. Leipzig 1896, S. 21: „Moll kannte eine Person, die durch Sprechen im Schlaf ihre Träume verriet, nach dem Erwachen keine Erinnerung zeigte, hypnotisiert jedoch die Traumbilder wiederzugeben vermochte.“

<sup>3)</sup> Verhält es sich nun aber nicht mit diesem von Fechner eingeführten Begriff ähnlich wie mit dem Unbewußten, von dem Hoche sagt: „Es ist, als wenn in einer Familie ein ungezogener Junge in eine dunkle Kammer gesperrt und dadurch zwar dem Anblick der übrigen entzogen wird, nun aber von dort aus durch den Spektakel, den er veranstaltet, den Frieden und das Behagen der Familie beeinträchtigt.“ Sollte es sich aber auch um eine Unbekannte, um eine Fiktion handeln, so hat doch die Philosophie



schauungen oder Vorstellungen, nicht mit Begriffen und Kausalitäten arbeitet, gleicht es einem primitiven, tierischen Intellekt. Freuds Schule sieht daher im Traumleben eine geistige Analogie zu Haeckels biogenetischem Grundgesetz<sup>1)</sup>, d. h. es sollen hier Reste aus dem Geistesleben der Urzeit fortwirken. So glaubte Lombroso im Verbrechertum Rudimente einer früheren Gesellschaftsordnung zu erkennen. In ähnlicher Weise hat man eine Zeitlang die Sprache des Kindes studiert, um Aufschlüsse über die Entwicklung der Sprache in Urzeiten zu erhalten. In all diesem steckt eine richtige Idee, nur sind zu viel störende Nebenumstände einseitig übersehen. Das Kind erfindet die Sprache nicht wie der Urmensch, sondern erlernt sie. Der Traum lebt nicht von Kindheits-erinnerungen allein, sondern auch von Eindrücken des vergangenen Tages. Es wäre denkbar, daß die Menschenfresser des Märchens auf Zeiten des Kannibalismus, die ja bei vielen Völkern nicht ferne liegen, zurückgehen. Auch das Aussetzen von Kindern begegnet häufig in Märchen. In Märchen und Traum spiegelt die Weltanschauung des Urmenschen der Glaube an Opfer heischende Ungeheuer, an Geister und Zauberei, Talismane, unbegrenzte Wundermöglichkeiten und die damit zusammenhängende Triebhaftigkeit des Handelns bei wenig entwickelter Moral. „Die paradisische Naivität der Liebenden“, sagt Nöldeke,

des Als ob die Bedeutung solcher Rechenpfennige, deren keine Wissenschaft entraten kann, dargetan.

<sup>1)</sup> Vgl. namentlich Richard Traugott, Der Traum psychologisch und kulturgeschichtlich betrachtet, Würzburg 1913.

Doktor und Gaskoch S. 9, „die gar nicht zu ahnen scheinen, daß sie etwas Unrechtes tun, wenn sie ihren Neigungen ohne weiteres folgen, verdient besondere Hervorhebung“. Diese Prä-moral erinnert wieder an Lombrososche Theorien. Ja, bis in die Zeiten des Totemismus führt uns das Verhältnis zwischen Mensch und Tier, die sich mit einander unterhalten, ihre Gestalt wechseln und verheiraten<sup>1)</sup>. In einem arabischen von Spitta-Bej in Agypten aufgezeichneten Märchen (*Contes arabes modernes* S. 27) ist das Leben einer Sklavin an das eines Mistkäfers gebunden, was auf alt-ägyptische Vorstellungen zurückweist. Auch die deutschen Märchen wurzeln z. T. in ferner Vergangenheit, nehmen aber auch Züge aus der Gegenwart auf wie der Traum. Das erkennt man z. B. aus ihrer Vogelfauna. Da erscheinen am häufigsten Specht und Rabe; der Specht ist, seitdem eine rationelle Forstverwaltung die faulenden Stämme beseitigt, selten geworden und noch viel seltener der große Kolk-rabe, der sich einst von den Leichen der Schlachtfelder nährte. Andererseits ist aber doch bereits der Sperling, der vom Getreidebau lebend und, namentlich auf den

---

<sup>1)</sup> Ein Mann gibt seine Tochter einem Storch zur Frau: Hahn, Blicke in die Geisteswelt der heidnischen Kols Nr. 41, ein Jaguar heiratet eine Frau: Koch-Grünberg, Indianermärchen Nr. 90, ein Mann eine Jaguarin: Ebenda Nr. 21. Besonders deutlich ist Hahn a. a. O. Nr. 16 S. 28: „Es war eine Lerche, die hatte 4 Junge. Das erste war ein Tiger, das zweite eine Wasserschlange, das dritte ein Ochse und das vierte ein Mensch“. Verblaßt in deutschen Märchen (z. B. Schneeweißchen und Rosenrot bei Grimm) und noch stärker retouchiert in griechischen Mythen (Leda, Europa, Io).

Chausseen seine Nahrung suchend, sich in Deutschland ausbreitete, bereits in das deutsche Märchen eingedrungen<sup>1)</sup>. Aus dem Inhalt der Grimmschen Märchen hat namentlich Thimme eine Bestimmung ihrer Entstehungszeit versucht<sup>2)</sup>. So anziehend und interessant sein Versuch ist, mißlich bleibt er doch schon darum, weil die Grimmsche Sammlung nur eine äußerliche Einheit darstellt, die aus sehr verschiedenen, zum Teil literarischen Quellen stammt<sup>3)</sup>.

Natürlich lassen sich die Märchen nicht restlos auf Träume zurückführen. Wir sahen bereits, wie sie sich Mythologisches einverleibt haben; ich habe wohl von Spukgestalten, aber nie von Riesen und Zwergen geträumt<sup>4)</sup>; diese treten tatsächlich im Märchen nur innerhalb bestimmter Kulturkreise und deren Ausstrahlungen auf. Aber auch Historisches, das es am Wege findet, nimmt das Märchen auf seiner Wanderung mit. Wir haben bereits erwähnt, daß sich eine Reminiszenz an Suhrwerdis Hinrichtung durch Saladin in der 1001-Nacht-Erzählung vom Schêch Schihâb erhalten hat. In türkischen und andern islamischen Märchen erläßt nicht selten ein Sultan

<sup>1)</sup> Z. B. bei Grimm: Der Hund und der Sperling, Der Sperling und seine vier Kinder.

<sup>2)</sup> Adolf Thimme, Das Märchen, Leipzig 1909: Handbücher zur Volkskunde II.

<sup>3)</sup> Siehe Hermann Hamann, Die literarischen Vorlagen der Kinder- und Hausmärchen und ihre Bearbeitung durch die Brüder Grimm, Berlin 1906: Palaestra 47.

<sup>4)</sup> Vgl. jedoch das über die Wirkungen des Haschîsch Gesagte.



das Verbot, bei Nacht Licht zu brennen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dies auf eine Verordnung des ersten Omar zurückgeht. Eine solche erwähnt Ṭabari und gibt als Grund an, daß die Ratten die glimmenden Lampendochte holten und sie auf die mit Palmblattrippen gedeckten Dächer Medinas trugen, wodurch Brände entstanden.

Das Stoffliche unterliegt nun aber kunstgemäßer Gestaltung. Die stumme Kinovorstellung wird ins Epische umgesetzt. Der Traum bricht bei raschem Erwachen ohne Abschluß ab; das Fragment muß ergänzt werden, und die Ergänzung zeigt oft eine höhere Moral als die übrige Erzählung. Hinzutreten dann schließlich die Kunstmittel der Erzählertechnik; oft dient die dreimalige gesteigerte Wiederholung einer Handlung dazu, die Musterleistung des Helden gegen einen törichten und mittelmäßigen Versuch abzustufen<sup>1)</sup>.

Moderne Pädagogen haben wiederholt Märchen als Jugendlektüre bekämpft. Wie sollen wir uns nun, nachdem wir einen Einblick in das Wesen des Märchens gewonnen haben, zu dieser Forderung stellen? Man erklärt das Märchen deshalb für gefährlich, weil es die Phantasie sinnlich befruchtet und gleich der Religion ein Zutrauen zur Hilfe übernatürlicher Gewalten nährt, das leicht die Selbsttätigkeit lähmt. Lessing spielt diese Bedenken gegen den religiösen Wunderglauben (Nathan 1, 2) aus. Das scharfe Rechnen mit der realen Wirklichkeit wird durch

---

<sup>1)</sup> Vgl. meine Ausführungen in Keleti Szemle I Budapest 1900, S. 323.

Märchenlektüre jedenfalls nicht geschult. Aber wie traurig wäre unser Dasein, wenn wir es lediglich auf die Wirklichkeit einstellen wollten, namentlich in unsern Zeiten! Hochfliegende sinnliche Wünsche verweichlichen nicht, sondern stählen die Tatkraft, und Vertrauen auf gute, hilfreiche Gewalten stärkt die Schaffensfreudigkeit. Der Paradiesglaube hat jedenfalls dazu beigetragen, daß der Islam eine Welt bezwang, von Indien bis zu den Säulen des Herkules. Nur eine ganz verknöcherte Wissenschaft kann der Phantasie entraten; diese zeichnet vielmehr den genialen Forscher aus; Phantasie kommt dem Schachspieler wie dem Feldherrn zu Gute; sie schützt vor Überraschungen, denen der pedantische Bürokrat hilflos gegenübersteht, und greift bestimmend in die Zukunft ein.

Vom Traume sagt ein Forscher<sup>1)</sup>: „Er läßt den Künstler im Reiche überirdischer Schönheit schwelgen, er führt den Dichter in das Reich der Ideale. Ja, es ist die Frage, ob die Menschen ohne Träume jemals auf den Gedanken an eine überirdische Welt, auf die Idee von der Unsterblichkeit der Seele gekommen wären.“ „Alle Werke größter Kunst“, sagt Elwenspoek, „sind Traumgebilde, sind Visionen.“ „Kunst ist geformter Traum.“ So ist auch das Märchen, erzieherisch, für die Entwicklung eines idealistischen Schönheitsideals von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Mit dem Märchen nimmt man der Kindheit ihr köstlichstes Gut: die Poesie, welche noch keine mecha-

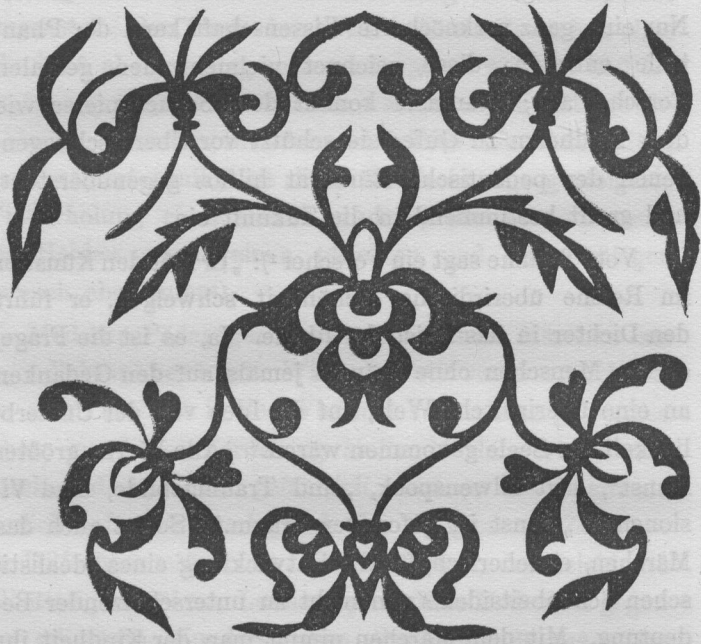
---

<sup>1)</sup> Emil Lagenpusch, Der Traum: Friedländer-Festschrift. Leipzig 1895, S. 243.

nische Weltordnung beengt, deren Schranken wir früh  
genug kennen lernen.

„Wollt ihr sie dem Leben rauben, zieht mit ihr die Liebe fort“,  
wie Platen sagt:

„Alles sinkt in Nacht und Graus  
Und des Himmels Lampen löschen mit dem letzten Dichter aus!“





## Anmerkungen und Nachträge.

S. 15. Ich besinne mich, vor Jahren in einer arabischen Handschrift über Seldschukengeschichte die Begebenheit, welche Uhland in der Schwäbischen Kunde als Schwabenstreich verherrlicht, gelesen zu haben. Leider habe ich meine Notiz zur Zeit verlegt; doch ließ die Fassung darüber keinen Zweifel, daß Uhlands Gedicht auf eine der erwähnten Handschrift nahe stehende orientalische Quelle zurückgeht, in der natürlich der Schwabenstreich von einem Muhammedaner geführt wird.

S. 16. Z. 7. Singers Fund legt die Hoffnung nahe, daß auch für das Masaimärchen, welches sich, wie Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur S. 66 ff. ausführt, Zug um Zug mit der Jugendgeschichte Parzival's deckt, das arabische Zwischenglied gefunden wird.

S. 20. Hó ist ungarisch Schnee, fehér weiß.

S. 22. E. T. A. Hoffmann wählt sich in dem Titel „Fantasiestücke in Callot's Manier“ zum Vorbild eines Literaturwerks einen Kupferstecher.

S. 31. Weil die meisten Sinnenreize des wachen Zustandes im Schlafe ausgeschaltet sind, nehmen die wenigen wirksamen die leeren Betätigungsfelder im Bewußtsein ein und führen zu Übertreibungen. — Das Experiment mit der über den Mund gezogenen Decke geht auf Börner zurück, s. den Bibliogr. Wegweiser.

S. 32. Pfizmaier, Aus dem Traumleben der Chinesen S. 14 aus der Geschichte der Han: „Der Kaiser sprach: „Ich habe die

letzte Nacht geträumt, daß ich mit einem roten Drachen fuhr und zu dem Himmel emporstieg. Als ich erwachte, fühlte ich in dem Herzen eine Bewegung und ein Klopfen.“ Die Nackträume, die mehrfach in Märchen Verwendung gefunden haben, erklären sich am einfachsten daraus, daß man sich beim Erwachen zunächst des Körpers, dann des Mangels der gewohnten Bekleidung bewußt wird. Diese Erklärung wird durch eine Bemerkung Kant's bestätigt, der in seiner Anthropologie erwähnt, man träume oft, „statt der Perücke in großer Versammlung eine Nachtmütze auf dem Kopfe zu haben“.

S. 37 Z. 2. Zu den Zeitphänomenen des Traums vgl. E. T. A. Hoffmanns geistvolle Erzählung, er habe geträumt, die Polizei nahm alle Uhren von den Türmen herab und begründete diesen Schritt damit, daß die Zeit konfisziert sei (Fischer-Defoy S. 48).

S. 38. Die Bedeutung „trügen“ bezweifelt für diesen Fall Henzen, Über die Träume in der altnordischen Sagaliteratur S. 15/6.

S. 39. Vgl. Scherner, Das Leben des Traums S. 287: „Aus Männlingen's Traumkuriositätentempel S. 61, Stargart 1714, zitiert nach Stiefers historischem Schatze: „Ein gewisser Hoffmann, welcher an seinem Hause eine hohe Weinrebe hatte, die weiße Trauben trug, träumte einst, als wenn die Rebe schwarze Trauben brächte; und dies ward dadurch wahr, indem seine Frau nach kurzer Zeit durch Vermischung mit einem Mohren einen jungen Mohren gebar.“

S. 41. Besonders klar hat Hebbel das Verhältnis der Poesie zum Traum erfaßt. Vgl. seine Tagebücher IV S. 87: „Eine gute Theater-Vorstellung macht auf mich ungefähr den Eindruck, als ob ich lebhaft träumte.“ IV S. 89: „Mich stören jetzt auch die Verwandlungen auf dem Theater nicht mehr so, wie früher. Es ist doch nur so, als wenn zwei Träume ineinander übergehen, durch



einen Moment der Ernüchterung zusammengeknüpft.“ I S. 360:  
„Der Zustand dichterischer Begeisterung (wie tief empfind' ich's  
in diesem Augenblick!) ist ein Traumzustand.“ III S. 241: „Mein  
Gedanke, daß Traum und Poesie identisch sind, bestätigt sich mehr  
und mehr.“ III S. 70: „In den Dichtern träumt die Menschheit.“

Der Traum kann sogar die Form für eine Satyre liefern, den  
Spott bald verstärkend, bald mildernd. Kāzwinī zitiert (Ausg.  
Wüstenfeld II, S. 110) folgende Verse eines westarabischen Dichters:

„Ich sah den Adam im Traum und sprach zu ihm: „Vater der  
Kreatur, die Leute meinen,  
Daß auch die Berbern deine Nachkommen seien.“ „Ich spreche“,  
erwiderte er, „über Ewa die Verstoßungsformel, wenn es  
wahr ist, was sie behaupten.““

S. 42. Wilhelm Fraenger, auf den Herr Baron Dr. v. Schroeder  
meine Aufmerksamkeit lenkt, sieht (Ernst Kreidolf, Zürich 1917,  
S. 14) in der romantischen Ironie eine gleichartig immer wieder-  
kehrende Seelenverfassung, die auf die tiefempfundene Mißstimmung  
einer geträumten zu einer wirklichen Welt reagiert. Fraenger  
hat in verschiedenen Werken, die mir Herr Baron von Schroeder  
aus seiner Privatbibliothek zur Verfügung stellte, Traumwirkungen  
in der bildenden Kunst verfolgt. Namentlich möchte ich auf die  
Publikation der traumhafte Mondscheinstimmung widerspiegelnden  
Radierungen des Hercules Seghers (München 1923) und die  
Trollatischen Träume des Pantagruel (Zürich 1922) hinweisen.  
Letztere kombinieren nicht Zusammengehöriges zu grotesker Ver-  
zerrung menschlicher Formen und regen zu der Frage an, ob nicht  
die Schöpfungen eines Höllen-Brueghel und die Wunderwesen im  
Liede vom Herzog Ernst und bei Pseudo-Kallisthenes auf Traum-  
bilder zurückgehen.

S. 44. Die Idee des 16. Jahrhunderts stellt sich Hebbel im  
Traum als ein Bilderbuch dar (Tagebücher I S. 313), was an



Schopenhauers Vergleich des Träumens mit dem Blättern im Buch des Lebens erinnert.

S. 48. Auf dem stets sehr konservativen religiösen Gebiet siegten in der Lehre von der göttlichen Gnadenwahl Urzeitsauffassungen über die spätere vernunftgemäße Forderung der Verteilung des himmlischen Lohns nach Verdienst.

S. 54. „Von Michel Angelo und andern Malern wird berichtet, daß sie die Urbilder ihrer genialen Werke zum Öftern im Traum erhalten. Der geniale Bildhauer Dannecker in Württemberg hatte das Urbild seines kolossalen Christus (von dem unter andern gerühmt worden, Haupt und Stirn trügen einen so erhabenen Ausdruck des Gottmenschlichen, daß der antike Jupiterkopf dagegen gehalten unwillkürlich an vergöttlichte Tierheit resp. an einen aufgerichteten Löwenkopf erinnert) gleichfalls vom Traum empfangen“ (Schnerer, Das Leben des Traums S. 286). Ähnliches wird auch vielfach von berühmten Komponisten erwähnt.

S. 59. Hans Naumann führt (Primitive Gemeinschaftskultur S. 119) aus, wie die Anfänge des Dramas auf mimische Tänze zurückgehen, die einen Zauberswang ausüben sollen, denn „Darstellung der Dinge bringt die Dinge in meine Gewalt“. Wenn nun der Zauberritus auf den Traum zurückgeht, so ist dieser indirekt der Vater des Dramas.

S. 62. In morgenländischen wie abendländischen Märchen plappern die Vögel nicht gedankenlos Worte nach, sondern reden mit Vernunft. Das Märchen deckt sich auch hier mit der Traumwelt, im Gegensatz zur Wirklichkeit.

S. 63. Will man einen Traum in der Erinnerung festhalten, so empfiehlt es sich nach dem Erwachen Beziehungen zur Außenwelt durch Geschlossenhalten der Augen möglichst lange zu meiden, vgl. Hebbels Tagebücher I S. 88.

S. 64. Hebbel erzählt: „In der letzten Nacht träumte mir, ich sollte begraben werden, war aber, so seltsam es mir auch in der Erinnerung vorkommt, zugleich in und außer der Truhe.“ (Tagebücher III S. 92.) — E. T. A. Hoffmann, *Tagebücher* (herausg. von Hans v. Müller, 1. Bd., Berlin 1915) bemerkt zum 6. Jan. 1804: „Alle Nerven exzitiert von dem gewürzten Wein — Anwendung von Todes-Ahndungen — Doppelt-Gänger“, und zum 6. Nov. 1809: „Sonderbarer Einfall auf dem Ball vom 6. Ich denke mir mein Ich durch ein Vervielfältigungs-Glas — alle Gestalten die sich um mich herum bewegen, sind Ichs und ich ärgere mich über ihr thun und lassen.“

S. 66. Herr Dr. Menzel macht mich noch auf folgende interessante Parallele aufmerksam, die Radloff in seinen Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens IV (Petersburg, Text 1872 S. 400, Übers. S. 510) aus Kaskara Aul, einem Dorfe bei Tjümen (südwestlich von Tobolsk), mitteilt: „Der Scheich Bajezid Bistami sah einst in einem Gemache einen Pfaffen (pop). Er trat zu ihm ein und sprach: „Wer bist du?“ Der Pfaffe sprach: „Ich bin Bajezid.“ Bajezid sprach: „Ich bin Bajezid, du lügst.“ So sprechend packte Bajezid den Pfaffen am Kragen und schlug ihn mit der Faust aufs Haupt. Als er seine Augen öffnete, hatte er im Schläfe seinen eigenen Kragen mit der linken Hand ergriffen und schlug mit der rechten Hand seinen eigenen Kopf...“

S. 73. Ein Schimnus (Dämon) wird in einen Krug gelockt und versiegelt im mongolischen Ardschi Bordschi, s. Jülg, *Mongolische Märchen* S. 70.

S. 84 Anm. 2. Erinnerung an einen früheren, vergessenen Traum durch einen Traum, der an ihn anknüpft: Hebbel, *Tagebücher* IV S. 159. Aus dem Unterbewußtsein holt der Traum auch gelegentlich der wachen Erinnerung entschwundene Nebenumstände wieder hervor.

S. 86. Zur Anm. vgl. Hebbel, Tagebücher III S. 107: „In der letzten Nacht hat Christine geträumt, sie wurde, im Bade liegend, entbunden, und zwar von einer Taube. „Tut sie nur ins Wasser,“ ruft sie aus, „dann gehen die Federn schon ab.“ Hebbel selbst träumte einmal, daß sich ein ihm befreundeter Professor zu seinem Bedauern in einen weissen Schmetterling verwandelt, den er vergebens einzufangen sucht (Tagebücher IV S. 109).

S. 87 Anm. 4, vgl. Hebbels Tagebücher III S. 259/260.

*lange Zeit*





## BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER.

### I. Märchen.

#### A. Märchenforschung und verwandte Gebiete.

- Anti Aarne, Verzeichnis der Märchentypen, Helsinki 1910:  
FF. Communications, edited for the Folklore Fellows Nr. 3.  
— — Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, Hamina  
1913: Ebenda Nr. 13.  
— — Übersicht über die Märchenliteratur, Hamina 1914: Ebenda,  
Nr. 14.  
Ludwig Bechstein, Das Märchen und seine Behandlung in  
Deutschland: Germania, 2. Band, Leipzig 1852 S. 316—328.  
Georg Biedenkapp, Taugen Märchen für Kinder? Umschau  
8. Jahrg. 19. Nov. 1904 S. 937.  
Paul Blum, Die Geschichte vom träumenden Bauern in der  
Weltliteratur; 35. Jahresbericht der k. k. Staats-Oberreal-  
schule in Teschen, Teschen 1908.  
Ernst Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit  
der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902. *ff. v. Gall*  
Konrad Burdach, Faust und Moses: Sitzungsberichte, Berliner  
Akademie 1912.  
Chiḍr „der ewig junge“. — J. Friedländer, Die Chaḡirlegende  
und der Alexanderroman, Leipzig 1913. — Meijer de Hond,  
Beiträge zur Erklärung der Elchiḡrlegende... (Würzburger  
Diss.) Leiden 1914. — L. Neubaur, Die Sage vom ewigen  
Juden, 2. Ausg., Leipzig 1893.  
Emmanuel Cosquin (†). Seine wertvollen kleineren Schriften  
sollen in 2 Bänden erschienen sein.

- Marian Roalfe Cox, *Cinderella, 345 Variants of Cinderella etc.*  
London 1893.
- Alfred Forke, *Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung*, Berlin 1910.
- De Goeje, *La légende de Saint Brandan*, Leide 1890, tiré des Actes du 8<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania.
- Ernst Grosse, *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg i. B. 1894.
- Wilhelm Hertz, *Die Sage vom Giftmädchen: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 20. Band, München 1897 S. 89—161.
- Georg Huth, *Zur vergleichenden Litteraturkunde des Orients: SA. aus den Mitteilungen des Akademisch-Orientalistischen Vereins zu Berlin*, Nr. 2, Berlin 1889.
- — *Die Reise der 3 Söhne des Königs von Serendippo, ein Beitrag zur vergleichenden Märchenkunde*, Berlin 1891: SA. aus Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte.
- Franz Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München 1896.
- Reinhold Köhler, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Berlin 1894.
- Ernst Kuhn, *Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literar-geschichtliche Studie: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 20. Band, München 1897 S. 1—89.
- Ludwig Laistner, *Das Rätsel der Sphinx, Grundzüge einer Mythengeschichte*, 2 Bände, Berlin 1889. (Vergl. *Der Lotse* I, 2 S. 384.)
- Friedrich von der Leyen, *Zur Entstehung des Märchens: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Band 113—116, Braunschweig 1904—6.
- — — — *Das Märchen 1911*, 2. Aufl. 1917: Wissenschaft und Bildung.
- — — *Die deutschen Märchen*, Leipzig 1917: *Deutschkundliche Bücherei*.  
Vergl. auch I B und II.

- A. Maeder, Die Symbolik in den Legenden, Märchen und Träumen, 1903 (nicht gesehen).
- Charles Martens, L'origine des contes populaires, Louvain 1894.
- Gustav Meyer, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde (I), Berlin 1885.
- Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921.
- Drei Ringe. M. Wiener, Das Märchen von den 3 Ringen auf seinen Ursprung zurückgeführt: Jahrbuch für Israeliten 5617 (1856—7) S. 171—9. — Documents pour la parabole des trois anneaux par Victor Chauvin: Wallonia, 8. Année Nr. 11, Liège, 13. November 1900. — Sigmund Fraenkel, Zur Geschichte von den 3 Ringen: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, herausg. von Max Koch IV 4, Berlin 1904 S. 387/8.
- Hans Schmidt, Jona, Göttingen 1907.
- Hermann Stahn, Die Simson-Sage, Göttingen 1908.
- Adolf Thimme, Das Märchen, Leipzig 1909: Handbücher zur Volkskunde Band 2. (Mit ausführlichem Literatur-Nachweis.)
- H. Varnhagen, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen, Berlin 1882.
- Wilhelm Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, 2. Aufl., Leipzig 1913 S. 269 ff.
- A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser Leipzig 1905.
- Theodor Zachariae, Zum Doktor Allwissend: Aus der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin, Heft 4, 1905, S. 373—79.

## B. Märchensammlungen, nach Völkern alphabetisch geordnet.

### 1. Ägypter.

- Alfred Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen, Leipzig 1906: Der Volksmund, Band 6.

### 2. Araber.

- Alf laila wa-laila (1001 Nacht). Der Grundstock des Werkes stammt nach arabischen Nachrichten des 10. Jahrhunderts aus dem Persischen, doch wurde das Werk, allmählich



lawinenartig anschwellend, namentlich durch 2 ägyptische Erzähler wesentlich bereichert. Die erste französische Übersetzung — einzelne Stoffe waren schon früher im Abendland bekannt geworden — gab Galland 1704—7 heraus. Auf diese Bearbeitung, die vielfach dem französischen Zeitgeschmack Rechnung trägt, gehen die Ausgaben für die Jugend zurück. Von neueren Übertragungen nach dem Original beruht die von Henning (Reclam) auf dem sogenannten ägyptischen Vulgatatext, zeigt aber manche Auslassungen, namentlich schwierigerer Verse, und Milderungen. Enno Littmann dagegen gibt den Text ungekürzt und konnte seinen Vorgängern gegenüber auf Grund seiner Kenntnis der Sprache und des Landes mancherlei im Einzelnen richtig stellen. — Östrup, Studier over Tusind og en nat, Kjøbenhavn 1891; russisch mit Beigaben von Krymskij, Moskau 1905; vergl. Victor Chauvin, La récénsion égyptienne des Mille et une Nuits (Brüssel 1899). — Chauvin's wertvolle Bibliographie, auch der einzelnen Novellen, bildet den 4.—7. Band seiner Bibliographie des ouvrages arabes (Lüttich 1900—1903). — O. Rescher, Studien über den Inhalt von 1001 Nacht: Der Islam, Band 9, Straßburg 1918 S. 1—94. — Josef Horowitz, Poetische Zitate in 1001 Nacht: SA. o. O. u. J. — Emmanuel Cosquin, Le prologue-cadre des Mille et une Nuits, Paris 1909. — De Goeje, De Reizen van Sindebaad: Overgedrukt uit de Gids 1889 Nr. 8. — Th. Nöldeke, 'Ali Baba und die 40 Räuber: Zeitschrift für Assyriologie 28. Band Straßburg 1913 S. 242—252. Th. Nöldeke, Das arabische Märchen vom Doctor und Gar-koch: Berliner Akademie, Abhandlungen aus dem Jahre 1891, Berlin 1892.

Moderne arabische Märchen mit Übersetzung veröffentlichten aus Ägypten Spitta-Bey (Leiden 1883), Hans Stumme aus Tunis (2 Bände, Leipzig 1893) und Tripolis in Nordafrika (Leipzig 1898), Hans Schmidt und Paul Kahle aus Palästina (Göttingen 1918), J. Östrup aus Damascus (Leiden 1897), Bruno Meissner aus dem Irak (Beiträge zur Assyriologie 5. Band, Leipzig 1906 (separat 1908) S. 1—148 und andere.

### 3. Armenier und Kaukasusgebiet.

Chalatianz, Märchen und Sagen der Armenier, Leipzig 1887:  
Armenische Bibliothek, 4. Band.

A. Dirr, Kaukasische Märchen, Jena 1920: Märchen der Weltliteratur.

### 4. Babylonier.

P. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Berlin 1900: Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1. — Das Gilgamesch-Epos, neu übersetzt von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Gressmann, Göttingen 1911: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 14. Heft.

### 5. Chinesen, Tibetaner und Japaner.

R. Wilhelm, Chinesische Volksmärchen, Jena 1914: Märchen der Weltliteratur.

M. Leitner, Tibetanische Märchen, Berlin 1923.

David Brauns, Japanische Märchen und Sagen, Leipzig 1885.

### 6. Finno-Ugrier.

Löwis of Menar, Finnisch-estnische Märchen, Jena 1922: Märchen der Weltliteratur.

Poestion, Lappländische Märchen . . ., Wien 1886.

Elisabet Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Leipzig 1901.

### 7. Germanen.

Grimm, Die beiden Bände der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm erschienen zuerst 1812 und 1815; ihre Irischen Elfenmärchen sind eine Übersetzung der 1824 von Croker herausgegebenen Fairy legends and traditions of the South of Ireland (London 1825). — Als Ergänzung zu den Kinder- und Hausmärchen gedacht ist Paul Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm, Jena 1912: Die Märchen der Weltliteratur. — Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polivka, 3 Bände, Leipzig 1913 ff. — Hermann Hamann, Die literarischen Vorlagen der Kinder- und Hausmärchen und ihre Bearbeitung durch die Brüder Grimm, Berlin 1906: Palaestra 47. — Hans Probst, Über den

deutschen Märchenstil: Programm des k. alten Gymnasiums zu Bamberg, Bamberg 1901.

Von der Leyen, Märchen in den Göttersagen der Edda, Berlin 1899. — Isländische Volksmärchen, übersetzt von Hans und Ida Naumann, Jena 1923, in Märchen der Weltliteratur. Adeline Rittershaus, Die neuisländischen Volksmärchen, Halle a. S. 1902. — Nordische Volksmärchen, übersetzt von Klara Stroebe, 2 Teile, Jena 1915, in Märchen der Weltliteratur. (1. Teil: Dänemark, Schweden, 2. Teil: Norwegen.)

#### 8. Griechen.

Aug. Hausrath und Aug. Marx, Griechische Märchen . . . aus dem . . . Altertum, Jena 1922. — Kretschmer, Neugriechische Märchen, Jena 1917, in Märchen der Weltliteratur.

#### 9. Inder.

##### a) Morgenländische Sammlungen.

Das umfassendste indische Märchenwerk ist Kathâsaritsâgara (der Ozean der Ströme der Erzählungen) von Somadeva aus Kaschmir im 11. Jahrhundert in gebundener Rede abgefaßt; Sanskrit und Deutsch hrsg. von Hermann Brockhaus (Leipzig 1839, die Übersetzung besonders in 2 Bänden auch Leipzig 1843). Englische Übersetzung von Tawney, Calcutta 1880: Bibliotheca Indica. Vergl. ferner Hertel, Bunte Geschichten vom Himalaja, München 1903, von der Leyen, Indische Märchen übertragen, Halle 1898; Gesamtliteratur des In- und Auslandes Nr. 1188—1191. Angezeigt finde ich ferner eine Übersetzung von Charlotte Krause, Walter Porzig und Hermann Weller als in Hertels Indischen Erzählern erscheinend.

In dem genannten Werk enthalten ist auch Vetâlapantschavimśati. — Baitâl Pachîsî oder die 25 Erzählungen eines Dämons in deutscher Bearbeitung . . . von Hermann Oesterley, Leipzig 1873.

Śukasaptati. Textus simplicior, aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt, Kiel 1894. — Über Nachschebi's persisches Tutiname (Papageienbuch) Pertsch, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 21. Band 1867 S. 505—551; Übersetzung von Iken, Stuttgart 1922.



- Türkische Bearbeitung von Sary 'Abdallâh, übersetzt von Georg Rosen, 2 Teile, Leipzig 1858, frei bearbeitet von Moritz Wickerhauser, Neunundzwanzig und Eine Nacht, Hamburg 1863.
- Sindbad oder die 7 weisen Meister, s. die Bibliographie von Chauvin: Bibliographie des ouvrages arabes VIII Syntipas, Liège 1904. — Sindban oder die 7 weisen Meister, Syrisch und Deutsch, von Friedrich Baethgen, Leipzig 1879. — Verwandt damit: Th. Nöldeke, Über die Texte des Buches von den 10 Veziren, besonders über eine alte persische Recension derselben: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 45. Band 1891 S. 97—143.
- Tantrâkhyâyika, die älteste Fassung des Panchatantra, übers. von Hertel (2 Teile), Leipzig 1909. — Panchatantra, übersetzt mit Einleitung von Benfey, 2 Bände, Leipzig 1859, von R. Schmidt, Leipzig 1901, von Fritze, Leipzig 1884. — Joh. Hertel, Das Panchatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung, Leipzig 1914. — Kalila und Dimna ist der 2. Band von Chauvin's obengenannter Bibliographie (Lüttich 1897) gewidmet; ich erwähne, weil zum Teil später erschienen: Kalilag w-Damnag, alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels, Text und deutsche Übersetzung von Gustav Bickell, mit einer Einleitung von Theodor Benfey, Leipzig 1876; Syrisch und Deutsch von Friedrich Schulthess, 2 Bände, Berlin 1911; über die Mardiner Handschrift, die sich zu Paris befand, was dem Herausgeber unbekannt geblieben war, s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 65. Band 1911 S. 560. — Th. Nöldeke, Zu Kalila wa-Dimna: Ebenda 59. Band 1905, S. 794—806. — Th. Nöldeke, Burzôes Einleitung zu dem Buche Kalila wa-Dimna, übersetzt und erläutert, Straßburg 1912: Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 12. Heft. — Hitopadesa, übersetzt von Max Müller (Leipzig 1844: Ausgewählte Bibliothek der Classiker des Auslands, Band 53), Fritze (Leipzig 1888), Schönberg (Wien 1884) und Hertel (Reclam). — Hertel, Über Text und Verfasser des Hitopadesa (Diss.), Leipzig 1897.

b) Abendländische Sammlungen.

Hertel, Indische Märchen, Jena 1919. — Else Lüders, Buddhistische Märchen, Jena 1921, beides in: Märchen der Weltliteratur.

Drawida-Märchen der Kuwi Kond (Südindien), gesammelt und zum ersten Male in das Deutsche übertragen . . . von Paul Schulze, München 1922 (noch nicht gesehen).

F. Hahn, Blicke in die Geisteswelt der heidnischen Kols. Sammlung von Sagen, Märchen und Liedern der Oraon in Chota Nagpur, Gütersloh 1906.

10. Indianer.

Theodor Koch, Indianermärchen aus Südamerika, Jena 1921 in: Märchen der Weltliteratur.

11. Juden.

Hermann Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1917: Religionsgeschichtliche Volksbücher 11. Reihe 23./26. Heft.

Von den Publikationen von Micha Josef Bin Gorion (Pseudonym für Berdyczewsky), seien erwähnt: Die Sagen der Juden, 3 Bände, Frankfurt a. M. 1913—1919.

Max Leopold Wagner, Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel, Wien 1914: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Schriften der Balkankommission. — Walter Simon, Charakteristik des judenspanischen Dialekts von Saloniki: Zeitschr. für rom. Phil. 40 S. 655—689.

12. Malaien und Südsee.

P. Hambruch, Malaiische Märchen, Jena 1922 } in: Märchen der  
— — Südseemärchen, Jena 1916 } Weltliteratur.

13. Mongolen.

Bernhard Jülg, Mongolische Märchen, Innsbruck 1868.

— — Kalmükische Märchen, Leipzig 1866.

14. Neger.

A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner, Berlin (1896).

C. Meinhof, Afrikanische Märchen, Jena 1917, in: Märchen der Weltliteratur.

Ajongs Erzählungen, Märchen der Fangneger, wiedererzählt und herausgegeben von Günter Tessmann, Berlin 1921.

#### 15. Slawen.

Löwis of Menar, Russ. Volksmärchen, Jena 1914 } in: Märchen der  
Leskien, Balkanmärchen, Jena 1915 } Weltliteratur.

#### 16. Syrer.

Siebenschläfer — De Goeje, De Legende der Zeven-slapers van Efeze, overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, 4<sup>e</sup> Reeks, Deel III, Amsterdam 1900. — John Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1883. — Mich. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern, eine literargeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1910.

Was sich handschriftlich an syrischen Märchen findet, besitzen wir meist in besserer Form bei den intelligenteren und poetischeren Muhammedanern. Aufzeichnungen neusyrischer Texte dienen hauptsächlich dialektologischen Interessen.

#### 17. Türken.

Kyrk vezir des Schêchzâde. (Erste Hälfte des 15. Jahrhunderts.) — Die 40 Vezire oder weisen Meister . . . aus dem Türkischen übertragen . . . von Behrnauer, Leipzig 1851.

Choros kardasch (Bruder Hahn), ein orientalisches Märchen- und Novellenbuch, aus dem Türkischen zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Georg Jacob, Berlin 1906; Türkische Bibliothek 5. Band.

Billûr köschk (Krystall-Palast, türkisches Märchenbuch, mehrfach in Konstantinopel gedruckt, dort lange verboten; eine Übersetzung ist als 2. Band dieser Sammlung in Aussicht genommen).

Kúnos gab aus dem reichen von ihm gesammelten türkischen Märchenmaterial, das er in Oszmán-török népköltési gyűjtemény (2 Teile, Budapest 1887 und 1889) und teilweise auch im 8. Teil von Radloff's Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme (Petersburg 1899) veröffentlichte, eine Aus-



wahl, zunächst in englischer und später eine solche in sehr freier deutscher Übersetzung u. d. T. Türkische Volksmärchen aus Stambul, Leiden o. J.

Georg Jacob, Vorträge türkischer Meddâh's (mimischer Erzählungskünstler), 2. Aufl. Berlin 1923: Türkische Bibliothek Band 1.

Für Märchen der östlichen Turkstämme vgl. namentlich Radloff's Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme, Petersburg 1866ff., sowie Jungbauer, Märchen aus Turkestan und Tibet, Jena 1923: Märchen der Weltliteratur.

## II. Traum.

Karl Abraham, Traum und Mythos, Leipzig 1909 (Schule Freud, Pansexualismus).

A. Adler, Traum und Traumdeutung: Zentralblatt für Psychoanalyse, Wiesbaden 1913 (nicht gesehen).

Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V ex recensione Rudolphi Hercheri, Leipzig 1864; Übersetzung Leipzig 1753 nebst Einleitung von Philipp Melancton; ferner von Krauß, Wien 1881.

Wilhelm Baake, Die Verwendung des Traummotivs in der englischen Dichtung bis auf Chaucer, Diss., Halle 1906.

Siegfried Behn, Methoden der Traumforschung: Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden von Abderhalden (1922? nicht gesehen).

Emil Benezé, Das Traummotiv in der mittelhochdeutschen Dichtung bis 1250 und in den ältesten deutschen Volksliedern, Halle 1897 (1896 als Jenaer Diss. mit einigen Abweichungen im Titel).

Binz, Über den Traum, Bonn 1878.

Birnbaum, Psychopatholog. Documente, Berlin 1921 (wichtig).

J. Börner, Das Alpdrücken, seine Begründung und Verhütung, med. Diss., Würzburg 1855.

A. Büchschütz, Traum und Traumdeutung im Alterthume, Berlin 1868.

Cardanus, Traumbuch, Basel (1553).

Delboeuf, Le sommeil et les rêves, Paris 1885 (nicht gesehen).

- Max Dessoir, *Das Doppel-Ich*, 2. vermehrte Auflage, Leipzig 1896. (Das Material, von dem ausgegangen wird, scheint nicht immer einwandfrei.)
- P. Diepgen, *Traum und Traumdeutung als med.-naturwissensch. Problem im Mittelalter*, Berlin 1912 (nicht gesehen).
- Ulrich Ebbecke, *Die kortikalen Erregungen, eine Studie über Seelenleben und Zellenleben*, Leipzig 1919.
- Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3. Aufl. 3. Band, Berlin 1910, Artikel: Traum.
- Havelock Ellis, *Die Welt der Träume*, Deutsche Original-Ausgabe, besorgt von Hans Kurella, Würzburg 1911 (wertvoll).
- — *Mescal, a new artificial Paradise: The Contemporary Review*, Vol. 73, London 1898 S. 130—141.
- Elwenspoek, *Der Traum in der Kunst* (Korrekturbogen nach einem Vortrag).
- G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, Paris 1905 (? fehlt auch in Berlin, nicht gesehen).
- W. Fischer-Defoy, *Schlafen und Träumen*, Stuttgart 1918.
- Marcel Foucault, *Le rêve*, Paris 1906.
- Frensberg, *Schlaf und Traum*, Berlin 1885 (nicht gesehen).
- Sigm. Freud, *Der Wahn und die Träume in W. Jensen's Gradiva*, Wien 1907: *Schriften zur angewandten Seelenkunde I* (nicht gesehen).
- — *Die Traumdeutung*, Wien 1900, 2. Aufl. 1909, 4. Aufl. 1914.
- — *Über den Traum*, Wiesbaden 1901, 2. Aufl. 1911: *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens VIII*.
- Carl Max Giessler, *Aus den Tiefen des Traumlebens, eine psychologische Forschung auf Grund eingehender Beobachtungen*, Halle 1900.
- — *Die physiologischen Beziehungen der Traumvorgänge*, Halle 1896.
- E. Goblot, *Le souvenir des rêves: Revue philosophique*, Tome 42, Paris 1896 S. 288—290.
- D. Goebeler, *Was muß man vom Traumleben wissen?* Berlin 1904 (nicht gesehen).
- Kurt Goldstein, *Zur Theorie der Halluzinationen: Archiv für Psychiatrie*, Band 44, Berlin 1908 S. 584ff.

- J.-M. Guardia, *La personnalité dans les rêves*: Revue philosophique, Tome 34, Paris 1892 S. 225—258.
- Friedrich Hacker, *Systematische Traumbereobachtungen mit besonderer Berücksichtigung der Gedanken*: Archiv für die Gesamte Psychologie, 21. Band, Leipzig 1911 S. 1—131.
- C. Hartwich, *Die menschlichen Genussmittel*, Leipzig 1911 S. 221—238.
- Hebbel, *Tagebücher*, 4 Bände, Berlin 1903, in den Werken Ausgabe R. M. Werner, 2. Abt. (teilt häufig Träume von sich und andern mit, vgl. das Register unter Traum, Träumen).
- H. Henning, *Der Traum, ein assoziativer Kurzschluss*, Wiesbaden 1914 (nicht gesehen).
- J. Ch. Hennings, *Von den Träumen und Nachtwandlern*, Weimar 1784 (vgl. Binz a. a. O. S. 48).
- Wilhelm Henzen, *Über die Träume in der altnordischen Sagaliteratur*, Diss., Leipzig 1890.
- A. Hoche, *Eine psychische Epidemie unter den Ärzten*, SA. aus dem Ärztlichen Central-Anzeiger Nr. 31 vom 1. August 1910.
- — *Über den Wert der „Psychoanalyse“*: Archiv für Psychiatrie 51. Band, Berlin 1913 S. 1055—1079. (Scharfe Kritik der Freudschen Schule und Warnung vor der psycho-analytischen Heilpraxis auf Grund von belastendem Material.)
- — *Über Sprachbildung im Traume*: SA. aus Archiv für Psychiatrie 64. Band Heft 5, Berlin 1922.
- Josef Horowitz, *Muhammeds Himmelfahrt*: Der Islam 9. Band, Straßburg 1919 S. 159—183.
- Friedrich Huch, *Träume*, Berlin 1904.
- Der Traumschlüssel des Jagaddeva*, ein Beitrag zur indischen Mantik von Julius von Negelein, Giessen 1912.
- E. Jones, *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*, Leipzig und Wien 1912: Schriften zur angewandten Seelenkunde 14. Heft (Schule Freud, mit z. T. gezwungenen Ableitungen).
- C. J. Jung, *L'analyse des rêves*: L'année psychologique, 15. Année, Paris 1909 S. 160—7 (Schule Freud).
- Kant, *Anthropologie*: Werke hrsg. von Ernst Cassierer, Band 8 S. 77/8.



- J. Körman-Alzech, Künstliche Traum-Erzeugung d. i. die Kunst das Traumleben nach Wunsch zu lenken und zu beeinflussen, Leipzig 1904 (nicht gesehen).
- Emil Kraepelin, Sprachstörungen im Traum; Psychologische Arbeiten, herausgegeben von Emil Kraepelin, 5. Band 1. Heft, Leipzig 1906.
- Emil Lagenpusch, Der Traum: Festschrift für Ludwig Friedländer, Leipzig 1895 S. 242ff.
- J. Landsberger, Liebe, Traum und Teufel, 3 Vorträge aus dem Gebiete der Mythologie, Psychologie und Dämonologie, Darmstadt 1869 (nicht gesehen).
- Friedrich von der Leyen, Traum und Märchen, Der Lotse, 1. Jahrg. 2. Band, Hamburg 1901 S. 382—390.
- Graf E. Longford, Sammle deine Träume! Berlin 1908 (nicht gesehen).
- Le Lorrain, De la durée du temps dans le rêve: Revue philosophique Tome 38, Paris 1894 S. 275—9. — Victor Egger, La durée apparente des rêves: Ebenda Tome 40 1895 S. 41 bis 59. — Jean Clavière, La rapidité de la pensée dans le rêve: Ebenda Tome 43 1897 S. 507—512.
- A. Löwinger, Der Traum in der jüdischen Literatur, Leipzig 1908 (nicht gesehen).
- A. Maeder, Über die Funktion des Traumes: Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen IV, Wien 1903.
- — Über das Traumproblem, Wien 1914 (beides nicht gesehen).
- Maury, Le sommeil et les rêves, 4. éd. Paris 1877 (nicht gesehen).
- Melanchton s. Artemidorus.
- Richard Mentz, Die Träume in den altfranzösischen Karls- und Artus-Epen: Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie, 73, Marburg 1888.
- E. Meumann, Über Lesen und Schreiben im Traume: Archiv für die Gesamte Psychologie 15. Band 1909 S. 380—400.
- Semi Meyer, Zum Traumproblem: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 1. Abt., 53. Band 1909 S. 206—229.

- Ch. Mourre, *La volonté dans le rêve*: Revue philosophique, 28. Année Paris 1903 S. 508 ff.
- Johannes Müller, *Über die phantastischen Gesichterscheinungen* Coblenz 1826.
- Julius von Negelein, *Zur Herkunft und Wanderung des indischen Traumaberglaubens*: Aus der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin, Heft 3 und 4, 1916.
- Emil Richard Pfaff, *Das Traumleben und seine Deutung, nach den Principien der Araber, Perser, Griechen, Inder u. Aegypter. Für Gebildete aller Stände*, Leipzig 1863, 2. Aufl. Potsdam 1873 (nicht gesehen).
- A. Pfizmaier, *Aus dem Traumleben der Chinesen*, Wien 1870.
- Hans Prinzhorn, *Bildnerlei der Geisteskranken*, Berlin 1922.
- Paul Radestock, *Schlaf und Traum, eine physiologisch-psychologische Untersuchung*, Leipzig 1879 (Schule Wundt).
- Otto Rank, *Der Doppelgänger*, SA. aus Imago 3. Jahr 1914.
- Gerhard Rohlfis, *Beobachtungen über die Wirkungen des Haschisch*: Globus X, Hildburghausen 1866 S. 148—151.
- Sante de Sanctis, *Die Träume, medizinisch-psychologische Untersuchungen*, Übersetzung von O. Schmidt, nebst Einführung von J. Möbius, Halle 1901.
- — — *Psychologie des Traumes: Kafka*, Handbuch der vergleichenden Psychologie, 3. Band, München 1922 S. 231—329.
- Karl Albert Scherner, *Das Leben des Traums*, Berlin 1861 (reiches Material in kathedermässiger Einteilung).
- Arthur Schopenhauer, *Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt: Parerga und Paralipomena*, 1. Band.
- G. H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814, 3. Aufl. Leipzig 1840, 5. Aufl. Weimar 1903 (über den Verfasser s. von Kolde, Die Universität Erlangen, Erlangen 1910 S. 287 ff.).
- Hermann Siebeck, *Das Traumleben der Seele*, Berlin 1877: Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge Nr. 278 (nicht gesehen).
- Paul Max Simon, *Le monde des rêves*, 2. éd. Paris 1888 (nicht gesehen, in Bonn vorhanden).

- Heinrich Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, Tübingen 1878, 2. stark vermehrte Auflage, Freiburg i. Br. 1892.
- Steinschneider, Ibn Schâhin und Ibn Sirin: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 17. Band, Leipzig 1863 S. 227—244.
- Wilhelm Stekel, Die Sprache des Traumes, Wiesbaden 1911 (Pansexualismus).
- — Die Träume der Dichter, Wiesbaden 1912 (nicht gesehen).
- L. Strümpell, Die Natur und Entstehung der Träume, Leipzig 1874.
- E. J. G. Stumpff, Der Traum und seine Deutung, nebst erklärten Traumbeispielen, Leipzig 1898 (unwissenschaftlich).
- A'wânzâde M. Sülejmân, Mu'abbir jachod jeñi we-mükemmel Ta'bîrnâme, Der se'âdet 1329.
- Richard Traugott, Der Traum psychologisch und kulturhistorisch betrachtet, Würzburg 1913 (Schule Freud).
- Ernst Trömmner, Das Problem des Schlafes, München 1912: Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens 84.
- Veronese, Versuch einer Physiologie des Schlafes und des Traumes, Wien 1910 (nicht gesehen).
- Mourly Vold, Über den Traum, 2 Bände, herausg. von O. Klemm, Leipzig 1910—2.
- Joh. Volkelt, Die Traumphantasie, Stuttgart 1875.
- Sarah C. Weed & Florence M. Hallam, A Study of the Dream-Consciousness: American Journal of Psychology 7. Band, Worcester Mass. 1895 S. 405—411.
- Wilh. Weygandt, Die Entstehung der Träume, eine psychologische Untersuchung, Leipzig 1893.
- — Beiträge zur Psychologie des Traumes: Philosophische Studien 20. Band, Festschrift, Wilhelm Wundt zum 70. Geburtstag, 2. Theil, Leipzig 1902 S. 456—486.
- Wilhelm Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl. 3. Band, Leipzig 1903 S. 649—663.











Nennings, J. Ch.;

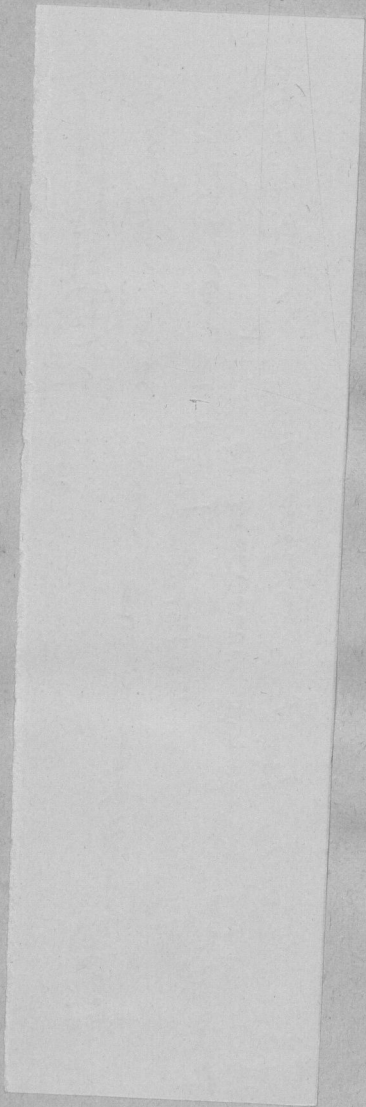
Von den Träumen u. Nachherandeen.

Netman 1784 M6100

Löffinger, A.: Der Traum in der frühsten

Literatur Leipzig 1908.

DMA 00



D G 7 (1)

3

D G 7 (1)



**ULB Halle**

3/1

001 327 64X

