



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Domina Perchta.

Eine Spurensuche nach dem Wesen, dem Alter und der
Größenordnung einer vielbesprochenen und doch stets
verborgenen Gestalt des Volksglaubens“

verfasst von / submitted by

Anna-Luise Mayböck

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch
UF Psychologie und Philosophie UniStG

Betreut von / Supervisor:

PD Mag. Dr. Christa Tuczay

Domina Perchta

Eine Spurensuche

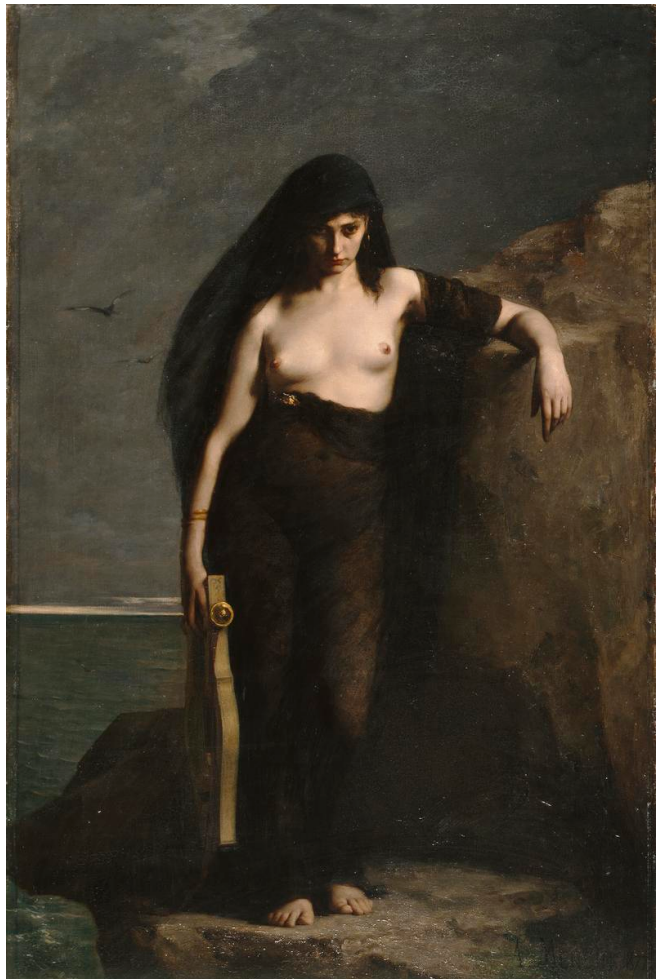
nach dem Wesen, dem Alter

und der Größenordnung

einer vielbesprochenen

und doch stets verborgenen

Gestalt des Volksglaubens



Mein Dank gilt Privatdozentin Christa Tuczy
sowie meinen Eltern und Großeltern.

Inhaltsverzeichnis

<i>Frau Beri</i>	9
1. Einleitung	13
2. Die frühen Belege	17
2.1 »Giperahtanaht« als Datumsangabe	17
2.2 Domina Perchta tritt in Erscheinung.....	20
2.3 Frau Perchta in weiteren frühen Überlieferungen.....	24
3. Die Frage nach der Etymologie	31
4. Frau Percht in Brauchtum und Sage	41
4.1 Perchta als Anführerin verstorbener Seelen	41
4.1.1 Einige hinter den Seelengeistern liegende Vorstellungen	45
4.1.2 Das Aufstellen der Perchtenmilch	51
4.2 Perchta als Spinnstubenfrau	52
4.3 Das Perchtenlaufen	59
5. Verwandte Gestalten	65
5.1 Göttinnen	65
5.2 Niedere Mythologie und historische Legenden.....	70
5.3 Holda.....	72
5.4 Nachtfahrende Frauen und der »gelehrte« Aberglaube.....	75
6. Die Motive	81
7. Schlussbetrachtung.....	97
Abbildungsverzeichnis	103
Quellenverzeichnis.....	105
Primärliteratur.....	105
Sekundärliteratur	105
Praxisbezug.....	111
Abstract (deutsch)	113
Abstract (english)	115

Frau Beri

„Die Annamiarl war Näherin und häufig unterwegs auf der Stör¹. Am Weg vom Pfabm auf Hehermoos hinunter mußte sie über einen kleinen Bach.

An einem Altjahrstag lagen die nassen Uferwiesen nach einer Woche Tauwetter in einem fahlen Dunstlicht, als sie beim Steg eine merkwürdige Begegnung hatte. Eine ungewöhnlich große Frau in weißem, wallenden Kleid schritt ihr entgegen. Hintendrein folgten im Gänsemarsch neun Kinder, eines kleiner als das andere – wie eine Reihe von Orgelpfeifen. Die Kleinen trugen weite Godnhemden, die bis zum Boden reichten. Die Schar schien die Schneiderin nicht zu bemerken und bog in den Querweg ein, der nur einen Steinwurf entfernt von ihr über den Steg führte. Jetzt sah sie das große Weib von hinten und erschrak nicht wenig. Ihr Haar hing in schwarzen Zöpfen über einen Rücken, der aussah wie ein hohler, kranker Baumstamm und der in einem Schwanz aus Stroh und Flachs endete. Die Näherin erschauerte und flüsterte: „Die Frau Beri!“ Sie rief sich damit in Erinnerung, was die Ahnl ihr vor vielen Jahren erzählt hatte. Die Kinder trippelten lautlos über den Steg. Die Näherin lief hin und half dem kleinsten, das sich fortwährend auf das viel zu lange Hemdchen stieg, über den Bach. Da kehrte ihr die Anführerin wieder die schöne Seite zu und sprach: „Das war dein Glück, Annamiarl. Hättest du dem Kind nicht geholfen, dann hätte ich dich zerreißen und zerbeißen müssen!“ drehte sich um und schritt in den Nebel hinein.

Die Näherin getraute sich zuhause nicht zu erzählen, was sie erlebt hatte. Am Abend gemahnte sie ihre Kinder, ja recht brav zusammenzuräumen, und sie selbst sorgte auch dafür, daß jeglicher Weri und anderer Schneiderabfall beseitigt und die Stube sauber ausgekehrt wurde. Es hieß nämlich, daß Frau Beri nachschauen kommt und unordentliche Kinder furchtbar bestraft: Sie schneidet ihnen den Bauch auf und stopft das liegengelassene Zeug hinein.“²

¹ Ausdruck für das Arbeiten einer Handwerkerin im Haus der Kundinnen.

² Frau Beri. In: Kramer, Josef (Hg.): Das Innviertel in seinen Sagen. Aus der Asche des Fegefeuers. Wien u.a.: Verlag publication PN°1 Bibliothek der Provinz, S. 181-182.

*

„Der Vorstellungskreis, mit dem wir es zu tun haben, gehört zu den bemerkenswertesten und schwierigsten in der überlieferten Brauch- und Glaubenswelt unseres Volkes.“¹

*

„Das Ursprüngliche aber liegt hinter einem Schleier, den der Gang der Jahrhunderte und das Umgebensein von einer neuen Hochreligion gewoben haben. Die reiche Literatur über die Percht spiegelt die Entwicklung von anderthalb Jahrhunderten mythenkundlicher und volkskundlicher Bemühungen, ist selbst ein Stück Wissenschaftsgeschichte.“²

*

„Man kann am Beispiel der Frau Holle und der Domina Perchta gut erkennen, wie sich ab einer bestimmten Zeit die unterschiedlichen Volkstraditionen durch die umfassenden Berichte der Kleriker nicht nur mit diesen, sondern untereinander vermischen und teilweise sogar verschmelzen.“³

*

„Insgesamt darf man die Forschungslage trotz (oder gerade wegen?) der immensen Menge des aufgewandten Scharfsinns als chaotisch bezeichnen.“⁴

*

„Nachdem in der Volkskunde seit den 50er Jahren Kontinuitätsfragen mit spitzen Fingern angegangen wurden, ist es nun wieder möglich, größere Linien zu verfolgen.“⁵

*

¹ Wolfram, Richard: Percht und Perchtengestalten. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar. 6. Lieferung / 2. Teil. Hg. von der Wissenschaftlichen Kommission für den Volkskundeatlas unter ihrem Vorsitzenden Richard Wolfram. Wien: In Kommission bei Verlag Hermann Böhlaus Nachf. GmbH 1980, S. 2.

² Ebd.

³ Tucsay, Christa Agnes: Geister, Dämonen – Phantasmen. Eine Kulturgeschichte. Wiesbaden: marixverlag in der Verlagshaus Römerweg GmbH 2015, S. 100.

⁴ Timm, Erika: Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten. 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet. Unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2003, S. 13.

⁵ Kraus, Jörg: Metamorphosen des Chaos. Hexen, Masken und verkehrte Welten. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996, S.154. Er bezieht sich auf die Tendenz „alles aus christlicher Tradition heraus erklären zu wollen.“

1. Einleitung

Domina Perchta, *Frau Percht* oder schlicht *Perchta* ist eine Gestalt des vornehmlich österreichischen Volksglaubens, des Brauchtums und eine Sagenfigur. Sie tritt als Anführerin der *Wilden Jagd* auf. Sie führt ungetauft verstorbene Kinderseelen mit sich, welchen in der *Perchtnacht*, d. i. die Nacht von 5. auf 6. Jänner, Speisetische bereitet werden. Sie geht als kontrollierende Spinnstubenfrau um und droht dabei, den Unfolgsamen die Gedärme aus dem Bauch zu haspeln. Das heute noch sehr bekannte *Perchtenlaufen* trägt ihren Namen und ihr entsprechen zahlreiche Figuren, wie etwa die *Holle*, die *Lutz* oder die *Stempe*, es finden sich zudem Namensvarianten, Ausweichnamen und Tabunamen, wie *Spercht*, *Pudelmutter* oder *Eisenberta*. Die Perchtnacht ist seit dem 10. Jahrhundert, die Percht selbst seit dem 14. Jahrhundert bezeugt. Kurzum, ihr Komplex ist reich an Formen, Motiven und Verweisen. Daraus ergab und ergibt sich eine Forschungsgeschichte, die voll von unterschiedlichsten Deutungen ist. Domina Perchtas schriftliche Tradierung lag lange Zeit in »geistlichen« Händen, welche sie als Dämon und Numen des Aberglaubens – im Sinne eines Missglaubens – auswiesen und bekämpften. Ihre Überlieferungs- und Deutungsgeschichte zeigt ihre verschiedenen Wandlungen auf. Perchta wurde verfälscht, dämonisiert und nutzbar gemacht, sie wurde verteufelt, »vergöttlicht« oder auf einen Festtag reduziert. Ihr Wesen aber blieb im Dunkeln.

Die Forschungsgeschichte scheint auf den ersten Blick nicht eine Klärung des Perchta-Komplexes leisten zu können, sondern es wirkt, als würde das Dickicht, das die Figur umgibt, durch die zahlreichen (un-)geschickten Deutungen erweitert werden, anstatt es zu bändigen. Volkskunde und Germanistik treffen bei der Untersuchung der Gestalt auf scheinbar unvorteilhafte Weise aufeinander, ohne eindeutige Ergebnisse zu liefern, so dass bis heute förmlich entgegengesetzte Ansichten vertreten werden können. Doch eben diese »dispersiven« Deutungsversuche rund um die Percht stellen eine große Anziehung dar.

Der Interessenszusammenhang dieser Arbeit basiert auf den vielseitigen Forschungsergebnissen und der Vielgestaltigkeit des weiblichen Wesens selbst, das sich bis heute in gelehrten Verstrickungen befindet und dessen Deutung noch immer zwischen heidnischer Göttin und christlicher Hexenfigur changiert. Hinter und zwischen den zahllosen Schichten der Überlieferungen und Forschungsbemühungen ist mit dieser Arbeit eine

Spurensuche nach Perchtas Wesen angelegt. Ihre Erscheinungen und Aspekte, ihre Überlieferungs- und ihre Forschungsgeschichte werden zusammengetragen, vorgestellt, verglichen, untersucht und kritisch geprüft, um zentrale Momente der einstigen Domina freizulegen und in Verbindung zu setzen.

Jacob Grimm, Viktor Waschnitius und Erika Timm haben sich, wie viele andere, mit dem Perchta-Komplex auseinandergesetzt und zählen wohl zu den bedeutendsten Vertreterinnen. Ersterer lieferte – mit umfangreichem Wissen über die europäische Mythologie ausgestattet – eine Theorie, die hinter Perchta und anderen weiblichen Wesen den »gemeinsamen Begriff«, e i n e r weiblichen Gottheit ortet.¹ Victor Waschnitius hingegen stützt sich mit großer Festigkeit und Scharfsinn auf den heidnischen Seelenglauben, aus welchem sich der Perchta-Komplex zu erklären scheint.² Erika Timm jedoch sichtet die vielen Leerstellen, die trotz der zahlreichen Bemühungen geblieben sind, wie auch die ursprünglichen Bruch- und Fundstücke. Sie verarbeitet diese feinsäuberlich zu einem sinnvollen Mosaik und zieht dabei sehr weite Kreise. Sie geht – wie Jacob Grimm 168 Jahre vor ihr – davon aus, dass unsere Gestalt einst eine heidnische Göttin war.³ Dazwischen jedoch liegt eine Zeit, in der Perchta meist als einfache Personifikation galt oder aber als Seelen-, Vegetations- oder Fruchtbarkeitsdämon der niederen Mythologie aufgefasst wurde.

In jedem Fall aber konnte sich mit der Perchta eine weibliche Gestalt, die »Objekt« des Aberglaubensdiskurses und der Forschung war, durch verschiedene Wandlungen bis in unsere Zeit als unheimlich starke Figur retten. In den verzweigten und dichten Ästen der Forschung zur einstigen Domina will diese Arbeit vorerst einen gesicherten Boden schaffen; d. h. die Erscheinungsformen, die Motive und die Forschungen sollen möglichst strukturiert dargelegt werden, um im besten Fall rote Linien auszumachen und einen Eindruck des »Gesamtbildes« zu generieren.

¹ Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. 3 Bände. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1835. Unveränderter reprografischer Nachdruck der 4. Ausgabe, Berlin 1875. Besorgt von Elard Hugo Meyer, S. 207-262.

² Waschnitius, Viktor: Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. Wien: 1914. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 174 Band, 2. Abhandlung), passim.

³ Timm, Erika: Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten. 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet. Unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2003, passim.

Methodisch ist die Arbeit in einem Spannungsfeld zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse geortet. Eigenschaften, Rezeptionsgeschichte und Performativität unserer Figur werden mittels einer vergleichenden Analyse und einer immanenten Kritik untersucht. Miteinbezogen ist die Frage nach den Funktionen, die Perchta erfüllt. Die Untersuchung bewegt sich dabei unter anderem zwischen Feldern der Germanistik, der Volkskunde, der Mythologie, der Geschichtswissenschaft, der Theologie und der Anthropologie. Demgemäß verlangt diese Arbeit ein hohes Maß an Feinfühligkeit, Scharfsicht und, rückkoppelnd, eine Distanz zu dem bereits Hervorgebrachten.

Es müssen sich jedoch – dem Rahmen gemäß – einige Abgrenzungen ergeben. In dieser Arbeit wird der Fokus vor allem auf Domina Perchta gelegt, *Frau Holle* oder *Holda* wird miteinbezogen, die niederdeutschen Figuren, wie *Frau Herke*, *Frau Gode* oder *Frau Freke*, können jedoch nur am Rande behandelt werden. Die Perchtenläufe können ebenfalls nur kurz erwähnt werden.

Im Folgenden werden die frühen Belege, die Etymologie, Perchtas Erscheinen und Wirken in Sage und Brauch, die verwandten Gestalten und die Motive dargestellt, untersucht und jeweils die gegebenen Deutungen angeführt und verglichen. Ausgehend von dem dadurch entwickelten Fundament wird im abschließenden Kapitel eine Schlussbetrachtung, ein Fazit und ein Ausblick generiert. Es ist ein Versuch, die »Fäden zu entwirren«, um nach dem Wesen und der Funktion der Percht zu fragen.

Die Hypothese ist, dass Domina Perchta vielen Wandlungen unterzogen wurde und dass auch die Forschung sie oftmals »nutzbar« machte, um die eigenen Systeme zu bestärken. Gleichsam aber erkennen wir in der Perchta eine wirkmächtige weibliche Gestalt mit enormer Überlebenskraft und Wandlungsfähigkeit. Ihre Funktion mag in der Notwendigkeit begründet liegen, eine weibliche Kraft zu aktualisieren.

Domina Perchta ist aus diesem Grund noch heute in verschiedenen Bereichen von großer Bedeutung. Sie ist ein weibliches Wesen, das zwischen der Frauenbild-Trias *Heilige* – *Hure* – *Hexe* changiert und es damit gleichsam aufzulösen scheint. Sie bricht dadurch mit den gängigen Vorstellungen und hält seit geraumer Zeit die männlich-dominierte Forschung in Schach. Zudem stellt sie ein Stück Geschichte dar, was die vorliegende Forschung zeigen soll.

Bezüglich der Formalität dieser Arbeit seien hier einige Vermerke getätigt:

1. Es ist die Geschlechtsform des generischen Femininums gewählt, damit sind in jedem Fall a l l e Geschlechter miteingebunden.
2. Alle Zitate werden im Original, also »**sic!**«, angegeben – es soll so ein authentischer und auch ein ästhetischer Eindruck der Forschungen vermittelt werden.
3. Die deutschen und österreichischen Forschungsergebnisse der NS-Zeit werden weitestgehend ausgespart, da bei einer Figur wie der Perchta, die mit germanischen Mythen in Verbindung gesetzt wird, keine objektive Forschung dieser Zeit angenommen werden kann. In einigen Fällen jedoch werden einzelne Forscherinnen genannt, dabei aber ausgewiesen.
4. Bezüglich der Nennungen der Perchta wird, in Hinblick auf die zahlreichen Namen, die sie kennt, auf Domina Perchta, Frau Percht(a) und Percht(a) zurückgegriffen, ähnliches gilt für die Datumsbezeichnung Perchtabend, Perchtnacht, Perchttag – auch hier wird aus dem Fundus gewählt. Ebenso werden die Namen Frau Holle und Holda gleichwertig verwendet.⁴
5. Da es leider nicht möglich war, alle Quellen im Original einzusehen (Hs.), wird den Angaben der Forscherinnen vertraut, Zitate daraus werden durch kursives Schreiben markiert („*do der obrist tag kam*“).

⁴ Zu den Namensvarianten siehe unten, S. 19 und S. 59-60.

2. Die frühen Belege

Seit dem 10. Jahrhundert findet sich das Wort »perht« in verschiedenen Formen: erst in Datumsangaben, im 13. Jahrhundert in Gestalt der Domina Perchta selbst und schließlich treten beide 1483 in Zusammenhang auf. Bereits zu diesem Zeitpunkt begegnet man einem reichhaltigen Sagenkomplex, der sich um ein Vielfaches erweitern wird und sich in Teilen bis in das Brauchtum unserer Zeit retten kann. Abgesehen von jenen konkreten Belegen, die tatsächlich das Wort »perht« bergen, sind im Verlauf dieser Arbeit weitere Hinweise zu verfolgen, die zwar nicht die Percht selbst, dafür aber Holda, *Diana* und andere Gestalten nennen. Als Entsprechung zu ihnen wird in späteren Quellen die Perchta angegeben. Diese Numen und ihre Verbindung zu unserer Gestalt werden in dem Kapitel *Verwandte Gestalten* untersucht.

2.1 »Giperahtanaht« als Datumsangabe

Gemeinhin als älteste Quelle, die den Begriff »perht« beinhaltet, gelten die *Monseer Glossen*¹, welche nicht immer klar datiert sind – die Angaben bewegen sich zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert.² In diesem Zeugnis, wie auch in einer Münchner Handschrift aus Tegernsee³, die einheitlich in das 11. Jahrhundert gesetzt wird, finden sich die Datumsangaben »giperchtennacht« oder »giperathanaht« für den 6. Jänner und für die Nacht davor.⁴

Beide Bezeichnungen werden als Übersetzung für »theophania apparitio«, also für Epiphanias (Erscheinung Gottes) gewertet⁵ – als „Tag, Abend, Nacht der Erscheinung

¹ Rumpf, Marianne: Perchten. Populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese. Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie Band 7), S. 61 und Wolfram (1980), S. 13 geben als Quelle an: Schmeller, J. Andreas: Bayerisches Wörterbuch. Neudruck der zweiten bei R. Oldenburg 1872-77 in zwei Bänden erschienenen Auflage von Karl Frommann mit Vorwort von D. Basler. Erster Band. König Ludwig von Bayern gewidmet, welcher den Auftrag gab. Aalen: Scientia 1961, Sp. 269-272. Sp. 169, dort heißt es: „Gl. i. 1000: Giperchtennacht, theophania apparitio.“

² Vgl. Rumpf, (1991), S. 61: 11.-12. Jh.; Timm (2003), S. 48: 10. Jh.; Wolfram (1980), S. 13: zwischen 900 und 1200; Kraus (1996), S. 169: seit dem 9. Jh.

³ Rumpf (1991), S. 61. – Bayerische Staatsbibliothek München. *Glossae latinae et germanicae in libros Bibliae et alios*, clm 18140.

⁴ Schmeller (1872-1877), Sp. 269; Rumpf (1991), S. 61.

⁵ Rumpf (1991), S. 61.

Christi, sonst auch der oberste Tag genannt.“⁶ Timm vermutet jedoch, dass es für die Angaben der »giperahta naht« entweder die Möglichkeit einer genetisch viel älteren Herkunft aus südöstlichem Kirchenvokabular gibt, oder aber das Element stammt aus dem Volksglauben – sie führt als mögliche Erklärung die »modraniht« ein, die laut Beda die *Zwölften* eröffnete und somit scheint ihr möglich, dass auch das Ende der *Zwölften* mit einer Nacht bezeichnet worden sein kann.⁷

Es finden sich für die Erwähnung des Perchtentages als Datum noch andere Beispiele, etwa die Reimchronik des Ottokar von Steiermark oder Horneck, die zwischen 1250 und 1309 entstand, und die Krönung von Heinrich VII. aus dem Jahr 1222, worin es heißt: „*Do der obrist tag kam, den wir den perh-tag nennen hie.*“⁸ In verschiedenen Schenkungsurkunden aus dem 13. und 14. Jahrhundert wird der Perchttag meist als ein bestimmter, für Spenden relevanter Tag im Kirchenjahr genannt.⁹ Bis ins 18. Jahrhundert finden sich für den 6. Jänner eine Reihe von Bezeichnungen: Prehentag, Prechentag, Perchttag, Perchttag, Perchtentag, Brechentag, Brehentag, Obrister Tag, Oberster Tag, Großes Neujahr, zweites Neujahr und auch Vollweihnacht oder Weihnachtspfingsten.¹⁰

Anders als Timm geht Rumpf davon aus, dass es sich bei den frühen Überlieferungen eines Perchttages oder einer Perchtnacht recht eindeutig um die Übersetzung von Epiphania (Erscheinung des Göttlichen) als »der leuchtende Tag« handelt und der Name der Percht selbst vor dem 12. Jahrhundert kaum bekannt gewesen sein kann.¹¹ Sie erwähnt ein Evangelienbuch aus Oberaltaich¹² aus dem 13. Jahrhundert im Besonderen, um zu zeigen, dass es sich um einen wichtigen Termin des Kirchenjahres gehandelt haben muss. In diesem Evangelienbuch werden Stellen aus dem Neuen Testament genannt, die an bestimmten Tagen im Gottesdienst behandelt werden sollen. Die Bibelstellen, die für den Dreikönigsabend, den »Prehentag« und den Sonntag danach gewählt sind, namentlich die

⁶ Schmeller (1872-77), Sp. 269.

⁷ Timm (2003), S. 49. Sie bezieht sich auf Beda Venerabilis (*672/673, † 735).

⁸ Rumpf (1991), S. 62.

⁹ Rumpf (1991), S. 63. Rumpf beschreibt hier außerdem, dass in der Schweiz der »*San Berchten Tag*« seit dem 15. Jh. in Rat- und Richterbüchern und Zunftordnungen vertreten ist, das Datum ist dabei für das Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben wichtig.

¹⁰ Rumpf (1991), S. 62.

¹¹ Rumpf (1991), S. 69.

¹² Rumpf (1991), S. 69-70. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. cgm 66. Evangelienbuch aus Oberaltaich. *Evangelia per Annum legenda*.

Anbetung der Könige, die *Jordantaufe Christi* und die *Hochzeit von Kanaa*, überzeugen Rumpf vollends. Sie betrachtet dieses Zeugnis als Beleg dafür, dass „es sich bei dem Perchttag um einen christlichen Termin handeln muß, der mit dem hohen Fest der christlichen Kirche zusammenhängt und er nicht ein Rest aus vorchristlichen, heidnischen Kulturen oder aus grauer Vorzeit sein kann.“¹³

Neben den genannten Quellen bespricht Timm eine fragmentarische Wiener Handschrift, die paläographisch in das 12. Jahrhundert datiert wird, in welcher es heißt: „*uon disem tage hiute unze an den ahtodin tac nah der perhtage*“ (von heute bis zur Oktav des Epiphaniastages).¹⁴ Sie diskutiert, ob durch das vorangehende »der« angezeigt sein könnte, dass nicht ein Perchttag, sondern gerade der »Tag der Percht« gemeint ist. Eine endgültige Entscheidung bleibt hier aber offen.¹⁵ Timm hält in jedem Fall die Argumente für die Priorität der Festbezeichnung für nicht ausreichend.¹⁶

Schon bei den ersten Erwähnungen des Wortes »perht« zeigt sich Uneinigkeit. In beinahe allen Fragestellungen zur Frau Percht wird sich diese Kontroverse halten. Der Punkt bleibt zu diskutieren, ob Domina Perchta aus einer Übersetzung von Epiphania hervorging oder ob sich die Bezeichnung »Giperahtanaht« aus dem Namen eines Numens des Volksglaubens herleiten lässt und dieses Numen möglicherweise aus einer nicht-kirchlichen Tradition stammt. In einem eigenen Kapitel werden die bisherigen Forschungen zur Etymologie des Namens der Percht und des Perchttages / der Perchtnacht vorgestellt. Auch hier scheiden sich die Geister – immerhin klafft eine Lücke zwischen der verhüllten und der leuchtenden Percht.

¹³ Rumpf (1991), S. 70.

¹⁴ Timm (2003), S. 47. – Wiener Handschrift 2719 (olim Rec. 2056).

¹⁵ Timm (2003), S. 47-48.

¹⁶ Timm (2003), S. 52-53.

2.2 Domina Perchta tritt in Erscheinung

Die erste eindeutige Erwähnung der Domina Perchta findet sich in einem Traktat über die sieben Hauptlaster aus Oberaltaich aus dem 13. Jahrhundert.¹⁷ Interessant ist dabei, dass keinerlei Beziehung zu Epiphania oder der Perchtnacht aufscheint. In dem Traktat wird Domina Perchta in einer Kette von sieben Stellen erwähnt und immer wieder als Exempel für eine in Sünde lebende Frau dargestellt. Auch diese Passagen werden sehr kontrovers diskutiert, so sieht Rumpf die Domina Perchta des Oberaltaicher Traktates als „Personifizierung des Lasters, der Luxuria, der Unzucht“¹⁸, Schmeller denkt an eine Gleichsetzung des Namens „für jedes luxuriöse Weib“¹⁹, wie auch Waschnitius meint, der Autor hätte sich „ein putz- und gefallsüchtiges, buhlerisches Weib namens Perchta konstruiert.“²⁰ Timm jedoch hält diese Generalisierung für unrichtig. Sie geht auf jede einzelne Stelle ein und versucht dabei zu zeigen, wie sich bereits hier Spuren »unserer« Percht finden lassen.²¹ Eine nähere Betrachtung scheint hier also angebracht und im Folgenden ist darzustellen, wie verschiedene Forscherinnen zu einem jeweils ganz anderen Ergebnis gelangen.

Ein Traktat, so Timm, müsse prinzipiell einem breiteren Publikum zugänglich und verständlich sein. Geistliche sollen daraus Inspiration für Predigten schöpfen und diese wiederum müssen die vielen Kirchgängerinnen erreichen können. Deshalb geht Timm davon aus, dass der Autor des Traktats eine dem Volk bereits bekannte Figur wählte.²² Rumpf hingegen hegt die starke Vermutung, der Autor hätte – um Verständlichkeit im Laienpublikum zu gewähren – der personifizierten Luxuria den deutschen Namen Domina Perchta gegeben.²³

¹⁷ Rumpf (1991), S. 70. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm. 9528. Oberaltaich 13. Jh. „*Tractatus de septem vitiis cum similitudinibus exemplis fabulis venustis cum immundis spiritus exierit ab homine, ambulat per loca inequosa.*“ S. 318-378. (Bl. 160-187). Vgl. Timm (2003), S. 42.

¹⁸ Rumpf, Marianne: Perchta in der Sage und in mittelalterlichen Quellen. In: Röhrich, Lutz (Hg.): Probleme der Sagenforschung. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage 1973, S. 128.

¹⁹ Schmeller (1872-77), Sp. 272.

²⁰ Waschnitius (1914), S. 61.

²¹ Vgl. Timm (2003), S. 42-46.

²² Timm (2003), S. 43.

²³ Rumpf (1991), S. 76. Timm (2003), S. 43, FN 67, entgegnet dem Verdacht dieser Namensgebung jedoch mit großer Skepsis, da der Name vorher nie irgendein Numen bezeichnet hatte: „Obwohl der Traktat nur in einer Hs. erhalten

Auf Seite 321 des Traktates heißt es: „*hodie pueri non ministrant domino, sed diabolo, prius vadunt ad choream quam ad ecclesiam, ante sciunt cantare de domina Perchta quam dicere Ave Maria.*“²⁴ Anders also als gute Vorbilder es lehren, dienen die Kinder dem Teufel und der Domina Perchta und singen ihnen Lieder, noch ehe sie das Ave Maria aufsagen können. Es werden an dieser Stelle allgemein die schlechten Sitten der Jungen verurteilt; die Erwähnung der Perchta wird nicht näher erläutert.²⁵ Für Timm bleibt hier nur ein Schluss zu ziehen, nämlich, dass die Kinder tatsächlich von einer Domina Perchta gesungen hätten, welche in diesem Traktat Eingang fand, um die Verständlichkeit der Rezipientinnen zu gewährleisten. Darüber hinaus scheint ihr der Vergleich mit Maria ein Zeichen dafür zu sein, dass Perchta bereits eine gewichtige und bekannte Figur des Volksglaubens gewesen sein musste. Für sie ist damit klar, dass es sich bei der ersten Erwähnung der Domina Perchta eben nicht um eine Personifikation oder Erfindung handeln kann, sondern bereits um die Percht, die seit dem 14. Jahrhundert direkt belegt ist.²⁶ Die Frage bleibt also, ob der Autor eine Frau Perchta erfunden bzw. das Laster der Luxuria personifiziert hat, oder ob eine Figur mit diesem Namen bereits bekannt war.

Rumpf verdeutlicht, dass die Erzählungen und Fabeln des Traktates, die in dieser Lasterlehre vorkommen, auch im spanischen, französischen und englischen Raum bekannt waren und nimmt an, dass mit dem deutschen Namen eine Lesehilfe für das Laienpublikum geschaffen werden sollte. Sie versucht zu zeigen, dass mit einer personifizierten Luxuria auch die »Frau Welt« bzw. »Frau Sünde« impliziert war.²⁷

Es scheint in der Konsequenz allerdings fraglich, wie aus einer vermeintlichen Personifikation des strahlenden Tages (Epiphanias) die Personifikation der Luxuria werden sollte, um schon ein Jahrhundert später ein Brauchtumsnumen zu bezeichnen, wie Rumpf vermutet. Timm geht davon aus, dass es »unsere« Percht ist, die in der *giperakta naht* zu finden ist, von welcher der Autor im Oberaltaicher Traktat spricht und der, wie im

ist, avanciert sein Autor jetzt – gegen seine Erwähnung der Percht-Lieder in Kindermund! – zum Namensgeber einer Gestalt, die sich anschließend sofort von der Frau Luxuria zum Volksglaubensnumen mausern muß – denn schon im nächsten Jahrhundert stellt man ihr ja Speiseopfer hin!“

²⁴ Timm (2003), S. 42-43.

²⁵ Rumpf (1991), S. 70.

²⁶ Timm (2003), S. 43.

²⁷ Rumpf (1991), S. 72-75.

weiteren Verlauf dieser Arbeit zu zeigen ist, Speisen bereitet werden und die in Sagen und Bräuchen bis heute fortlebt.²⁸

Domina Perchta wird im Oberaltaicher Traktat noch mehrmals als Beispiel für sündhaftes Verhalten angeführt. Auf Seite 329 beginnt ein neues Kapitel mit dem Titel *de pigero*. Domina Perchta wird hier als verführerische Frau geschildert, die, anstatt sich an einem Sonntag nach der Kirche in ihre Kammer zurückzuziehen, wie eine Fliege herumschweift, um geschminkt und aufgeputzt Jünglinge zu betören.²⁹ Auf Seite 332a, in dem Kapitel *de Luxuria*, beschaut sich die Domina Perchta gern im Spiegel und weil sie beim Anblick enttäuscht ist, macht sie ihrem Mann Vorwürfe wegen ihrer angeblich ärmlichen Kleidung.³⁰ Rumpf entdeckt in dieser Geschichte eine Parallele zu der in sechs Handschriften überlieferten *Fabel mit der Krähe*, die sich im spiegelnden Wasser betrachtet und mit ihrem Äußeren nicht zufrieden ist und sich daher mit Federn anderer Vögel schmückt.³¹ Auf Seite 332b findet sich das Exempel von dem *Dämon auf der Schleppe*: Ein Mönch wird von lautem Gelächter eines Dämons erschreckt und fragt diesen, was er zu lachen hätte. Der Dämon erwidert, dass er gerade gesehen hatte wie eine reiche Frau ihre Schleppe anhub, und dabei ein anderer Dämon, der darauf gesessen war, in den Schmutz fiel.³² Auf Seite 332b heißt es, dass „*Heinricus vel Perchta*“, wenn sie ihre lüsternen Gesänge und damit das Evangelium des Teufels anstimmen, Diakon und Diakonisse des Teufels genannt werden könnten.³³ Auf Seite 342b werden die Lieder des Esels mit Teufelsgesang verglichen und so wie jener glaube, schöner als die Nachtigall zu singen, glauben „*Petrus et Perchta*“, dass ihre Lieder allen gefallen würden.³⁴ Es folgt darauf ein Exempel, in dem ein Bischof in seinem Quartier nicht schlafen kann, weil ein Kind in der Nachbarschaft schreit. Als gegen Morgen Ruhe einkehrt, sagt der begleitende Kleriker: „*Schlaft Herr, schlaft, jener Petrachus schläft!*“³⁵ Bei den Angaben der männlichen Begleitfiguren *Heinricus*

²⁸ Vgl. Timm (2003), passim.

²⁹ Timm (2003), S.45; Rumpf (1991), S. 70.

³⁰ Timm (2003), S. 45; Rumpf (1991), S. 71.

³¹ Rumpf (1991), S. 71-72.

³² Timm (2003) S. 45; Rumpf (1991), S. 70-71.

³³ Timm (2003), S. 45, Rumpf (1991), S. S. 71.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

und *Petrus* geht Rumpf davon aus, dass auf Häretiker angespielt wurde, gibt aber noch die Möglichkeit an, dass mit *Heinricus* der „Freund Hein“, also der Tod, gemeint sein könnte.³⁶

Schließlich findet sich auf Seite 354b eine letzte Erwähnung der Domina Perchta. Dabei wird das lasterhafte Leben angeprangert. Timm gibt dazu an: „Alle, die Bordelle, Kneipen, Tänze und eitle Schauspiele aufsuchen, werden bezahlen müssen, wie geschrieben steht in der Apokalypse [18.7, von der Großen Hure Babylon]: ‚Wieviel Herrlichkeit und Üppigkeit sie gehabt hat, soviel Qual und Leid schenkt ihr ein.‘“³⁷ Bei Rumpf hingegen ist zu lesen: „Sie werden im Tod ihre schönen Seelen verlieren und ihre Haut wie Frau Perchta und jene, die im Luxus gelebt haben, wegwerfen, den Ruhm und die Kleidung hinter sich lassen.“³⁸ Timm unterstellt dabei Rumpf einen Lesefehler, welcher dazu geführt habe, dass der Vergleich von Perchta mit der *Großen Hure Babylon* nicht erkannt wurde.³⁹

Die dämonische Größe der Perchta in dem Vergleich mit der verstörten *Tochter Babel* und ebenso der Titel *Domina*, heben laut Timm Perchtas Größe hervor. Im Gegensatz zu Rumpf wähnt sie auch andere Aspekte inspiriert von »unserer« Perchta – etwa ihr Gemach, ihren Aufputz und die Betonung des Tanzes.⁴⁰ Timm hält fest, dass „der Autor des Traktates, also in Zitat 1, »unsere« Percht für das 13. Jh. schon im Kindermund [bezeugt], sie dann aber in den Zitaten 2-6, anscheinend unter Verwendung genuinen Percht-Materials, zum Typus der lüstern-luxuriösen Frau umformt.“⁴¹ Rumpf hingegen geht davon aus, dass „die Provenienz beider Begriffe im Christentum, im christlichen Feiertag und in der christlichen Lehre des Mittelalters zu suchen ist.“⁴²

³⁶ Rumpf (1991), S. 74-75.

³⁷ Timm (2003), S. 45.

³⁸ Rumpf, Marianne: *Luxuria, Frau Welt und Domina Perchta*. In: *Fabula* Band 31, Heft 1-2, (1990), S. 97-120, S. 103.

³⁹ Timm (2003), S. 45, FN 70.

⁴⁰ Timm (2003), S. 46.

⁴¹ Ebd.

⁴² Rumpf (1991), S. 76.

2.3 Frau Perchta in weiteren frühen Überlieferungen

Ab dem 14. Jahrhundert und spätestens im 15. Jahrhundert kennt Domina Perchta bereits sehr verschiedene Formen der Erscheinung. So finden sich Belege, die Perchta als Bringerin von Fülle für das kommende Jahr ausweisen, wenn man ihr und ihrer Schar zu gewissen Zeiten einen Tisch voller Speisen und Getränke bereitet und über Nacht für sie stehen lässt.⁴³ Es wird auch berichtet von Diana, die mit einer Frauenschar nachts auf wilden Tieren über weite Strecken der Erde zieht; in späteren Überlieferungen wird beigelegt, dass dieser nächtliche Umzug im Volksmund Frau Percht mit ihrer Schar genannt wird.⁴⁴ Zudem erscheint die Percht erstmals mit eisernen Attributen, dabei tritt sie in Gedichten meist mit eiserner Nase als Schreckfigur auf, die das Essverhalten kontrolliert.⁴⁵ Noch immer finden sich Verweise, welche die Perchtnacht als Datum angeben.⁴⁶ Im Jahr 1483 kommt es schließlich zu einer Überschneidung der Figur Perchta und der Datumsangabe Perchtnacht. Der *Thesaurus Pauperum* aus Tegernsee ist der erste Beleg dafür. Es wird darin ausführlich ein Brauch, der zu bekämpfen ist, beschrieben: der Domina Perchta und ihrer Schar würden Speisen in der Perchtnacht bereitet, um Fülle und Glück für das Haus im kommenden Jahr zu bewirken. Es beginnt also eine Zeit, in der Domina Perchta in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen auftritt und sich der Perchta-Komplex bereits stark verdichtet.

Bevor einzelne Belege angeführt und der *Thesaurus Pauperum* aus Tegernsee näher besprochen werden, ist es notwendig, einen ersten kritischen Blick auf die Aberglaubensliteratur und ihre Tradierung zu werfen. Sowohl die Diana mit ihrer nachtfahrenden Schar von Frauen, sowie das Aufstellen der Speisetische für eine Anführerin und ihre Schar, sind Teile einer sehr komplexen Überlieferungsgeschichte. Beide sind Topoi einer vielschichtigen literarischen Tradierung, die später unserer Percht, Frau Holle und anderen verwandten Wesen zugeschrieben werden.

⁴³ Timm (2003), S.40. Für einzelne Belege siehe Waschnitius (1914), S. 18-68.

⁴⁴ Rumpf (1991), S. 91. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 11 883. Polling 15. Jh. Discipuli sermones dominicales. (Johannes Herolt: Sermones). Bl. 66^v.

⁴⁵ Rumpf (1991), S. 87.

⁴⁶ Vgl. Rumpf (1991), S. 62.

Die Aberglaubensbekämpfung seitens Geistlicher spielt in der Geschichte der katholischen Kirche eine wichtige Rolle. Über das ganze Mittelalter verteilt finden sich zahlreiche Bußbücher, Sermonen, Katechismen und weitere Schriften, welche die heidnischen Sitten thematisieren und vor allem behandeln, wie man ihnen entgegen soll. Die katholische Verhandlung über den heidnischen Aberglauben hat sich dabei sehr stark über römische Vorlagen tradiert. Das vermehrte Abschreiben diesbezüglicher geistlicher Texte bewirkte eine klare Verfälschung der Darstellung abergläubischer Praktiken und Wesen. Dieter Harmening kommt in seinem umfangreichen Werk zu dem Schluss, dass die „Superstitionssysteme des Mittelalters nur sehr geringen Bezug auf zeitgenössische Verhältnisse haben. Sie sind im wesentlichen gelehrter Tradition verpflichtet und wurzeln in spätantiker, durch Augustinus vermittelter Begrifflichkeiten.“⁴⁷ So ergibt es sich, dass ein Aberglaube in einer gewissen Zeit und an einem gewissen Platz der Welt niedergeschrieben und über Jahrhunderte tradiert und in ganz anderen Regionen der Erde wieder erkannt und besprochen wird. Allerdings werden bei den Beschreibungen Details und Namen beigelegt; und genau diese Neuerungen können uns Spuren des tatsächlichen Aberglaubens vermitteln.⁴⁸ Rumpf vermutet demnach etwa:

Auf diese Weise kann auch die Domina Perchta, ursprünglich als Übersetzung für das personifizierte Laster Luxuria, über die Kanzel als ein Begriff für eine lasterhafte Frau im Volke entstanden sein; ein Begriff, der nun wieder von Geistlichen und den Verfassern der Poenientiale in die älteren Texte neben Pilwesen, Truten, dem Schretlin und den Unholden eingesetzt worden ist.⁴⁹

Der Umstand einer solchen Tradierung hat in dieser Arbeit jedenfalls große Bedeutung und Auswirkung. Bei der Betrachtung der folgenden konkreten Belege unserer Percht aus dem 14. und 15. Jahrhundert muss daher auf eine solche gelehrte Tradierung und auch auf die Neuerungen der Namen geachtet werden, wobei in dem Kapitel zu den verwandten Gestalten diese problematische Überlieferungsgeschichte erneut diskutiert wird.

Die Percht tritt nun also vermehrt in Poenientialen und Katechismen auf und wird dabei als nachtfahrendes Wesen, dem Speisetische stehen gelassen werden, und als teuflische Verbündete geahndet. Der Katechismus des Martin von Amberg aus dem Jahr 1381/82 gilt

⁴⁷ Harmening, Dieter: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1979, S. 318.

⁴⁸ Harmening (1979), S. 128.

⁴⁹ Rumpf (1991), S. 92.

als erster Beleg für die kennzeichnende eiserne Nase der Frau Percht.⁵⁰ Dieser Gewissenspiegel spielte ein Jahrhundert lang eine wichtige Rolle im kirchlichen Leben – es sind von diesem Werk heute 21 Handschriften bekannt.⁵¹ Darin enthalten ist sowohl die „berichte mit der eyserein Nasen“, wie auch andere nachtfahrende Frauen, wie „Herodiadis, Dyana, die nachtvorn, trutten, alpen und elben“; sie alle werden dabei als heidnische Göttinnen bezeichnet und als Mahnung, das erste Gebot zu beachten, verwendet.⁵² So auch in den Sermones des Johannes Herolt aus Polling aus dem folgenden Jahrhundert: auch hier werden verschiedene abergläubische Praktiken aufgezählt; darunter findet sich der Aberglaube an Frauen, die nachts über weite Strecken der Erde ziehen – Dyana sei unter ihnen und sie würde im Volksmund Frau Percht mit ihrer Schar genannt werden.⁵³

In einem Gedicht aus 1393 findet sich die Percht schließlich als Schreckgestalt; darin heißt es, man müsse am zwölften Tag nach Weihnachten alles gegessen haben, was der Wirt aufträgt „daz iuch die Bercht nicht entrete!“ Auf die Frage eines Kindes, was diese denn sei, erhält es zur Antwort: „Du solt ez wol gelouben mir, es ist so griuelich getân, uf den kumt ez und trit in.“⁵⁴

Aus dem Jahr 1411 findet sich ebenfalls ein Gedicht, in dem die Perchta erwähnt wird. Es handelt sich um die Aberglaubensammlung des Hans Vintler. Darin ist zu lesen:

*so glauben vil an Diana,
die do ain valsche gottin ist,
und etleich mainen haben den list,
das si die leut chunnen schiessen
durch alles gemäur, und etleich giessen
wachseine pild manigerlai...
so nutzen etleich den alraun,
und etleich gelauben an die fraun,
die do haisset Percht mit der eisnen nas...*

⁵⁰ Martin von Amberg: Der Gewissenspiegel. Aus den Handschriften. Herausgegeben von Stanley Newman Werbow. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1958. (Texte des späten Mittelalters Heft 7), S. 180.

⁵¹ Rumpf (1991), S. 88.

⁵² Ebd.

⁵³ Rumpf (1991), S. 91. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 11 883. Polling 15. Jh. Discipuli sermones dominicales. (Johannes Herolt: Sermones). Bl. 66^v.

⁵⁴ Rumpf (1991), S. 87.

und etleich haben den beibis.
so spricht maniger tummer leib,
die trutte sei ain altes weib
und chumme die leute saugen.⁵⁵

In einer Handschrift des Hans Vintler findet sich schließlich die erste bekannte Abbildung der Perchta, die recht eindeutig eine eiserne Nase zeigt:

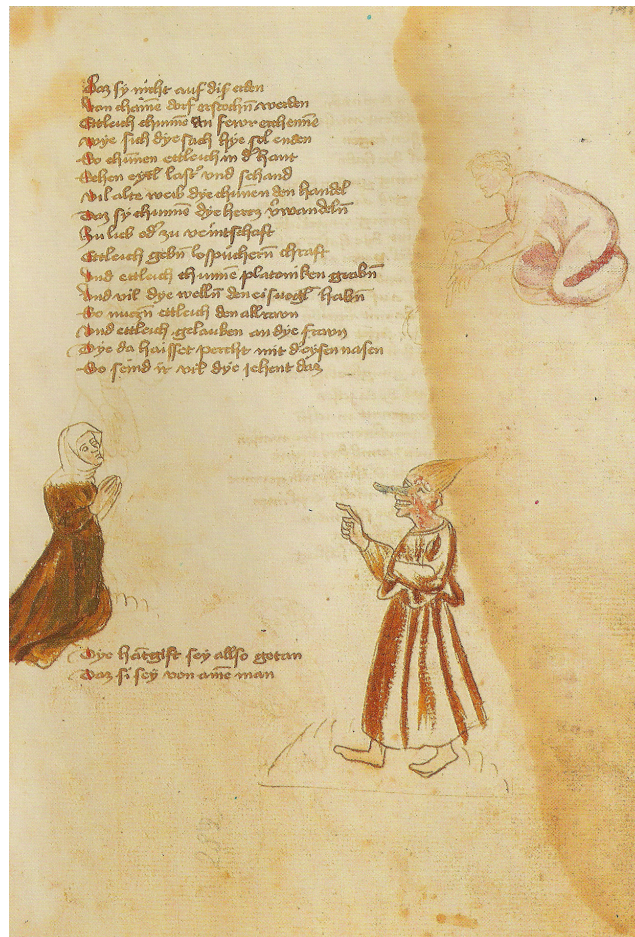


Abbildung 1 – Perchta mit der eisernen Nas. Vintler: Pluemen der tugent.
Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Hs. Cod. Vindob. 13 567.

Timm führt einen Beleg aus dem tschechischen Sprachgebiet aus dem Jahr 1418 an, der wiederum recht deutlich den Zusammenhang mit der eisernen Nase der Perchta zeigt. In einer Erläuterung zu dem Wort »metallinum« heißt es: „Mattalinum ut cheimera uel perchta,

⁵⁵ Vintler, Hans: Die Pluemen der Tugent. Herausgegeben von Ignaz V. Zingerle. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung 1874. (Tirolische Dichter Band 1), S. 261.

*quae habet aureum caput, stagneos oculos, ereos aures, ferreum nosum, argenteam barbam et plumbeum collum.*⁵⁷

Früher noch – in einem weiteren um 1365 entstandenen tschechisch-lateinischen Glossar⁵⁸ – findet Timm eine *Perchta plutonissa*. Sie geht davon aus, dass sich der Autor bei dem Versuch Perchta ins Lateinische zu übersetzen, auf die antike Götterwelt bezog, dabei aber keine passende Göttin fand und so ein (sonst unbelegtes) Femininum auf *-issa* bildete: »Perchta Plutonissa«. Dabei gibt es laut Timm zwei Möglichkeiten: entweder der Autor verwies auf den Unterweltgott *Pluto(n)* oder aber auf *Plutos/-us*, den Gott der Fülle – beide jedoch sind nicht immer klar zu trennen. Timm hält Perchta als Göttin der Fülle für wahrscheinlicher. Sie geht durch Einbeziehung des Kontextes davon aus, dass mit »Perchta Plutonissa« ein „wahrer Plutus in Frauengestalt, eine Plutokratin, die mit ihren Reichtümern prunkt, vor Reichtum strotzt“ gemeint ist. Sie schreibt im Folgenden: „Da er klar ein sekundärer Gebrauch ist muß der primäre Gebrauch des Namens, d.h. die Bekanntschaft mit der mythischen Gestalt, auch im tschechischen Sprachgebiet noch beträchtlich über 1365 zurückreichen.“⁵⁹

Im 15. Jahrhundert finden sich vermehrt Belege, die den Aberglauben und Brauch ahnden, der Percht und ihrer Schar des Nächstens Tische voller Speisen zu überlassen, um für das kommende Jahr Segen und Fülle zu gewinnen. So etwa in einem Poenitientiale aus St. Emmeran⁶⁰, dem *Exemplarium decalogi* des Thomas von Haselbach⁶¹ oder in einem altbayerischen kasuistischen Traktat.⁶²

Wie oben erwähnt gilt es nun, den ersten Beleg, der die Datumsangabe Perchtnacht und die Frau Percht miteinander verbindet, zu betrachten. Neben dieser Überschneidung ist hervorstechend, dass bereits Motive der späteren Perchtensagen zu finden sind. Bei der

⁵⁷ Vgl. Timm (2003), S. 39. – aus einem lateinischen Rhetoriklehrbuch „*Candela Rhetoricae*“, das ein Anonymus in Jihlava/Iglau zusammenstellte und das auch viele tschechische Glossen enthält.

⁵⁸ Timm (2003), S. 40.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Rumpf (1991), S. 89. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 14 138. St. Emmeran 15. Jh. Bl. 195^r. 220^r. Poenitientiale (sunt XXV priora libri IX Burchardi quibus liber eiusdem XVIII integer subiunctis est) Bl. 202^v, 203^v.

⁶¹ Rumpf (1991), S. 81. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 5897. Eberbach 1444. Bl. 316^r – 366^r. *Thomae de Haselpach. exemplarium dcalogi*. Bl. 320^{rb}.

⁶² Rumpf (1991), S. 90. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. cgm 632. Attel(?) 1459. F 1. Bl. 5vb.

Quelle handelt es sich um den *Thesaurus Pauuperum* aus Tegernsee⁶³, eine Aberglaubensliste aus dem Jahr 1483. Es werden als Quelle die Schriften *de fide et legibus* wie auch *de universo* des Bischofs Wilhelm von Paris angegeben.⁶⁴ Im Kapitel *de superstitio* wird Domina Perchta mehrmals genannt und verschiedene sehr zentrale Aspekte um den Aberglauben an sie und ihre Schar behandelt. Auf Seite 392 wird Ehebruch, Götzendienerei, wie auch Glücks- und Fruchtbarkeitszauberei schwer getadelt. Hier findet sich die Beschreibung des Aberglaubens an die Dämoninnen *Habundia* und *Satia*, welche landläufig als Frau Percht bekannt sind, und auch des Brauches, ihnen und ihren Scharen Getränke und Speisen bereitzustellen. Die Menschen würden glauben, dass Perchta mit ihrer weiblichen Gefolgschaft während der Heiligen Nächte, also zwischen Jesu Geburt und Epiphanias, zu ihren Häusern käme. Zu dieser Zeit stellten sie Speisetische auf, gedeckt mit Brot, Käse, Eier, Wein und Wasser; sie würden sich davon für das kommende Jahr Fülle, Gesundheit und eine gute Ernte erhoffen. Durch Häuser, die keinen Tisch bereitstellten, fahre die Domina Perchta mit großem Lärm auf ihrem Wagen, man könne dabei den Verstand verlieren, wie auch wenn man sie beim Mahl heimlich beobachtete. Es sei anzunehmen, dass es sich um heidnischen Unglauben handle. All jene seien streng zu tadeln, die einen solchen Unglauben praktizieren und darüber hinaus ihre Kinder an diesem Abend auffordern, reichlich zu essen. Es wird stattdessen vorgeschlagen, die Armen und Fremden zu speisen. Auch wird beschrieben, warum es dumm sei, an Perchta zu glauben und daran, dass sie durch geschlossene Türen in die Häuser eindringen könne. Im Thesaurus wird festgehalten, dass nur Gott selbst Opfer zustehen, nicht solch dämonischen Frauen, die weder Heilige noch Engel sind. Sündigen würden auch die Mägde und Knechte, die von den bereitgestellten Speisen essen, da sie so den Aberglauben der Hausherrinnen stützen.⁶⁵

Viele dieser Motive finden sich später in Perchtensagen und Bräuchen, doch es treten noch weitere hinzu; so führt die Perchta in Sagen die *Wilde Jagd* oder aber ungetauft verstorbene Kinderseelen an.

⁶³ Rumpf (1991), S. 77. – Hss. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 18013 u. 18014.

⁶⁴ Ebd.; Wilhelm von Paris Schriften sind u.a. bedeutsam für die Überlieferung der Speisetische, die bei ihm noch für *Abundia* und *Satia* bereitet werden.

⁶⁵ Rumpf (1991), S. 77-79.

Zu den ersten schriftlichen Belegen ist festzuhalten, dass die Nennung eines Perchttages / einer Perchtnacht sehr viel früher überliefert ist als die Angabe über eine Frau Percht. Es bleibt dabei danach zu fragen, ob möglicherweise die Perchtnacht ursprünglich die Nacht der Percht bezeichnete, ob Perchta mit dem Termin erst sekundär in Beziehung steht, oder ob sie sich überhaupt aus dem deutschen Namen des Feiertages heraus entwickelte. Timm versucht, alte Quellen zu bergen, die möglicherweise bereits auf »die Perchta« verweisen – eine klare Entscheidung bleibt hier aber offen. Die ersten konkreten schriftlichen Quellen, die eine Domina Perchta nennen, weisen bereits einen hohen Gehalt an Motiven und Charakteristiken aus. In den frühen Quellen wird Perchta mit Luxuria identifiziert, sie tritt als kontrollierende Schreckgestalt in Gedichten auf, sie wird in Aberglaubenslisten reichhaltig beschrieben und »verteufelt« – all diese Erscheinungsformen wirken auf den ersten Blick schillernd, dabei aber beinahe inkohärent. Es muss daher davon ausgegangen werden, dass es entweder verschiedene Erzählstränge sind, die sich unter einem Namen wiederfinden, oder aber in und unter den ersten Quellen liegt eine so »gewichtige« Figur, dass Erwähnungen über sie bereits in den ersten schriftlichen Zeugnissen in einem solchem Maße divergieren können. Es muss in jedem Fall bedacht werden, dass die frühen Texte meist aus klerikalem Umfeld stammen, daher ist es nicht verwunderlich, dass kaum eine Beschreibung eines Numens oder gar einer Göttin Percht vorhanden ist – zumindest nicht ohne katholischen »Anstrich«.

3. Die Frage nach der Etymologie

Bei der Betrachtung der Forschungsüberlegungen bezüglich der Etymologie der Begriffe »Perchta« und »Perchtnacht« lassen sich prinzipiell zwei Erzählstränge unterscheiden. Zum einen wird die Wurzel des Wortes »percht« / »perht« aus ahd. »pergan«, zu dt. »verhüllen«, zum anderen von ahd. »ber(a)ht«, mhd. »bërht« im Sinne von »leuchtend«, »strahlend«, »glänzend« oder auch »weiß« abgeleitet. Daraus ergeben sich sehr verschiedene Schlüsse und Deutungen zu dem Wesen und vor allem dem Alter der Percht.

Die Entwicklung der demnach sehr ambivalenten Forschungsansichten wird im Folgenden chronologisch und in ihren wichtigsten Ergebnissen und Überlegungen dargestellt. Diese präsentieren sich bis heute – nach etwa zweihundertjährigen Bemühungen – noch immer widersprüchlich und schaffen eine Fülle an Deutungsmöglichkeiten. Vor allen wissenschaftlichen Versuchen, Frau Percht und die Perchtnacht etymologisch zu begründen und damit Schlüsse über ihre Herkunft zu ziehen, stehen die bisher vorgebrachten Quellen, die das Numen und das Datum beinhalten und sie damit implizit schon deuten. Domina Perchta wird dabei häufig mit Diana oder Habundia gleichgesetzt, bis hin zu der Verbindung zur großen Hure Babylon, welche Timm aufzeigt. Eine geradezu göttliche Lesart zeichnet sich also schon lange vor den Forschungsmeinungen ab.¹ Zentral und grundlegend für alle, die sich näher mit dem Perchta-Komplex befassen möchten, bleibt Jacob Grimms umfassende Zusammenschau. In seiner *Deutschen Mythologie* aus dem Jahr 1835 werden Perchta, Holda und verwandte Gestalten im Kapitel *Göttinnen* ausführlich besprochen. Seine Überlegungen prägten vergangene Forscherinnengenerationen und werden dies auch in Zukunft tun. Mit viel Eifer wurde in den letzten 184 Jahren versucht, seine Darlegungen zu stützen oder aber zu widerlegen. Doch bereits vor Grimm äußerte sich etwa Christian Haltaus 1729 zur Etymologie der Percht folgendermaßen: „Man dürfte sie von brehen, brechen, splendere, daher auch das wort Bercht oder Bracht, splendor, herleiten, womit man die Pracht und feyerliche Zuriüstungen der Kirche

¹ Vgl. Timm (2003), S. 234-235.

an den heutigen Tag andeuten wollen.“² Jacob Grimm leitet den Namen von ahd. »perahta« in der Bedeutung die »Leuchtende«, »Glänzende«, »Hehre« ab und spricht Frau Percht demgemäß gutmütige und freudebringende Eigenschaften zu, wobei er anführt, dass ihr Wesen in der christlichen »Volkskultur« stärker als das der Holle herabgewürdigt wurde.³ Aus dem christlichen Feiertag konnte sich nach Grimm „nun ganz leicht die personification *Perchtentac*, *Perchtennaht*, d. h. der tag, die nacht der frau Perchte entwickeln.“⁴ Wobei er zwischen zwei Annahmen, die sich daraus ergeben, unterscheidet: entweder Perchta hat sich »überhaupt erst zufällig und durch missverständnis« aus der Personifikation ergeben, oder aber die Bedeutung des leuchtenden Tages hat sich mit der schon vorher bestandenen Figur *Perhta*, die Leuchtende, verbunden.⁵ Er kommt zu dem Schluss, dass letztere Möglichkeit wahrscheinlicher ist, denn die adjektivische Benennung würde auf eine heidnische Gottheit schließen lassen – er betrachtet Holda dabei als analogen Fall. Diese beiden Göttinnen hielten ihren Umzug in der Julzeit und wurden daher mit der Heiligkeit des Festes in Verbindung gebracht.⁶ Grimm folgt einer spätromantischen Tradition, die allzu gerne verschiedene Zeugnisse als germanische Fragmente versteht;⁷ er tut dies offen, und sieht in Holda und Perchta ein gemeinsames Wesen. So wie er auch in der höchsten Asin *Frigg* und der höchsten Wanin *Freyja*, die einander in so vielen Einzelheiten ähnlich seien, Entfaltungsformen eines »gemeinsamen Begriffs« sieht.⁸ Andreas Schmeller vermutet in seinem viel zitierten Beitrag, dass *Frau Bercht* ihren Namen der veralteten Bezeichnung für Epiphania verdankt, auch wenn er einräumt, dass ihr „Cultus vielleicht in die vorchristlichen Zeiten unseres Volkes zurückgreift.“⁹ Eugen Mogk war der erste, der in der Percht und auch in der Holle einen ganz anderen Wortstamm zu erkennen glaubte. Nach ihm bilden ahd. »pergan« und ahd. »helan« in der gleichen Bedeutung, nämlich »verbergen«, die Wurzel ihrer Benennungen.¹⁰

² Haltaus, Christian Gottlob: *Jahrzeitbuch der Deutschen des Mittelalters*. Hildesheim, Nachdruck der Ausgabe Erlangen 1797. Zürich, New York: Georg Olms Verlag 1990, S. 75.

³ Grimm (1835), S.226.

⁴ Grimm (1835), S. 233.

⁵ Grimm (1835), S. 233.

⁶ Grimm (1835), S. 234.

⁷ Timm (2003), S. 9.

⁸ Grimm (1835), S. 207.

⁹ Schmeller (1872-1877), Sp. 269.

¹⁰ Mogk, Eugen: *Germanische Mythologie*. Zweite verbesserte Auflage. Strassburg: Karl J. Trübner 1898. (Sonderdruck aus der zweiten Auflage von Pauls Grundriss der germanischen Philologie.), S. 49 und S. 51.

Er ist davon überzeugt, dass beide sich vollständig decken – „sie sind nicht sachlich, sondern nur lokal von einander zu trennen“¹¹ – und nimmt weiter für beide an, dass sie sich aus der Schar der *Hollen* bzw. *Perchten* als Führerinnen herausgebildet haben und folglich keine Göttinnen sind, sondern den „Unterirdischen, die nach dem Tode noch ihr Wesen treiben“ entstammen.¹² Zu der Frage der Personifikation gibt Mogk an: „An eine Anlehnung an den Perchtentag, d.i. der 6. Januar, ist bei der Perchta schon deshalb nicht zu denken, weil in den alten Kalendern dieser Tag nicht unter jenem Namen erscheint.“¹³ Bezüglich des Alters geht er davon aus, dass nur die Scharen, aus denen sie hervorgetreten sind, heidnisch-germanischen Alters und sie selbst in späterer Zeit entstanden sind. Ihren Vorstellungskomplex würden sie der heiligen Maria oder der römisch-antiken Diana verdanken.¹⁴ Friedrich Kauffmann sieht sich 1901 überzeugt von der Idee, Perchta sei aus einem Kalendertage erwachsen. Etymologisch versucht er dies mit einem aus *Tatian* belegtem »giberahton« und demgemäß einem starken fem. »giberahta« zu stützen, wobei „nach bekannter Weise auf bairisch-österreichischem Sprachgebiet »giberahta naht« zu »perchtnaht«, »berchtag« wurde.“¹⁵ Er stellt für die Percht und ihre Seelenschar fest: „es sind mythologische Gespenster des 13./14. Jahrhunderts.“¹⁶ Timm kritisiert an dieser Schlussfolgerung vor allem, dass jenes Feminin-Abstraktum sonst nicht belegt ist und zudem nicht geklärt ist, wie aus »theophaniae diem«, auf das sich die von Kauffmann erwähnte Glosse bezieht, aus einem Tag eine Nacht werden konnte.¹⁷ Elard Hugo Meyer nimmt an, dass Perchtas Mythos schon vor der Namensüberschneidung lebte, aber es durchaus sein könne, dass sie ihren heutigen Namen der kirchlichen »giperahtanaht« verdankt.¹⁸ Wilhelm Mannhardt geht 1905 von einer Personifikation aus, denn solcherlei Verkörperungen seien im europäischen Volksglauben sehr gewöhnlich. Er verweist erst auf ähnliche vermenschlichte Wochentage, etwa die oberdeutsche *Pfinze* oder aber die russische *Pjatnica* und gibt an, dass analog unsere Perchta *Befana* und *Lucia* zu nennen sind. Die vom

¹¹ Mogk (1898), S. 51.

¹² Mogk (1898), S. 49-50.

¹³ Mogk (1898), S. 51.

¹⁴ Mogk (1898), S. 51-52.

¹⁵ Kauffmann, Friedrich: Besprechung von: Alex. Tille, Yule and Christmas, their place in the Germanic year. London, Nutt. 1899. VIII, 218 s. 4^o. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 33 (1901), S. 254.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Timm (2003), S. 48.

¹⁸ Meyer, Elard Hugo: Mythologie der Germanen. Ungekürzte Neuauflage der Ausgabe Straßburg 1903. Essen: Phaidon Verlag, S. 425.

deutschen in den slawischen Volksglauben übergegangene Perchta wird, so Mannhardt weiter, vielfach zu mehreren *Perchteln*, „bei denen der Zusammenhang mit dem Kalendertage sich verdunkelt hat.“¹⁹ Er vermutet zudem, dass hinter den Personifikationen ältere Vorstellungen der *Vegetationsdämonen* getreten sind.²⁰ Viktor Waschnitius liefert eine umfangreiche Diskussion zu Domina Perchta, die vor allem darin mündet, sie als heidnischen Seelendämon zu erklären.²¹ In der Frage nach der Etymologie allerdings hält er sich zurück, sie sei so ungewiss, dass „dieser Weg der Erkenntnis des Wesens der Percht versperrt“ bleibe.²² Aufgrund seiner festen Überzeugung, dass die Percht dem heidnischen Seelenglauben entstammt, weist er aber die Auffassung, Perchta sei aus einer Personifikation eines Datums hervorgegangen, kategorisch ab.²³ Waschnitius führt zu dieser Frage aus:

Der Name des Festtages konnte dann leicht – verstanden als Tag der Per(a)hta – auf das in diesem Tage erscheinende Gespenst übertragen werden. Beitragen konnte zu dieser Neubenennung die allgemeine Unbestimmtheit derartiger seelischer Dämonen, die Scheu, den ursprünglichen Namen auszusprechen u.a.²⁴

Er geht also durchaus davon aus, dass Perchta ihren heutigen Namen dem Festtag verdanken könnte, allerdings spricht ihr mythisches Wesen eines Seelendämons und die »uralten Kultbräuche« für eine frühere Genese des Numens selbst.²⁵ 1940 wurde ein Artikel von dem damaligen Münchner Dozenten Eberhard Kranzmayer über Frau Percht und die Frage nach ihrem Namen veröffentlicht, welcher oft zitiert wird und aus diesem Grund auch in dieser Arbeit thematisiert werden muss. Auf der ersten Seite seines Textes ist zu lesen, dass er im Sinne der Zeitschrift danach strebe, die „innere Einheit unseres Volksgefüges“ zu erkennen und hält zur Perchta fest: „Bercht ist eine merkwürdige, in ihren Anfängen sicherlich bis ins germanische Heidentum zurückgreifende

¹⁹ Mannhardt, Wilhelm: Wald- und Feldkulte. Zwei Bände. Band 2: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert. Berlin 1905. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, S. 185-187. Mannhardt vertrat zu einem früheren Zeitpunkt eine andere Auffassung: „Die mütterliche Göttin Përahta, welche mit den *S e e l e n* ihren segnenden Umzug hält, empfängt auch den Geist des Sterbenden und wird dadurch zur *T o d e s g ö t t i n*.“ (Mannhardt, Wilhelm: Die Götter der deutschen und nordischen Völker. Berlin: Verlag von Ferdinand Schneider 1860, S. 292)

²⁰ Mannhardt (1905), 2. Band, S. 185-187.

²¹ Waschnitius (1914), passim, i.B. S. 140-164.

²² Waschnitius (1914), S. 148.

²³ Waschnitius (1914), S. 149.

²⁴ Ebd.

²⁵ Waschnitius (1914), S. 168.

Frauengestalt.“²⁶ Sprachwissenschaftlich gibt Kranzmayer Grimms Deutungen Recht und sieht in Perchtas Namen das ahd. Wort »peraht« für »leuchtend, glänzend«, im Sinne »die Glänzende«. Zudem glaubt er einen Beleg gefunden zu haben, der das Auftreten unserer Gestalt bereits ins 8. Jahrhundert setzt.²⁷ Er geht außerdem davon aus, dass die deutsche Bezeichnung »Pericht(t)tag« den Namen unserer Figur verdankt, also „der Berchtentag nichts anderes als der Tag der Bercht“ ist.²⁸ Den Vertreterinnen der Idee einer Personifikation entgegnet er: „Wir dürfen Schmellers Deutung, zumal sie schon des öfteren angefochten wurde, getrost als verzeihlichen Irrtum buchen.“²⁹ Friederike Prodingen bringt 1960 in der Frage nach der Etymologie der Percht einen neuen Gedanken ein, der die Vermutung der Personifikation zu widerlegen sucht. Prodingen geht davon aus, dass mit Schmellers Übermittlung der *Mondseer Glosse* einer »giperahtanaht« noch die Geburtstagsfeier Christi gemeint war, welche in frühen kirchlichen Überlieferungen auf den 6. Jänner fiel. Da diese Feier erst ab dem 4. Jahrhundert von der katholischen Kirche auf den 24. Dezember verlegt wurde, geht sie davon aus, dass sich im ganzen Mittelalter dieser Ausdruck für den 6. Jänner erhalten hat, „aber sicherlich noch im kirchlichen Sinne, und nicht wegen der Percht.“³⁰ Die ahd. Bedeutung des Wortes »peraht« für »strahlend« wäre schließlich langsam verblasst und somit nicht mehr beweiskräftig für die Argumentation der Personifikation, da erst im 12. Jahrhundert der Dreikönigskult ganz auflebte. Die von vielen Forscherinnen vertretene These der Personifikation falle also laut Prodingen in jene Zeit, in der »peraht« seine Bedeutung bereits weitestgehend verloren hatte. Erst als dieses Verblasen erfolgt war – vermutlich am Beginn der Neuzeit oder auch später – konnte „ein aus dem heidnischen Erbe überkommener, vielschichtiger weiblicher Dämonenkomplex mit dem Tag zufällig gleichen Namens personifiziert und identifiziert werden.“³¹ Zu der Frage nach der Etymologie der Perchta folgt Prodingen am ehesten Mogks Vorschlag, wonach Percht von ahd. »pergan« abgeleitet wird. Sie geht demnach von

²⁶ Kranzmayer, Eberhard: Name und Gestalt der „Frau Bercht“ im südostdeutschen Raum. In: Bayerische Hefte für Volkskunde, 6. Heft, 23. Jahrgang (1940), S. 55-59, S. 57.

²⁷ Kranzmayer (1940), S. 57. „das sulzbergische Bert muss mit seinem b~ vor 770 aus dem tirolischen entlehnt worden sein“. (ebd.)

²⁸ Kranzmayer (1940), S. 57.

²⁹ Ebd.

³⁰ Prodingen, Friederike: Beiträge zur Perchtenforschung. In: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 100. Vereinsjahr 1960. Festschrift zur Feier des 100-jährigen Bestandes. Salzburg: im Selbstverlag der Gesellschaft, Druck R. Kiesel 1960, S. 559.

³¹ Ebd.

zwei verschiedenen Wortwurzeln aus und dass sich das Datum und die Figur erst in späterer Folge vereint hätten.³² Richard Wolfram scheidet in der Frage um Perchtas Namensherkunft zunächst die Möglichkeit einer Personifikation aus, da nach den Erhebungen des *Österreichischen Volkskundeatlas* die Erscheinung der Percht von der Adventszeit bis zu Maria Lichtmess reicht, außerdem kann „Frau Holle, welche die Percht in Mitteleuropa ablöst, aber mit ihr weithin wesensgleich ist, keine Namensableitung aus dem christlichen Kalender sein.“³³ Gleichmaßen aber scheint das Schöne und Leuchtende durchaus dem Wesen der Percht zu entsprechen. Allerdings räumt Wolfram auch Mogks Vermutung – die Wortwurzel sei »pergan« – eine Wahrscheinlichkeit ein. Dies begründet er damit, dass Perchta und auch Holda beide Eigenschaften in sich tragen: „Perchta und Holda sind zweigesichtig. Darin spiegeln sie die alte Welt.“³⁴ Wolfram kommt zu dem Ergebnis: „Die Wahrscheinlichkeit, daß wir in der Percht eine vorchristliche Gestalt vor uns haben, ist vom Sprachlichen her sehr groß, sie wird erhärtet durch den Inhalt dessen, was uns bei der Percht an Brauch und Glaube entgegentritt.“³⁵ Für Marianne Rumpf ist klar, dass die Perchtnacht und der Perchttag als Übersetzung für den kirchlichen Feiertag des 6. Jänners, im Sinne »die strahlende Nacht« bzw. »der strahlende Tag«, zu verstehen sind.³⁶ Aufgrund ihrer Deutung, dass Perchta aus diesem Festtag hervorgegangen ist, schließt sie die Möglichkeit aus, »pregan« könnte die Wortwurzel der Percht sein.³⁷ Sie zieht folgenden Schluss und zeigt sich so überzeugt von der Priorität der Festtagsbezeichnung:

Es ist sicher nicht ohne Belang, daß gerade die Tagesbezeichnung zu den ältesten Belegen für das Wort Percht gehört. Man hat davon auszugehen, daß der Name Epiphania hier ins Deutsche übersetzt worden ist und als Perchttag kaum vor dem 12. Jahrhundert allgemein bekannt gewesen sein wird.³⁸

Der Perchttag müsse demnach ein hoher kirchlicher Feiertag sein, welcher nicht aus vorchristlicher Zeit sein kann.³⁹ Sie geht davon aus, dass Perchta als Brauchtumsgestalt den

³² Prodinger (1960), S. 560.

³³ Wolfram (1980), S. 13.

³⁴ Wolfram (1980), S. 14.

³⁵ Wolfram (1980), S. 19.

³⁶ Rumpf (1991), S. 69.

³⁷ Rumpf (1991), S. 65.

³⁸ Rumpf (1991), S. 69.

³⁹ Rumpf (1991), S. 70.

Epiphanientag verkörpert.⁴⁰ Jörg Kraus entgegnet den Anhängerinnen der Personifikations-These mit dem Einwand, dass es unwahrscheinlich erscheint, dass gerade eine weibliche Personifikation diesen Tag der göttlichen Erscheinung (Epiphanias) verkörpert und damit geradezu in Konkurrenz mit diesem tritt.⁴¹ Für Erika Timm gilt vorweg, dass recht wenig zu dem Wesen unserer Gestalt ausgesagt ist, selbst wenn die etymologische Wurzel gesichert würde, denn oftmals werden wesenhaft ambivalente Numen dieser Art schlicht aus »numinoser Scheu« positiv benannt.⁴² Sie kritisiert, dass Schmellers Vermutung⁴³ von verschiedenen Forscherinnen, wie etwa Mannhardt und Waschnitius, übernommen wurde, ohne dabei Angaben zum Wortbildungstyp zu machen und mit dieser – überzeugt von dem scheinbar analogen Fall der italienischen *Befana* – auf eine Personifikation schlossen.⁴⁴ Timm geht zwar auch davon aus, dass *Befana* eine Personifikation von »epiphania« ist, identifiziert sie dabei aber nicht mit der Percht, da sie zum einen wesentlich jünger ist und sich zum anderen dadurch nicht klärt, warum in Teilen des heutigen Deutschlands eine *Frau-Hollen-Nacht* belegt ist. Dieser Fall scheint für Timm klar, die Bezeichnung ist „von den Namen der Gestalten abgeleitet, nicht umgekehrt. Analogien gibt es also hier in beiden Richtungen; eben deshalb können sie nichts entscheiden.“⁴⁵ Der Vorzug der Festbezeichnung in der Frage um die Etymologie erweist sich somit für Timm als nicht tragfähig, falls er aber dennoch standhalten soll, müsse der Terminus aus dem kirchlichen Südostvokabular zusammenhängen und in »vordeutsche Verhältnisse« zurückreichen.⁴⁶

Für Timm scheint Grimms und Kranzmayers Herleitung aus ahd. »bër(a)hat(a)«, im Sinne »die Helle« oder »die Leuchtende«, als die wahrscheinlichere und hält es durchaus für möglich, dass »Perchtnacht« ein ursprünglich heidnischer Ausdruck war, insbesondere wenn man in Betracht zieht, dass sich ebenfalls »Ostern« und nicht »Pascha« durchsetzte.⁴⁷ Jedoch sei eine viel ältere Primäretymologie nicht auszuschließen, „wenn die Gestalt oder

⁴⁰ Rumpf (1991), S. 175.

⁴¹ Kraus (1996), S. 170.

⁴² Timm (2003), S. 36.

⁴³ Vgl. Timm (2003), S. 50. Laut Schmeller ging das Adjektiv ahd. »berht« für »strahlend« in das Komposita ein und entwickelte sich so von »diu berhte naht« zu »diu berht-naht«. Vgl. Schmeller (1872-1877), Sp. 269-272.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Timm (2003), S. 51

⁴⁶ Timm (2003), S. 52.

⁴⁷ Timm (2003), S. 53.

manche ihrer Aspekte entlehnt sein sollten, auch keiner außergermanischen.“⁴⁸ Sie zieht dabei eine etymologische Verwandtschaft mit Göttin *Brixta* in Erwägung, welche ein Jahrtausend früher belegt ist, als Perchta und hält dazu fest:

sollte der Name der Percht wirklich keltischer Herkunft sein, so würden manche Aspekte unseres Themas verständlicher. Es würde dann sofort plausibel, dass dieser Name auf das oberdeutsche beschränkt bleibt. Anders ausgedrückt: es würde verständlich, warum es überhaupt Percht u n d Holle gibt – eine wichtige Frage, die unseres Wissens vor lauter Elementarität nie gestellt, geschweige denn beantwortet wurde.⁴⁹

Zusammenfassend bildeten sich folgende Theorien aus den etymologischen Untersuchungen:

- Perchta wurde als Teil mehrerer *Perchteln* (Seelengeister) als *prima inter pares* zu deren Anführerin. (Mogk)
- Perchta ist eine Personifikation des *Giperchtentages* (der leuchtende Tag – Erscheinung Gottes). (Schmeller, Mannhardt, Kauffmann, Rumpf)
- Aus der Personifikation heraus bildeten sich mehrere *Perchteln*. (Mannhardt)
- Perchta, die schon vorher existierte, wurde aus »numinoser Scheu« der Name des Festtages gegeben. (Waschnitius, z. T. Meyer)
- Die schon bestehende Perchta, »die Leuchtende« verband sich mit dem Festtag, aufgrund der gleichen Bedeutung der Namen. (Grimm, z. T. Wolfram)
- Perchta und die Perchtnacht / der Perchttag tragen rein zufällig den gleichen Namen und verbanden sich erst in weiterer Folge. (Prodinger)
- Die Perchtnacht / der Perchttag sind die Nacht / der Tag d e r Percht. (z.T. Timm, Kranzmayer)

Forscherinnen, die von dem Wortstamm ahd. »pergan« ausgehen, sehen häufig die Entstehung der Percht im germanischen Seelenglauben verhaftet, wobei ihr meist der Satus der Göttlichkeit abgesprochen und ihr Ursprung in der niederen Mythologie vermutet wird. Andere gehen davon aus, dass die Genese der Percht der Übersetzung des

⁴⁸ Timm (2003), S. 318.

⁴⁹ Timm (2003), S. 320.

griechischen Wortes »epiphania« nachsteht, sie somit die Personifizierung des »strahlenden Tages« ist. Ihr Alter wird damit als vergleichsweise recht jung ausweisen. Eine weitere These behauptet, dass unsere Percht in früheren Zeiten einen ähnlichen oder auch einen ganz anderen Namen trug und sich erst später mit der »giperahtanaht« verband. Zu der oft geäußerten Vermutung, Perchta sei ein vermenschlichter Feiertag, sind drei Bemerkungen zu wiederholen. Zum einen scheint es fraglich, wie aus dem ursprünglichen Datum der »Erscheinung des Herren« die »Erscheinung« eines wirkmächtigen weiblichen Numens werden konnte.⁵⁰ Zum anderen stellt Timm die Frage, wie aus einem »theophaniae diem«, auf das sich die alten Glossen beziehen, eine strahlende N a c h t werden konnte, da in den Quellen durchaus der 6. Jänner selbst und nicht etwa die Nacht davor gemeint war.⁵¹ Denn „die Konzentration auf die Nacht vom 5. zum 6. Januar statt auf den 6. Januar selbst entspricht nicht nur dem Prinzip *nox ducere diem videtur*, sondern bleibt dann ja auch eines der markantesten Percht-Charakteristika überhaupt.“⁵² In der Behauptung, Domina Perchta sei etymologisch von ahd. »pergan« herzuleiten und damit der niederen Mythologie zuzuordnen, sieht Timm ein geradezu paradoxes Problem:

Und wenn man – wie es von ihnen zumindest Mannhardt und Waschnitius tun – zwar die Göttlichkeit unserer Gestalten leugnet, aber ihr heidnisches Alter anerkennt, dann schafft man sich noch ein weiteres, nahezu groteskes Problem, das freilich beide Forscher selbst nicht wahrnahmen: die Gestalten wären dann nämlich durch die Christianisierung nicht degradiert, sondern promoviert worden, aus der »niederen« in die »höhere« Mythologie.⁵³

Auch wenn die Frage nach der Etymologie hier nicht eindeutig geklärt werden kann, so kann doch versucht werden, die Thematik in Hinblick auf das Alter und die Größenordnung unserer Gestalt zu befragen. Welche Schlüsse und Vermutungen lassen sich abschließend aus den etymologischen Herleitungen ziehen? Ist sie ein Numen der niederen oder höheren Mythologie oder ist sie erst aus kirchlicher Tradition entstanden?

Die These, Perchtas Wortstamm sei in »pergan« zu finden, scheint zwar möglich, aber damit auf die niedere Mythologie zu schließen, wird durch das oben genannte »groteske Problem« unplausibel. Dass eine »helle« Perchta ihr Pendant in der mitteldeutschen Holda

⁵⁰ Kraus (1996), S. 170.

⁵¹ Timm (2003), S. 48.

⁵² Timm (2003), S. 49.

⁵³ Timm (2003), S. 235. Man denke dabei an die vielen Verweise an Diana oder der Darstellung als Luxuria.

zu finden scheint und sich ihre Namen für die Bezeichnung desselben Datums finden, kann nicht kurzerhand abgetan werden und weist die sehr wahrscheinliche Möglichkeit aus, dass Perchta und auch Holda zumindest nicht aus einem Festtag herausgebildet wurden. Waschnitius, Wolfram und Timm äußerten zu der Frage des Namens die Vermutung, dass sich in alten Glaubensvorstellungen »der Kreislauf allen Lebens« spiegelt, indem Numina häufig Toten- u n d Fruchtbarkeitsgeister sind.⁵⁴ Zudem, wie oben bereits erwähnt, geht Timm davon aus, dass solche ambivalenten Wesen – solange an sie geglaubt wird –

aus numinoser Scheu oft mit einfachen, positiven Namen benannt werden. Hier reiht sich germ. »bēht« sehr gut ein: es ist allgemein ein gehobenes Wort, oft mit numinosem Beiklang. Im Altenglischen ist es Beiwort für Gottvater, Christus, die Engel, im Altnordischen eddisch für den Fruchtbarkeitsgott Frey, skaldisch für Helden; in beiden Sprachen ist es dichterisches Attribut auch für edle Frauen, von Judith bis zur nordischen Gudrun.⁵⁵

Auch Wolfram führt den Gedanken aus: „So verbindet die Percht die Tag- und Nachtseite des Lebens zu gesetzlicher Einheit [...] So wie in ihrem Namen das Glänzende wie das Verhüllte liegt.“⁵⁶ Waschnitius geht ebenfalls von einer Scheu aus, den Namen »derartiger seelischer Geister« auszusprechen, was dazu beigetragen haben mag, dass Perchta den Namen des Festtages erhielt, an dem sie erschien.⁵⁷

In all den Theorien spiegeln sich zwei Ansichten, nämlich dass unsere Gestalt dem heidnischen Glauben, oder aber dem christlichen Feiertag entstammt. Fürsprecherinnen finden sich für beide Thesen. Die hohe Komplexität des »Untersuchungsgegenstands« erweist sich ein weiteres Mal beträchtlich. Die Bedeutung der Perchtnacht und Epiphantias als Abschluss der *Zwölfnächte*, auch Dodekahemeron oder Rauh Nächte genannt, wird im Kapitel *Motive* besprochen.

⁵⁴ Timm (2003), S. 305.

⁵⁵ Timm (2003), S. 53. Vgl. Schramm, Gottfried: Namenschatz und Dichtersprache. Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. (Ergänzungsheft zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen Nr. 15), S. 63 und S. 159.

⁵⁶ Wolfram (1980), S. 4.

⁵⁷ Waschnitius (1914), S. 149.

4. Frau Percht in Brauchtum und Sage

Unsere Figur zeigt sich in Brauchtum und Volkssage erneut sehr vielfältig. Bei der Betrachtung dieses Kapitels muss prinzipiell unterschieden werden zwischen der Percht, die im Brauchtum während der Winterzeit – meist ist es die Nacht vor Heiligendreikönige – mit einer speziellen Funktion materiell oder immateriell auftritt und jener, die sich in Volksüberlieferungen und -sagen lebendig erhalten hat. Die Grenzen sind dabei nicht immer klar zu ziehen. Hinzu kommen die Perchtenläufe, die – zumindest dem Namen nach – auf die Perchta verweisen und deswegen ebenfalls besprochen werden.

In Brauchtumsüberlieferungen tritt Perchta häufig als kontrollierende und strafende Spinnstubenfrau oder Kinderscheuche auf. In Sagen hingegen umschwärmen die Perchta oft Seelen – im Besonderen Kinderseelen. Als Anführerin findet man sie dabei im Komplex der *Wilden Jagd*. Es werden der Perchta und den Kinderseelen Tische gedeckt und über Nacht stehen gelassen, so wie es bereits 1483 im *Thesaurus Pauperum* aus Tegernsee beschrieben wurde. In diesem Kapitel geht es nun darum, die breit gefächerten Schilderungen darzustellen, die verschiedenen Erscheinungen festzuhalten und weitere Deutungen, die sich daraus ergeben, zu sammeln. Es wird anhand von Fallbeispielen und einer Übersicht der Erscheinungsformen versucht, dem Komplex auch in diesem Bereich gerecht zu werden, ihm wichtige Momente abzugewinnen und die Perchta in ihren Facetten als Brauchtums- und Sagengestalt deutlich zu umreißen. Für die zahlreichen einzelnen und regionalen Quellenbelege sei auf Autorinnen wie Jakob Grimm, Viktor Waschnitius, Marianne Rumpf und Richard Wolfram verwiesen, deren Angaben wir in diesem Kapitel zitieren.

4.1 Perchta als Anführerin verstorbener Seelen

Wie bereits erwähnt findet sich Perchta in Volkssagen als Anführerin der *Wilden Jagd*. Diese ist ab dem 11. Jahrhundert in Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, England und in Skandinavien mit den Bezeichnungen *Wütendes Heer*, *Mesnie furieuse*, *Mesnie Hellequin*, *exercitus antiquus* oder als *Wilde Jagd*, *Chasse sauvage*, *Wild Hunt*, *Chasse Arthur*

belegt.¹ Es handelt sich dabei um ein in der Winterzeit durch die Lüfte jagendes Totenheer, zuweilen auch um einen nächtlichen Geisterkampf.²

Die Vorstellung dieses Geisterzuges ist auf verschiedene Wurzeln zurückzuführen. Zum einen findet sich in der nordischen *Snorra-Edda* die Überlieferung von in der Schlacht gefallenen Kriegern, die immer wieder geweckt werden, um weiterzukämpfen.³



Abbildung 2 – Norsk bokmål: Åsgårdsreien, Peter-Nicolai Arbo, Öl auf Leinwand (1872)

Zum anderen werden auch Verbindungen zu den umziehenden Toten der römischen und griechischen Antike angegeben, im Besonderen wird dabei *Hekate* und ihre Totenschar oder aber *Diana* und die Schar der nachtfahrenden Frauen genannt, welche in Bezug auf die Percht bereits eingeführt wurde.⁴ Verschiedene Figuren führen das Wilde Heer in den Volksüberlieferungen an, dabei aber nie zwei zugleich; unter ihnen findet sich schließlich

¹ Ginzburg, Carlo: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Aus dem Italienischen von Martina Kempter. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1990, S. 102.

² Petzoldt, Leander: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1990, S. 186-187.

³ Petzoldt (1990), S. 187.

⁴ Tuczy (2015), S. 161.

ab dem 16. Jahrhundert unsere Frau Perchta ebenso wie Holda.⁵ Als Anführerinnen der wilden Jagd listet Petzoldt folgende weitere Figuren auf: *der Wode*, *Rübezahl*, aber auch historische wie *Hackelberg*, *Herodes* oder *Rodensteiner*. Unter christlichem Einfluss waren es schließlich Ketzer, Hexen und Zauberer, die unter der Führung des Teufels oder *Dietrichs von Bern* ewig und ruhelos durch die Lüfte jagen müssen.⁶ Auch ein anonymen Jäger tritt auf, welcher das *Holzweiblein*, *Waldweibchen* oder *weiße Frauen* jagt; dieser Komplex der »Frauenjagsage« ist im 19. Jahrhundert von Schweden bis Deutschland bekannt.⁷

Christa-Agnes Tuczay führt in *Geister, Dämonen – Phantasmen* die erste Überlieferung der Wilden-Jagd-Sage an. Diese wird hier zitiert, um an Anschaulichkeit zu gewinnen. Der Wilde-Jagd-Komplex ist so umfangreich, dass wir ihm in diesem Rahmen kaum in der Beschreibung gerecht werden können. Dieses Beispiel soll exemplarisch zeigen, was die Wilde Jagd ist bzw. sein kann. Hinzuzufügen ist, dass die Figuren der Wilden Jagd in all ihren Ausformungen im Christentum gerne als Geister aufgefasst wurden, die aus dem Fegefeuer hervorstiegen, welches zu der Zeit der ersten Belege der Wilden Jagd im Werden begriffen war.⁸ In diesem Sinne liest sich der folgende Bericht:

Zum ersten Mal berichtete der anglo-normannische Mönch Ordericus Vitalis (1075-1142) davon. Im 16. Kapitel seiner Kirchengeschichte berichtete er die Ereignisse um die Freveltaten eines gewissen Roberts von Bellême, u. a. die Belagerung seines Feindes, die dieser 45 Jahre zuvor begangen hatte. Als Robert Hugo von Grandmesnil 1091 belagerte, soll im gleichen Jahr eine Erscheinung *der Mesnie Hellequin* gesichtet worden sein. Das erfuhr Ordericus von einem Priester namens Walchelin, der in der Nacht zum 1. Januar 1091 nach einem Krankenbesuch mitten in der Einöde den Lärm eines gewaltigen Heeres vernahm. Der Priester versteckte sich und sah einen mit einem Knüppel bewaffneten Riesen, der ihm befahl, den Marsch des Heeres zu beobachten. Es erschienen verschiedene Gruppen, eine große Schar Fußvolk mit Lasttieren, unter denen sich dem Zeugen bekannte, kürzlich verstorbene Nachbarn befanden. Dann kam eine Gruppe von Totengräbern, denen sich der Riese anschloss, sie trugen 50 Bahren mit Zwergen, die einen großen Kopf hatten. Zwei schwarze Dämonen trugen einen Baumstamm, auf den ein Unglückseliger gefesselt war, ein schrecklicher Dämon saß auf dem Baumstamm und schlug dem Unglücklichen Sporne in Nieren und Rücken. Auch diesen Gequälten erkannte der Priester wieder. Er war jener, der zwei Jahre zuvor den Priester Stephan umgebracht hatte und dann gestorben war, ohne Buße zu tun.

Als mehrere tausend Ritter an ihm vorbeigezogen waren, erkannte Walchelin, dass es sich hier um die *Mesnie Hellequin* handeln musste, die, wie er vorher schon gehört hatte, angeblich vielen Menschen erschienen war. Da er fürchtete, nicht ernst genommen zu werden, wenn er nicht einen Beweis für seine Vision liefere, beschloss er, eines der schwarzen Pferde aus dem Geisterheer zu

⁵ Ginzburg (1990), S.102.

⁶ Petzoldt (1990), S. 187.

⁷ Petzoldt (1990), S. 189.

⁸ Ginzburg (1990), S. 102.

fangen. Nach ein paar erfolglosen Versuchen gelang es ihm endlich, seinen Fuß in einen Steigbügel zu stecken, doch sofort fühlte sich sein Fuß verbrannt und seine Hand schrecklich kalt an. Er musste das Tier loslassen, und es kamen vier Ritter, die ihn des Diebstahls bezichtigten und ihm befahlen, ihnen zu folgen. Der vierte Ritter trug Walchelin eine Nachricht für seine Frau und seine Söhne auf: Da er sich widerrechtlich eine Mühle, die er als Pfand für ein Darlehen verwaltet hatte, angeeignet und seinen Erben vermacht hatte, musste er das glühende Mühleisen im Mund tragen. Walchelin sollte nun seiner Frau und seinem Sohn ausrichten, sie sollten die Mühle dem rechtmäßigen Erben zurückgeben. Der Priester weigerte sich, die Identität des Toten anzuerkennen, doch dieser konnte ihn schließlich überzeugen. Als er sich aber weiterhin weigerte, als Botschafter zu dienen, packte ihn der Geist des Toten mit seiner Feuerhand an der Kehle und hinterließ ein Mal. Nach weiteren Aufschlüssen informierte ihn der Tote, dass auch er bald sterben werde. Danach war der Priester eine Woche krank und berichtete dem Bischof von den Vorfällen. Er lebte noch 15 Jahre und Ordericus Vitalis konnte ihn selbst befragen und das Brandmal sehen. Ordericus Vitalis erteilte mit seinem Bericht eine unangenehme Lehre: Auf den endlosen Zug der Toten wartet in den meisten Fällen aufgrund ihrer Verbrechen vor dem Tode die Hölle mit drastischen Strafen.⁹

Als Anführerin der Wilden Jagd findet sich Perchta vor allem in Österreich, allerdings ist sie auch im mitteldeutschen Orlagau belegt.¹⁰

Frau Perchta zeigt sich als Anführerin von Seelen in den Sagen, als hässliche Alte oder aber als schöne Frau in langem, weißem Gewande. Andree-Eysn kann für 1910 noch berichten:

Im Salzburgischen kennt man diese lichte liebliche Erscheinung [...], wie sie als wunderschöne, holde Frau in hell leuchtendem, glänzendem Gewande durch die Luft daher schwebt, oft inmitten einer Schar kleiner, nur mit einem Hemdchen bekleideter Kinder, um die sie schützend ihren blauen Mantel hält, denn sterben Kinder ungetauft, so kommen sie zur Percht und müssen mit ihr umziehen.¹¹

Wer sie und ihre Schar beobachtet erfährt schwere Bestrafung. Das *Blendungs-* und *Hacklmotiv* sind hier unter anderem vertreten: der Beobachterin wird ein Hackl ins Knie geschlagen oder aber die Person wird auf Geheiß der Perchta blind. Beide Strafen können erst im nächsten Jahr zur gleichen Zeit und am gleichen Ort wieder geheilt werden. Menschen, die nicht geräuchert hatten, strafte *Berta* mit dem Tod. Neben den toten Körpern sind dann häufig fremdartige Blumen zu finden, welche auf eine »Entrückungsfahrt« schließen lassen. Vor ihr schützen konnten christliche Symbole wie Weihwasser, Taufwasser und die drei Kreuze am Haus, welche am Dreikönigstag angebracht werden sollten.¹² Der Perchta und ihrem Gefolge wurden auch Speisen

⁹ Tuczay (2015), S. 162-163.

¹⁰ Rumpf (1991), S. 31.

¹¹ Andree-Eysn, Marie: Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Mit einem Titelbild und 225 Abbildungen. Braunschweig: Druck und Verlag von Friedrich Bieweg und Sohn 1910, S. 158.

¹² Rumpf (1991), S. 24.

hingestellt, wer dies unterließ, musste ebenfalls mit Strafen rechnen. Eine Kinderseele, auch Heimchen genannt, konnte durch Zuruf eines Namens erlöst werden; die Percht strafte in diesem Fall nicht, sondern belohnte die Namensgeberin.¹³ Auch das *Tränenkrüglein-Motiv*¹⁴ findet sich in den Percht-Sagen. Grimm führt folgende Sage an:

Einer jungen frau war das einzige kind gestorben, sie weinte über alle maßen und konnte sich nicht zufrieden stellen. jede nacht lief sie hinaus auf das grab und jammerte, dass es die steine hätte erbarmen mögen. in der nacht vor dem dreikönigsfeste sah sie Perchtha nicht weit von ihr vorüberziehen, da gewährte sie, den andern kindern hinterdrein, ein kleines mit einem ganz durchnässten hemdchen angethan, das in der hand einen krug mit wasser trug und matt geworden den übrigen nicht folgen konnte; ängstlich blieb es vor einem zaun stehn, den Perchta überschritt und die andern kindern überkletterten. die mutter erkannte in diesem augenblick ihr kind, eilte hinzu und hob es über den zaun. während sie es so in den armen hielt sprach das kind: 'ach wie warm sind mutterhände! aber weine nicht so sehr, du weinst mir meinen krug sonst gar zu schwer und voll, da sieh, ich habe mir mein ganzes hemdchen schon damit beschützt.' von jener nacht an, wird zu Wilhelmsdorf erzählt, hörte die mutter zu weinen auf.¹⁵

Perchta zeigt sich als Anführerin der Wilden Jagd auch wohlwollend, sie belohnt etwa jene, die ihr helfen, ihren Wagen auszubessern. Die Späne, die bei einer solchen Hilfestellung abfallen, verwandeln sich über Nacht in pures Gold.¹⁶

4.1.1 Einige hinter den Seelengeistern liegende Vorstellungen

Für diese Arbeit interessant sind vor allem die Vorstellungen, die hinter der Wilden Jagd und der Kinderseelenschar verborgen liegen, um von ihnen möglicherweise Schlüsse über das Alter und die Gewichtung unserer Gestalt zu gewinnen. Wie erwähnt, bildet eine mögliche Abstammung der Wilden Jagd eine Stelle aus der *Snorra-Edda*; Grimm überliefert diesen Zusammenhang wie folgt:

¹³ Rumpf (1991), S. 26.

¹⁴ Das Tränenkrügleinmotiv ist ein besonders altes Motiv. Waschnitius (1914), S. 151-152: „K. Schenkel erweist das Tränenkrügleinmotiv Germ. XI S. 450-452 bereits bei den Griechen und Römern, deshalb wurden dort allzu heftige Totenklagen gesetzlich eingedämmt. Dieses aus Vorstellungen des Seelenglaubens hervorgegangene mythische Motiv wurde später vielfach novellistisch verwendet. Am bekanntesten im Märchen n. 109 KHM., in der Geschichte von Hegi und in der Leonorensage.“

¹⁵ Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. 3 Bände. Band 2. Berlin 1876. Unveränderter reprografischer Nachdruck der 4. Ausgabe. Besorgt von Elard Hugo Meyer. Darmstadt: 1965, S. 777-771 – von Grimm entnommen aus: Börner, Wilhelm: Volkssagen aus dem Orlagau. Altenburg 1838, S. 152.

¹⁶ Rumpf (1991), S. 30.

es [das Wütende Heer] erinnert [...] noch mehr an die altn. benennung *Hiadninga vedr eda el* (Hedaningorum tempestas vel procella) für krieg und schlacht, Sn. 163. die helden waren in langem kampf gefallen, da gieng Hildur, die valkyrja, nachts auf die wahlstätte, *weckte sie wieder auf* und ließ sie von neuem kämpfen, und so sollen sie alle tage *bis zu weltuntergang am tag streiten* und die nacht todt liegen.¹⁷

Es finden sich für die heidnische Zeit im europäischen Raum viele verschiedene Seelengeistervorstellungen, etwa von sehr aktiven Toten, die sich im Konzept der *Nachzehrer* erhalten haben. Solche Vorstellungen sind schon so alt, dass sich „schon in apotropäischen Handlungen zum Schutz der Lebenden vor den umgehenden Toten in der Eisenzeit und Völkerwanderungszeit verwandte Vorstellungen finden“ lassen.¹⁸ Es ist in dieser Arbeit nicht möglich, eine nähere Darstellung des »heidnischen« Seelenglaubens zu geben. Es sei jedoch auf Rudolf Simek verwiesen, der in der *Mythologie der Germanen* für den Glauben an das Verbleiben verstorbener Seelen festhält:

Für die heidnische Zeit haben wir nur unzureichende Zeugnisse für die konkreten Jenseitserwartungen der Menschen, offenbar waren die Vorstellungen dazu auch wenig konkret. Gerade dies machte das Christentum der heidnischen Religion überlegen, dass es sehr dezidierte und konkrete Angaben vom Verbleib der Seele nach dem Tod machen konnte, und die frühe christliche Skaldendichtung (im 11. Jh.) beschäftigt sich intensiv mit diesem Thema – viel mehr als mit dem Zustand der Seele im Diesseits etwa –, offenbar, weil diese neue Erkenntnis über den idealen Aufenthaltsort (noch) ein Faszinosum darstellte.¹⁹

Für uns ist wichtig festzuhalten, dass in der germanischen Mythologie jedenfalls ein reges Treiben der Seelen überliefert ist²⁰, welches sich sehr wahrscheinlich in spätere Vorstellungen verwoben hat, eine nähere Betrachtung bleibt hier wünschenswert. Abgesehen aber von heidnischen Seelengeistervorstellungen werden in Bezug auf Perchtas Scharen vor allem Parallelen zu den antiken Seelenvorstellungen hergestellt, wobei zwischen Hekate und ihrer Schar und einem in der Luft kämpfenden Totenheer unterschieden wird. Erstere besteht vor allem aus Menschen, die vor ihrer Zeit gestorben sind. Zum Zweiten handelt es sich um Erscheinungen am Himmel, welche von früheren kriegerischen Auseinandersetzungen zeugen sollen.²¹ Zu den Deutungen der Seelenzüge in

¹⁷ Grimm (1876), S. 785.

¹⁸ Simek, Rudolf: *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, S. 205.

¹⁹ Simek (2003), S. 202.

²⁰ Vgl. Simek (2003). S. 201-121; Herrmann, Paul: *Deutsche Mythologie*. Herausgegeben von Thomas Jung. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag GmbH 1991, S. 22-108. Golther, Wolfgang: *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel 1895, S. 72-191; Meyer (1903), S. 68-127.

²¹ Tuczy (2015), S. 161.

Bezug auf unsere Figur muss besonders Viktor Waschnitius hervorgehoben werden. Er stellt eine besonders elaborierte These vor, welche die Percht und ihre Verbindung zu oder viel eher ihre Entstehung aus dem Seelenglauben als Wesen des »ursprünglichen Volksglaubens« ausweisen will.²² Waschnitius geht von einer ganz naturgemäßen *Hauptumfahrtszeit* von verstorbenen Seelen im Winter aus und versteht darin eine gemeinindogermanische Vorstellung.²³ In frühen Zeiten sei die Idee eines Seelenheims, so wie sie die katholische Kirche kennt, jedoch noch nicht vorhanden, sondern die „als Atem gedachte Seele geht nach dem Tode im Wind, im Sturm auf.“²⁴ Die spätere Auffassung eines Seelenheims, das sich zu einem Totenreich entwickelte, so Waschnitius weiter, tritt schließlich in Konkurrenz zu der *Sturmumfahrt*: „seine Auflösung fand der Konflikt in der Vorstellung vom Seelenberg und der Ausfahrt aus diesem.“²⁵ Es sei jedoch bald die Vermutung aufgekommen, dass mit den umherfahrenden Geistern etwas nicht stimme. Am deutlichsten zeige sich diese Entwicklung in Hekates umfahrender Totenschar.²⁶ Warum der Winter die natürliche Hauptumfahrtszeit der Seelen ist, beschreibt Waschnitius folgendermaßen:

Es ist natürlich, daß in dieser Zeit, wo der primitive Mensch in seiner niedrigen Behausung mit all ihren unheimlichen dunkeln Winkeln, voll von Erinnerungen an die verstorbenen Ahnen, unter den psychischen und physischen Störungen und Beklemmungen des engen Beieinanderwohnens lebte, wo endlich in der Natur ringsum alles Leben, bis auf die um das Haus tosenden Stürme, erstarrt ist, ganz andere Triebkräfte zur Konzipierung mythischer Vorstellungen sich geltend machen mußten als in der Zeit der sommerlichen Feldarbeit, wo das Rauschen der belaubten Wälder, das Wogen des hohen Getreides, Gewitter, Regen und Sonnenschein ganz anderen Stoff für die mythenbildende Phantasie bot. Der Winter ist ganz naturgemäß die Hauptzeit der Seelenverehrung.²⁷

Er geht ebenfalls von einem großen Seelenfest zu dieser Zeit aus, welches sich im Julfest und im Weihnachtsfest bis heute erhalten konnte. Die Dämonen zeigen im Winter eine stärkere Lebensintensität – es kommt zu Zauberhandlungen und Opfern, welche die guten

²² Waschnitius (1914), passim, i. B. S. 140-164.

²³ Waschnitius (1914), S. 142. So auch Reimbold, Ernst Thomas: Die Nacht im Mythos, Kultus, und Volksglauben. Köln: Wison Verlag 1970, S. 166-167.

²⁴ Waschnitius (1914), S. 142. Es sei an das obige Zitat von Simek erinnert, der bestätigt, dass Angaben über »konkrete Jenseitserwartungen« noch weitestgehend fehlten.

²⁵ Waschnitius (1914), S. 142.

²⁶ Waschnitius (1914), S. 143.

²⁷ Waschnitius (1914), S. 140.

und bösen Geister anlocken oder aber besänftigen sollten.²⁹ Die Zweiteilung des Jahreskreises sei indogermanisch, zumal sie sich in Griechenland und Indien findet.³⁰ In der Vorstellung der im Sturm umfahrenden Seelen, so Waschnitius, „ist uns wohl eine der ältesten Schichten des Seelenglaubens erhalten.“³¹

Die Entstehung des Kinderseelenheers könnte sich ähnlich gebildet haben. Zu dieser Entwicklung trug laut Waschnitius die Vorstellung bei, dass die Toten häufig als »kleine menschliche Wesen« gedacht wurden, ähnlich wie der *Hausgeist* oder der *Klabautermann*. Das Auftauchen eines Kinderseelenheers wäre damit hinlänglich betrachtet, wenn zudem die immer größer werdende Kindersterblichkeit als Faktor hinzugezählt würde.³² In der Frage wie Perchta schließlich die Anführerin dieses Heeres werden konnte, hält Waschnitius am wahrscheinlichsten, dass aus dem ursprünglichen Glauben der im Winter umherschwärmenden Seelen sich einerseits die Vorstellung des Kinderseelenheeres entwickelt hätte und aus diesem schließlich ein einzelner Seelendämon.³³

Zu der Erklärung für die Kinderseelen in Perchtas Gefolgschaft finden sich verschiedene Ansätze. Zum einen gibt Marianne Rumpf Perchtas Identität in Tiroler Sagen mit *Claudia Procula* an, welche der christlichen Legende nach am 6. Jänner mit einer Kinderschar zum Jordan zieht.³⁴ Zum anderen findet sich als Anführerin der nachtfahrenden Frauen, die *Herodias*, welche schon in alten Quellen neben der Perchta erschien: Sie wird für die Enthauptung Johannes des Täufers verantwortlich gemacht und soll laut Johann Adolf Heyl schon vorher ihren Vater Herodes zum *Bethlehemitischen Kindermord* geraten haben; sie sei die Perchta, die zur Strafe am Dreikönigsabend zwischen 11 und 12 Uhr an den Häusern vorbeigehen und darauf achten muss, ob sich drei »mit geweihter Kreide gemachte Kreuze« auf den Fensterbalken befinden.³⁵ Auch Mannhardt vermutet den Ursprung der Vorstellung vom Umzug der Perchta und den Kinderseelen in dem bethlehemitischen Kindermord. Der Termin für die Perchtnacht ergibt sich durch die Nähe von Epiphantias

²⁹ Waschnitius (1914), S. 141.

³⁰ Ebd.

³¹ Waschnitius (1914), S. 142.

³² Waschnitius (1914), S. 144.

³³ Waschnitius (1914), S. 149.

³⁴ Rumpf (1991), S. 27.

³⁵ Heyl, Johann Adolf: Volkssagen aus Tirol, Bräuche und Meinungen aus Tirol. Brixen: Verlag der Buchhandlung des kath.-polit. Pressvereins 1897, S. 659.

zu dem heute im katholischen Kalender als *Tag der unschuldigen Kinder* benannten Termin (28. Dezember).³⁶ Für Waschnitius ist aber „klar ersichtlich, daß die Vorstellung des Kinderseelenheeres rein heidnischen Anschauungen entsprungen ist und nur die äußerste Schale christlichen Anstrich zeigt.“³⁷ Auch Timm erkennt in den »ungetauft« verstorbenen Kindern eine christliche Einformung.³⁸ Sie führt eine ganz andere und sehr weitreichende Vermutung zu der Frage nach den Kinderseelen in Perchtas Heer ein.³⁹ Die Forscherin hält es für lohnend, einen Blick auf den »archäologischen Problemkomplex der Kinderbestattung« zu werfen und kommt dabei zu sehr spannenden Ergebnissen. Auch sie führt vorweg die hohe Kindersterblichkeit an. Dadurch würde in einer Gesellschaft, die »essenziell an eine Fortsetzung des Diesseits« nach dem Tod glaubte, die Frage nach dem Verbleib der Kinderseelen notwendigerweise zum Thema werden.⁴⁰ Sie gibt an, dass sich im keltischen und germanischen Bereich das Thema Kinderbestattung mit dem Thema des Kinderopfers überschneidet. Für Timm liegt in diesem Zusammenhang eine mögliche Klärung der Frage nach der Herkunft der Kinderseelen in Perchtas Gefolgschaft.

Denn Opfer heischende Numina haben ja in aller Regel ihre Freude nicht eigentlich an der Vernichtung der Opfer, sondern an deren Übereignung an sie selbst. Wo ein Kind geopfert wurde, wurde es also im Denken der Opfernden zu einem Numina geschickt.⁴¹

Timm versucht zu zeigen, dass verstorbene Kinder insgesamt anders behandelt wurden, als jene von erwachsenen Verstorbenen und geht davon aus, dass „ihnen also wohl auch ein anderes Jenseitsschicksal zugeschrieben“ wurde.⁴² Dies konnte nicht einfach in einer »Auflösung« der Kinderseelen bestanden haben.⁴³ Sie verweist auf Funde, die Forscherinnen auf »Bauopfer« schließen lassen.⁴⁴ Diese Ausgrabungen bargen verstorbene

³⁶ Mannhardt (1905), Band 2, S. 185.

³⁷ Waschnitius (1914), S. 146.

³⁸ Timm (2003), S. 168.

³⁹ Timm (2003), S. 262.

⁴⁰ Timm (2003), S. 263.

⁴¹ Timm (2003), S. 264.

⁴² Ebd. Eine gängige Erfahrung der Anthropologen und Archäologen sei es, dass Kulturen die Leichen kleiner Kinder anders behandeln als die der übrigen Bevölkerung. Timm führt dazu anthropologische Funde an, die zeigen, dass verstorbene Kinder an besonderen Plätzen begraben wurden: möglichst hoch, »spezielle Sammelstellen« also Kinderfriedhöfe oder dicht an den Häusern.

⁴³ Timm (2003), S. 267.

⁴⁴ Vgl. Timm (2003), S. 266. S. 264-265 führt Timm an, dass zu den Funden noch zu sagen ist, dass keltische und germanische Bauten nicht aus Stein waren, daher sind kaum Ausgrabungsstätten vorhanden. Am ehesten ließen und lassen sich Friedhöfe finden. Doch trotz der hohen Kindersterblichkeit, gibt es dort kaum Funde von Gräbern von Kleinkindern.

Kinder, sie wurden unter dem Herd oder in einem Brunnen gefunden. Numen, die über Brunnen und Quellen herrschen, sind meist weiblich, daher hält Timm es für möglich, dass ein weibliches Numen Opfer einforderte, um sie in ihre Schar aufzunehmen.⁴⁵ Dass sich aber die Kinderseelen aus Hekates Schar heraus ableiten lassen würden, bezweifelt sie stark, da für diese kaum je Kleinkinder erwähnt wurden.⁴⁶ Timm enthält sich jedoch der Entscheidung, ob die Schar des Wilden Heeres und die Kinderschar erst sekundär unserer Gestalt zugeordnet wurden.⁴⁷

Für die Schar der Wilden Jagd geht Jacob Grimm davon aus, dass – weil der christliche Gott sich ihrer nicht angenommen hat – sich jene Seelen ins Heidnische hinüberretteten, welche zwischen den Welten des Diesseits und Jenseits verweilen.⁴⁸ Er versteht die Wilde Jagd unter weiblicher Führung als alten Götterzug⁴⁹, er hält dazu fest:

Seit dem christenthum musste eine verwandlung der fabel eintreten. statt des götterzugs erschien nunmehr ein grausenhaftes gespensterheer mit finstern, teuflischen zuthaten entstellt. Vermutlich hatten schon die Heiden angenommen, dass in dem zuge der gottheiten die geister seeliger helden mitfahren; die Christen versetzten jetzt in das heer ungetaufter kinder, trunkenbolde, selbstmörder, die in gräßlicher zerstümmelung auftreten.⁵⁰

Ab dem 11. Jahrhundert entstand, wie erwähnt, die Vorstellung des Fegefeuers und damit auch die christliche Ansicht, die Toten könnten aus dem Jenseits wieder Fuß auf die Erde setzen. Es waren aber lediglich Sünder, die dies tun könnten, da die »guten« Seelen im Paradies verblieben. So wurde aus der anführenden Gestalt ein Dämon, was sie aber zuvor gewesen ist, muss noch offenbleiben.

Für die Perchta als Anführerin der Wilden Jagd und der Kinderseelenschar kann festgehalten werden, dass die recht augenscheinliche Verbindung zum Seelenglauben auf heidnischen Ursprung zumindest hinweist. Auch ihre »dämonische Größe« erscheint erneut beachtlich, ist sie doch eine der wenigen weiblichen Anführerinnen der Wilden Jagd. Sie könnte unter Umständen auch eine gewichtigere Figur gewesen sein, die nur zum

⁴⁵ Timm (2003), S. 268.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Timm (2003), S. 269.

⁴⁸ Grimm (1876), S. 767.

⁴⁹ Grimm (1876), S. 780.

⁵⁰ Grimm (1876), S. 791-792.

Dämon »gemacht« wurde, jedoch könnten die Scharen auch erst sekundär der Percht zugeschrieben worden sein. Eine nähere Betrachtung bleibt hier wünschenswert.

4.1.2 Das Aufstellen der Perchtenmilch

Perchta ist auch im Brauchtum als Anführerin von ungetauft verstorbenen Kinderseelen bekannt. Für sie wird meist in der Perchtnacht (in Tirol ist es die *Gömacht*), am Heiligabend oder auch an den Winterquaternbern ein Speisetisch aufgestellt. Dieser Brauch wird 1684 bereits in der *Gaflnzer Speiseordnung* erwähnt.⁵¹ Für die Percht, die mancherorts in Form verkleideter Umzugsgestalten erschien, wurden Tische gedeckt. In Mitterndorf etwa kosteten sie von der Milch und dem Klötzenbrot. Teilweise musste die Familie selbst von den Speisen gegessen haben, bevor sie über Nacht für die Percht und ihre Kinderschar stehen gelassen wurde. Die Speisen wurden mitunter auch auf das Dach gestellt, um »den Wind zu füttern«. Im Mölltal verhiess es Glück, wenn die Perchta von den Speisen gegessen hatte. Sie nahm es in Pinzgau übel, wenn ein Familienmitglied beim Verzehr des *Bachlkochs* am *Bachlabend*, dem Christabend, fehlte.⁵²

Als Rezept findet sich noch heute, etwa für das Bundesland Salzburg:

„Ba(s)chlkoch“, „Perchtenkoch“

1 l Milch, 80-100g Mehl, Prise Salz, 100g Butter, Mohn, Honig, Kümmel oder Anis
Mehl mit wenig Milch bespritzen und Farferln [Pinzgauer Nocken] daraus machen, in die kochende leicht gesalzene Milch einsprudeln, eine Zeitlang langsam kochen lassen. Etwas Kümmel oder Anis dazugeben. Man kann ein Stück Butter einrühren oder gebräunte Butter auf das angerichtete Koch gießen. Zuletzt mit Mohn bestreuen und mit „Honigschmalz“ übergießen.⁵³

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »bachl« ist laut Rumpf noch nicht zufriedenstellend geklärt. Zum einen bedeute es vermutlich »backen«, jedoch finden sich auch Belege eines *Bachlboschens* – ein Baumwipfel, der am 24. Dezember vor die Stalltür, auf Zäunen oder bei einem Brunnen aufgestellt wurde.⁵⁴ Die Perchtspeisen variierten von

⁵¹ Rumpf (1991), S. 49-48.

⁵² Ebd.

⁵³ Maier-Bruck, Franz: Vom Essen auf dem Lande. Das große Buch der österreichischen Bauernküche und Hausmannskost. Wien: Verlag Kremayr & Scheriau ohne Zeitangabe, S. 328.

⁵⁴ Rumpf (1991), S. 51.

Ort zu Ort, so mussten es in Neudorf in Oberfranken neunerlei verschiedene Speisen sein, siebenerlei Speisen waren es in Wunsiedel. Zuweilen bestanden die »Opfer« nur noch aus den Resten des Mahls, die man in einem Topf und in ein zusammengeschlagenes Tischtuch ins Freie und im Garten unter einen Baum oder unter einen Schlehenstrauch brachte oder aber unter eine Birke am Kreuzberg oder an einem Kreuzweg, auf ein Kraut- oder Kornfeld oder an den Waldrand. Das Aufstellen dieser Opferspeisen musste in Ostfranken genau um Mitternacht vorgenommen werden, es hieß *die Specht füttern*.⁵⁵

Häufig war das Aufstellen des Speisetisches mit Augurien verbunden. Es brachte Fülle und Glück für das kommende Jahr, wenn man erkennen konnte, dass von der bereitgestellten Speise etwas fehlte – die Percht also davon genommen hatte. Man legte in die bereitgestellten Speisen etwa in der Steiermark Löffel ein. Am nächsten Morgen hatte die Lage des Löffels verschiedene Bedeutung: wenn er in der Milchschüssel umgefallen war oder verkehrt im Brei steckte, bedeutete dies den Tod oder zumindest kein Glück für die Löffelbesitzerin, steckte der Löffel aber noch ganz gerade in der Speise und hatte Rahm angesetzt, verhiess dies Glück und Reichtum.⁵⁶

In einigen Fällen besuchen Umzugsgestalten die Häuser. In der Steiermark etwa kommen Mädchen als Perchten, weiß gekleidet und mit verborgenen Gesichtern. Sie kehrten die Küche, ohne ein Wort zu sprechen, von der Speise aber nahmen sie nicht. Anderenorts kamen drei Perchten, eine weiße, eine rote und eine schwarze – sie aßen von der aufgestellten Milch.⁵⁷

4.2 Perchta als Spinnstubenfrau

Wie im Kapitel über die frühen Belege bereits ausgewiesen, scheint die Perchta schon im 14. und 15. Jahrhundert als Essgebote kontrollierender Kinderschreck auf. Als Kinderscheuche kennt man sie nun auch ab dem 17. Jahrhundert in der Funktion einer

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Rumpf (1991), S. 51-52.

⁵⁷ Rumpf (1991), S. 52. Für weitere Beispiele der umziehenden Perchtas sei auf Wolfram (1980) verwiesen, die einzelnen Motive, etwa die Verkleidungen und der Speisetisch selbst, werden im Kapitel Motive näher beleuchtet.

⁵⁹ Vgl. Rumpf Rumpf, Marianne: Butzenbercht und Kinderfresser. In: Beiträge zur Deutschen Volks- und Altertums-kunde. Begründet von Walter Hävernich und Herbert Freudenthal, hg. von Jörgen Bracker. Hamburg: 1980. (Museum für Hamburgische Geschichte, 19), i.B. S. 66.

Als Spinnstubenfrau ist sie spätestens seit dem 17. Jahrhundert belegt und gleichermaßen Teil des Brauchtums und dessen Sagen. Sie erscheint in dieser Funktion ebenfalls in der Winterzeit und meist als alte, grimmige Frau mit langer Nase, die das Fasten bzw. das Fastenbrechen, die Ordnung im Haus und Arbeitsverbote kontrolliert. Bei Nichteinhaltung der Vorschriften verhängt die Percht harte Strafen; Waschnitius prägte dafür den Terminus der *Gastrotomie*, welcher das Aufschneiden des Bauches, das Füllen desselben mit Werg, Mist, Kehrlicht oder Stroh und das anschließende Zunähen bezeichnet. Fürchten müssen sich vor allem faule und unfolgsame Frauen und Kinder. Doch auch eine wohlwollende Seite zeigt sich in manchen Schilderungen, so belohnt sie die Braven im Brauch mit Äpfeln und Nüssen, in Sagen mit einem endlosen Faden.⁶⁰ Das leibliche Erscheinen der Perchta als Umzugsgestalt ist im Verhältnis zu den Spinnstubensagen relativ rar. Wenn dies der Fall ist, so ist sie in der Zeit zwischen St. Lucia (13. Dezember) und Weihnachten oder dem Dreikönigstag und an den Freitagen des Quatember und an den Quatembertagen zu sehen.⁶¹ Die einstige Domina findet sich als Spinnstubenfrau von Südtirol über das Alpengebiet bis in die Slowakei. Ihre Seelenschar hat sie als Spinnstubenfrau verloren, doch oftmals finden sich mehrere Perchtas, die in dieser Funktion die Menschen in ihren Häusern besuchen und vor allem kontrollieren. Um den Strafen zu entgehen, werden die Betroffenen in den Brauchtumssagen erfinderisch und mit einer List, dem sogenannten *Spinnbetrug*, können sie die Perchta hinters Licht führen und kommen so ungeschoren davon.⁶² Um ein weiteres Mal an Anschaulichkeit zu gewinnen, wird eine Sage aus Waschnitius zitiert.

Als das Spinnen noch mehr eingeführt war, durfte am Sonntag, Donnerstag und Samstagabend nicht gesponnen werden. Das Spinnen am Donnerstag galt als eine Beleidigung der Berscht. Einst ließ eine Bäuerin am Donnerstag ihr kleines, noch nicht sechs Jahre altes Mädl ein Will Garn verspinnen; ein solches von einem sechs Jahre alten Kinde gesponnenes Garn heißt Jungfern- oder Engergarn und hat eine besondere Kraft in sich. Das Kind stellte sich aber schlecht dazu an und brachte nichts zustande. Da nahm die Mutter den Flachs, wickelte ihn um die Hand des Kindes und zündete es an; aber da hörte man vom Fenster her ein Getöse, man eilte hin und da stand die Berscht, hielt ihre Hand mit allen fünf brennenden Fingern zum Fenster herein und rief zornig:

⁶⁰ Rumpf (1991), S. 28.

⁶¹ Rumpf (1991), S. 37.

⁶² Rumpf (1991), S. 33.

„Mit engan vadamtn Pfindstaspinna
Müeßen olli meine fünf Finga brinna!“⁶³

In einer anderen Sage aus Südtirol kontrollieren zwölf *Frauberten*, ob das Spinnverbot, das an bestimmten Tagen herrscht, eingehalten wird. Frauen, die sie trotzdem beim Spinnen erwischen, bitten sie um einen Eimer. Diese wissen dann, dass sie gesotten und gebrüht werden sollten. Sie bringen daher anstatt des gebetenen Eimers Körbe und sind so gerettet.⁶⁴ In einer Sage aus Orlagau inspizierte die Perchta am Abend des 5. Jänner die Rockenstuben. Den Spinnerinnen, die trotz des Verbots erwischt werden, bringt sie Spulen, die in kürzester Zeit vollgesponnen sein müssen. Die Frauen wickeln daraufhin Werg um diese und umspannen es mit Garn, so ist der Anschein gewahrt und sie sind gerettet.⁶⁵ Perchta kontrollierte neben den Arbeitsverboten auch die Einhaltung des Fastens. In dieser Funktion droht sie mit der Gastrotomie. Hier finden sich – etwa im Reifgau am Heiligen Abend – Umzugsgestalten, die mit den nötigen Utensilien ausgestattet von Haus zu Haus gingen.⁶⁶ Anderenorts wurde nicht kontrolliert, ob gefastet wurde, sondern mit dem Verzehr bestimmter, besonders fettiger Speisen wurde dafür gesorgt, dass die Percht mit ihrem Messer abgleite.⁶⁷

Für die Percht als umgehende Kontrollfigur gibt es zahlreiche ähnliche, ihr entsprechende Parallelfiguren. Neben Varianten des Namens der Perchta, etwa Perchtra, Perchtel, Pechtra, Pechtrababa oder Perchtl in Oberösterreich und Kärnten⁶⁸ oder Pechtrawega oder Pechtragoba in Slowenien⁶⁹ finden sich weitere Ausweichnamen, welche lediglich Varianten unserer Figur bezeichnen, etwa die Schnabelpercht, die Semper und die Pudelmutter. Bei den Slowenen ist sie die Quatemberca; laut Rumpf zeigt sich in diesem Namen deutlich die Beziehung zu den Quatemberfastenterminen.⁷⁰ Die Eisenbäta, Eiserberte, Eisapeteri, Eisapetter und die eiserne Berta gehen in Ostfranken um und, sie

⁶³ Waschnitius (1914), S. 50.

⁶⁴ Rumpf (1991), S. 28.

⁶⁵ Rumpf (1991), S. 28.

⁶⁶ Rumpf, (1991), S. 41-42.

⁶⁷ Rumpf, (1991), S. 43.

⁶⁸ Rumpf (1991), S. 37.

⁶⁹ Rumpf (1991), S. 39.

⁷⁰ Rumpf (1991), S. 29.

sind ebenfalls Entsprechungen zu »unserer« Percht.⁷¹ In Tirol kennt man sie als Stempe, welche schon früh belegt ist.⁷² Neben diesen Varianten der Percht finden sich noch zahlreiche andere Spinnstubenfrauen.⁷³ Diese Figuren im Einzelnen ausdifferenzieren ist uns hier nicht möglich, wir folgen Timm⁷⁴ und Wolfram in der Annahme, dass die Namen dieser Figuren lediglich »Ausweichnamen« oder »Tabunamen« darstellen. Timm erläutert dazu:

Die Tendenz zur (deformierenden oder umschreibenden) Tabuisierung des Namens eines übernatürlichen Wesens setzt bekanntlich nur den Glauben an dessen Macht, nicht an seine Güte oder Börsartigkeit voraus: der Name Gottes kann ihre genauso unterliegen wie der Name des Teufels. [...] Solange von unseren Gestalten also voll geglaubt wird, daß sie, wenigstens wenn gereizt, Menschen zerstampfen, blenden, in Steine verwandeln, ihnen den Bauch aufschlitzen, ein Beil in den Körper schlagen oder die Haut zerkratzen, Kinder stehlen, ein Heer von Verstorbenen oder Hexen durch die Luft führen oder die nächste Ernte mißraten lassen können [...], so lange sind die Voraussetzungen für Tabuisierungstendenzen voll gegeben.⁷⁵

Der Volkskundeatlas unter der Leitung von Richard Wolfram untersuchte das Percht-Brauchtum und schloss folgende Ausweichnamen in die Befragung mit ein: *Percht, Perchtl, Perscht, Perschtl, Per(i)g(l), Pe(r)cht(r)a, Frau Percht, Bachlpercht, Brotpercht, Gemachtpercht, (Hl.) Dreikönigpercht, Krapfenpercht, Lichtmeßpercht, Martinipercht, Punzenpercht, Ringerlpercht, Schiachpercht, Schnabelpercht, Schönpercht, Stelzenpercht, Per(cht)frau, Perchtlfrau, Perchtlweibl, Bermuada, Percht(l)muada, (Perchtl)goba, Perchtlbaba, Perchtrababa, Perchtl Woga, Berchtra Waba, Luzia, Luz, Luza, Luzi, Lutzl, Luzifrau, Lutzlfrau, Lutschlfrau, Fersenlutzl, (Frau) Sampa, Samperin, Zampa, Zamperin, Sampamoahm, Zamparmuatta, Pudelfrau, Pudelmutter, Nußbudl, Stampa, Gstamp(a), Gstemp, Hodi, Hodimiarl, Hodinandl, Hoidinandl, Haudrinandl, Hori, Horinandl, Rauhwei(b), d'Rauhnacht, Hex(e), Donnerhexe, Besenweibi, Besenhex und andere wie Betläutputz, Fanga, Frau um die drei Gaben, Gabenzottl, Kirwei, Lichtweibele, Sylvesterweib, Teadin, Urahnl u.ä.*⁷⁶

⁷¹ Rumpf (1991), S. 40.

⁷² Vgl. Timm (2003), S. 41.

⁷³ Etwa die Sträggele, die Tödin, das Pfinzdaweib, die Donnerstagsfrau, Frau Faste, das Fronfastenwibele, die Chlungele und die Posterli (Vgl. Rumpf (1973), S. 121.)

⁷⁴ Vgl. Timm (2003) S. 59-93, i.B. 79-85.

⁷⁵ Timm (2003), S. 91-92.

⁷⁶ Österreichische Volkskundeatlas, hg. von Ernst Burgstaller und Adolf Helbok, seit der 2. Lieferung von Richard Wolfram u. a. Unter dem Patronat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien u. a.: 1959-1979. 6 Lieferungen. 6. Lieferung / 2. Teil: Hg. von der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich. Unter der wissenschaftlichen Leitung von Richard Wolfram und der kartographischen Leitung von Ingrid Kretschmer. Wien: Verlag Hermann Böhlau Nachf. 1979. 6. Lieferung, Karte 112.

Timm, Grimm und andere Forscherinnen beziehen Gestalten wie Frau Herke, Frau Frik, und Frau Gode mit ein, in dieser Arbeit können diese Figuren nur am Rande erwähnt bleiben. Sie entsprechen Holda und Perchta jedenfalls in ihren Funktionen.⁷⁷

Die Lutz oder Lutzl sei jedoch im Besonderen erwähnt, sie gleicht in ihrer Funktion der Percht, trägt aber den Namen einer Heiligen. Zwar ist sie für Mannhardt eine weitere, zu einer mythischen Person gewordene Figur⁷⁸ und auch Rumpf ist der Ansicht, sie würde fälschlicherweise für eine Perchtenfigur gehalten⁷⁹, doch die Lutz scheint ein exemplarisches Beispiel für den Versuch einer Christianisierung zu sein. Diese Umformung hatte mit der Namensverschiebung zwar Erfolg, ihr eigentlicher Brauch konnte sich dennoch erhalten.⁸⁰ Erika Timm vermutet, dass die *Lutz* die *Spercht* zwischen 1200 und 1600 ablöste und dabei nicht nur eine »Namensdeformation« oder ein Ausweichname entstand, um die Figur weniger gefährlich zu machen, sondern sie wurde von der Heiligen abgelöst, „zumindest dem Namen nach, wenn auch nicht der Sache nach“.⁸¹ Ihre Strafe ist neben der Gastrotomie das Fersenabschneiden oder sogar das Kopfab schlagen. In diesen grausamen Strafen, so Wolfram, könnte man auf die Legende der Heiligen Lucia schließen. Lucia habe sich die Augen ausgerissen, nachdem sie durch diese die Aufmerksamkeit eines heidnischen Jünglings erweckt hatte, der sie heiraten wollte.⁸² Er vermutet aber dennoch mythische Vorstellungen in den Strafen.⁸³

Auch zur Funktion als Spinnstubenfrau und zum Spinnen selbst ergeben sich Deutungen, die gebotene Spinnruhe wird im Kapitel *Motive* erneut aufgegriffen. Für Grimm ergibt sich für die »Göttinnen«, die er in der *Deutschen Mythologie* behandelt, eine universale Einheit. Die Gestalten seien vor allem für Haus und Herd zuständig, so versteht er auch Holles und Perchtas Rolle als Spinnstubenfrau in diesem Sinne.⁸⁴ Lotte Motz hebt Perchtas Rolle als

⁷⁷ Vgl. Timm (2003), S. 174-211 und S. 79-83; Grimm (1835), S. 210, 252. Für Frau Gode geht Grimm (1876), S. 773, davon aus, sie sei aus Wodan hervorgegangen, Timm (2003), S. 218, meint hingegen, ihr wurde der Name Wodans aufgedrängt.

⁷⁸ Mannhardt (1905), Band 2, S. 186.

⁷⁹ Rumpf (1991), S. 177.

⁸⁰ Vgl. Wolfram (1980), S. 111.

⁸¹ Timm (2003), S. 82.

⁸² Wolfram (1980), S. 52.

⁸³ Wolfram (1980), S. 55.

⁸⁴ Grimm (1835), S. 224.

Erzieherin von Mädchen und Frauen hervor.⁸⁵ Darüber hinaus vermutet sie, dass dem Spinnen ähnliche magische Eigenschaften wie der Schmiedekunst zugeschrieben werden könne:

Just as in myth the creation of the world is so often achieved with the help of a specifically manufactured tool or weapon, so the destiny of men is wrought through the spinning of a thread. The place where girls and women gather to spin may become the site of the enactment of the female mysteries, as the smithy may become the meeting place of men's secret societies.⁸⁶

Den Gedanken, die Spinnstube sei sekundär ein mythologisch wichtiger Ort, verfolgt auch Waschnitius in seinen Ausführungen über die verordnete Spinnruhe, die im Besonderen in den Nächten vor Festtagen geboten war. Die Idee des »Nacharbeitens« elbischer Wesen hätte sich, so Waschnitius, in die winterliche Arbeit des Spinnens eingewoben.⁸⁷ Die Vorstellung eines strafenden Dämons, regte die Phantasie der Menschen intensiver an als die traditionelleren Bräuche, so verlagerte sich der Schwerpunkt von einer Dämonenzeit, die nicht gestört werden darf, auf das Erscheinen des strafenden Dämons selbst.⁸⁸ Für ihn scheint sehr wahrscheinlich, dass die Spinnstubenfrau ursprünglich und im Kern ein Seelendämon ist, wobei eine sekundäre Neubildung nicht auszuschließen ist.⁸⁹

Klar ersichtlich ist, dass die einstige Domina, und vermeintliche Göttin in ihrer Rolle als Spinnstubenfrau, eine sehr bedrohliche und gefährliche Seite zeigt. Als bestrafender Kinderschreck kontrolliert sie christlich scheinende Fastengebote und Arbeitsverbote, dennoch könnte nur »der äußere Anstrich«, der schon die Wilde Jagd ereilte, christlich motiviert sein. Schlüsse, die noch unter den Sagen- und Brauchtumsvorstellungen verborgen liegen, werden im Kapitel *Motive* einzeln herausgearbeitet.

⁸⁵ Motz, Lotte: The Winter Goddess: Percht, Holda and Related Figures. In: Folklore, Vol. 95, No. 2, (1984). S. 151-166, hier: S. 155.

⁸⁶ Motz (1984), S. 161.

⁸⁷ Waschnitius (1914), S. 164.

⁸⁸ Waschnitius (1914), S. 166-167.

⁸⁹ Waschnitius (1914), S. 168.

4.3 Das Perchtenlaufen

Sogenannte Perchtenläufe finden sich ab dem 16. Jahrhundert und wurden über die Zeit immer wieder verboten und nach längeren Zeiträumen wieder bewusst installiert. Bis ins 18. Jahrhundert erhält man Auskunft über sie vor allem durch Gerichtsprotokolle; ab dem 19. Jahrhundert finden sich schließlich neutralere Schilderungen.⁹⁰ Die Läufe und Tänze haben sich erfolgreich bis in die heutige Zeit erhalten und sind als folkloristischer Brauch, der viele Touristinnen und Schaulustige anzieht, etabliert. In Gastein, St. Johann, Altenmarkt und Bischofshofen finden Umzüge alle vier Jahre meist um den 6. Jänner statt. Es handelt sich bei den großen Umzügen um bis zu 300 Personen.⁹¹ Das Perchtenlaufen bezeichnet, unter anderem, einen Umzug von Männern in Verkleidung; diese jagen mit großem Lärm umher, meist am Vorabend von Heiligendreikönige, aber auch am Vorabend des Heiligen Nikolaus. Im 18. Jahrhundert kamen zu den älteren und düsteren Dämonengestalten die farbenfrohen *Schönperchten*.⁹² Der Perchtenlauf war in früheren Zeiten von der Obrigkeit nicht gerne gesehen – oft ist von Bestrafungen die Rede – bis er gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine geregelte Form fand.⁹³ Grimm selbst kann noch aus dem Jahr 1835 berichten:

Im salzburgischen gebirg wird noch bis auf heute der fürchterlichen *Perchtel* zu ehren das sogenannte *Perchtenlaufen*, *Perchtenspringen* zur zeit der rauchnächte gehalten. im Pinzgau ziehen dann 100-300 bursche (sie heißen die *Berchten*) bei hellem tag in seltsamster verummung mit kuhglocken und knallenden peitschen bewafnet umher. im Gasteinerthal geht der zug, den rüstige bursche zu 50, 100 bis 300 anführen, von ort zu ort, von haus zu haus, durch das ganze thal, hüpfend und springend.⁹⁴

Bis in die jüngste Zeit finden sich verschiedene Schilderungen der Bräuche. Man kennt das Jagen der Percht, die Tresterertänze und der Umzug der *Schön-* und *Schiachperchten*. Die Schönperchten werden auch Tafelperchten genannt, sie tragen große, liebevoll geschmückte Kappen.

⁹⁰ Rumpf (1991), S. 94.

⁹¹ Ebd.

⁹² Moser, Hans: Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren volkskundlicher Quellenforschung. Berlin: Deutscher Kunstverlag 1985. (Forschungshefte. Bayerisches Nationalmuseum München, 10), S. 47.

⁹³ Moser (1985), S. 52.

⁹⁴ Grimm (1835), S. 231.



Abbildung 4 – (links): Fotografie. Perchtenlauf im Gasteiner-Tal – 1958, zwei Tafelperchten in Großaufnahme, Österreichische Nationalbibliothek.

Abbildung 5 – (rechts): Fotografie. Perchtenlauf im Gasteiner-Tal – 1958, Perchtenzug, Tafelperchten, Turmperchten, Wildperchten und 'Gesellinnen' = als Mädchen verkleidete Bauernburschen, Österreichische Nationalbibliothek.

Bei den größeren Umzügen nehmen noch andere Personen, wie Bärentreiber, Sternsinger, Waldmandl, Zapfenmandl, ein Jäger oder auch Hexen teil.⁹⁵ Rumpf führt Berichte an, nach denen sich rivalisierende Perchtengruppen bekämpft haben sollen – Steinkreuze würden noch an die Stellen erinnern, an denen »eine Percht« begraben wurde.⁹⁶ Das Pinzgauer Trestern bildet eine Sonderform; es ist schon 1841 bezeugt und lebte nach längerer Pause wieder auf. Auch in dieser Form finden sich verschiedene Figuren. Die Eigenheit aber besteht darin, dass sie einen speziellen, stampfenden Tanz vollführen.⁹⁷ Das Perchtenjagen, wie es etwa im Kärntner Gailtal beschrieben wird, stellt eine weitere Form dar. Ein als Perchta verkleideter Junge wird von anderen Burschen, die mit Glocken behangen sind, über das Land bis in den Ortskern gejagt. Der Lärm dieser Glocken, sollte

⁹⁵ Rumpf (1991), S. 97.

⁹⁶ Rumpf (1991), S. 101.

⁹⁷ Rumpf (1991), S. 103.

das Vieh beschützen, indem es Bären und böse Geister verjagt.⁹⁸ Die Schiachperchten, die auch in eigenen Umzügen auftreten, verschmelzen heute zunehmend mit den *Krampussen*.⁹⁹

Was aber die Verbindung von Frau Perchta und den Perchtenläufen genau ist, ist nicht ohne Weiteres zu klären. Perchta ist in Sage und Brauch weiblich und wird meist von Frauen dargestellt; der Perchtenlauf in all seinen Ausformungen ist aber ein Männerbrauch, von dem Frauen ausgeschlossen sind – „nur ihr Name unterstellt sie der höheren, weiblichen Glaubensgestalt“, so Wolfram.¹⁰⁰ Zwar geht auch die Perchta teilweise verkleidet um und erscheint sogar in einzelnen Schilderungen als Teil der Perchtenläufe, etwa in Lienz als dämonische Figur, beim Perchtenjagen des *Asslinger Gereuts* in Slowenien oder als Teil der Bräuche in Kärnten¹⁰¹, doch findet sich keine dargestellte Entwicklung der Beziehung zueinander. Nach Waschnitius gibt selbst der Name des Brauches und der Teilnehmerinnen keinen Aufschluss über die Verbindung. Er kann von der Bezeichnung für Epiphantias oder aber für die umziehenden Seelen (den *Perchteln*) übertragen worden sein, welche selbst mit dem Namen der Percht in dunkler Beziehung stehen. Schließlich hält er aber zu der Frage der Verbindung unserer Percht mit dem Perchtenlauf fest: „Wie tiefgehend die Beziehungen zwischen Brauch und Glauben an Perht sind, lässt sich wohl kaum mit vollster Bestimmtheit sagen, daß aber solche bestanden haben und noch bestehen, geht aus dem Gesagten klar hervor.“¹⁰² Mogk scheint von einer recht unmittelbaren Verbindung von Percht und Perchtenlauf auszugehen, wenn es heißt, dass »ihr zu Ehren« in Tirol und der Schweiz das Perchtenlaufen stattfand, und er führt dabei an, dass die Ernte umso besser geraten sollte, je wilder das Springen vollführt wurde. Er vermutet zudem, dass dies eine Festlichkeit darstellt, die bei allen Totenfesten zu finden sei.¹⁰³

Es finden sich Deutungen zu den Perchtenläufen selbst, aber die Verbindung zur einstigen Domina verbleibt im Dunkeln. Die Form des Jagens der Percht scheint eine direktere

⁹⁸ Rumpf (1991), S. 111.

⁹⁹ Wie etwa einem Artikel des *Falter* Perchten und Krampusse undifferenziert nebeneinanderstehen. Vgl. Scheyerer, Nicole: Krampusjagd. Warte, bis es dunkel wird. In: *Falter* (48/17), S. 31-33.

¹⁰⁰ Wolfram (1980), S. 2.

¹⁰¹ Waschnitius (1914) S. 162.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Mogk (1898), S. S. 51.

Verbindung aufzuweisen und mag eine Frühform gewesen sein, doch eine Entscheidung ist hier nicht zu treffen.¹⁰⁴ Marie Andree-Eysn geht für die Perchtenläufe davon aus, dass sie Fruchtbarkeit und reiche Ernte bringen sollten. Für sie ist ein logischer Gedankengang der, „daß da, wo Fruchtbarkeit und Segen auf Feld, Haus und Hof sich ergießen soll, auch alles das abgehalten und entfernt werden muß, was hindernd und schädlich einwirken kann.“¹⁰⁵ Denn es herrsche der »allgemeine Glaube«, dass Masken Mittel seien, um „böse Geister abzuhalten oder ihre üble Wirkung zu hindern.“¹⁰⁶ Dass das Perchtenlaufen und Perchtenspringen ganz eindeutig als Fruchtbarkeitsritus zu verstehen sei, vermutet ebenso Mannhardt.¹⁰⁷

Nach Waschnitius steht der Perchtenlauf in Verbindung mit den Seelen, die im Winter umziehen:

Er ist ein Bewegungsritus, verbunden mit einer mimischen Darstellung des umziehenden Seelenheeres zur Förderung der animalischen und vegetabilen Fruchtbarkeit. Er charakterisiert sich dadurch deutlich als dionysischer Kultakt.¹⁰⁸

Lily Weiser nimmt an, dass die Perchtenläufe die Wilde Jagd und das Totenheer darstellen und dies die Fruchtbarkeit fördern soll.¹⁰⁹ Wolfram vermutet ebenfalls eine Verwandtschaft zwischen den Perchtenläufen und der Perchta.¹¹⁰ Er scheint Waschnitius Deutung zu folgen, da er von einer »ekstatischen Seelenstimmung« ausgeht, die durch die wilden Läufe erreicht werden könne und man würde dadurch versuchen, sich in die Dämonen zu verwandeln.¹¹¹ Marianne Rumpf erkennt in den Bräuchen des Perchtenlaufens ursprüngliche *Heischgänge* von kranken und siechen Bettlerinnen.¹¹² Die jüngeren Formen aber, welche seit dem 19. Jahrhundert eine Wiederbelebung erfahren haben, versteht sie als

¹⁰⁴ Vgl. Moser (1985), S. 46-47.

¹⁰⁵ Andree-Eysn (1910), S. 179.

¹⁰⁶ Andree-Eysn (1910), S. 180.

¹⁰⁷ Mannhardt, Wilhelm: Wald- und Feldkulte. Zwei Bände. Band 1: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Berlin 1905. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, S. 542-543.

¹⁰⁸ Waschnitius (1914), S. 159.

¹⁰⁹ Weiser, Lily: Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde. Bühl (Baden): Konkordia A.-G. 1927. (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft Heft 1), S. 50.

¹¹⁰ Wolfram (1980), S. 67.

¹¹¹ Wolfram (1980), S. 65.

¹¹² Rumpf (1991), S. 177.

von »gelehrten Spekulationen« beeinflusst.¹¹³ Timm beschreibt den Perchtenlauf nicht näher, da dessen Quellen um bis zu fünfhundert Jahre jünger sind als die der Percht.¹¹⁴ Sie gibt an, dass die einzig »sichere Invariante« der Verbindung ist, dass die Läufe »irgendwie« mit der Percht assoziiert werden.¹¹⁵ Sie vergleicht dennoch ähnliche Bräuche und findet große Parallelen; etwa zu den winterlichen Lärmumzügen junger Burschen während den *Kalendae Januariae* der Spätantike.¹¹⁶ Doch auch neuzeitliche Umzüge stimmen in verblüffend vielen Einzelaspekten mit dem Perchtenlauf überein. Es finden sich tollkühn hohe Sprünge, die Idee eines *Überzähligen*, hohe Hüte und die *Zweiparteienform*.¹¹⁷ Neben diesen Übereinstimmungen findet Timm vor allem eine, nämlich dass sie „das jahreszeitlich passende christliche Gedankengut völlig ignorieren.“¹¹⁸

¹¹³ Rumpf (1991), S. 167.

¹¹⁴ Timm (2003), S. 306.

¹¹⁵ Timm (2003), S. 307.

¹¹⁶ Timm (2003), S. 309. Vgl. zu diesem Themengebiet etwa Nilsson, Martin P.: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. In: Archiv für Religionswissenschaft 19 (1916), S. 50-150.

¹¹⁷ Vgl. Timm (2003), S. 309-310.

¹¹⁸ Timm (2003), S. 310.

5. Verwandte Gestalten

Perchta wird wie kaum eine andere Gestalt mit den unterschiedlichsten Figuren der höheren und niederen Mythologie in Zusammenhang gebracht. Oftmals gemeinsam mit Frau Holle finden sich Verbindungen zu diversen Gottheiten des europäischen Altertums. Es handelt sich dabei um Angaben über Beziehungen zu den nordischen, germanischen, griechischen und römischen Göttinnen wie *Nerthus*, *Hel* oder *Hekate*. Es gilt diese, aber auch die Relationen von Percht zu den Wesen der niederen Mythologie und zu historischen Berta-Legenden auszuweisen. Von großem Interesse ist die eigentliche Beziehung von Domina Perchta und Holda. In diesem Kapitel werden demnach die Dichte und Fülle dieser Verweise aufgezeigt und kritisch erläutert. Zur Forschungsgeschichte sei gesagt, dass nach den spätrömischen Bemühungen, Percht-Holda mit einer alten und großen »Ur-Göttin« zu identifizieren, Theorien folgten, die diese Idee zu demontieren versuchten und Perchta zumeist in die niedere Mythologie verwiesen. Jüngere Forschungsansichten weisen wieder eine Tendenz zurück zu Grimms Ergebnissen auf. Auch populärwissenschaftlich wurde und werden Percht und Holle gerne als verlorene Göttin behandelt.¹ Es gilt bei der Betrachtung der »verwandten Gestalten« demgemäß, auch der Forschungsgeschichte gegenüber einen kritischen Blick zu wahren, um eine möglichst nüchterne Bestandsaufnahme der Relationen zu gewähren.

5.1 Göttinnen

Jacob Grimm führt in seinem Werk über die deutsche Mythologie bereits zu Beginn des Kapitels über die weiblichen Gottheiten seine These an, dass den weiblichen Gestalten ein einziger, mütterlicher »Begriff« zu Grunde liege:

alle göttinnen scheint es rahtsam vereint und getrennt zu betrachten, weil ihnen ein gemeinsamer begrif zum grunde liegt, der dann desto deutlicher hervortreten wird. Sie sind hauptsächlich gedacht als *umziehende, einkehrende göttermütter*, von denen das menschliche geschlecht die geschäfte und

¹ Etwa Göttner-Abendroth, Heide: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythen, Märchen, Dichtung. Erweiterte Neuausgabe. Stuttgart: Kohlhammer 2011, oder Rüttner-Cova, Sonja: Frau Holle: die gestürzte Göttin. Märchen, Mythen, Matriarchat. München: Hugendubel 1998.

künste des haushalts wie des ackerbaus erlernt: *spinnen, weben, hüten den herd, säen und ernten*. diese arbeiten führen ruhe und frieden im lande mit sich, und das andenken daran haftet in lieblichen überlieferungen noch fester als an kreigen und schlachten, deren die meisten göttinnen gleich den frauen sich entschlagen.²

An dieser Stelle muss Grimms umfassende Sammlung und deren Betrachtung und Zusammenschau gewürdigt werden. Timm schätzt seine Modernität, welche sich im Dumézilschen System des vorigen Jahrhunderts wiederfindet³, und auch Waschnitius erkennt die großen Vorzüge Grimms an; namentlich die „mustergültige Zusammenstellung des Materials und die Klarheit und Schönheit seiner Darstellung.“⁴ Grimm diskutiert sehr viele Gottheiten und Wesen und versucht diese mit der Vorstellung des gemeinsamen Begriffes in Verbindung zu setzen. Es sind unter anderen die Gestalten Nerthus, Freyja, aber auch unsere Perchta und Holda zu finden.⁵ Bezüglich der Percht zeigen sich schon vor Grimm Tendenzen, die sich in dieselbe Richtung äußern.⁶ Denn unsere Figur wurde schon in den frühen Belegen etwa als deutsche Entsprechung mit Diana, oder aber mit der großen Hure Babylon parallelisiert.⁷ Es weisen demnach schon die frühen Quellen auf eine »göttliche« Interpretation hin.

Grimm findet in der Göttin Nerthus den größten gemeinsamen Nenner einer mütterlichen »Ur-Göttin«, also des »gemeinsamen Begriffs«, den er hinter den weiblichen Gottheiten vermutet.⁸ Nerthus und ihr Kult – sie ist vermutlich die Schwester des nordischen Gottes *Njörð*⁹ – wird 98 n. Chr. von Tacitus in *de Germania* beschrieben. Es handelt sich um folgende Textstelle¹⁰:

XL

Contra Langobardos paucitas nobilitat: plurimis ac valentissimis nationibus cincti non per obsequium, sed proeliis ac periclitando

40

Die Langobarden dagegen adelt ihre kleine Zahl: von recht vielen und gar starken Nationen umschlossen, sind sie nicht durch Unterwürfigkeit

² Grimm (1835), S. 207.

³ Timm (2003), S. 10.

⁴ Waschnitius (1914), S. 11.

⁵ Vgl. Grimm (1835), S. 207-262.

⁶ Vgl. Timm (2003), S. 234-235.

⁷ Vgl. Kapitel 2.

⁸ Grimm (1835), S. 208.

⁹ Timm (2003), S. 298.

¹⁰ Publius Cornelius Tacitus: *De origine et situ Germanorum liber*. Kapitel XL. Deutsche Übersetzung von Anton Baumstark. Freiburg im Breisgau: 1876, S. 36-37. Aus: <https://de.wikipedia.org/wiki/Nerthus> (24.2.2019).

tuti sunt. Reudigni deinde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suardones et Nuithones fluminibus aut silvis muniuntur.

Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehì populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contextum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat.

Mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident.

geschützt, sondern durch Schlachten und durch das Bestehen der Gefahren. Die Reudigner hierauf, und die Avionen, die Anglier und Variner, die Eudosen, Suardonen und Nuitonen sind durch Flüsse und Wälder verwahrt.

Nichts ist bemerkenswerth an all den Einzelnen, als daß sie vereint die Nerthus verehren, d. i. die Mutter Erde, des Glaubens, daß diese eingreife in der Menschen Leben und in der Völker Mitte fahre. Es ist auf einer Insel im Ozean ein heilig-reiner Hain und in demselben ein geweihter, mit einem Gewand bedeckter Wagen, zu berühren nur dem Priester gestattet. Dieser weiß genau, wenn die Göttin im Heiligthum gegenwärtig ist, und begleitet sie, von weiblichen Rindern gezogen, mit tiefer Verehrung. Freudenvoll sind dann die Tage, festlich all die Orte, welche die Göttin ihres Besuches und Eintretens würdigt; keine Kriege beginnen sie, keine Waffen ergreifen sie; verschlossen ist jedes Eisen; Friede und Ruhe sind dann allein bekannt, sind dann allein geliebt, bis die des Umgangs mit den Sterblichen satte Göttin der nämliche Priester dem Heiligthume zurückgibt.

Hierauf wird der Wagen nebst den Gewändern, und, wenn man glauben will, das Gotteswesen selbst in geheimem Teiche gebadet. Sklaven sind da die Diener, welche sogleich der nämliche See verschlingt. Daher geheimnißvoller Schauer und heiligfromme Unwissenheit, was jenes Wesen sei, das nur dem Untergang Geweihte sehen.

Auch Lotte Motz versucht in einem neuen Ansatz die Göttin Nerthus mit Perchta, Holda, Frau Harke, Frau Gode und anderen in Verbindung zu bringen.¹¹ Folgende Charakteristiken teilen die Figuren und würden so ihre Beziehung zu Nerthus andeuten: ein geheimer Wohnort in der Natur, der Besuch bei den Menschen – was laut Motz sehr selten und gleichsam charakteristisch ist¹² –, das Eingreifen in das Leben der Menschen, eine Art von Umzug, das Baden – was allerdings hier nur für Holda gelten kann –, den Wagen und schließlich die Unsichtbarkeit bzw. das Verhüllen.¹³ Sie folgert daraus „that Nerthus belongs with the configuration of the visting goddess of German folklore whose

¹¹ Motz, Lotte: The Goddess Nerthus; A New Approach. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik, Band 36 (1992), S. 1-19, i. B. S. 12.

¹² Motz (1992), S. 11.

¹³ Vgl. Motz (1992), i.B. S. 16.

form was kept alive and honored through the ages.“¹⁴ Grimm vertritt einen ähnlichen Standpunkt. So erkennt er in Nerthus die deutlichste Form des weiblich Göttlichen und dies zeige sich in vielen Gestalten, etwa Holda, Isis oder Freyja.¹⁵ Die Bezüge zu den vielen einzelnen Gestalten können hier nicht näher erläutert werden, es sei aber ein Zitat genannt, das die Relation Freyja-Frigg und Berhta-Holda ausweist:

Was ich auseinandergesetzt habe lehrt, dass formen und sogar bedeutungen beider namen nahe zusammenstoßen. Freyja sagt aus die frohe, erfreunde, liebe, gnädige göttin, Frigg die freie, schöne, liebenswprdig; an jene schließt sich der allgemeine begrif von frau (herrin), an diese der von fri (weib). Holda von hold (lieb), Berhta von berht (leuchtend schön) gleichen beiden.¹⁶

Karl Simrock erkennt in der altnordischen Hel, der Herrin der Unterwelt, die größte aller alten Göttinnen. Sie ist Erdgöttin und Lebensmutter und verkörpere gleichsam das Leben und den Tod. In spätere Zeiten hinübergerettet hätten sich jedoch nur Gestalten, die entweder ihre helle oder ihre dunkle Seite vertreten, wie unter anderen Berchta, Holda, Nerthus, Freyja und Frigg.¹⁷ Grimm gibt zu Hel an, sie sei ursprünglich „weder tod noch ein böses wesen, sie tödtet und verfolgt nicht, sie nimmt die seelen der abgeschiednen in empfang und hält sie unerbittlich fest.“¹⁸

Auch Bezüge zu den antiken griechischen und römischen Göttinnen lassen sich finden: zum einen durch die Belege über die nachtfahrenden Frauen, welche als Anführerin meist Diana nennen. Diese wird in späteren kirchlichen Zeugnissen mit den deutschen Bezeichnungen Holda und Perchta »übersetzt«. Zum anderen ergeben sich durch die Seelenschar, welche die Perchta in den Sagen anführt, Parallelen zur griechischen Hekate.

Hekate wurde bereits als mögliche Ursprungsvorstellung der Wilden Jagd bzw. des Kinderseelenheeres erwähnt. Sie ist eine schwer fassbare Göttin der Übergänge, eine Wächterin der Tore zwischen den Welten.¹⁹ Kraus vergleicht mit der Grundannahme, dass

¹⁴ Motz (1992), S. 16.

¹⁵ Vgl. Grimm (1835), S. 207-262.

¹⁶ Grimm (1835), S. 251.

¹⁷ Simrock, Karl: Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen. (Dritte sehr vermehrte Auflage). Bonn: Adolf Marcus 1869, S. 303. Zu Hels Unterwelt, aus der sich das Wort »Hölle« ableitet, siehe: Simek (2003), S. 208.

¹⁸ Grimm (1835), S. 259.

¹⁹ Vgl. Harmening, Dieter: Wörterbuch des Aberglaubens. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2009, S. 201.

„mythologische Mutterfiguren, Hexen, Masken und verkehrte Welten auf einer tiefliegenden inhaltlichen Ebene unmittelbar miteinander verknüpft sind“, die Verbindungen zwischen Hekate, Diana und Perchta. Er versteht Perchta als »die Leuchtende«, was an den Lichtcharakter der Diana und Hekate erinnert. Die Rauhnächte sind ihre bevorzugte Zeit des Wirkens, Hekates Schar entspricht Perchtas Seelenheer und so, wie für die Perchta ein Tisch bereitet wird, kennt man auch ein Hekatenmahl.²⁰ Für ihn gibt es im Grunde eine Übereinstimmung von Perchta, Diana und Holda.²¹

Auf eine ganz andere Verbindung weist Timm hin: und zwar im Zusammenhang mit dem Motiv »Eisen«. Dieses begleitet die Percht durchwegs, sei es als ihre eiserne Nase oder aber Gerätschaften aus Eisen, die sie in Sagen und im Brauchtum mit sich führt.²² Timm vergleicht dieses Motiv mit dem gesamten europäischen Raum und dabei zeigt sich, dass „solche Dämonen wohl nirgends ganz unbekannt sind, aber doch nach Südosten stark zunehmen.“²³ Sie geht demnach davon aus, dass dieses Motiv auch bei der Percht in südöstlichem Kontext zu sehen ist. Da die »Kenntnis des Eisens« von Griechenland aus langsam unsere Breitengrade erreichte, nimmt sie an: „je früher das Eisen bekannt wurde, umso tiefer hat es noch Phantasien um weibliche Numina beeinflusst.“²⁴ Timm findet im *Noricum* einen Eisenproduzenten, der schon um 170 v. Chr. berühmt war und unter römischer Annexion für Jahrhunderte der wohl größte Eisenlieferant des Imperiums war. Dieses Gebiet war von 400 bis 180 v. Chr. durchgreifend keltisiert, daher erscheint es nicht erstaunlich, dass dort keltische Gottheiten zu finden sind.²⁵ Diese werden jedoch überstrahlt von der Landesgöttin *Noreia*. Ihr Kult umfasst sie als Landesgöttin, Bergbaugöttin und Herrin der chthonischen Wasser, darüber hinaus wird sie mit *Isis* identifiziert. Da Noreias Kult bis zum Ende des Heidentums blühte, folgert Timm:

Es erscheint kaum möglich, daß Noreia als Landesgöttin zum Eisen, das den Reichtum des Landes ausmachte, keine sinnfällige Beziehung gehabt hätte, und es erscheint ebenfalls kaum möglich, daß

²⁰ Kraus (1996), S. 155.

²¹ Kraus (1996), S. 156.

²² Timm (2003), S. 312.

²³ Timm (2003), S. 313.

²⁴ Timm (2003), S. 314.

²⁵ Vgl. Timm (2003), S. 314-315.

sie als polyvalente Göttin an die ebenfalls polyvalente Percht, deren Dichtezentrum mit Noreias Geltungsbereich zusammenfällt, gar keine Züge weitergegeben hätte.²⁶

Die Kontinuitätsfrage sei insofern nicht als problematisch anzusehen, als dass „die Römer ja notorisch tolerant“ waren.²⁷ Hier ist also ein mögliches, jedoch recht weites, Verwandtschaftsverhältnis angezeigt.

5.2 Niedere Mythologie und historische Legenden

Für einige Forscherinnen nach Grimm gilt es, dessen Anspruch auf Göttlichkeit zu widerlegen, meist finden sie demgemäß eine andere Möglichkeit der Perchtgenese, welche oftmals in der niederen Mythologie angesiedelt ist. Die Vermutungen wechseln dabei zwischen den Annahmen, Percht sei entweder ein Vegetationsdämon oder dem Seelenglauben erwachsen. Dabei wird häufig angegeben, sie sei aus einer Schar von Seelen zu deren Anführerin emporgestiegen.²⁸

Eugen Mogk geht davon aus, dass Perchta ihren Ausgangspunkt in den seelischen Geistern – den Perchten – hatte und zu deren Führerin erst später geworden ist. Er vermutet dementsprechend eine etymologische Bildung aus »pergan«, wie bereits beschrieben wurde.²⁹ Waschnitius Theorie über die Entwicklung der Percht aus dem Seelenglauben heraus wurde bereits im obigen Kapitel dargestellt.

Es sei an dieser Stelle an Timms Bemerkung erinnert, die aufzeigt, dass zwar die oben genannten Forscherinnen das heidnische Alter unserer Figur anerkennen, jedoch die Göttlichkeit leugnen. Dadurch würde Percht durch die Christianisierung von der

²⁶ Timm (2003), S. 315

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. Kapitel 3; Peuckert, Will-Erich: Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters. Stuttgart: W. Spemann Verlag 1942, S. 107, führt aus, dass Perchta ein „Fruchtbarkeit verleihender Dämon“ und der Bilwisfrau ähnlich sei. Seine Darstellung wird hier vernachlässigt, da sie, wie Timm (2003, S.13) ausweist, wenig profund zu sein scheint und weil in dieser Arbeit, wie ausgewiesen, NS-Forscherinnen weitestgehend unberücksichtigt bleiben.

²⁹ Vgl. Kapitel 3.

»niederen« in die »höhere« Mythologie emporgehoben, was zumindest sehr unwahrscheinlich erscheint.³⁰

Als weitere Gestalt der niederen Mythologie ist das *Schrätlein* zu nennen: es handelt sich um einen Waldgeist, dem laut klerikalen Berichten ebenfalls Speisetische bereitet wurden.³¹ Grimm findet Ähnlichkeiten zu den *Waldfrauen*, er führt an, dass Frauen „flachs am rocken gesponnen und zur sühne ins feuer geworfen“ hätten. Sie seien der Holda und Berhta »vollkommen ähnlich«.³²

Auch Bezüge zu historischen Legenden und Sagen lassen sich finden. Grimm erwähnt in diesem Zusammenhang die *Weißer Frau*, welche schon dem Namen nach mit der Percht »gleichbedeutig« sei. Diese „pflegt zwar an bestimmte geschlechter geknüpft zu werden, aber den namen *Berta* fortzuführen.“³³ Er nennt im Besonderen *Berta von Rosenberg*, welche schneeweiß gekleidet, nachts in »fürstlichen Häusern« erschienen sei und dort die Kinder gewiegt habe, wenn die Ammen schliefen. Sie trat dabei als Ahnmutter verschiedener Geschlechter auf. Grimm hält es für wahrscheinlich, dass Perchta von den Göttersagen in die Heldensagen aufgenommen wurde.³⁴ In der französischen Schweiz ist *Bertha die Spinnerin* bekannt. Sie ist eine sagenhafte Königin, welche die Häuser überprüft und fleißige Spinnerinnen belohnt; wenn sie jedoch Unordnung vorfindet, bestraft sie die Bewohnerinnen. Sie soll die Gattin Rudolfs II von Burgund (um 960) gewesen sein. Laut Petzoldt vermischen sich in dieser Legende folgende Figuren: Berhta, Tochter Ludwigs des Deutschen, Bertha, eine Äbtissin des Frauenmünsters in Zürich, Bertrada, Gemahlin Pippins des Jüngeren und Mutter Karls des Großen.³⁵ Bertrada oder *Berta mit den großen Füßen*, die Mutter Karls des Großen, ist nach einer altfranzösischen Sage die Tochter von Flore und Blanscheflur.³⁶ In dem großen Fuß dieser Gestalt erkennt Grimm den einer

³⁰ Timm (2003), S. 235.

³¹ Rumpf (1991), S. 86.

³² Grimm (1835), S. S 359. Eine nähere Betrachtung von Zusammenhängen zwischen Perchta und etwa den *Wilden Frauen* bleibt hier wünschenswert, jedoch finden sich wenig konkrete Verweise dazu. Leider kann hier keine genauere Untersuchung erfolgen.

³³ Grimm (1835), S. 232.

³⁴ Ebd.

³⁵ Petzoldt (1990), S. 40-41.

³⁶ Petzoldt (1990), S. 39.

Schwanenjungfrau, den sie „zum Zeichen ihrer höheren Natur nicht ablegen kann“.³⁷ Timm verweist auf eine Sage aus der französischen Schweiz. Dort kennt man die *Feenkönigin Berthe*, die

jedes Jahr in der Woche zwischen Weihnachten und Neujahr um Mitternacht als Jägerin oder in Weiß gekleidet nach Payerne komme, alle Türen mühelos durchschreite und die Häuser visitiere, sich über altväterische Einfachheit der Speisen freue, aber noch nicht versponnene Leinen- oder Hanfmengen durcheinanderbringe, dann in die Wälder zurückkehre.³⁸

Timm nimmt hier an, dass sich die Gestalt der Königin Berta von Burgund des 10. Jahrhunderts mit den Zügen der Percht »aufgeladen« hat.³⁹

Es tauchen auch Forschungen auf, die der Perchta Verbindungen in großer Distanz anerkennen. Zu nennen ist dabei vor allem Bleichsteiners Beitrag *Perchtengestalten in Mittelasien*, in dem er versucht zu zeigen, dass „die iranisch sprechende Bevölkerung Mittelasien und ihre Nachbarn bis auf die heutige Zeit im Volksglauben Mythengestalten erhalten haben, die sich in auffallender Weise unseren Perchten und Holden verwandt zeigen.“⁴⁰

5.3 Holda

Die Verwandtschaft bzw. Parallele zwischen Percht und Holda findet starke Befürwortung. Im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* etwa, werden Holle und Percht gemeinsam in einem Artikel betrachtet, da es sich um die „Verkörperung des gleichen dämonischen Grundwesens“ handle.⁴¹ Es muss an dieser Stelle erneut darauf hingewiesen werden, dass in dieser Arbeit keine ganzheitliche Betrachtung der Frau Holle möglich ist. Um einen

³⁷ Grimm (1835) S. 233. Er gibt an, der große Fuß sei „zugleich der platschfuß der auftretenden spinnerin und der stampfenden frau Stempe oder Trempe“.

³⁸ Timm (2003), S. 90.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. Bleichsteiner, Robert: *Perchtengestalten in Mittelasien*. Hg. vom Museum für Völkerkunde in Wien und von dem Verein Freunde der Völkerkunde. Wien 1953. (Archiv für Völkerkunde, Band 8), S. 58-75, i. B. S. 75.

⁴¹ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 10 Bände. Berlin, Leipzig 1927-1942. (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde) Band 6 Mauer – Pflugbrot. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1934/1935. Artikel: Perhta. Sp. 1487-1486, Sp. 1487.

kurzen Einblick in die Überlieferungen der Holda zu geben, seien hier die Züge, die Grimm zusammenstellt, genannt.⁴²

Holda ist demnach:

- ein holistisches, die Erde umspannendes Wesen: wenn es schneit, macht sie ihr Bett, sie muss sich also durch die Lüfte bewegen können.
- sie hält sich zur Mittagsstunde am Brunnen auf, dort sieht man sie als schöne, weiße Frau in der Flut baden und verschwinden; Sterbliche gelangen durch den Brunnen in ihre Wohnung.
- sie fährt mit einem Wagen.
- sie hält ihren jährlichen Umzug in den winterlichen *Zwölften* und bringt dabei Fruchtbarkeit.
- sie fährt aber auch schreckenhaft durch die Lüfte als Anführerin des Wilden Heeres. Daraus folgt die Einbildung, dass Hexen mit ihr fahren; »Hollefahren«, »mit der Holle fahren« bezeichnet daher die Hexenfahrt.
- Im Wütenden Heer befinden sich an ihrer Seite die Seelen ungetauft verstorbener Kinder.
- sie nimmt statt der göttlichen Gestalt auch das „Aussehen einer häßlichen, langnasigen, großzahnigen Alten, mit struppigem, engverworrenem Haar“ an.
- sie ist eine Kinderschreckgestalt.
- sie ist eine Spinnstubenfrau: „wenn sie weihnachten im land einzieht, werden alle spinnrocken reichlich angelegt und für sie stehen gelassen; fastnachts aber, wenn sie heimkehrt, muß alles abgesponnen sein, die rocken stehen dann vor ihr versteckt; trifft sie alles an, wie es sich gehört, so spricht sie ihren segen aus, im gegentheile ihren fluch“⁴³

Die Übereinstimmung der Motive von Perchta und Holda scheint also recht deutlich, wenngleich auch einige Unterschiede festgehalten werden müssen. So wird häufig eine

⁴² Die folgenden → Züge, übernommen aus: Grimm (1835), S. 222-223.

⁴³ Grimm (1835), S. 223.

konkrete Wohnung der Holle angegeben; sie wohnt im *Hohen Meißner* oder *Venusberg*⁴⁴, *Hörselberg*, *Untersberg* und *Kyffhäuser*.⁴⁵ Angaben zu einer Behausung fehlen im Perchta-Komplex fast ganz, allein in Südtirol findet sich *la brava Berta*, die mit ihrem Mann in einer Höhle wohnt.⁴⁶ Auch in Zusammenhang mit den Seelen der verstorbenen Kinder, mit denen beide in den Rauh Nächten umherziehen, findet sich für Pertchas Schar keine Angabe, woher oder wohin sie ziehen. Holles Behausung scheint dem heidnischen Glauben an das Weiterleben in Grabhügeln ähnlich.⁴⁷ Am Meißner gibt es zudem einen sagenumwobenen *Frau-Hollen-Teich*. Dieser ist laut Timm „das höchste natürliche Gewässer in 50 km Umkreis und hat alle Chancen, seit heidnischer Zeit als Sitz eines Numens gegolten zu haben, das – wie Frau Holle – sowohl an den Wassern der Tiefe wie an den himmlischen Lüften partizipierte.“⁴⁸ Die Verbindung zum Wasser in Form dieses Teichs und auch des Brunnens, an dem man Frau Holle antreffen kann, ist für die Percht ebenso nicht zu finden. So wie Holle ihre eigenen Motive zu haben scheint, finden sich auch solche Aspekte, die allein der Perchta zugedacht sind, etwa die Perchtenläufe, das bereits beschriebene Motiv »Eisen« oder die Gastrotomie. Diesen und anderen Motiven wird im dazugehörigen Kapitel weiter unten nachgegangen.

Auch zur Holda findet sich eine Fülle an Theorien ihrer Genese. Einzelne wurden im Kontext bereits genannt, einige seien an dieser Stelle (erneut) erwähnt. Jacob Grimms Forschungsansichten, bezüglich der Frage nach der Beziehung, präsentieren sich eindeutig, für ihn sind beide ident⁴⁹, er führt dazu aus:

Ich will hier die züge zusammenstellen, die unverkennbar Holda und Bertha in diesem lichte erscheinen lassen. sie ziehen auf *wagen* einher, gleich der mutter Erde, und begünstigen ackerbau und schiffahrt unter den menschen, ein *pflug*, von dem goldspäne abfallen, ist ihr heiliges geräth. auch das ist göttlich, daß sie *plötzlich* erscheinen und zumal Berhta ihre gaben *zum fenster herein* reicht. beiden liegt spinnen und weben an, sie fordern fleiß und heiligung der feiertag, an dem frevler werden grausame strafen vollzogen. In ihrem heer finden sich die seelen *kleiner kinder*, wie sie

⁴⁴ Zu der Verbindung Venus-Holda siehe etwa List, Edgar A.: Holda and the Venusberg. The Journal of American Folklore, Vol. 73, No. 290 (Oct. - Dec., 1960), pp. 307-311.

⁴⁵ Petzoldt (1990), S. 103.

⁴⁶ Rumpf (1991), S. 28.

⁴⁷ Zu dem Glauben an das Weiterleben der Verstorbenen in Gräbern und vor allem Grabhügeln, siehe etwa Simek (2003), S. 201-212.

⁴⁸ Timm (2003), S. 172. Vgl. dazu auch Timm (2003), S. 135-142.

⁴⁹ Grimm (1835), S. 226.

über *elben* und *zwergen* herrschen, aber auch *nachtfrauen* und *zauberinnen* folgen in ihrem geleite, das alles schmeckt nach dem heidenthum.⁵⁰

Mannhardt, der die Göttlichkeit der Percht stark infrage stellt, sieht in Holda eine Wolkengöttin. Es sei klar,

daß Holda eine himmlische Gottheit ist, welche in Wind und Sonnenschein ihre Macht entfaltet, v o r z u g s w e i s e aber den Segen der Wolke spendet, in dieser ihren Hauptsitz hat und daher auch von ihr ausgegangen sein wird. Sie ist mit einem Worte die alte W a s s e r f r a u . Ihr Aufenthaltsort die Wolke, wurde als Berg, Brunnen oder Wald gedacht.⁵¹

Auch für Waschnitius sind Percht und Holda Wesen ganz verschiedener Art; Perchta sei ein Seelendämon, Holda hingegen ein Vegetationsdämon.⁵² Timm befindet eine solche Unterscheidung jedoch für willkürlich und »schädlich«, da, wie bereits weiter oben ausgeführt, von einem grundsätzlichen ambivalenten Charakter solcher Numen ausgegangen werden muss. Zudem würde eine solche Trennung die funktionale Gleichheit der Gestalten vernachlässigen.⁵³

Wie schon bei der Diskussion um Perchtas Etymologie, finden sich auch für die Frage um Holdas Namen verschiedene Ansätze. Mogk geht von ursprünglich »helan« für »hehlen« aus.⁵⁴ Grimm⁵⁵ und Timm⁵⁶ hingegen gehen von dem etymologischen Ursprung »hold« für »gnädig« aus. Für sie ist Holda eine Parallelgestalt der Percht.⁵⁷

5.4 Nachtfahrende Frauen und der »gelehrte« Aberglaube

Die Entwicklung der nachtfahrenden Frauen unter der Führung der Diana soll hier kurz dargestellt werden, um vor allem anhand dieser zu zeigen, wie wirksam die »gelehrte

⁵⁰ Grimm (1835), S. 234.

⁵¹ Mannhardt, Wilhelm: Germanische Mythen, Forschungen. Berlin: Verlag von Ferdinand Schneider 1858, S. 269.

⁵² Waschnitius (1914), S. 149, S. 175.

⁵³ Timm (2003), S. 305-306.

⁵⁴ Mogk (1898), S. 36.

⁵⁵ Grimm (1835), S. 220.

⁵⁶ Timm (2003), S. 38.

⁵⁷ Timm (2003), passim. Grimm, (1835) S. 234. Grimm diskutiert auch Verbindungen zu der *Zauberin Huld* der Snorra-Edda und der in dänischen und norwegischen Volkssagen erwähnten Waldfrau *Huldra*, Königin der Berggeister (*das Huldrefolk*, welches auch isländische Sagen kennen). Vgl. dazu Grimm (1835), S. 225.

Meinung« für die Entwicklung der Aberglaubensvorstellungen war und bis heute ist. Denn diese Gelehrsamkeit war für die literarische Vermittlung unserer Gestalt von großer Bedeutung. Vor allem aber soll grundsätzlich begreiflich werden, wie aus vermeintlichen heidnischen Göttinnen und anderen Numen verteuflte Dämonen »gemacht« wurden.

Im Mittelalter mehren sich klerikale Berichte über nachts ausfahrende Frauen, welche eine Göttin anführen würde. Diese Anführerin wird in den ersten Quellen *Diana* genannt. Es finden sich in späteren Aufzeichnungen die Bezeichnungen *Holda* oder *Herodias*.⁵⁸ Im 15. Jahrhundert heißt es schließlich bei Johannes Herolt, dass *Diana* im Volksmund *Perchta* genannt würde, sie ziehe mit Frauen nachts über weite Strecken.⁵⁹ Auch in späteren Poenitentialen und Katechismen, die sich auf das erste Gebot beziehen, wird *Perchta* neben *Diana*, *Heroidas*, den *Parcen* und anderen als heidnische Göttin genannt. Diese würden in den Kalenden des Januars – also dem 5. Jänner – durch die Lüfte ziehen. Man würde für diese Speisetische bereitstellen.⁶⁰

Wie schon im Kapitel über die frühen Belege angemerkt, handelt es sich bei den geistlichen Quellen, die diese Vorstellungen überlieferten, um eine recht vielschichtige literarische Tradition, die stark ihren Vorlagen verpflichtet war. So ist es schwierig den »Wahrheitsgehalt« und die ihnen zu Grunde liegenden Bräuche zu bestimmen. Auch der ursprüngliche Name der Göttin bleibt ungewiss.⁶¹ Wichtig für die Entwicklung des Aberglaubens, wie er unter dem Christentum rezipiert wurde, ist die ihm zugrundeliegende Dämonologie, die stark von Augustinus (354 - 430 n.Chr.) beeinflusst wurde und bis hin zu einer sehr real empfundenen Bedrohung durch »das Böse« führte.⁶² Dieter Harmening fasst Augustinus *Dämonenlehre* zusammen:

Danach haben die Dämonen einen luftartigen Leib und sind deshalb in der Lage, in fremde Körper einzudringen. Sie können mit großer Geschwindigkeit fliegen, haben Sinnesempfindungen, Affekte und Leidenschaften, besitzen als Engelnaturen eine große Intelligenz und sind aufgrund ihres hohen Alters sehr erfahren, kunstfertig und geschickt. Gegen ihre Fähigkeit zu täuschen, Krankheiten zu

⁵⁸ Vgl. Grimm (1835), S. 237-239. Er gibt hier an, dass der christliche Mythos der *Herodias* schon im frühen Mittelalter mit den einheimischen Fabeln versetzt wurde.

⁵⁹ Rumpf (1991), S. 91.

⁶⁰ Rumpf (1973), S. 129.

⁶¹ Ginzburg (1990), S. 93.

⁶² Kraus (1996), S. 157. Er gibt hier an, dass die Dämonen zwar unter einem Gott gebändigt waren, diese jedoch so eigenmächtig wurden, dass das christliche Glaubenssystem in die Krise kam, was die vielen den Aberglauben betreffenden Schriften führte.

bringen und Unwetter zu erregen, helfen sakramentalische Mittel und Exorzismen. Augustinus, der diese Vorstellungen unter Rezeption antiker Dämonologie vertritt, entwickelt insbesondere eine Lehre von Möglichkeiten eines Paktes mit den Dämonen, indem er die superstitiosen Manipulationen, Worte, Gebräuche und Riten als Elemente einer Sprache mit den Dämonen definiert, über deren Bedeutungsgehalt eine Übereinkunft zwischen Menschen und Dämonen getroffen werden müsse.⁶³

Die Kirchenväter gingen in der frühen Tradition davon aus, dass diese Dämonen nur als Illusion erscheinen würden, aber materiell nie vorhanden sein könnten.⁶⁴ Diese »Illusionstheorie« fand ihren Ausdruck im *Canon Episcopi*, in welchem Diana als Anführerin der nachtfahrenden Frauen genannt wird. Dieses Werk wurde dem Konzil von Ancyra zugeschrieben (314), es stellte sich jedoch später heraus, dass die besagte Handschrift von Regino von Prüm ca. aus dem Jahr 906 stammt. Durch das noch lange angenommene hohe Alter des Textes wurde er bis ins 13. Jahrhundert bestimmend für die Interpretation des christlichen Aberglaubens. Er wurde in das *Decretum Gratiani* aufgenommen und damit in das kanonische Recht des Hoch- und Spätmittelalters.⁶⁵ Im Originaltext des *Canon Episcopi* heißt es in der die Diana betreffenden Stelle:

Illud etiam non est omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam concersae, daemonum ollusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum ewitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et vertis noctibus ad eius servitium evocari.

Es darf nicht übergangen werden, daß es gewisse verbrecherische Frauen gibt, die Satan gefolgt sind und, durch Blendwerk und Vorspiegelungen der Dämonen verführt, glauben und bekennen, des Nachts zusammen mit der heidnischen Göttin Diana und einer unzählbaren Menge von Frauen auf gewissen Tieren zu reiten, in der Stille der dunklen Nacht große Entfernungen zurückzulegen, die Weisungen der Göttin zu befolgen, als wäre sie ihre Herrin, und in bestimmten Nächten zu ihrem Dienst gerufen zu werden.⁶⁶

Auch das umfassende *Dekretum* des Burchard von Worms das zwischen 1012 und 1023 entstand⁶⁷, übernahm die Inhalte des *Canon Episcopi* und setzte ihm geringe Änderungen

⁶³ Harmening, Dieter: Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie Band X, Schriften des Freilichtmuseum am Kiekeberg Band 9), S. 65.

⁶⁴ Hersperger, Patrick: Kirche, Magie und >Aberglaube<. *Superstitio* in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2010. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Band 31), S. 192.

⁶⁵ Schmitt, Jean-Claude: Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter. Aus dem Französischen von Matthias Grässlin. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme 1993, S. 58.

⁶⁶ Übernommen aus: Ginzburg (1990), S. 91-92.

⁶⁷ Rumpf (1991), S. 92.

hinzu.⁶⁸ Im 19. Teil, dem *Corrector*, wird der heidnische Aberglaube und die Zauberei verhandelt; dabei zielt der Text auf eine imaginäre Gesellschaft – es erhielt sich also die »aufgeklärte« Haltung der Illusionstheorie.⁶⁹ In dem Werk wird angegeben, dass einige Frauen behaupten würden, in gewissen Nächten gezwungen zu sein, mit einer Schar von Frauen und in Frauen verwandelten Dämonen zu begleiten, die beim törichten Volk Holda heiße:

credidisti, ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam a diabolo deceptae, se affirmant necessario et ex praeceto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratam esse? Si particeps fuisti illius incredulitatis, annum unum per legitimas ferias poenitere debes.⁷⁰

Rumpf verweist auf eine andere Stelle des *Correctors*, in welcher auf diese Frauen Bezug genommen und behauptet wird, sie könnten durch geschlossene Türen in die Häuser eindringen, in der Luft weite Strecken zurücklegen, dort würden sie sich mit anderen bekämpfen. Sie würden getaufte Menschen töten, ihr Fleisch kochen und verzehren. Außerdem setzen sie anstelle der Herzen Stroh oder anderes ein und belebten die zuvor gegessenen Opfer, welche dann bis zu einer gewissen Frist weiterleben könnten, dann aber sterben müssten.⁷¹

Noch im 15. Jahrhundert fand man »dämonische Täuschungen«, wie sie im *Canon Episcopi* beschrieben wurden. Jedoch war die »irdische Macht des Teufels« stärker als zuvor betont. Vor allem Frauen würden diesen Täuschungen erliegen.⁷² Doch der Kanon wurde zusehends in Frage gestellt und »uminterpretiert«: Die Diana und Herodias seien in Wirklichkeit Dämonen, die sich in die Gestalt von Göttinnen verwandelt hätten. Auch die Tiere, auf denen sie durch die Luft reiten würden, seien Dämonen.⁷³ „Eine teuflische Illusion sei allein das heidnische Beiwerk: wenn die Frauen behaupten, mit Diana, der

⁶⁸ Ginzburg (1990), S. 92.

⁶⁹ Vgl. Hersperger (2010), S. 193; Ginzburg (1990), S. 93.

⁷⁰ Übernommen aus: Timm (2003), S. 28. S. 27-38 wird der Beleg von Timm ausführlich besprochen.

⁷¹ Rumpf (1991), S. 96.

⁷² Tschacher, Werner: Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. *Canon Episcopi* und zum Hexenflug. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Band 116 (1999), S. 225-276, S. 259.

⁷³ Tschacher (1999), 265-267.

Göttin der Heiden zu reiten, weil es eine solche Göttin nicht gebe.“⁷⁴ So wurde die Illusionstheorie nach und nach zugunsten einer anderen Interpretation umgedeutet. Stand man im 13. Jahrhundert den superstitiösen Praktiken noch gemäßigt gegenüber, was aufgrund der Buß- und Bestrafungspraxis festgestellt werden kann⁷⁵, so wird im Besonderen der Hexenglaube im *Malleus Malificarum*, dem Hexenhammer, aus dem 15. Jahrhundert hart verurteilt. Der Hexenhammer behauptete schließlich die Realität des Hexenfluges und verband ihn mit den nachtfahrenden Frauen.⁷⁶

Bei der Frage um die grundsätzliche Glaubwürdigkeit der Aberglaubensbeschreibungen hält Patrick Hersperger für das Dekret des Burchard von Worm fest, dass es sich teilweise durchaus um Vorstellungen handeln könnte, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts im mitteleuropäischen Rheinland verbreitet waren. Er geht davon aus, dass auch um 1000 die »inoffizielle« Kultur noch Teil des Lebens der Menschen war.⁷⁷ Auch Kraus nimmt an, dass sich im Christentum des Mittelalters antike Glaubensvorstellungen in die schriftliche Tradition retten konnten, jedoch mit einem sehr negativen Anstrich.⁷⁸

Von einem »Dianakult« im mitteleuropäischen Raum wird auch schon früher berichtet, so kennt man eine Nachricht, die von der Vernichtung eines Dianastandbildes bei Trier durch den hl. Wulfilaich im Jahre 585 erzählt.⁷⁹ Des weiteren fand der hl. Kilian Ende des 7. Jahrhunderts Diana als Hauptgottheit in Würzburg vor.⁸⁰ Grimm vermutet dazu: „Da *frau Holda* in Thüringen, Franken und Hessen vorzugsweise fortlebt, so ist nicht unglaublich, daß schon im 7. jh. unter *Diana* in der gegend von Würzburg keine andere als sie gemeint wurde.“⁸¹ An dieser Stelle sei auf Timm verwiesen, welche in einem eigenen Kapitel zu der *Diana von Würzburg* festhält: „Das Diana-Zeugnis der älteren Kilianpassion ist ernstzunehmen. Hinter Diana verbirgt sich Fria im Übergang zu Holle.“⁸²

⁷⁴ Tschacher (1999), S. 269: Tschacher schreibt von Johannes von Torquemada, welcher den Kanon behandelt.

⁷⁵ Hersperger (2010), S. 195.

⁷⁶ Harmening, (1991) S. 68.

⁷⁷ Hersperger (2010), S. 194.

⁷⁸ Kraus (1996), S. 157-158.

⁷⁹ Kraus (1996), S. 158.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Grimm (1835), S. 237.

⁸² Timm (2003), S. 304; Vgl. Timm (2003), S. 273-304.

Zusammenfassend ist also anzunehmen, dass sich hinter den klerikalen Berichten durchaus »reale« Fundstücke zum heidnischen Aberglauben finden lassen. Sie sind durch die Übersichtung jedoch nur schwer zu bergen. Die Degradierung der »Dämonen« durch die schriftliche Tradition der katholischen Kirche ist jedenfalls stets mitzudenken. In der Forschungsgeschichte zeigt sich eine Tendenz, Perchta mit recht »hohen« Figuren in Verbindung zu setzen – sei es Diana, Hekate oder Nerthus. Eine Entscheidung über tatsächliche Verwandtschaftsverhältnisse muss hier ausbleiben. Eine zumindest enge Beziehung zu Holda scheint jedoch gesichert. In dem folgenden Kapitel wird nun die Motivik, welche die Perchta umgibt, geprüft – vor allem um Hinweise zu ihrer »Rangordnung« zu gewinnen – also zu der Frage, ob sie der niederen oder der höheren Mythologie angehört.

6. Die Motive

Die Perchta wurde nun in den verschiedenen Formen ihres Erscheinens beschrieben. Aus dem gesammelten Fundus an Aspekten, der sich aus der Betrachtung ergeben, werden in diesem Kapitel einzelne herausgelöst und gesondert diskutiert. Motive wie das Speiseopfer, die Bestrafungen oder aber ihr Aussehen in den verschiedenen Überlieferungen sollen für sich und in Zusammenhang mit anderen Phänomenen untersucht werden. Eine genaue Betrachtung der Motive wird vorgenommen, um daraus erneut Schlüsse über das Alter, das Wesen und die Größenordnung unserer Gestalt ziehen zu können.

a) *Das Speiseopfer*: Schon im Mittelalter galt der Percht und ihrem Gefolge ein Speisetisch. Belegt ist der Brauch etwa durch eine Handschrift des Thomas von Haselbach¹ oder durch einen Merktzettel des Klosters von Scheyern². Im bereits bekannten Dekret des Burchard von Worms aus dem frühen 11. Jahrhundert findet sich neben den nachtfahrenden Frauen auch das Aufstellen des Speisetisches. Dieses wird bei Burchard erstmals Numen gewidmet, namentlich den drei Schwestern, den *Parzen* („*tres illae sorores quas antiqua posteritatas at antiqua stultitia parcas nominavit*“³). Der Brauch ist in dieser Quelle mit Augurien verbunden und als Termin wird die Nacht der Geburt Christi angegeben – nicht mehr die *Kalendae Januariae* wie bei Caesarius von Arles, auf welchen sich Burchard bezieht.⁴ Bei Caesarius (*469/70) findet sich die erste Angabe eines Speisetisches; hier verspricht man sich von dem Opfer *abundantia*, also Fülle und Überfluss, für das kommende Jahr („*ut per totum annum convivia illorum in tali abundantia perseverent*“⁵), ein Numen wird nicht angegeben.⁶ Die weitere literarische Tradierung des Brauches nennt als Empfängerinnen neben Perchta, Holda und dem Schrätlein auch die personifizierte *Abundantia*, *Satia* oder die *Dame*

¹ Rumpf (1991), S. 81. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 5897. Ebersbach 1444. Bl.316^r – 366^r. *Thomae de Haselpach: exemplarium decalogi*. Bl. 320^{rb}.

² Ebd. – Hs. der Bayerischen Staatsbibliothek München. clm 17 523. Scheyern 1468. Merktzettel; Für weitere Belege siehe etwa: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 10 Bände. Berlin, Leipzig 1927-1942. (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde) Band 9 Waage – Zypresse. Nachträge. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer † und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1938/1941. In: Nachträge, Artikel »Speiseopfer«. Sp. 496-542, Sp. 500-504.

³ Zitiert nach dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (1938/1941), »Speiseopfer«, Sp. 501.

⁴ Vgl. etwa Rumpf, (1991), S. 82.

⁵ Zitiert nach dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (1938/1941), »Speiseopfer«, Sp. 500.

⁶ Ebd.

Habonde.⁷ Die drei letztgenannten Figuren werden mehrheitlich als Personifikationen ausgewiesen, welche sich aus *Caecarius abundantia*-Angabe entwickelt hätten.⁸

Speiseopfer sind im Allgemeinen nicht etwa auf Götter beschränkt – sie können auch dem kleinsten Hausgeist gespendet werden.⁹ So sind im »germanischen Volksraum« Speiseopfer für Haus-, Vegetations- und Seelengeister im Norden belegt, im Südosten sticht aber das *Perhtaopfer* heraus.¹⁰ Speiseopfer liegen laut dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens zwischen einem »Geschenkopfer« und einem »Speisesakrament«. Durch den Verzehr des Speiseopfers durch ein Numen, gehe die göttliche Kraft in die Speise oder aber in diejenigen über, welche ebenfalls davon nehmen.¹¹ Timm geht jedoch davon aus, dass im Fall der Speisetische für die Perchta und verwandte Gestalten die „Idee des *do ut des* überschichtet wird von der Idee einer Mahlgemeinschaft zwischen den Opfernden und dem Numen.“¹² Die Frage der Herkunft des Speiseopfers für Perchta ist ungeklärt, ein vorchristlicher Ursprung scheint jedoch möglich.¹³ Der Brauch des Aufstellens eines Speisetisches, um Glück und Segen für das kommende Jahr zu erlangen, ist noch bis in die jüngste Zeit belegt.¹⁴

In Kapitel *Sage und Brauch* wurden die Varianten des Speiseopfers bereits vorgestellt. Zur Erinnerung seien hier die verschiedenen Aspekte erneut genannt:¹⁵

- Speisetisch wurde meist am Vorabend des 6. Jänner gedeckt, auch Gömnacht und Perchtnacht genannt, aber auch in der Christnacht, generell in den Rauhnächten.
- Speisen waren sehr verschieden: Milch und Klötzenbrot, Krapfen, Brot, Nudeln, Küchlein, gekochte Eier, Mehlkoch mit Honigschichte, Perchtermilch mit Semmelbrocken; es war aber in jedem Fall fleischlos.

⁷ Vgl. etwa Rumpf (1991), S. 84-86.

⁸ Vgl. etwa Rumpf (1991), S. 84-85. Boudriot, Wilhelm: Die Altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Bonn 1928. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1964. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte Heft 2), S. 52.

⁹ Timm (2003), S. 244.

¹⁰ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (1938/1941), »Speiseopfer«, Sp. 498.

¹¹ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (1938/1941), »Speiseopfer«, Sp. 497.

¹² Timm (2003), S. 245.

¹³ Vgl. etwa Timm (2003), S. 244-247, i. B. FN 360; Nilsson (1916), S. 50-150, i. B. S. 124-127.

¹⁴ Vgl. Österreichischer Volkskundeatlas (1979), Karte 112-114.

¹⁵ → Varianten aus Rumpf (1991), S. 49-52.

- Speisetische wurden vorbereitet, teilweise üppig, teilweise waren es besondere Speisen.
- man aß davon, oder ließ der Percht alles stehen, z.B. bei Göstling an der Ybbs: in der »foasten Rauchnacht« gab es »Berchtmüli«, keiner durfte davon mehr als drei Löffel nehmen, was blieb, gehörte der »Berscht« und ihren Kindern. Im Ennstal glich das Mahl einem Ritual.
- mancherorts sollten alle Familienmitglieder beim Essen dabei sein, Gäste waren nicht gerne gesehen.
- Speisen (oder die Reste davon) wurden im Haus, aber auch im Garten, unter einen Baum oder einen Schlehenstrauch, unter einer Birke, am Kreuzberg, am Kreuzweg, auf ein Kraut- oder Kornfeld, am Waldrand, seltener auf dem Dach¹⁶ – um den Wind zu füttern – bereitgestellt.
- in manche Orte kamen als Percht(en) verkleidete Umzugsgestalten, diese kosteten von den Speisen oder kehrten etwa die Stube, ohne davon zu essen.
- man versprach sich von dem Opfer Glück und Segen für das kommende Jahr, oft war es ein gutes Zeichen, wenn von der Speise am nächsten Morgen etwas fehlte – die Percht also davon gegessen hatte.
- teilweise war das Speiseopfer mit dem *Löffelorakel* und anderen Augurien verbunden
- die Speise wurde oft als »Glücksnahrung« am nächsten Morgen den Hausbewohnerinnen und dem Vieh gegeben

Der Speisetisch für Perchta wird verschieden gedeutet. Für Waschnitius scheint es in seiner Theorieentwicklung ganz verständlich, dass die Tische für die Seelen der Verstorbenen gedeckt wurden, welche ein Dasein in einer »dämonischen Sphäre« fortsetzten. Das Opfer wurde dann entweder aus Pietät oder Furcht gegeben. Auch versteht er den Leichenschmaus und die Speiseopfer, die vielfach auf Gräbern gefunden wurden, in diesem Sinne. Aus dem Glauben der im Haus weiterlebenden Seelen entstand, so Waschnitius weiter, die Vorstellung eines Hausgeistes und so wurde das Speiseopfer im

¹⁶ Timm (2003), S. 239, FN 359, hält für das »Hausdachopfer« fest, dass es für südliche bis südöstliche Regionen belegt ist. „Möglicherweise ist die Sitte am Alpensüdrand [wo es für die Percht belegt ist] einfach aus Witterungsgründen zum Stehen gekommen.“

Hausbereich eingeführt. Da der Winter die Zeit sei, in der die Seelen die »intensivste Lebensäußerung« zeigen, scheint es ihm nur konsequent, dass die Speiseopfer für die Verstorbenen in jener Zeit gemacht wurden.¹⁷ Wolfram erkennt in der geisterhaften Einkehr ebenfalls eine ältere Schicht des Opferglaubens.¹⁸ Für Kraus ergibt die Tatsache, dass der Percht sehr häufig eine Milch (in der einen oder anderen Form) gereicht wurde und wird, die Annahme, es sei hier eine Analogie zur Muttermilch als Quelle der Kraft gegeben:

Schaut man sich dieses Speisenopfer an, so hat es doch die Funktion, an diese ursprüngliche Verbindung zu erinnern und den Vertrag zwischen der Mutter und ihren Kindern zu erneuern. Die Mutter ist jene, die die Kraft für das Leben gibt und auch wieder nimmt. Sobald diese gespendete, dem Menschen nicht selbst eigene schöpferische Kraft ausbleibt, geht das Leben zurück zu seinem Ursprung. Wir sprechen von „Heimgehen“.¹⁹

Da Timm davon ausgeht, Holle und Percht wären ursprünglich eins gewesen, ist für sie vor allem die Frage interessant, warum sich für erstere das Speiseopfer nicht halten konnte. Sie erklärt diesen Umstand damit, dass Perchtas Schar im Süden früher als u n g e t a u f t verstorbene Kinder – also christlich – gedeutet wurde und sich so „in eine volkstümliche Form des katholischen Glaubens integrieren“ konnte.²⁰ Rumpf vermutet in den Speisetischen antike Bräuche, die in den kirchlichen Schriften beschrieben werden und welche von römischen Legionären oder über in Rom dienende »Alpenländler« in deren Heimat gebracht wurden.²¹

b) *Die Zwölften und die Perchtnacht*: Unsere Figur tritt ausnahmslos in der Winterzeit auf, dabei meist in der Perchtnacht, dem Abend vor dem 6. Jänner, also vor Heiligendreikönige. Sie erscheint aber auch an anderen Tagen der *Zwölften*. Diese sind nicht immer einheitlich datiert – sie bewegen sich zwischen dem Thomastag am 21. Dezember und dem 6. Jänner – häufig jedoch ist der Beginn die Nacht vom Weihnachtstag auf den 26. Dezember und das Ende ist unsere Perchtnacht. Es finden sich aber Belege, die

¹⁷ Waschnitius (1914), 156.

¹⁸ Wolfram (1980), S. 55.

¹⁹ Kraus (1996), S. 175.

²⁰ Timm (2003), S. 246. Sie gibt hier außerdem an: „Da Süddeutschland wesentlich früher christianisiert wurde als Deutschland und ihn damit wohl auch in der Verinnerlichung der neuen Religion vorangehen, kann der Unterschied in der Auffassung der Geisterschar alt sein.“

²¹ Rumpf (1991), S. 177.

Perchtas Erscheinen von der Adventszeit bis zu Maria Lichtmess nennen.²² Die bereits genannte Lutzl erscheint meist am Abend der Heiligen Lucia (13. Dezember).

Die Perchtnacht wurde bereits weiter oben thematisiert, da es zu dieser die frühesten schriftlichen Belege gibt (ca. 11. Jh.).²³ Der 6. Jänner ist als Feiertag der Heiligendreikönige oder Epiphantias bekannt (Erscheinung Gottes). Dieses Datum galt in der alten katholischen Kirche noch als Geburtsfest Jesu. Dieses Ereignis wurde jedoch seit dem 4. Jahrhundert auf den 24. Dezember bewusst verlegt.²⁴ Bei Kraus heißt es:

Epiphantias, das Fest der Erscheinung und göttlichen Offenbarung des Herrn sowie das Fest der Hochzeit Christi mit der Kirche, ist ein ganz wichtiger Termin. Nach traditionell katholischer Lesart ist Epiphantias sowohl die Deutung der gegenwärtig wirksamen Erlösung als auch Ausblick auf die Hochzeit der Vollendung am Zeitende. Sie umfaßt also Menschwerdung, Erlösung und Vollendung.²⁵

Schon im alten Ägypten feierte man in dieser Nacht die Geburt des Sonnengottes Aion aus der Jungfrau Kore.²⁶ Aber auch die Ursprünge des katholischen Epiphantiasfestes liegen dort, genauer, im Alexandria des 3. Jahrhunderts. Später wanderte, wie erwähnt, die Menschwerdung Jesu auf den 25. Dezember, und zwar als das Weihnachtsfest ab dem 4. Jahrhundert von der westlichen Kirche übernommen wurde.²⁷ „In Rom wurde der Motivkomplex *Weise – Taufe – Kana* schließlich auseinandergefaltet: Am 6. Januar stand die Anbetung der Weisen im Mittelpunkt, am Oktavtag von Epiphanie (13. Januar) gedachte man der Taufe Jesu, am Sonntag darauf der Hochzeit zu Kana.“²⁸ Für unser Thema scheint noch wichtig, dass das Lichtmotiv wohl von Anfang an mit dem Fest verbunden war. („O Jesu Christe, wahres Licht, erleuchte, die dich kennen nicht, und bringe sie zu deiner Herd’, daß ihre Seel auch selig wird’.“)²⁹

Die Bedeutung dieses Tages spiegelt sich in den Namen, die dafür im Mittelalter bekannt waren: Überster Tag, Oberster Tag, Vollweihnacht, Weihnachtspfingsten, Großes Neujahr,

²² Wolfram (1980), S. 23.

²³ Vgl. Kapitel 2.

²⁴ Prodinger (1960), S. 559.

²⁵ Kraus (1996), S. 169.

²⁶ Bieritz, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. München: Verlag C. H. Beck 2001, S. 224.

²⁷ Bieritz (2001), S. 225.

²⁸ Bieritz (2001), S. 226.

²⁹ Bieritz (2001), S. 227.

Hohes Neujahr, Zweites Neujahr. Aber er hieß auch Prehentag, Prehtag, Perchtentag, Berchtentag.³⁰ Die Etymologie und der Zusammenhang zu unserer Figur wurden bereits diskutiert.³¹

Erika Timm führt am deutlichsten aus, dass neben dem Perchttag auch die Zwölften entscheidend zur Bedeutung unserer Figur beitragen. Sie stellen eine sehr besondere Zeit dar. Die Perchtnacht erhielt, so Timm, ihren Fokus dadurch, dass sie die letzte der Zwölfnächte ist und daher als die bedrohlichste Nacht dieser »Gefahrenzeit« verstanden wurde.³² Schon früh übernahm die katholische Kirche das Dodekahemeron der Griechen als weihnachtliche Festzeit zwischen der Nacht des 25. Dezember und dem 6. Jänner. Diese zwölf Tage ergeben sich aber auch durch den Unterschied des alten Mondjahres und dem Sonnenjahr.³³ Timm begründet die Wichtigkeit der Zwölften vor allem durch die landwirtschaftliche Bedeutung eines kalendarischen Verständnisses schon in frühester Zeit. Für die von der Natur abhängigen Menschen würde es naheliegen, die Mondumläufe als Kompass zu nutzen. Da jedoch eine solche Jahresberechnung auf längere Sicht nicht haltbar ist, „mußte sich schon in grauer Vorzeit eine Korrektur des Jahresbegriffs durch Beobachtung des Sonnenstandes gebieterisch aufdrängen.“³⁴ Durch ein solches Errechnen ergaben sich, für die Dauer eines Jahres, zwölf Mondumläufe und eine »Überschusszeit« von zwölf Tagen – die Zwölften.³⁵ In der weiteren Untersuchung gelangt sie zu dem Ergebnis, dass der Zwölften-Begriff, der die Wintersonnenwende miteinschließt, vorchristlich ist. Deshalb müsse auch die Verbindung dieser Zeit mit unserer Gestalt ein Hinweis auf das hohe Alter nahelegen.³⁶ Da zudem die Zwölften weder Freude noch Übermut hervorrufen, sondern viel eher »numinose Scheu«, könne man nicht davon

³⁰ Rumpf (1991), S. 62.

³¹ Vgl. Kapitel 3.

³² Timm (2003), S. 249.

³³ Vgl. etwa Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 10 Bände. Berlin, Leipzig 1927-1942. (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde) Band 9 Waage – Zypresse. Nachträge. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer † und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1938/1941. Artikel »Zwölften«. Sp. 979-991, Sp. 979.

³⁴ Timm (2003), S. 251.

³⁵ Timm (2003), S. 252.

³⁶ Timm (2003), S. 253.

ausgehen, dass sie dem Christentum oder aber den römischen Kalendenbräuchen entstammen könnten.³⁷

c) *Das Aussehen* der Percht wurde bereits beschrieben. Es reicht von einer großen, weißen Lichtgestalt bis zu der – weitaus häufiger genannten – Erscheinung als altes, struppiges »Weib« mit langer oder sogar eiserner Nase. Motz begreift das unterschiedliche Aussehen der Percht als einen dualen Aspekt ihres Wesens³⁸, wie auch Wolfram die »Zweigesichtigkeit« der Gestalt erkennt und diese in den Schön- und Schiachperchten wiederfindet.³⁹ Waschnitius hingegen versteht in dem Erscheinen als alte Frau nichts Mystisches, sondern erklärt es durch die Funktion, sich dadurch von den Menschen abzuheben und vor allem, diese abzuschrecken und sich übermenschlich darzustellen. Die oftmals zerzausten Haare und die heruntergekommene Kleidung würden dem Aussehen der wiederkehrenden Seelen entsprechen.⁴⁰ Timm geht davon aus, dass sich das Erscheinen der Perchta als alte Frau mit dem Zug der »Jahresalten« verbunden hat (d.h. mit dem Jahresende); so wird sie vereinzelt »vertrieben« oder verbrannt.⁴¹ Kraus hingegen erkennt in der Figur des »alten Weibes« einen Phänotyp; als eine der Formen der drei Lebensalter, welche er beispielsweise bei den Parzen ortet, namentlich die jugendliche (rein/weiß), die reife (rot) und die alte Frau (schwarz/Nacht/Tod).⁴² Wobei er die »magische Autorität der Frau« in ihrer Gebärfähigkeit begründet sieht.⁴³

Das alte Weib scheint die Gußform zu sein, die all jenen mythologischen Frauen zugrunde liegt, die den Abschluß des Alten und den Übergang zu Neuem, die Grenzen des Lebens und den Einfluß des Todes etc. repräsentieren.⁴⁴

d) *Die meist eiserne Nase* als Kennzeichen der Perchta, spielt bei den Beschreibungen oft eine wichtige Rolle, so wird diese schon von Hans Vintler 1411 angegeben und findet sich auf der ersten Abbildung unserer Gestalt wieder. Timm weitert das Motiv des eisernen Attributs auf ganz Europa aus und findet dafür viele Nennungen. Auffallend ist dabei, dass sich

³⁷ Timm (2003), S. 257.

³⁸ Motz (1984), S. 156.

³⁹ Wolfram (1980), S. 22.

⁴⁰ Waschnitius (1914), S. 155.

⁴¹ Timm (2003), S. 256.

⁴² Kraus (1996), S. 184.

⁴³ Kraus (1996), S. 187.

⁴⁴ Kraus (1996), S. 184.

solche Belege nach Südosten stark mehren.⁴⁵ Sie vermutet daher den Ursprung des Motivs auch bei der Perchta im südöstlichen Raum.⁴⁶ Wie schon in Kapitel 4 beschrieben, geht Timm in dieser Beziehung von einem Zusammenhang mit der »All-Göttin« des *Noricums* aus. Sie betrachtet aber auch das Motiv »Nase« separat. Dabei vermutet sie, dass ein Numen eine eiserne Nase nur dann benötige, „wenn sie Kollisionen aushalten muss, d.h. wenn das Numen mit ihr wie ein Vogel mit seinem Schnabel zuzuhacken pflegt.“⁴⁷ Ein besonderes Augenmerk wird hier auf die *Rauriser Schnabelpercht* gelegt, deren Maskierung auch von Motz mit einem Vogelkopf verglichen wird, als „a reminiscent of the beak of a bird of prey.“⁴⁸



Abbildung 6 – Rauriser Schnabelpercht. Aufnahme Richard Wolfram, 1947.

⁴⁵ Vgl. Timm (2003) S. 313-315.

⁴⁶ Timm (2003), S. 313-314.

⁴⁷ Timm (2003), S. 315.

⁴⁸ Motz (1984), S. 156.

Im Vergleich zur europäischen Folklore, stößt Timm auf Marija Gimbutas und die »prähistorische« *Bird Goddess* Alteuropas.⁴⁹ Die Interpretation dieser Figur scheint Timm weniger vordringlich, bedeutend aber sei die südosteuropäische Ubiquität des Motivs und die »Hybridisierung von Frau und Vogel«, die sich in der bedrohlichen Nase zeige.⁵⁰ Kraus erkennt in der langen Nase vor allem ein animalisches und phallisches Merkmal des Teufels, wie es in mittelalterlichen Darstellungen zu finden ist:

Die Nase, die ständig in Kontakt mit jener lustvoll riechenden oder höllische stinkenden, aber immer ungreifbar bleibenden Außenwelt steht, erfährt die symbolische Erweiterung, die für Bachtin Ausdruck und Mittel der für die vorneuzeitliche Welt typischen körperhaften Verbindung zu anderen Körpern, zur Welt und zum Kosmos ist.⁵¹

e) *Ge- und Verbote*: Die Bedeutung der Zwölften, welche oben bereits behandelt wurde, bezeugt eine Fülle von Ge- und Verboten für diese Zeit; etwa war das Wäschewaschen und Spinnen verboten.⁵² Am Perchtabend musste zudem alles abgesponnen sein – es sollte „die Ruhe des Vollendethabens“ eingekehrt sein.⁵³ Perchta kontrollierte vor allem in ihrer Funktion als Spinnstubenfrau sowohl die Einhaltung des Arbeitsverbotes wie auch die Ordnung im Haus.⁵⁴ Das Spinnverbot stellt, so Wolfram, das zentrale Arbeitsverbot der mittwinterlichen Wendezeit dar.⁵⁵ Interessant ist, dass es mancherorts galt zu fasten, was ganz deutlich christlichen Anstrich zeigt, wobei in anderen Regionen jedoch im Gegenteil das Fastenbrechen verlangt war. Der Verzehr von besonders fettigen Speisen ist schon in frühen Quellen angeraten, damit die Percht mir ihrem Messer abgleite. Hanika vermutet hier heidnische Wurzeln.⁵⁶ Timm glaubt in dem Verbot des »Drehen eines Rades« – das in frühen Epochen für die Zwölften galt – den Versuch zu erkennen, unbeabsichtigte Analogiezauber, die den Sonnenlauf stören könnten, zu verhindern:

⁴⁹ Timm (2003), S. 316. Vgl. Gimbutas, Marija: The goddesses and gods of old Europe. 6500-3500 B. C. Myths and Cult Images. New and updated edition. Berkeley u. a.: University of California Press 1982.

⁵⁰ Timm (2003), S. 317.

⁵¹ Kraus (1996), S. 219.

⁵² Wolfram (1980), S. 48.

⁵³ Wolfram (1980), S. 45.

⁵⁴ Vgl. Wolfram (1980), S. 48 – zur »Kehrprobe«.

⁵⁵ Ebd. Die Spinnruhe galt außerdem an Donnerstag-Abenden, Wolfram gibt dabei an, dass der Donnerstag als »heidnischer Sonntag« zu verstehen ist und darin eine Ursache für die verordnete Spinnruhe liegen könnte. Vgl. Wolfram (1980), S. 49.

⁵⁶ Hanika, Josef: „Bercht schlitzt den Bauch auf.“ Rest eines Initiationsritus? In: Stifter-Jahrbuch II. Herausgegeben von Helmut Preidel in Verbindung mit J. Hanika und E. Lemberg. Gräfling bei München: Edmund Gans Verlag 1993, S. 39-53, S. 45.

In einer Gesellschaft, deren Denken auch sonst in vielfältigster Weise durch das Prinzip des Analogiezaubers geprägt wurde, mußte es dabei als markanteste Gefahr erscheinen, daß Drehbewegungen im Rahmen der menschlichen Arbeit durch unbeabsichtigten Analogiezauber den Sonnenlauf stören.⁵⁷

Konsequent halten konnte sich dieses Drehverbot jedoch nur für das Spinnen.⁵⁸ Auch in anderen Kulturen war es oftmals eine große Göttin, der das Spinnen zugeschrieben wurde. Es finden sich laut Timm die *Astarte*, *Atargatis*, *Artemis*, *Athene*, *Minerva*, *Frigg* und *Freyja*.⁵⁹ Auch Grimm führt in diesem Zusammenhang *Artemis*, ihre Mutter *Leto*, *Athene*, *Amphitrite* und die *Nereiden* an.⁶⁰ Eine nähere Untersuchung zu »spinnenden Göttinnen« bleibt hier wünschenswert. Es ist jedoch festzuhalten, dass unsere Figur in hoher Gesellschaft die Obhut der Spinnerinnen übernimmt und zudem die »gefährliche« Mittwinterzeit in bedeutender Rolle bestimmt.⁶¹ Schließlich sei an dieser Stelle an Motz erinnert, in der es heißt:

Just as in myth the creation of the world is so often achieved with the help of a specifically manufactured tool or weapon, so the destiny of men is wrought through the spinning of a thread. The place where girls and women gather to spin may become the site of the enactment of the female mysteries, as the smithy may become the meeting place of men's secret societies.⁶²

f) *Strafen, im Besonderen die Gastrotomie*: Wie sehr viele Numina, so straft auch die Percht die Neugier der Menschen hart. Erwischt sie eine heimliche Beobachterin, erblindet diese für ein Jahr oder aber die Percht schlägt ihr ein Hackl in das Knie, in den Rücken oder aber in den Kopf.⁶³ Die Erblindung überwiegt jedoch eindeutig in den Belegen.⁶⁴ Waschnitius versteht vor allem die Blendung als mythisch.⁶⁵ Die Bestrafungen sind meist auf ein Jahr begrenzt, jedoch muss sich die Bestrafte wieder genau an der gleichen Stelle einfinden, dann nimmt Perchta die Strafe zurück.⁶⁶ In der Funktion einer Spinnstubenfrau droht die Perchta damit, die Rocken zu besudeln und den Flachs anzuzünden.⁶⁷ Die unartigen

⁵⁷ Timm (2003), S. 253. Wolfram (1980), S.48, bestätigt Drehverbot.

⁵⁸ Timm (2003), S. 254.

⁵⁹ Timm (2003), S. 255.

⁶⁰ Grimm (1835), S. 224.

⁶¹ Timm (2003), S. 255.

⁶² Motz (1984), S. 161.

⁶³ Timm (2003), S. 258.

⁶⁴ Wolfram (1980), S. 46.

⁶⁵ Waschnitius (1914), S. 153.

⁶⁶ Wolfram (1980), S. 45-46.

⁶⁷ Waschnitius (1914), S. 171.

Kinder müssen sich sogar vor einer Entführung fürchten.⁶⁸ In Sagen wird oftmals auch das Verbrühen genannt. In den verschiedenen Quellen und Sagen zur Perchta sind noch weitere Strafen genannt, etwa körperliche Strafen bis hin zu Wahnsinn oder Tötung.⁶⁹

Die *Gastrotomie* ist wohl die blutrünstigste Strafe. Damit ist gemeint, dass Perchta einem Menschen den Bauch aufschneidet, die Gedärme herausnimmt, dafür Kehrlicht und Mist einfüllt und das besagte Körperteil wieder zunäht. Angedroht wurde die Gastrotomie meist den unordentlichen Frauen und »bösen« Kindern, selten auch den faulen Spinnerinnen.⁷⁰ Diese Strafe wurde viel diskutiert – vor allem wird von einigen Forscherinnen angenommen, sie stelle eine Initiation dar. Während Waschnitius den Ursprung der Gastrotomie in Zusammenhang mit dem Erlebnis eines »bedrückenden Alptraums« vermutet⁷¹, widmet sich Hanika der Theorie, dass die Strafe mit der Initiation in Verbindung steht:

Gerade das „steinzeitliche“ Alter der Initiationsriten aber berechtigt uns zu der Frage, ob nicht auch die Vorstellung oder die mimische Darstellung der Gastrotomie im Berchtenbrauchtum als ein Relikt solcher urzeitlicher Reifezeremonien und der damit zusammenhängenden Vorstellung aufzufassen ist.⁷²

Da die Gastrotomie über den ganzen Perchtenraum verteilt ist, könne es kein sekundäres Motiv sein. Hanika versucht mit sehr weitreichenden Vergleichen neue Ergebnisse zu erzielen. Er bespricht volkskundliche Parallelen und verweist auf die *Strigen*⁷³, Märchenmotive und andere Symboliken. Etwa würde das Bauchaufschneiden nach psychoanalytischer Auffassung zu dem infantilen Anschauungskreis über Befruchtung und Geburt gehören.⁷⁴ Zu einem eindeutigen Ergebnis gelangt er nicht, er vermutet jedoch, dass die Gastrotomie ursprünglich ein Initiationsritus war und demnach ein sehr hohes Alter aufweist.⁷⁵ Auch Motz geht von einer „initiatory function“ aus.⁷⁶ Smith geht in einem

⁶⁸ Wolfram (1980), S. 45.

⁶⁹ Vgl. Timm (2003), S. 257-258.

⁷⁰ Wolfram (1980), S. 46.

⁷¹ Waschnitius (1914), S. 155.

⁷² Hanika (1993), S. 49.

⁷³ In der griechischen und römischen Mythologie finden sich die *Strigen*, *Lamien* und *Empusen* welche mit der modernen Hexen- und Vampirvorstellung in Verbindung gebracht werden; sie fressen Organe der Menschen auf oder saugen ihr Blut, die Strigen rauben auch Kinder. Vgl. Hanika (1993), S. 46.

⁷⁴ Hanika (1993), S. 46.

⁷⁵ Hanika (1993), S. 52.

⁷⁶ Motz (1984), S. 160.

jüngeren Ansatz davon aus, dass solcherart Strafen meist mit dem Vergehen selbst zusammenhängen würden. So hätte das angedrohte Verbrühen und die Gastrotomie ursprünglich mit dem Spinnverbot zu tun gehabt: „Boil skeins, and you will be boiled alive. Spin, and your guts will be spun out of your belly.“⁷⁷ Er führt jedoch aus, dass die Gastrotomie zudem mit den christlichen Essgeboten in Beziehung steht: „feasting as well as fasting at the proper times.“⁷⁸ Es ist allerdings auch zu bedenken, dass sich die Menschen von dem Festmahl und dem Speiseopfer Fülle und eine gute Ernte erhofften. Unglück würde es jedoch bringen, dieses Festmahl auszulassen, so kann die Gastrotomie auch eine Antwort darauf sein.⁷⁹ In späteren Zeiten schwand der Bezug zum Fasten und Fastenbrechen; die Perchta und die Gastrotomie blieben jedoch für die Kontrolle von Zucht und Ordnung erhalten.⁸⁰ Der Vollständigkeit halber sei Leopold Schmidt erwähnt, der die Gastrotomie in Zusammenhang mit verschiedenen Glaubensmeinungen über den »Sitz des Lebens« deutet.

Die gastrotomierenden Berchten deuten eine Schicht mit dem Glauben an den ‚Sitz des Lebens‘ in den Eingeweiden an eine „Weichteilseele“ an, im Gegensatz zu den fersenschneidenden Lucien, die auf eine „Fersenseele“ hinzudeuten scheinen.⁸¹

Otto König denkt hingegen viel eher an einen Zusammenhang mit einer »Brautschau«.

Wenn nun laut Sage die Percht den faulen Mädchen Werg, also totes Material in den Bauch stopft, so ist damit in einer Zeit, wo man so viel an Liebeswerben und Hochzeitmachen denkt und diesbezüglich Orakel stellt, ein klarer Akt der Partnerabsage. „Werg in den Bauch“ ist ein metaphorischer Gegensatz zur Schwängerung und Fruchtbarkeit.⁸²

Da jedoch die Percht – auch als Umzugsgestalt – als Frau mit dieser Strafe droht und die Arbeitsruhe verlangt wurde – und nicht etwa Fleiß – hält Wolfram diese Theorie für nicht haltbar.⁸³ Es ist anzumerken, dass Perchta durch die Gastrotomie eine große Macht

⁷⁷ Smith, John B.: Perchta the belly-slitter and her kin: a view of some traditional threatening figures, threats and punishments. In: *Folklore* 115:2 (2004), S. 167-186, S. 174.

⁷⁸ Smith (2004), S. 175.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Smith (2004), S. 174.

⁸¹ Schmidt, Leopold: Zu den Berchtengestalten des Burgendlandes. Materialnachlese, Motivbeziehungen, Problemvorschau. In: *Burgenländische Heimatblätter* 14. Jahrgang (1952), S. 122-132, S. 123.

⁸² König, Otto: Klaubaufgehen. Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein. Hamburg: im Selbstverlag Hamburgisches Museum für Völkerkunde 1980. (Wegweiser zur Völkerkunde Heft 24), S. 71.

⁸³ Wolfram (1980), S. 120.

aufweist; so ist doch angenommen, dass sie Menschen erst aufschneidet, also tötet, um sie später zuzunähen und sie damit gleichsam wiederauferstehen lässt.

g) *Gaben*: Hierbei muss unterschieden werden zwischen der Belohnung in Sagen und den Gaben, welche die umziehende Perchta – meist an Kinder – austeilt. Das *Spänelohnmotiv* findet sich häufig in den Sagen. Der Wagen, mit dem unsere Figur umherzieht, benötigt in solchen immer wieder eine Reparatur. Sie bittet daher Menschen, ihr zu helfen. Die abgefallenen Späne erhalten diese als Lohn, sie nehmen diese widerwillig an, doch über Nacht verwandeln sie sich in pures Gold. Es sei daher anzunehmen, so Timm, dass Perchtas Wagen als Ganzes aus purem Gold besteht; sie erkennt hier ein geradezu göttliches Attribut.⁸⁴ Braven Spinnerinnen schenkt Perchta in Sagen außerdem ein nie endendes Garn.⁸⁵ Ordentlichen Kindern werden Nüsse, Äpfel oder Zwetschken durch einen Türspalt in das Haus gerollt. Wichtig ist bei solchen Beschreibungen, dass die Umzugsgestalt dabei nicht zu sehen ist, ihr Gesicht ist daher meist verborgen.⁸⁶ Diese Gaben interpretiert Waschnitius als Fruchtbarkeitssymbole.⁸⁷ Jedoch scheint am wichtigsten, dass Perchta Segen und Fruchtbarkeit für das kommende Jahr spendet, meist durch die geisterhafte Einkehr und der Teilhabe am Speiseopfer.⁸⁸ Wolfram erkennt in dieser Funktion eine Gemeinsamkeit mit den umziehenden Masken, von deren Einkehr man sich ähnliches erhoffte.⁸⁹

h) *Weitere Aspekte*: Timm bespricht weitere Motive, wie den Titel der Perchta, ihre sehr selten hervortretende Funktion als Kinderbringerin, ihre Unizität und Ubiquität.⁹⁰ Die »kosmische Größenordnung«, die sich in Perchtas Ubiquität ausdrückt, ist für Timm ein weiterer wichtiger Hinweis, der ganz klar gegen die These, unsere Figur sei der niederen Mythologie zuzuschreiben, spricht.⁹¹ Auch der Wagen als göttliches Attribut wird von Timm diskutiert; reiht sich doch Perchta, für die das Gefährt als charakteristisch gilt, in

⁸⁴ Timm (2003), S. 244.

⁸⁵ Waschnitius (1914), S. 166.

⁸⁶ Wolfram (1980), S. 61-62.

⁸⁷ Waschnitius (1914), S. 164.

⁸⁸ Timm (2003), S. 247.

⁸⁹ Wolfram (1980), S. 36.

⁹⁰ Vgl. Timm (2003), S. 232-272.

⁹¹ Timm (2003), S. 240.

eine Reihe von Göttinnen ein, wie etwa *Hera*, *Luna*, *Athene* oder aber die chinesische Himmelsgöttin – sie alle stehen in Verbindung zu einem Wagen.⁹² Motz hebt für Perchta und Holda vor allem die Verbindung zur Natur, zu den Wäldern und den Tieren hervor, sie erkennt in ihnen die „Lady of the Beasts“.⁹³

Bei Timms Untersuchung der Percht, Holda und den verwandten Gestalten, ergeben sich einige Merkmale, die nur für die Perchta zu finden sind. Für diese Motivik, die allein die Perchta auszeichnet, sei ein Einfluss aus südosteuropäischen Gebieten anzunehmen. Es handelt sich bei den Motiven um den Perchtenlauf, das Hausdachopfer, die einjährigen Strafen, die Gastrotomie, die eisernen Attribute, die lange oder eiserne Nase und der möglicherweise keltische Name.⁹⁴ Für Timm scheint daher eine »Substrat-These« für begründet.⁹⁵

Als diejenigen Germanengruppen, aus denen die Oberdeutschen werden sollten, in ihre neue voralpine und alpine Heimat einzogen, brachten sie zwar ein Numen mit, das demjenigen der künftigen Mitteldeutschen noch sehr ähnlich war – das erklärt die bleibende Ähnlichkeit von Percht und Holle –, aber sie statteten es bald mit Elementen aus der Folklore der Alteinwohner dieser Gebiete aus, vielleicht sogar mit einem von dort kommenden Namen.⁹⁶

Auch Waldemar Liungman schloss aus diesen südöstlich scheinenden Motiven und kam zu dem Ergebnis, dass Perchta um 700, aber kaum früher, in den Ostalpen entstanden sei.⁹⁷ Dass er aber davon ausgeht, die Holle sei aus der Perchta entstanden, lehnt Timm ab, da diese Theorie nicht zu begründen sei.⁹⁸

Zusammenfassend lässt sich zu den gesammelten Motiven sagen, dass Perchtas »Größenordnung« durch die verschiedenen Aspekte an Deutlichkeit gewinnt. Die Theorie, sie sei aus der niederen Mythologie heraus entstanden, verblasst durch die diskutierten Motive zusehends. Einige Motive bleiben ungeklärt, wie etwa die Herkunft des Speiseopfers oder aber die Gastrotomie. Im Folgenden und abschließenden Kapitel werden die

⁹² Timm (2003), S. 242-243.

⁹³ Motz (1984), passim, i. B. S. 155.

⁹⁴ Vgl. Timm (2003), S. 305-324.

⁹⁵ Timm (2003), S. 323.

⁹⁶ Timm (2003), S. 323-324.

⁹⁷ Liungman, Waldemar: Traditionswanderungen Euphrat – Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche Teil II. Helsinki: 1938 (FF Communications Nr. 119), S. 696.

⁹⁸ Timm (2003), S. 321.

verschiedenen Facetten und Forschungen, die in dieser Arbeit behandelt wurden, gegenübergestellt und ein weiteres Mal geprüft.

7. Schlussbetrachtung

„Das nur durch die Literatur Vermittelte ist dem Zergliedern offener, dem Schauen verhüllter.“¹ Das hielt schon Wolfram am Beginn seiner Studie zu der Perchta fest. Auch wenn dies für den gesamten Perchta-Komplex gilt, sei an dieser Stelle der Auseinandersetzung doch versucht, eine Zusammenschau zu generieren, welche die grundlegenden Theorien, die sich durch die Forschung zur Perchta entwickelten und die Aspekte, die für weitere Deutungen tragend scheinen, zusammenfasst. Gleichsam soll ein »distanzierter« Blick gewahrt bleiben, der es zulässt, charakteristische Merkmale, Phänomene und Verbindungen zu erkennen und diese in Beziehung zueinander zu setzen.

Geschildert wurden bisher die verschiedenen Thesen von Forscherinnen aus einem Zeitraum, der beinahe 200 Jahre umfasst und die Belege, die bis ins 10. Jahrhundert zurück reichen. Folgt man Timm, so ergeben sich sogar Aufschlüsse bis mindestens zurück in die Zeit vor der *Zweiten Lautverschiebung*.

Als entscheidend für die Über- und Vermittlung der Perchta erwies sich die Autorität und Macht jener, die den Percht-Mythos bis in unsere Zeit überlieferten. Diese waren bis ins späte Mittelalter bekanntlich die christlichen Kleriker, welche sich zu einem hohen Grad veranlasst fühlten, den »Aberglauben« zu bekämpfen. Es wurden dabei nicht nur die »einheimischen« Bräuche okkupiert und ihnen neue Zusammenhänge aufoktroziert – was bereits zu einem erheblichen Hindernis des »Schauens« werden musste –, sondern wurden – durch die stark empfundene literarische Verpflichtung gegenüber den Vorbildern – Aberglaubensvorstellungen in Regionen geortet, die dort möglicherweise nie vorhanden waren. Gleichsam aber ist es möglich, dass durch Siedlungs- und Söldnerverkehr Praktiken »verschleppt« und so in neue Umgebungen gebracht wurden.

¹ Wolfram (1980), S. 4.

In den vorangehenden Kapiteln wurden anhand der verschiedenen Komponenten des Perchta-Komplexes verschiedene Deutungen vorgestellt. Im Grunde entfalten sich dabei drei Möglichkeiten der Percht-Genese:

1. Perchta war eine Göttin innerhalb eines polytheistischen Universums und konnte sich (nur) durch verschiedene Wandlungen bis in die Gegenwart erhalten.
2. Unsere Figur ist der niederen Mythologie entwachsen – als Seelen-, Vegetations- oder Fruchtbarkeitsdämon hat sie sich als *prima inter pares* aus der Vielheit einer Schar empor entwickelt.
3. Perchta ist eine Personifikation des Kalendertages Ephiphantias und hat sich erst später mit mythologischen Momenten aufgeladen.

Die Forschungslage bietet trotz der gelehrten Bemühungen einen weiten Raum an Interpretationsmöglichkeit. So haben sich im Laufe der Zeit viele Forscherinnen berufen gefühlt, Theorien zu verlautbaren, die unterschiedlicher kaum sein könnten. Die Fülle des Materials – die Erscheinungen, Motive und Gestalten, die in Zusammenhang mit Perchta gebracht werden – entpuppte sich geradezu als Fundus, der, je nach Blickwinkel und Auswahl, zu kaleidoskopartigen Ergebnissen führte.

Jacob Grimm, der, aus seinem breiten mythologischen Wissen heraus, versuchte, größere Zusammenhänge zu finden, verstand Perchta, Holda und andere als Formen der einen »mütterlichen« Göttin. Forscherinnen nach ihm, allen voran Mannhardt, demontierten diese Theorie und erkannten in der Befana die italienische Version der Perchta: eine einfache Personifikation. Waschnitius, als der stärkste Vertreter der »Seelengeistvorstellung«, sammelte sorgsam die Quellen und entwickelte eine in sich geschlossene Theorie: Perchta sei aus den verstorbenen Seelen, die im Winter und nachts die Häuser umschwärmen, als deren Anführerin hervorgegangen. Die Kinderseelen in ihrer Schar erklärt er sich vor allem durch die hohe Kindersterblichkeit. Timm bemerkt dazu aber, dass die Gleichsetzung unserer Figur mit der Göttin Diana durch die Literatur der katholischen Kirche eine *E r h ö h u n g* der Perchta bedeuten würde, was in jedem Fall unplausibel scheint. Marianne Rumpf versucht in ihren Artikeln und ihrer Monographie

über die Perchta jeden göttlichen und heidnischen Schimmer vom Tisch zu weisen. Der Perchttag sei klar ein kirchlicher Festtag und mit Sicherheit nicht der Tag der Perchta.² In den frühen Erwähnungen unserer Figur erkennt sie die den Vorlagen verpflichtete, gelehrte Schriftlichkeit und demnach Bräuche nach römisch-antiken Vorbildern.³ Es könne keineswegs „aus diesen Belegen geschlossen werden, daß hier germanischer Glaube und Gottheiten aus germanischer und sogar vorgermanischer Vorzeit bezeugt sind!“⁴ Für Rumpf ergeben schließlich die Fastengebote, die damit verbundenen Arbeitsgebote und die Heischegänge den Mittelpunkt der Percht-Überlieferung. Diesem »Hauptmotiv« entsprechend entwickelt Rumpf die These, Perchta, wie auch die Perchtenläufe, seien ursprüngliche Heischeumzüge von Siechen und Kranken gewesen, die von den Fastengeboten ausgeschlossen waren.⁵ Perchta, die in Brauch als Spinnstubenfrau auftritt, sei ebenfalls auf christliche Vorschriften zurückzuführen.⁶

Erika Timm – eine starke Kontrahentin Rumpfs – veröffentlichte die jüngste Monographie über *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten*. Von allen Forscherinnen, die von einer Verbindung oder Verwandtschaft der Percht mit Holda ausgehen, führt Timm diese Annahme am deutlichsten und auch triftigsten aus. Ihre sehr akkurate und ausführliche Forschungsarbeit versucht zu zeigen, dass von Norden nach Süden der *Wode*, *Frau Gode*, *Frau Gaue*, *Frau Harke*, *Frika*, schließlich Frau Holle und Frau Percht einander entsprechen. Sie führt eine sehr genaue Quellenanalyse von allen schriftlichen Belegen der Holle und Perchta, die je in Druck gelangt sind, durch. Diese Vorgehensweise empfindet sie vor allem als wichtig, da sie vermutet, dass sich Forscherinnen vor ihr auf die Materialsammlung anderer stützten, ohne sie selbst zu prüfen – nur so kann sie sich die »chaotische« Forschungslage erklären.⁷ Dabei kommt sie allerdings zu dem Schluss, dass die Entstehung der Gestalten nicht aus den schriftlichen Überlieferungen erfasst werden könne.⁸ Daher führt sie als zweite grundlegende Forschungsmethode die „systematische diachronische

² Rumpf (1991), S. 175.

³ Vgl. Rumpf (1991), S. 175-176.

⁴ Rumpf (1991), S. 175.

⁵ Rumpf vergleicht demgemäß die frühen Bilder der Perchta, sie erkennt darin Siechen-Ausstattung. Vgl. Rumpf (1991), S. 178-180.

⁶ Vgl. Rumpf (1991), S. 177-190.

⁷ Timm (2003), S. 13.

⁸ Timm, S. 58.

Interpretation sprachgeographischer – also meist rezenter – Befunde“ ein.⁹ Die Gebiete der einzelnen Gestalten erweisen sich dabei als unwahrscheinlich klar und fast nahtlos angrenzt. Percht nimmt das oberdeutsche, Holle das mitteldeutsche und Herke, Gode / Wode und Freke nehmen das niederdeutsche Gebiet ein.¹⁰ Demgemäß kommt Timm zu dem Ergebnis, dass alle behandelten Gestalten auf die »Dreigliedrigkeit« der *Frija* (im niederdt. Raum), Holle (im mitteldt. Raum) und Percht (im oberdt. Raum) zurückgehen.¹¹ Als Basis dieser Dreigestaltigkeit erkennt sie schließlich die *Zweite Lautverschiebung* als „d a s klassische in der historischen Linguistik praktisch das einzige Definitionsstück dieser Dreiteilung.“¹² Sie geht daher davon aus, dass die Zeit der Zweiten Lautverschiebung als *terminus ante quem* gesetzt werden kann.¹³ In Perchta – wie bereits im Kapitel 6 dargestellt – erkennt Timm dabei Substrate südöstlicher Provenienz. Dieses Ergebnis – in seiner präzisen und fundierten Ausführung – stellt, nach den weit über hundertjährigen Bemühungen, einen neuen Grundpfeiler der Percht-Forschung dar und bestätigt Grimms These – zwar nicht in der Interpretation des Wesenhaften unserer Gestalt, aber doch in der Größenordnung und seinen weitreichenden Zusammenhängen mit anderen Numen. In der Frage um das Alter der Perchta bietet Timms Forschungsergebnis somit eine tragende Stütze der These, dass es sich bei der Perchta in der Tat um eine sehr alte Figur handelt. Bei der Frage um die Größenordnung liefern die vieldeutigen Aspekte, welche die Perchta auszeichnen, etwa das Kinderseelenheer, die kennzeichnende Bestrafung oder ihr Auftreten in den Zwölften, klare Hinweise auf eine Gestalt der »höheren« Mythologie. Ihr vielschichtiger, mythologisch aufgeladener Komplex deutet demnach auf ein nicht-christliches Wesen hin, was durch Timms Forschung an starkem Fundament gewinnt. Die Annahme, Perchta sei eine Göttin in einem polytheistischen Universum, scheint zumindest bestärkt. Bezüglich der Verbindung *Perchtnacht* – *Epiphanias* ist nicht auszuschließen, dass es sich ursprünglich um den Tag der Perchta gehandelt haben mag, wenngleich der Name durch den des Feiertages erst sekundär beigefügt wurde. Auch die Vermutung, Perchta sei

⁹ Timm, S. 59.

¹⁰ Timm, S. 106.

¹¹ Timm, S. 218.

¹² Timm, S. 219, es heißt hier außerdem: „Doch die linguistische Dreiteilung des späteren deutschen Sprachgebietes durch die Zweite Lautverschiebung läßt sich nach weit überwiegender Forschungsmeinung nicht trennen von der kultischen Dreiteilung in Ingwäonen, Istäonen und Irminonen, wie sie uns im 1. Jh. n. Chr. Plinius und, später und vager, Tacitus vorführen.“

¹³ Timm (2003), passim, i. B. S. 219.

eine reine Personifizierung des so bedeutsamen Feiertages, konnte nicht widerlegt, aber zumindest in Frage gestellt werden. Doch selbst wenn dies der Fall sein sollte, könnte eine solche Entwicklung in Anbetracht der Geschichte dieses Festtages in weiter Vergangenheit liegen.

Das eigentliche Wesen unserer Figur scheint weiterhin im Verborgenen zu bleiben. Ist sie die helle, leuchtende, gnädige Perchta oder eine strafende Gestalt der Schatten? Waschnitius, Wolfram und Timm gehen von einem dualen Charakter unserer Gestalt aus; denn diese Auffassung läge in der Ansichten früherer Weltanschauungen, die den Kreislauf allen Lebens in ihre Mythologie miteinbinden, inhärent begründet.¹⁴

Zusammenfassend können durch diese Arbeit keine klaren Entscheidungen getroffen werden, obgleich doch versucht wurde, strukturierte Einblicke in den Perchta-Komplex zu geben und dabei die wichtigsten Thesen gegeneinander abzuwägen. Die Frage um die Kinderschar in Perchtas Gefolge erscheint durch die Betrachtung an Gewicht und Bedeutung gewonnen zu haben, da sie sich nicht etwa aus antik-römischen Bräuchen heraus erklären lässt. Diesem Motiv wurde bisher wenig Beachtung geschenkt, lediglich Timm versucht sie in einen größeren Kontext zu setzen. Eine nähere Untersuchung scheint daher lohnend. Auch andere Aspekte bleiben weiterhin zu diskutieren, sei es die Rolle der Perchta als Anführerin der Wilden Jagd, die Herkunft der Speisetische oder aber die Verifizierung von Timms Thesen.

Für die Zukunft ist auf Auskunft von Archäologinnen zu hoffen. In dem Frauenkloster Bühel bei Lienz wurden etwa unlängst hunderte Statuetten aus dem 1. Jahrhundert nach Christus geborgen, auch »heimische« Götterfiguren sind enthalten, und könnten somit Aufschluss über frühe Glaubensvorstellungen geben.

¹⁴ Vgl. etwa Timm (2003), S. 305.

Abbildungsverzeichnis

- Titelbild** – *Sappho*, Charles Mengin, Öl auf Leinwand (1877).....3
 Bereitgestellt von: Wikimedia Commons.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_caza_salvaje_de_Od%C3%ADn,_por_Peter_Nicolai_Arbo.jpg (30.4.2019)
- Abbildung 1** – Perchta mit der eisernen Nas. Vintler: Pluemen der tugent. Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Hs. Cod. Vindob. 13 567. 27
 Übernommen aus: Rumpf (1991), S. 268, Tafel IV.
- Abbildung 2** – *Norsk bokmål: Åsgårdsreien*, Peter-Nicolai Arbo, Öl auf Leinwand (1872). 42
 Bereitgestellt von: Wikimedia Commons.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_caza_salvaje_de_Od%C3%ADn,_por_Peter_Nicolai_Arbo.jpg (30.4.2019)
- Abbildung 3** – Butzen-Bercht. Einblattholzschnitt von Albrecht Schmidt, Augsburg. Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg. 53
 Übernommen aus: Rumpf (1991), S. 218, Abb. 2.
- Abbildung 4** – (links): Fotografie. Perchtenlauf im Gasteiner-Tal - 1958, zwei Tafelperchten in Großaufnahme, Österreichische Nationalbibliothek..... 60
 Bereitgestellt von: Österreichische Nationalbibliothek, Wien.
<http://www.kulturpool.at/plugins/kulturpool/showitem.action?itemId=124554801290&kupoContext=default> (28.3.2019)
- Abbildung 5** – (rechts): Fotografie. Perchtenlauf im Gasteiner-Tal - 1958, Perchtenzug, Tafelperchten, Turmperchten, Wildperchten und 'Gesellinnen' = als Mädchen verkleidete Bauernburschen, Österreichische Nationalbibliothek. 60
 Bereitgestellt von: Österreichische Nationalbibliothek, Wien.
<http://www.kulturpool.at/plugins/kulturpool/showitem.action?itemId=124554801282&kupoContext=default> (28.3.2019)
- Abbildung 6** – Rauriser Schnabelpercht. Aufnahme Richard Wolfram, 1947..... 88
 Übernommen aus: Wolfram (1980), Anhang.

Quellenverzeichnis

Primärliteratur

- K r a m e r, Josef (Hg.): *Das Innviertel in seinen Sagen. Aus der Asche des Fegefeuers*. Wien u.a.: Verlag publication PN°1 Bibliothek der Provinz.
- M a i e r - B r u c k, Franz: *Vom Essen auf dem Lande. Das große Buch der österreichischen Bauernküche und Hausmannskost*. Wien: Verlag Kremayr & Scheriau ohne Zeitangabe.
- M a r t i n v o n A m b e r g: *Der Gewissenspiegel*. Aus den Handschriften. Herausgegeben von Stanley Newman Werbow. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1958. (Texte des späten Mittelalters Heft 7)
- P u b l i u s C o r n e l i u s T a c i t u s: *De origine et situ Germanorum liber*. Kapitel XL. Deutsche Übersetzung von Anton Baumstark. Freiburg im Breisgau: 1876, S. 36-37. Onlinequelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Nerthus> (24.2.2019)
- V i n t l e r, Hans: *Die Pluemen der Tugent*. Herausgegeben von Ignaz V. Zingerle. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung 1874. (Tirolische Dichter Band 1)

Sekundärliteratur

- A n d r e e - E y s n, Marie: *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet*. Mit einem Titelbild und 225 Abbildungen. Braunschweig: Druck und Verlag von Friedrich Bieweg und Sohn 1910.
- B i e r i t z, Karl-Heinrich: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck 2001.
- B l e i c h s t e i n e r, Robert: *Perchtengestalten in Mittelasien*. Hg. vom Museum für Völkerkunde in Wien und von dem Verein Freunde der Völkerkunde. Wien 1953. (Archiv für Völkerkunde, Band 8)
- B o u d r i o t, Wilhelm: *Die Altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*. Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Bonn 1928. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag 1964. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte Heft 2)

- G i m b u t a s, Marija: *The goddesses and gods of old Europe. 6500-3500 B. C. Myths and Cult Images*. New and updated edition. Berkeley u. a.: University of California Press 1982.
- G i n z b u r g, Carlo: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Aus dem Italienischen von Martina Kempster. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1990.
- G r i m m, Jacob: *Deutsche Mythologie*. 3 Bände. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1835. Unveränderter reprografischer Nachdruck der 4. Ausgabe. Besorgt von Elard Hugo Meyer. Berlin 1875.
- G r i m m, Jacob: *Deutsche Mythologie*. 3 Bände. Band 2. Berlin 1876. Unveränderter reprografischer Nachdruck der 4. Ausgabe. Besorgt von Elard Hugo Meyer. Darmstadt: 1965.
- G o l t h e r, Wolfgang: *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel 1895.
- G ö t t n e r - A b e n d r o t h, Heide: *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythen, Märchen, Dichtung*. Erweiterte Neuausgabe. Stuttgart: Kohlhammer 2011.
- H a l t a u s, Christian Gottlob: *Jahrzeitbuch der Deutschen des Mittelalters*. Hildesheim, Nachdruck der Ausgabe Erlangen 1797. Zürich, New York: Georg Olms Verlag 1990.
- H a n d w ö r t e r b u c h d e s d e u t s c h e n A b e r g l a u b e n s. 10 Bände. Berlin, Leipzig 1927-1942. (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde) *Band 9 Waage – Zypresse. Nachträge*. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer † und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1938/1941.
- Artikel »Zwölften«. Sp. 979-991.
- Artikel »Speiseopfer« (In: Nachträge). Sp. 496-542.
- H a n d w ö r t e r b u c h d e s d e u t s c h e n A b e r g l a u b e n s. 10 Bände. Berlin, Leipzig 1927-1942. (Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde) *Band 6 Mauer – Pflugbrot*. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1934/1935.
- Artikel »Perhta«. Sp. 1487-1486.
- H a n i k a, Josef: „Bercht schlitzt den Bauch auf.“ *Rest eines Initiationsritus?* In: Stifter-Jahrbuch II. Herausgegeben von Helmut Preidel in Verbindung mit J. Hanika und E. Lemberg. Gräfling bei München: Edmund Gans Verlag 1993, S. 39-53.

- H a r m e n i n g, Dieter: *Wörterbuch des Aberglaubens*. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2009.
- H a r m e n i n g, Dieter: *Zauberein im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Band X, Schriften des Freilichtmuseum am Kiekeberg, Band 9)
- H a r m e n i n g, Dieter: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1979.
- H e r r m a n n, Paul: *Deutsche Mythologie*. Herausgegeben von Thomas Jung. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag GmbH 1991.
- H e r s p e r g e r, Patrick: *Kirche, Magie und >Aberglaube<. Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2010. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Band 31)
- H e y l, Johann Adolf: *Volkssagen aus Tirol, Bräuche und Meinungen aus Tirol*. Brixen: Verlag der Buchhandlung des kath.-polit. Pressvereins 1897.
- K ö n i g, Otto: *Klaubaufgehen. Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein*. Hamburg: im Selbstverlag Hamburgisches Museum für Völkerkunde 1980. (Wegweiser zur Völkerkunde Heft 24)
- K r a u s, Jörg: *Metamorphosen des Chaos. Hexen, Masken und verkehrte Welten*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996.
- K r a n z m a y e r, Eberhard: Name und Gestalt der "Frau Bercht" im südostdeutschen Raum. In: Bayerische Hefte für Volkskunde, 6. Heft, 23. Jahrgang (1940), S. 55-59.
- K a u f f m a n n, Friedrich: *Besprechung von: Alex. Tille, Yule and christmas, their place in te germanic year. London, Nutt. 1899. VIII, 218 s. 4⁰*. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 33 (1901), S: 251-256.
- L i s t, Edgar A.: *Holda and the Venusberg*. The Journal of American Folklore, Vol. 73, No. 290 (Oct. - Dec., 1960), pp. 307-311.
- L i u n g m a n, Waldemar: *Traditionswanderungen Euphrat – Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche Teil 2*. Helsinki: 1938 (FF Communications Nr. 119)
- M a i e r - B r u c k, Franz: *Vom Essen auf dem Lande. Das große Buch der österreichischen Bauernküche und Hausmannskost*. Wien: Verlag Kremayr & Scheriau ohne Zeitangabe.

- M a n n h a r d t, Wilhelm: *Wald- und Feldkulte*. Zwei Bände. Band 1: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*. Mythologische Untersuchungen. Berlin 1905. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
- M a n n h a r d t, Wilhelm: *Wald- und Feldkulte*. Zwei Bände. Band 2: *Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*. Berlin 1905. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
- M a n n h a r d t, Wilhelm: *Die Götter der deutschen und nordischen Völker*. Berlin: Verlag von Ferdinand Schneider 1860.
- M a n n h a r d t, Wilhelm: *Germanische Mythen, Forschungen*. Berlin: Verlag von Ferdinand Schneider 1858.
- M e y e r, Elard Hugo: *Mythologie der Germanen*. Ungekürzte Neuauflage der Ausgabe Straßburg 1903. Essen: Phaidon Verlag.
- M o g k, Eugen: *Germanische Mythologie*. Zweite verbesserte Auflage. Strassburg: Karl J. Trübner 1898. (Sonderdruck aus der zweiten Auflage von Pauls Grundriss der germanischen Philologie)
- M o s e r, Hans: *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren volkskundlicher Quellenforschung*. Berlin: Deutscher Kunstverlag 1985. (Forschungshefte. Bayerisches Nationalmuseum München, 10)
- M o t z, Lotte: *The Goddess Nerthus; A New Approach*. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* Band 36 (1992), S. 1-19.
- M o t z, Lotte: *The Winter Goddess: Percht, Holda and Related Figures*. In: *Folklore*, Vol. 95, No. 2, (1984). S. 151-166.
- N i l s s o n, Martin P.: *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916), S. 50-150.
- Ö s t e r r e i c h i s c h e V o l k s k u n d e a t l a s, hg. von Ernst Burgstaller und Adolf Helbok, seit der 2. Lieferung von Richard Wolfram u. a. Unter dem Patronat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien u. a.: 1959-1979. 6 Lieferungen. 6. Lieferung / 2. Teil: Hg. von der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich. Unter der wissenschaftlichen Leitung von Richard Wolfram und der kartographischen Leitung von Ingrid Kretschmer. Wien: Verlag Hermann Böhlaus Nachf. 1979.
- P e t z o l d t, Leander: *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1990.

- P e u c k e r t, Will-Erich: *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*. Stuttgart: W. Spemann Verlag 1942.
- P r o d i n g e r, Friederike: *Beiträge zur Perchtenforschung*. In: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 100. Vereinsjahr 1960. Festschrift zur Feier des 100-jährigen Bestandes. Salzburg: im Selbstverlag der Gesellschaft, Druck R. Kiesel 1960.
- R e i m b o l d, Ernst Thomas: *Die Nacht im Mythos, Kultus, und Volksglauben*. Köln: Wison Verlag 1970.
- R u m p f, Marianne: *Perchten. Populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie Band 7)
- R u m p f, Marianne: *Luxuria, Frau Welt und Domina Perchta*. In: Fabula Band 31, Heft 1-2, (1990), S. 97-120.
- R u m p f, Marianne: *Butzenbercht und Kinderfresser*. In: Beiträge zur Deutschen Volks- und Altertumskunde. Begründet von Walter Hävernich und Herbert Freudenthal, hg. von Jörgen Bracker. Hamburg: 1980. (Museum für Hamburgische Geschichte, 19)
- R u m p f, Marianne: *Perchta in der Sage und in mittelalterlichen Quellen*. In: Röhrich, Lutz (Hg.): Probleme der Sagenforschung. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage 1973.
- R ü t t n e r - C o v a, Sonja: *Frau Holle: die gestürzte Göttin. Märchen, Mythen, Matriarchat*. München: Hugendubel 1998.
- S c h e y e r e r, Nicole: Krampusjagd. Warte, bis es dunkel wird. In: Falter (48/17).
- S c h m i d t, Leopold: *Zu den Berchtengestalten des Burgenlandes. Materialnachlese, Motivbeziehungen, Problemvorschau*. In: Burgenländische Heimatblätter 14. Jahrgang (1952), S. 122-132.
- S c h m i t t, Jean-Claude: *Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter*. Aus dem Französischen von Matthias Grässlin. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme 1993.
- S c h m e l l e r, J. Andreas: *Bayerisches Wörterbuch*. Neudruck der zweiten bei R. Oldenburg 1872-77 in zwei Bänden erschienenen Auflage von Karl Frommann mit Vorwort von D. Basler. Erster Band. König Ludwig von Bayern gewidmet, welcher den Auftrag gab. Aalen: Scientia 1961, Sp. 269-272, »bercht, berht, adj.«.

- S c h r a m m, Gottfried: *Namenschatz und Dichtersprache. Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. (Ergänzungsheft zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen Nr. 15)
- S i m e k, Rudolf: *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- S i m r o c k, Karl: *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*. Dritte sehr vermehrte Auflage. Bonn: Adolf Marcus 1869.
- S m i t h, John B.: *Perchta the belly-slitter and her kin: a view of some traditional threatening figures, threats and punishments*. In: *Folklore* 115:2 (2004), S. 167-186.
- T i m m, Erika: *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten. 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet*. Unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2003.
- T s c h a c h e r, Werner: *Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug*. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Band 116* (1999), S. 225-276.
- T u c z a y, Christa Agnes: *Geister, Dämonen – Phantasmen. Eine Kulturgeschichte*. Wiesbaden: marixverlag in der Verlagshaus Römerweg GmbH 2015.
- W a s c h n i t u s, Viktor: *Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 174 Band, 2. Abhandlung Wien: In Kommission bei Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1914.
- W e i s e r, Lily: *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*. Bühl (Baden): Konkordia A.-G. 1927. (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft Heft 1)
- W o l f r a m, Richard: *Percht und Perchtengestalten*. In: *Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar*. 6. Lieferung / 2. Teil. Hg. von der Wissenschaftlichen Kommission für den Volkskundeatlas unter ihrem Vorsitzenden Richard Wolfram. Wien: In Kommission bei Verlag Hermann Böhlaus Nachf. GmbH 1980.

Praxisbezug

„Mythen – Monstren – Fabelwesen“, Eine Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten

AHS, BHS, BORG – Fach: Deutsch – Sekundarstufe II

Die vorliegende Arbeit eignet sich – zumindest als Impuls – in vielerlei Hinsicht für den Unterricht, ein Beispiel sei an dieser Stelle angeführt.

Schülerinnen müssen für den erfolgreichen Abschluss der Matura eine Vorwissenschaftliche Arbeit zu einem von ihnen selbst gewählten Thema und Fachgebiet schreiben. Oftmals obliegt es den Deutschlehrerinnen die Jugendlichen auf eine solche Arbeit hinreichend vorzubereiten; jedenfalls erscheint es sinnvoll, die Schülerinnen nicht ohne Vorkenntnisse ihre erste „vorwissenschaftliche“ Arbeit schreiben zu lassen. Die Idee dieser Stundenplanung ist es daher, die Jugendlichen in Gruppen mit einzelnen *Mythen – Monstren – Fabelwesen* zu betrauen, welche sie in ihrer eigenen Lebenswelt bereits durch Bücher, Filme oder Comics kennengelernt haben, um nach deren Geschichte und Ursprung zu forschen. Die Hoffnung liegt darin, dass die Schülerinnen durch die vermeintliche Vertrautheit der jeweiligen Figur einen lustvollen Zugang zur geisteswissenschaftlichen Forschung bekommen und dadurch ebenso die Formalitäten der wissenschaftlichen Arbeit kennenlernen. Zu behandelnde Wesen könnten etwa sein: Hexe, Vampir, Werwolf, Kopfloser Reiter, Drache, Alp, Krampus und viele andere mehr. Die Stundenplanung kann über ein Semester oder sogar ein ganzes Schuljahr ausgedehnt werden. Dies soll den Schülerinnen dienen, sich mit ihrem Thema und der Form des wissenschaftlichen Arbeitens auseinanderzusetzen. Die lange Dauer ermöglicht es zudem, dass die Jugendlichen sich untereinander austauschen und immer wieder Fragen an die Lehrperson richten können. Der Umfang der Arbeit soll am Ende nicht mehr als zehn Seiten umfassen, wovon mindestens sieben Seiten ohne Tabellen oder Bilder auskommen müssen. Zudem ist eine Präsentation geplant, zu einem von den Gruppen selbst gewählten Termin.

Folgende Kompetenzen werden durch das Durchführen der vorliegenden Stundenplanung trainiert: Inhaltliche Kompetenz, Informationskompetenz, Sprachliche Kompetenz, Gestaltungskompetenz, Strukturelle und inhaltliche Kompetenz, Ausdrucksfähigkeit, Medienkompetenz und Diskursfähigkeit.

EH 1	Lehr- und Lerninhalte / Inhalt	Kommentar	Material
1.	Einführung in die Aufgabe und das Themenfeld • Tafelbild I: Fabelwesen sammeln • Gruppenfindung (2-4 Personen pro Fabelwesen) • Tafelbild II: Was ist wissenschaftliches Arbeiten?	Die S wissen, dass eine VWA auf sie zukommt, daher wird eine Motivation schon aus diesem Umstand angenommen, das Thema soll zusätzlich Interesse und Freude wecken.	Handout (wissenschaftliches Arbeiten)
2.+ 3.	Fortsetzung: <u>Was ist wissenschaftliches Arbeiten?</u> Einführung und Übung: <u>Literaturrecherche</u>	Im besten Fall eine Doppelstunde. Gruppen werden zu den Bibliotheken, die in der jeweiligen Stadt zur Verfügung stehen, eingeteilt (eventuell eine Gruppe, die nur im Internet recherchiert). Jacob Grimms Deutsche Mythologie wird als Quelle eingeführt (online vorhanden). <i>S sollen im weiteren Verlauf in einer Dropbox hilfreiche Links und Literatur sammeln.</i>	PC-Raum, Handout (Zitierregeln), Handout (Bibliotheken), Dropbox von LP erstellt
HÜ	<u>Eigene Recherche</u>	Jede S soll später mind. ein ausgeliehenes Buch in die Schule mitbringen.	Handout (Recherche-Hilfe)
4.	<u>Literaturrecherche in der Schule</u>	Mitgebrachte Bücher sind für alle zugänglich, Austausch über Bibliotheken.	Handout (wie ist eine wissenschaftliche Arbeit aufgebaut)
HÜ	Erstes Verfassen der Arbeit in Gruppen	Ca. einen Monat können die S arbeiten, Hilfestellung durch die LP.	
5.	„Gegenkontrolle“ Austausch der Arbeiten – Feedback von einer Gruppe + Fragestunde <i>Eintragen für Referat</i>	Die S tauschen ihre Arbeit aus und erhalten dafür eine andere, sie sollen diese „kontrollieren“ und Feedback geben; LP nutzt EH um ebenfalls Feedback zu geben. ein Handout wird ausgeteilt, wie ein Handout aussehen soll	Handout (Wie ist Handout aufgebaut)
	In den folgenden EH werden <u>Referate</u> gehalten und im Plenum besprochen; <u>Abgabe der Arbeiten</u>	Nach jedem Referat sollen die Erfahrungen der Vortragenden mit der Arbeit besprochen werden – eine kollektive Dos and Dont's-Liste wird erstellt	Liste der Dos and Dont's werden gesammelt und auf die Dropbox gestellt

¹ Abkürzungen: EH = Einheit, VWA = Vorwissenschaftliche Arbeit, LP = Lehrperson, HÜ = Hausübung, S = Schülerinnen,

Abstract (deutsch)

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Domina Perchta als bedeutende Figur des mitteleuropäischen Volksglaubens. In ihren Überlieferungen finden sich zahlreiche Motive, wie auch ihr Erscheinen selbst eine Fülle von Varianten kennt. So tritt sie als Anführerin der *Wilden Jagd* auf, führt ungetauft verstorbene Kinderseelen mit sich oder geht als kontrollierende Spinnstubenfrau um. Zu den wichtigsten Motiven zählen die Gastrotomie¹⁵, die Speisetische, die ihr und den ihren bereitgestellt werden, und ihr Auftreten in der Winterzeit, besonders in der *Perchtnacht* (d. i. die Nacht von 5. auf 6. Jänner). Das heute noch sehr bekannte *Perchtenlaufen* trägt ihren Namen und ihr entsprechen zahlreiche Figuren, wie etwa die *Holle*, die *Lutz* oder die *Stempe*. Es finden sich zudem Namensvarianten, Ausweichnamen und Tabunamen, wie *Spercht*, *Pudelmutter* oder *Eisenberta*. Kurzum, ihr Komplex ist reich an Formen, Motiven und Verweisen. Daraus ergab und ergibt sich eine Forschungsgeschichte, die voll von unterschiedlichsten Deutungen ist. Perchta ist eine Figur, die sich oft wandelte. Ihre schriftliche Tradierung lag lange Zeit in »geistlichen Händen«, welche sie als Dämon und Numen des Aberglaubens bekämpften. Durch die Überlieferungsgeschichte wurde sie verfälscht, durch das Christentum dämonisiert; Jacob Grimm sah in ihr eine strahlende Göttin, Viktor Waschnitius verstand sie als Seelendämon, Wilhelm Mannhardt war überzeugt, sie sei die Personifizierung eines Feiertags (Epiphanias), Marianne Rumpf vermutete in ihr eine ursprüngliche Bettelgestalt und Erika Timm ortet ihre Entstehung vor der Zweiten Lautverschiebung als ambivalentes Numen, dem eine Göttlichkeit in einem polytheistischen Universum zugestanden werden kann. Die Beschäftigung mit Domina Perchta ließ in beinahe 200 Jahre dauernder Forschungsgeschichte dispersive und schillernde Theorien um ihren Status, ihr Alter und ihr Wesen entstehen. Die vorliegende Untersuchung versucht, eine klar strukturierte Überlieferungs- und Theoriegeschichte darzulegen, die es ermöglichen soll, hinter und zwischen den vielen verschiedenen Schichten des Perchta-Komplexes »rote Linien« und wesentliche Merkmale zu erkennen, um auf das Alter, das Wesen und die Größenordnung zu schließen.

¹⁵ Gastrotomie ist ein Begriff, den Viktor Waschnitius einführte. Sie bezeichnet das Aufschneiden des Bauches, wonach die Gedärme entfernt werden und Mist eingefügt wird, um ihn dann wieder zuzunähen.

Abstract (english)

This thesis contains Domina Perchta as a phenomenon of folk belief and custom. The character's essence and nature have been reviewed for nearly two centuries. Still her very character seems to stay sealed. Her legends and customs are found in Austria, South Tyrol, Parts of Switzerland, the Czech Republic and Southern Germany. Perchta is connected to the *Wild Hunt*, moreover she is found to be the leader of this terrifying, nightly procession. In legends the souls of unbaptised deceased children follow her lead. During the *Twelve Nights*, often in *Perchtnacht*, people set tables for her and her souls in order to gain abundance for the new year. It is also the time when passers-by can encounter her in her wagon, which usually needs to be repaired – for the help of mending it Perchta endows a generous fee. But if one dares to secretly spy on her and her kin, this person must suffer great agony, for the female numen punishes such nosiness with blinding or physical pain. In yet another function she is known as a controlling character. During wintertime she visits people's homes and inspects the households – as every distaff must be spun off, every dust must be taken out and every belly must be full. If she finds her rules to be neglected, Perchta threatens to slit the stomachs open, spool the innards out, fill it with the discovered refuse and sew it together again. Other sources though link Perchta and the punishment of *Gastrotomie*, with keeping fasting-commands. Today the most – or only – known about Perchta is the *Perchtenlauf*. Masked men and boys process with great noise through the villages – it is said to bring fertility to fields and houses. Jacob Grimm was one of the first scientist who took a close look on Perchta. He came to the conclusion that she, just like Holda, is a descendant of a great motherlike Goddess. Ever since Perchta has been linked to a broad scope of deities. Other scientists challenged Grimm's theory by stating, that the numen was actually a creature of lower mythology. They linked her either with the *Wild People* or with the souls, that cross human dwellings during wintertime. More recently Marianne Rumpf states that Perchta is simply a personification of *Epiphany* (6.1.) and the *Perchtenlauf* is rooted in customs of begging. On the other hand, Erika Timm believes that Perchta's origin goes back to the time of the High German Consonant Shift and that her status must have been the one of a deity within a polytheistic world view. This thesis aims to present a vital presentation of the appearances and aspects of Domina Perchta and to view the theories critically based on the questions of power and installation.