

## I. Aufsätze

Claude Lecouteux, Paris

### Die Volkserzählung als Bewahrerin früherer Glaubensvorstellungen\*

*Felix Karlinger zum 74. Geburtstag*

#### I

Die Volkserzählungen geben uns ein gewisses Abbild der menschlichen Lebensverhältnisse. Man betrachtet sie manchmal als archetypisches Grundmotiv menschlichen Erlebens und fragt nach ihrem Sitz im Leben (H. Kuhn)<sup>1</sup>. Sie sind ein erstaunliches Sammelbecken und Bewahrungselement uralter Glaubensvorstellungen, die dem Alltag galten und ihn strukturierten. 1964 stellte C.-H. Tillhagen fest:

„Die Sagenforschung muß in allererster Linie eine Erforschung des Glaubens sein. [...] Da der Glaube der Boden ist, auf dem alle Volksdichtung keimt, und Interessendominante in fast jedem menschlichen Zusammenhang, so ist es meine bestimmte Auffassung, daß eine Sagenforschung, die sich in der Richtung nach einer breit aufgelegten Glaubensforschung hin orientiert, in höchstem Grad dazu beitragen könnte, die gesamte folkloristische Forschung zu vertiefen.“<sup>2</sup>

Derselben Ansicht bin ich auch, und mir geht es heute darum, dies anhand von mehreren Beispielen zu veranschaulichen. Aber es seien zunächst einige theoretisch-methodologische Überlegungen vorausgeschickt.

Die Volkserzählungen sind nicht ex nihilo entstanden, sie nähren sich vielmehr aus vorgegebenen Umständen, Traditionen und Denkmustern. Die Arbeiten R. Schendas über die Prodigienliteratur, F. Karlingers über Märchen und Sagen, L. Röhrichs über das Nachleben mittelalterlicher Erzählungen, die von J. Berlioz

\* Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 8.1.1996 an der Universität Zürich hielt.

<sup>1</sup> Kuhn, H.: Zur Typologie mündlicher Sprachdenkmäler. In: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse (1960) Heft 5.

<sup>2</sup> Tillhagen, C.-H.: Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem. In: Petzoldt, L. (ed.): Vergleichende Sagenforschung. Darmstadt 1969, 307–318, hier 312.

über die Exempla und von N. Belmont über das Verhältnis der Folklore zum Mythos haben es an den Tag gelegt<sup>3</sup>. Die Volksliteratur zeugt vom Fortleben einer besonderen Weltanschauung, die anthropologisch bedingt ist, von einer Mentalität, die mit dem wilden Denken viel Gemeinsames hat, von Glaubensvorstellungen, die die Kirche und die neuere Zeit abwertend zum Aberglauben abgestempelt haben. Es ist unmöglich, jenen Texten bis auf den Grund zu gehen, solange man nichts über ihre Vorstufen bzw. ihre Quellen weiß, sonst bleiben die Schlußfolgerungen ökotypisch bedingt und somit mangelhaft oder zumindest unzulänglich. Die Volkserzählungen sind ein Komplex, der sich ständig entwickelt, sich den neuen Zeit- und Lebensverhältnissen anpaßt, sind sie doch ein Spiegel der menschlichen Psyche, der Ängste, Träume und Wünsche einer Gesellschaft oder einer Gesellschaftsgruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte. Diese Entwicklung, diese Wandlungen und diese diskursive Flexibilität sind der sichere Beweis dafür, daß wir es hier nicht mit Fossilien zu tun haben, sondern mit recht lebendigen Erzähltraditionen, und auch daß sie eine psychosoziale Funktion besitzen.

Wie jeder weiß, setzt sich eine Volkserzählung aus variablen und invariablen Elementen zusammen. Die Tiefenstruktur, die Funktionen im Sinne von V. Ja. Propp oder A. J. Greimas<sup>4</sup> sind ihre festen Bestandteile, ja sogar ihr Grundgerüst, der Rest variiert, z. B. die Zahl der Protagonisten, die der Stationen des Helden, das Geschlecht der Handelnden; die Handlungsträger werden reduziert, eliminiert, zu Statisten gemacht usw. „Nur was wichtig ist und den Menschen unmittelbar berührt, wird weitererzählt“, stellt Röhrich fest<sup>5</sup>. Das ist das Handlungskonstitutive! Die Struktur, das Bleibende, das Invariable beruht aber nicht nur auf Motivationen, sondern auch auf Handelnden, d. h. auf Aktanten und Akteuren, um mit Greimas zu sprechen<sup>6</sup>, wobei die Aktanten Abstraktes sein können, so daß die Erzählung in eine ‚ideelle Realität‘ eingebettet ist. Die Paradigmen auf der diachronen Achse variieren, nicht die Syntagmen auf der synchronen Achse, wie K. Derungs neulich zeigte<sup>7</sup>. Die Fakten sind hierbei nicht das Entscheidende, sondern die Vorstellung, die die Menschen von den Fakten haben: Subjektive

<sup>3</sup> Schenda, R.: Die französische Prodigienliteratur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. München 1961; Messner, D.: Karlinger, Felix. In: Enzyklopädie des Märchens 7. ed. R. W. Brednich u. a. Berlin/New York 1993, 1002–1005; Röhrich, L.: Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart 1–2. Bern/München 1962/67; Berlioz, J./Polo de Beaulieu, M. A.: Les exempla médiévaux. Carcassonne 1992, cf. Bibliographie, 22–26; Belmont, N.: Paroles païennes: Mythe et folklore. Paris 1986.

<sup>4</sup> Propp, V. Ja.: Morfologija skazki. Leningrad 1928; Greimas, A. J.: Sémantique structurale. Paris 1966.

<sup>5</sup> Röhrich, L.: Märchen — Mythos — Sage. In: Siegmund, W. (ed.): Antiker Mythos in unseren Märchen. Kassel 1984, 11–35, hier 34.

<sup>6</sup> Greimas (wie not. 4); id.: Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique. In: Communications 8 (1966) 28–59.

<sup>7</sup> Derungs, K.: Struktur des Zaubermärchens. 1: Methodologie und Analyse. Stuttgart/Bern 1994, 108 sq.

Anschaungen schaffen objektive Tatbestände. Wir nehmen die Dinge nicht wahr, wie sie sind, sondern wie wir sind<sup>8</sup>. Das Erlebnis stößt hier mit einem Satz des mythischen Wissens zusammen<sup>9</sup>. Die Volkliteratur vermittelt uns eine besondere Apperzeption der Umwelt und des Kosmos, die sich zu einer eigentümlichen Weltanschauung verdichtet und kristallisiert: Phänomene werden wahrgenommen, aber dann umgedeutet, wenn nicht mißdeutet, verzerrt, verkleidet, reformiert, reduziert oder amplifiziert, was sich aus den Erzählvarianten herauslesen läßt, die den Leser- bzw. Zuhörererwartungen entsprechen. Sie dokumentieren z. B. einen Gesellschaftswandel oder einen Konflikt, eine Desakralisierung bzw. Säkularisierung bestimmter Wesen oder noch eine Rationalisierung, die in den ätiologischen Sagen besonders ausgeprägt ist. Wie oft sind denn Sagen einem Erklärungsversuch zu verdanken! Kurz gesagt: Die Volkserzählungen bilden die Grundausrüstung der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung ab, sind Bestandteil der menschlichen Lebensalter.

Lange hat die Erzählforschung, indem sie sich auf die großen Sammlungen des 19. Jahrhunderts stützte, die Dinge synchron betrachtet. Ich für meinen Teil habe mehrmals gezeigt, daß man von dieser Betrachtungsweise Abstand nehmen und zu einer diachronen, historisch und geographisch differenzierten Analyse übergehen soll, um den kulturhistorischen Unterbau jener Volkserzählungen zu liefern. Sie stehen nämlich am Schnittpunkt von sieben wichtigen Kultursträngen: Wirklichkeit, Religion, Mythos, Geschichte, Literatur, Stand der Wissenschaft und Gesetzen; sie organisieren sich an ihnen, selbst wenn der wahre Sachverhalt verdeckt und verfremdet wird, lokale Ausformungen erfährt, nach dem Axiom der regionalen Verschiedenheit alles Gegebenen, das schließlich nur einen Bruchteil des Ganzen zu erklären vermag. Daß auch die Literatur, das Geschriebene, eine große Rolle spielt, ist bekannt: V. Klotz wies die literarische Instrumentalisierung der Volkserzählung seit dem 16. Jahrhundert nach<sup>10</sup>; die Prozesse der Vermündlichung, Verschriftlichung und Reoralisierung sind heute bekannt.

Somit habe ich schon in nuce auf einiges Wichtiges angespielt, z. B. auf den Proteuscharakter der Volkserzählung und die Mediatisierung der Umwelt. Das ergibt sich zwangsläufig aus der Funktion der Volkserzählung, die auf Desiderata der menschlichen Gesellschaft zu antworten hat, das andere aus einer subjektiven und subjektivierenden Wahrnehmungsform. Sozial gesehen sind diese Erzählungen oft mit den mittelalterlichen Tugendspiegeln zu vergleichen, da in ihnen Sünde und Frevel bestraft und Mut und edle Gesinnung belohnt werden.

<sup>8</sup> Röhrich, L.: „Vizotum“ oder: Was macht die Sagenphantasie aus? Seltene Naturphänomene und ihr mythischer Überbau in Alpensagen. In: Petzoldt, L./Rachewiltz, S. de/Streng, P.: Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkserzählung. Frankfurt/Bern/New York 1995, 355–379, hier 374.

<sup>9</sup> Peuckert, W.-E.: Die Welt der Sage. In: Petzoldt (wie not. 2) 135–188, hier 161.

<sup>10</sup> Klotz, V.: Erzählen als Enttöten. Vorläufige Notizen zu zyklischem, instrumentalem und praktischem Erzählen. In: Lämmert, E. (ed.): Erzählforschung. Stuttgart 1982, 319–334.

Es ist unerlässlich, die Volkserzählung zwar synchron in ihrem Zusammenhang zu analysieren und zu deuten, aber auch im diachronen Kontext, in der Blochschen ‚longue durée‘. Der einzige Nachteil von M. van den Bergs sonst vortrefflicher Studie über die Volkssage in der Provinz Antwerpen<sup>11</sup> ist, daß er ein Sagencorpus analysiert, als wäre es eine Neuerscheinung. Manche Arbeiten hatten doch gezeigt, welcher Weg einzuschlagen war: K. Liestøl bewies, daß manche Balladen auf die altisländische Zeit zurückgehen<sup>12</sup>; R. T. Christiansen<sup>13</sup> und R. Wildhaber<sup>14</sup> wiesen die *Sermones vulgares* des Jacques de Vitry als Quelle für von ihnen untersuchte Erzählungen nach; die Sage von der Geistermesse ist seit dem 4. Jahrhundert bekannt<sup>15</sup>; eine Erzählung über Hebammendienste bei den Unterirdischen ist schon bei Gervasius von Tilbury (*Otia imperialia* 3, 85) zu lesen; A. Wesselski bewies, daß *Die verschenkten Lebensjahre* auf ein indisches Märchen zurückgehen, das auf dem Weg über Frankreich nach Deutschland gewandert ist, und *Der Räuber und seine Söhne* (AaTh 953) schon 1185 im *Dolopathos* des Johannes de Alta Silva vorkommt<sup>16</sup> — um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Ich selber konnte die Sage vom Magnetberg von der Antike bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts verfolgen und die Überlieferung der Sage vom Menschenmagneten von der arabischen Literatur bis in die europäische nachzeichnen<sup>17</sup>.

Wenn man sich der diachronen Methode bedient, muß man einige Gesetze kennen:

1. Kein Textzeuge ist rein, genuin, besonders in den älteren Sammlungen; Eingriffe der Sammler und Literarisierungen sind nie auszuschließen.
2. Man muß immer mit einer ständigen Wechselwirkung des Geschriebenen und des oral Tradierten rechnen. Ich komme gleich darauf zurück.
3. Eine Erscheinung oder ein übernatürliches Wesen trägt mehr als einen einzigen Namen; selbst wenn dieser geographisch bedingt ist, verweist er über sich hinaus auf einen Komplex von Glaubensvorstellungen.
4. Die Grenzen zwischen jenen Wesen sind schwankend und die Übergänge fließend, zumal die Menschen, denen wir die Erzählungen verdanken, sich selbst oft nicht mehr im klaren über sie waren.
5. Die Deutung der Erzählung erfordert eine richtige Einschätzung und Einordnung der Protagonisten, seien sie Mensch, Tier, genii oder Teufel.

<sup>11</sup> van den Berg, M.: De volkssage in de Provincie van Antwerpen in de negentiende en twintigste eeuw 1—3. Gent 1993.

<sup>12</sup> Liestøl, K.: Den norrøne arven. In: *Norveg* 14 (1970) 7—108.

<sup>13</sup> Christiansen, R. T.: Midwife to the Hidden People. In: *Lochlann* (1974) 104—117.

<sup>14</sup> Wildhaber, R.: Das Sündenregister auf der Kuhhaut (FFC 163). Helsinki 1955.

<sup>15</sup> Köhler, I.: Geistermesse. In: *Enzyklopädie des Märchens* 5. ed. R. W. Brednich u. a. Berlin/New York 1987, 933—939.

<sup>16</sup> Wesselski, A.: *Märchen des Mittelalters*. Berlin 1925, num. 3, 29.

<sup>17</sup> Lecouteux, C.: Die Sage vom Magnetberg. In: *Fabula* 25 (1984) 35—65; id.: Der Menschenmagnet. Eine orientalische Sage in Heinrichs von Neustadt Apollonius von Tyrland. *ibid.* 24 (1983) 195—214.

6. Die nichtmenschlichen Akteure sind höchst selten einheitlich, und ihr oft widersprüchlicher oder zumindest schwer durchschaubarer Charakter erklärt sich durch Amalgame und synkretistische Phänomene, die auch von ihrer langen Entwicklung zeugen. Hier darf man wohl von gesunkenem Kulturgut sprechen.
7. Eine Gestalt kann eine Funktion oder mehrere haben, aber dieselbe Funktion kann durch eine Gruppe von Personen – zwei Freunde, Mitglieder einer Familie, ein Ehepaar, ein Mensch, ein Tier usw. – verkörpert werden. Polymorphisierungsprozesse sind nicht leicht von der Hand zu weisen.
8. Die Ortsangaben, soweit sie vorhanden sind, sind nie von ungefähr da: Sie enthalten ebenso viele Informationen über das Geschehen, die Akteure und die Handlung wie das rein Narrative.
9. Die Zeitangaben verweisen oft über sich hinaus auf nicht mehr verstandene sakrale bzw. dämonische Zeiten und erklären den plötzlichen Einbruch des Wunderbaren, des Phantastischen oder des Übernatürlichen in die Alltagswelt.
10. Jedes Detail hat Bedeutung, und die Signifikanz ist nicht selten mehrbödiger, polysemisch, so daß dem Zusammenhang ein oder mehrere Sinne abzugewinnen sind. Die scheinbar überflüssigen Elemente sind meistens dazu da, um dem Zuhörer oder den Leser zur richtigen Deutung des Erzählten zu verhelfen.

Ferner ist es notwendig zu wissen, daß die Volkserzählung nicht das bloße Kulturgut einfacher Leute abseits der Hochkultur ist. Die von M. Bachtin<sup>18</sup> postulierte Dichotomie zwischen elitärer Hochkultur und Volkskultur hält einer eingehenden Analyse nicht stand, wie z. B. P. Vandenbroek zeigte<sup>19</sup>. Manche Erzählungen mit ihrer standes- und schichtenübergreifenden lebenspraktischen Verankerung strafen Bachtins Verallgemeinerung Lügen; in dieser Weise darf man nicht mit solchen Kategorien arbeiten. Dafür sind die von Röhrich eingeführten Kriterien von Natur und Kultur z. B. weit zutreffender.

Um auf die Wechselwirkung zwischen Schriftlichem und Mündlichem zurückzukommen: Nach Schenda verbinden halbliterarische Prozesse die Bestandteile einer Erzählfamilie, d. h. der Erzählstoff wird abwechselnd über literarische Zwischenstufen tradiert. Unsere Textzeugen sind also schon durch den Vermittlungsprozeß an sich kontaminiert. Röhrich und E. Lindig weisen der Volkserzählung einen Platz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu<sup>20</sup>, sie folgen

<sup>18</sup> Bakhtine, M.: *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris 1970.

<sup>19</sup> Vandenbroek, P.: *Bosch, tussen volksleven en stadkultur*. Berchem 1987.

<sup>20</sup> Röhrich, L./Lindig, E. (edd.): *Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Tübingen 1988; cf. auch Röhrich, L.: *Orale Tradition als historische Quelle. Einige Gedanken zur deutschsprachigen mündlichen Volkserzählung*. In: *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. ed. J. von Ungern-Sternberg/H. Reinau. Stuttgart 1988, 79–99.

hierin Schenda, wenn er von den oralen und schriftlichen Kommunikationsformen handelt<sup>21</sup>. Je länger der Stoff tradiert wird, um so mehr wird er literarisiert, oder er reduziert sich, wenn er seine Funktion einbüßt, zu Schrumpf- und Kümmerformen (Röhrich) oder zu einem Bruchstück (Karlinger)<sup>22</sup>.

Es ist auch einigen Voraussetzungen zu genügen, wenn man über das bloße Erfassen der Themen und Motive im Sinne der finnischen Schule oder über die intertextuelle Bezugswelt hinausgehen will. Röhrich bemerkt hierzu, Klassifizieren sei sicherlich kein Zweck an sich<sup>23</sup>, und fügt hinzu, es impliziere eine allzu vereinfachte Einstellung zum traditionellen Material. Er betont die Notwendigkeit eines Brückenschlags zu anderen Disziplinen, wenn eine Untersuchung ergiebig sein solle.

1. Man muß davon ausgehen, daß, selbst wenn sich keine genetischen Verwandtschaften nachweisen lassen, die Volkserzählung in ganz Europa auf demselben Grund beruht, den es zu erschließen gilt. Die Dissertation von G. Alvarez-Estrada über ein Corpus galicischer und bretonischer Sagen ist ein guter Beweis dafür<sup>24</sup>.
2. Man muß über die ökotypische Form einer einzelnen Erzählung hinaus, die auch als Signum gebrauchsfunktionaler Explizierung und Differenzierung zu deuten ist, nach deren Funktion oder Funktionen suchen, bevor man sie mit anderem verwandten Stoff vergleicht.
3. Es ist zugleich unerlässlich, den sozialen und den geschichtlichen Rahmen möglichst genau abzustecken, um zeitbedingte Varianten von althergebrachten und folglich konstituierenden Elementen zu trennen, zunächst separat zu analysieren und dann zusammen zu untersuchen.
4. Daraus ergibt sich ein sinngebender Text, der die eigentliche Botschaft der Erzählung entschleiern. Hierdurch gewinnt die Sage eine Dimension des Ursprünglichen, welche sie zu einem wichtigen Zeugnis anthropologischer Grundeinstellung und Wertsysteme macht, die nicht nur in der Lage sind, vergangene Zeiten zu charakterisieren, sondern teilweise auch in der Gegenwart Gültigkeit beanspruchen können<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Schenda, R.: Alphabetisierung und Literarisierungsprozesse in Westeuropa im 18. und 19. Jahrhundert. In: Hinrichs, E./Wiegelmann, G. (edd.): Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts. Wolfenbüttel 1982, 1–20; id.: Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen 1993.

<sup>22</sup> Röhrich, L.: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg i. Br. 1976, 299; Karlinger, F.: Fragmente über Fragmente von Volksmärchen. In: Petzoldt, L./Top, S.: *Dona Folcloristica*. Festgabe für Lutz Röhrich zu seiner Emeritierung. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990, 103–111.

<sup>23</sup> Röhrich, L.: Archives. In: *Current Trends in Narrative Theory*. In: *Arv* 36 (1980) 26–55, hier 28.

<sup>24</sup> Alvarez-Estrada, G.: *L'imaginaire de la pierre dans les contes et légendes bretons et galiciens*. (Ungedruckte Habilitationsschrift) Grenoble 1995.

<sup>25</sup> Petzoldt, L.: Tendenzen und Perspektiven der Volksprosaforchung. Die Sagenfor-

5. Besondere Aufmerksamkeit ist Datenangaben zu schenken – Quatember, Zwölften usw. –, die oft ein blasses Echo früherer Riten sind, die das Leben strukturierten.
6. Keine Erzählung darf isoliert und für sich betrachtet werden. Die volkstümliche Welt ist eine Welt der Bezüge, ist durch eine ausgeprägte Kohärenz gekennzeichnet, die heute fast unverständlich ist, weil wir nur über Bruchstücke verfügen, über *membra disjecta*, die als solche einem unleserlichen Palimpsest ähneln. Gerade deshalb wurde wiederholt behauptet, Volkskultur wäre gleichbedeutend mit Bauernkultur, mit der Kultur der einfachen Leute, es ist aber besser, mit den Definitionen von G. Cocchiara<sup>26</sup> und A. Dundes<sup>27</sup> zu arbeiten. Diese in einer fernen Vergangenheit homogene Kultur hat sich z. T. aber am besten in der Volkserzählung und vornehmlich in den Sagen bewahrt, und die Aufgabe des Erzählforschers besteht darin, den Hintergrund des Narrativen aufzuschlüsseln und den roten Faden zu finden, der ihn, ebenso wie Theseus mit dem Ariadne-Faden aus dem Labyrinth gelangen konnte, zur Entdeckung des gemeinsamen Nenners führen kann.
7. Wenn die Forschungen nicht in eine Sackgasse münden sollen, müssen sie die Volkserzählung aus einem neuen Blickwinkel betrachten. Bisher hat man sie auf Themen und Motive untersucht, auf Erzähltechnik, Genres, Milieu, psychologische und gesellschaftliche Funktionen, Religiöses und Heidnisches, d. h. aber, daß man zwar wichtige Fakten untersucht hat, aber doch an der Peripherie geblieben und noch nicht zum Kern vorgedrungen ist, nämlich zum Geist, zur Geistesverfassung, zur Weltanschauung, die jene Erzählungen produziert hat. Nach L. Petzoldt sollte das Material weder nach Akteuren noch nach Einzelmotiven geordnet werden, sondern nach Typen oder – mit einem anderen Begriff – nach dem Sujet oder der Interessendominanz<sup>28</sup>.
8. Wir müssen auch stets mit synkretistischen Erscheinungen und mit Mischtypen rechnen: In dieser Welt überlagern sich mehrere Kulturen. Z. B. ist inzwischen das Vorhandensein einer schamanistischen Schicht von der Forschung zumindest teilweise akzeptiert<sup>29</sup>.
9. Besonderes Gewicht und Aussagekraft besitzen Volkserzählungen, die aus entlegenen, schwer erreichbaren Gegenden stammen oder in Ländern aufgezeichnet wurden, die im Vergleich zu den westlichen Industriestaaten spät oder unzureichend industrialisiert wurden. Die Arbeiten von I. Taloş über

schung nach 1945. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 26 (1985/86) 69–91, hier 76 sq.

<sup>26</sup> Cocchiara, G.: *The History of Folklore in Europe*. Philadelphia 1981, 4.

<sup>27</sup> Dundes, A.: *Interpreting Folklore*. Bloomington 1980, 6 sq.

<sup>28</sup> Petzoldt (wie not. 25) 75.

<sup>29</sup> Lindig, E.: *Hausgeister. Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1987; Derungs (wie not. 7); Lecouteux, C.: *Fées, sorcières et loups-garous. Histoire du double au Moyen Age*. Paris 1992.

die rumänische Volksmythologie<sup>30</sup> sind hier eine Fundgrube, die zum besseren Verständnis der Gemütsverfassung und Mentalität verhelfen, der man die Erzählungen verdankt.

10. Schließlich darf man keine einzelne Form der Volkskultur aussondern, da alle zusammenhängen. Petzoldts und Röhrichs Aufsätze zeigen, daß der Begriff Volkserzählung sehr weit gespannt sein muß.

## II

Nun komme ich zum zweiten Teil dieser Ausführungen und Überlegungen mit einer ersten Frage: Was ist der gemeinsame Nenner der folgenden Erzählungen?

1. „Wenn einem Menschen etwas träumt, läuft eine Maus aus dem Munde, läuft in der Welt herum, und bis sie zurückkommt, so lang träumt er.“<sup>31</sup>
2. „In Segelitz bei Neustadt an der Dose lebte vor gar nicht langer Zeit eine alte, einzelstehende Frau, die allgemein für eine Hexe gehalten wurde. Der Gutsjäger sah einmal auf dem Felde einen Hasen aufspringen, schoß nach ihm und traf auch, denn der Hase überschlug sich und stürzte in den Graben. Der Jäger folgte, fand die Blutspur, der Hase aber war verschwunden, und an seiner Stelle saß die alte Frau mit einem Schrotschuß am Bein.“<sup>32</sup>
3. „Vor hundert Jahren lauerte in dem Redder, der von Segeberg nach Kleinrönnau führt, oft ein Fuchs Vorübergehenden auf, biß sie und nahm besonders Kindern die Sachen weg, die sie mit sich führten.[...] keine Kugel hatte den Fuchs noch erlegen können. Zwei Bauern luden endlich ihre Flinten mit einem ererbten silbernen Knopf; und als der Fuchs bellend auf sie zukam, schoß der eine seine Flinte auf ihn ab und verwundete ihm den einen Vorderfuß. Nun eilte der Fuchs so schnell davon, daß die Jäger nicht folgen konnten; doch sahen sie, daß er in einen runden Backofen in Kleinrönnau schlüpfte. Als sie dahin kamen und die Tür öffneten, um ihm den Rest zu geben, kroch ein altes Weib, dessen Arm stark blutete, heraus und schrie: ‚Kommt, Hunde, freßt!‘ — Wenn eine Hexe nämlich verwundet wird, muß sie ihre wahre Gestalt wieder annehmen.“<sup>33</sup>
4. „Ein Mann in Ögeln im Landkreise Guben wurde des Nachts, wenn er schlief, häufig vom Alp gedrückt. Es warf sich plötzlich jemand über ihn, und er bekam nun fast keine Luft mehr und mußte beinahe ersticken. Der Mann, welcher schon bei Jahren war, behauptete, daß ein unverheiratetes Mädchen aus dem Dorfe ihn so quäle, deren Namen er sogar nennen könnte.“<sup>34</sup>
5. „In Vorland (Kreis Grimmen) hat vor vielen, vielen Jahren ein reicher Herr gewohnt, der hatte die Macht, sich in einen Werwolf zu verwandeln, und wenn er Jagden abhielt, pflegte er in Werwolfsgestalt seine Jäger und Treiber in große Angst zu versetzen. Er trug einen silbernen Erbknopf bei sich, der machte ihn kugelfest, so daß keine Gewehrkuugel ihm schaden zufügen konnte. Eines Tages gelang es

<sup>30</sup> Taloş, I.: *Petit dictionnaire de mythologie roumaine*. Paris (im Druck).

<sup>31</sup> Mackensen, L.: *Sagen der Deutschen im Wartheland*. Posen 1943, 1.

<sup>32</sup> Müllenhoff, K.: *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*. Kiel <sup>4</sup>1845, num. 315.

<sup>33</sup> *ibid.*, num. 316.

<sup>34</sup> Lohre, H.: *Märkische Sagen*. Leipzig-Gohlis 1921, num. 44.

aber einem Jäger, seinem Herrn den Erbknopf fortzunehmen und ihm dafür eine gewöhnliche Flintenkugel ins Wams zu stecken. Infolgedessen wurde der Werwolf auf der nächsten Jagd erschossen, und nun entpuppte er sich als der Herr von Vorland.“<sup>35</sup>

Fassen wir dies alles zusammen: Wir haben Hexen als Hase und Fuchs, und andere Texte sprechen von Katze und Pferd; schon die Formverschiedenheit zeigt, daß es sich um Variablen handelt. Wir haben einen Werwolf, eine Maus, die einen Schlafenden verläßt, und eine Druckmahrte. Bei einer oberflächlichen Betrachtung ist man versucht zu sagen, das Hauptthema wäre hier die Verwandlung, aber diese Erklärung paßt nicht auf alle Texte. Somit wird nur das Äußere erfaßt, aber weder der Realitätsgrad des Erzählten – für den Erzähler und die Zuhörer handelt es sich um eine Wahrheit, um die tägliche Wirklichkeit – noch der eigentliche Sachverhalt, d. h. zunächst das, was diese Erzählung hervorgebracht hat, und dann das, worauf der Glaube an das Wahre am Erzählten fußt. Wer die einschlägigen Studien W.-E. Peuckerts und V. Meyer-Matheis' kennt<sup>36</sup>, der weiß sofort, daß es sich hier um alter ego-Sagen handelt: Menschen besitzen einen Doppelgänger, der verschiedene Formen, tierische wie menschliche, annehmen kann, was mit altschamanistischen Vorstellungen zusammenhängt. Es gibt aber einen beträchtlichen Zeitraum zwischen der westeuropäischen Zeit des Schamanismus und der Aufzeichnung solcher Berichte. Wie hat sich solch eine Glaubensvorstellung aufrechterhalten können? Dank Erzählungen, Memoraten, Sagen? Dank der mündlichen Überlieferung? Da stehen wir vor einem Vakuum, vor einem Mangel an Texten. Wenn man aber weiß, daß die Kirche den Glauben an die Existenz einer pluralen Seele – im Sinne von animus und spiritus, nicht in dem christlichen von anima –, sei sie Hauch-, Frei- oder Knochenseele, nie tilgen und ausrotten konnte und daß es ihr nie gelang, ihre dualistische Auffassung von Körper und Seele durchzusetzen – die Geistlichen gebrauchen nämlich anima und spiritus versus Körper –, dann wird klar, daß wir hier auf das wichtige Überbleibsel einer denkwürdigen Mentalität stoßen.

Nun ist aber nach einer Erklärung des Fortlebens dieser Vorstellung zu fragen, und hier ist der Wortschatz in Betracht zu ziehen. Man darf nicht vergessen, daß auch die Lexik Glaubensvorstellungen tradiert und daß die Wörter sterben, wenn die Vorstellung, die sie hervorgebracht hat, nicht mehr existiert, und so räumt auch R. Needham mit Recht der Sprache einen wichtigen Platz ein<sup>37</sup>. Ich fasse hier kurz das Ergebnis meiner jahrelangen Forschungen hierüber zusammen<sup>38</sup>. In den germanischen Sprachen haben sich lange mehrere Bezeichnungen erhal-

<sup>35</sup> Haas, A.: *Pommersche Sagen*. Leipzig-Gohlis 1921, num. 138.

<sup>36</sup> Meyer-Matheis, V.: *Die Vorstellung eines alter ego in Volkserzählungen*. Diss. Freiburg i. Br. 1974; Peuckert, W.-E.: *Der zweite Leib*. In: id.: *Verborgenes Niedersachsen*. Göttingen 1960, 11–35.

<sup>37</sup> Needham, R.: *Belief, Language and Experience*. Oxford 1972, 31.

<sup>38</sup> cf. z. B. Lecouteux, C.: *Une singulière conception de l'âme: remarques sur l'arrière-plan de quelques traditions populaires*. In: *Medieval Folklore* 2 (1992) 21–47.

ten, die die christliche Seele umschreiben und mit der fortschreitenden Christianisierung allmählich verblaßten und schließlich verschwanden, nachdem sie im Begriff Seele subsumiert worden waren. Im Altskandinavischen sind es *hugr*, *fylgja* und *hamr* sowie *fjör* und vielleicht *môdhr*; im Altsächsischen *ferâh*, *sebho*, *hugi* sowie *môd* und *môdsebho*. In den skandinavischen Erzählungen stehen diese Wörter in einem Zusammenhang, der uns folgendes lehrt:

Sobald der Mensch schläft oder in Ohnmacht fällt, kann sein alter ego (*hamr*, *ferâh*) seinen Körper verlassen, sich in die Ferne begeben und handeln. Das alter ego ist dreidimensional, hat einen Bestand, ist ein Wesen von Fleisch und Blut, unterscheidet sich in nichts von dem Körper. Dieser darf nicht berührt werden, sonst kann das alter ego nicht wieder in ihn gehen. Die Texte, die von einer Verwandlung der Hexe in ein Tier sprechen, verstehen dies nicht mehr. Es handelt sich nicht um eine Verwandlung, sondern um die Entsendung des eigenen Doppelgängers. Experimente, die im 16. Jahrhundert von Gelehrten vorgenommen wurden, stellten fest, daß der ohnmächtige Körper der Hexe an Ort und Stelle blieb und daß diese nach ihrem Erwachen von Dingen zu berichten wußte, die sich als wahr erwiesen. Fazit: Nicht sie, sondern etwas aus ihr war fortgegangen.

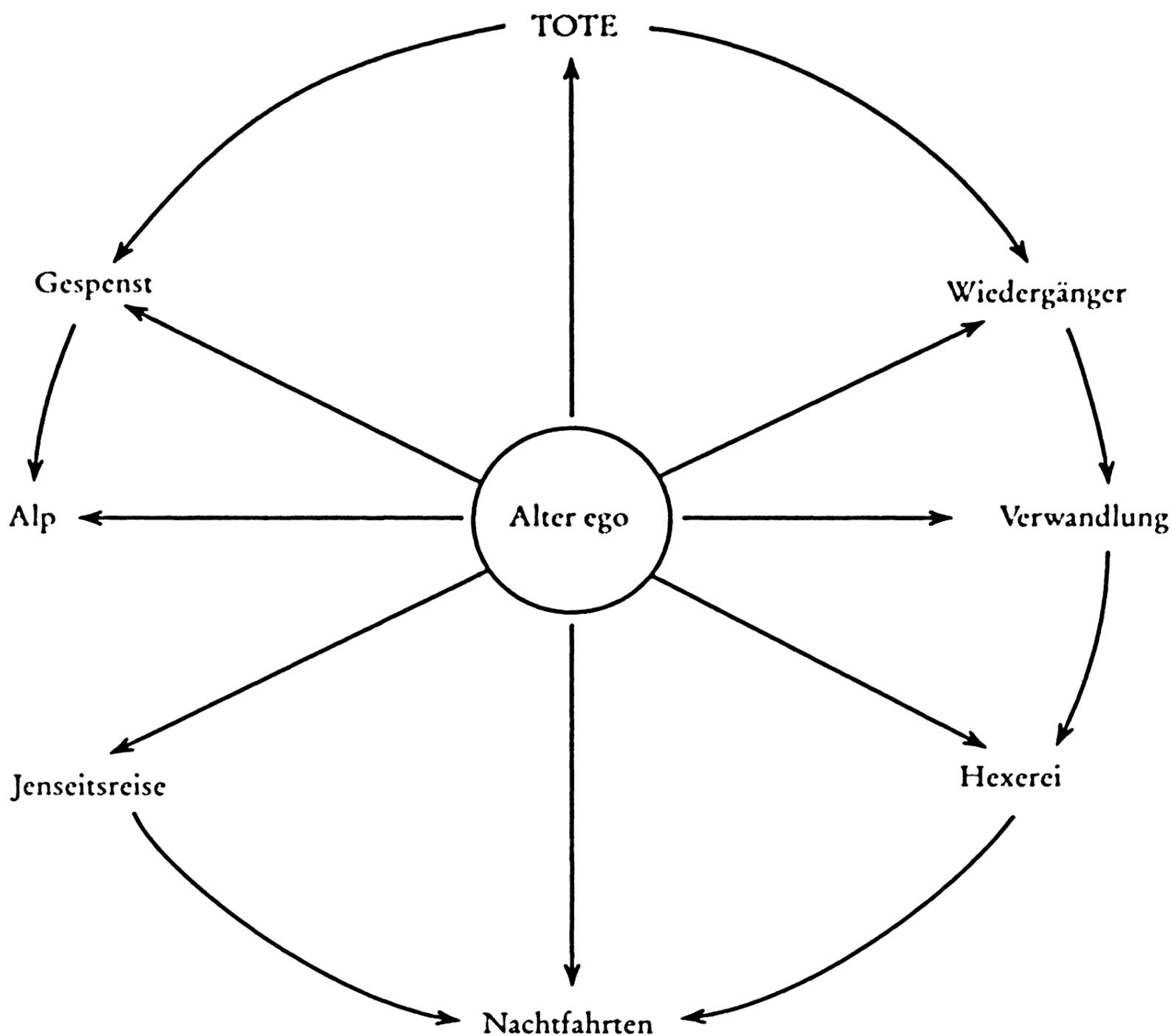
Im Falle des Werwolfs ist es das gleiche. Es liegt keine Verwandlung vor; diese ist eine volkstümliche Deutung, die etliche Erklärungen in den Volkserzählungen hervorgebracht hat wie Schlagen mit einem Wolfshandschuh, Umlegen eines Wolfsgürtels, Verwünschung, magischer Ring usw. Die älteren Textzeugen sprechen von einem Ausziehen der Kleider, das die angebliche Verwandlung bewirkt, wobei die Kleider nur eine metonymische Umschreibung für Körper sind. Man versteckt sie, sonst würde man sich nicht mehr zurückverwandeln, ebenso wie man in anderen Erzählungen in ein Zimmer geht, das man verschließt, damit dem Körper nichts widerfährt.

Im Falle der Mahr und der Druckmahrten handelt es sich ebenfalls um das alter ego in einer seiner Tätigkeiten. Die Mahr drückt einen Schlafenden aus verschiedenen Gründen, Rache oder Liebe zum Beispiel, oder ein Tier, oft ein Pferd, weil sie ihrer Natur gemäß drücken muß. Festzuhalten ist auch, daß das alter ego etwas anderes sein kann als ein Tier, Rauch z. B. in Grimms *Deutschen Sagen* (num. 249). Es sei mir hier erlaubt, auf die vortreffliche Studie von C. Raudvere über die Mahr im nordischen Volksglauben aufmerksam zu machen, wo einleuchtendes Material bereitgestellt wird<sup>39</sup>.

Der gemeinsame Nenner, auf den all diese Erzählungen zu bringen sind, ist also die Glaubensvorstellung des alter ego (cf. Schema 1, p. 203). Ich vereinfache hier den Komplex ein wenig, möchte dennoch auf eine weitere Komponente hinweisen, die ihn mit einer anderen Erzählungsgruppe verbindet. Das alter ego stirbt nicht mit dem Körper, es überlebt ihn, solange dieser nicht völlig zerstört, z. B. zu Asche verbrannt ist; und das alter ego ist es, das nach dem Tod umgeht,

<sup>39</sup> Raudvere, C.: *Föreställningar om maran i nordisk folktro*. Lund 1993.

## Schema 1: Der Alter ego-Komplex



was die verchristlichten Erzählungen als arme Seelen oder als spukende Verdammte hinstellen und die nicht oder wenig christianisierten als Schreckensgestalten oder ungeheuerliche Tiere<sup>40</sup>. K. Derungs bemerkt, Tiere seien oft verwandelte Tote, die darauf warten, wieder in die Sippe geboren zu werden<sup>41</sup>.

Sobald man dies weiß, erkennt man, welche Funktion die Volkserzählung erfüllt. Sie spielt auf etwas an, das man mit C. G. Jung Archetypen nennen darf, welche Mensch und Welt strukturieren, auf bewußt-unbewußte Erinnerungen, die zusammengenommen eine Weltanschauung ergeben, wonach der Mensch mehr ist als ein bloßer Körper. Die Volkserzählungen gewinnen folglich an Sinn, Tiefe und Bedeutung, da sie uns mit den anthropologischen Denkkategorien

<sup>40</sup> cf. Lecouteux, C.: *Fantômes et revenants au Moyen Age*. Paris 1986; id. (wie not. 29).

<sup>41</sup> Derungs (wie not. 7) 121.

konfrontieren sowie, um G. Durands Wort wieder aufzugreifen, mit den „structures anthropologiques de l'imaginaire“<sup>42</sup>. Sie organisieren sich zu einer kohärenten Welt, die es über die Gattungs- und Typenvarianten wieder zu entdecken gilt.

Erweitern wir nun das Blickfeld: Die Hausschlange, die in manchen Gegenden Hausgeist ist, gehört ebenfalls zu diesem Komplex. Sie ist mit Leben und Gesundheit einer bestimmten Person aufs engste verbunden, vor allem des Kindes, das sie an seinen Mahlzeiten teilnehmen läßt, ist also Sympathietier. Wird nämlich die Schlange getötet, muß gewöhnlich auch das Kind sterben<sup>43</sup>. Sie ist Bestandteil des Kindes, eine seiner Seelen, eine Art Außenseele (external soul). Bemerkenswert ist auch eine Erzählung aus dem Nachlaß F. X. von Schönwerths, in der gesagt wird, daß zwei Holzfräule beim Tode der Hausfrau starben<sup>44</sup>, und eine weitere aus R. Kühnau's Sammlung, die u. a. erzählt, bei Lübbenau in der Märkischen Lausitz habe ein Mann nach dem Tode seiner Mutter am nächsten Tag „eine lange tote Schlange auf dem breiten Steine vor dem Hause“ gesehen<sup>45</sup>. Dank solcher Texte erhellen sich z. B. die Zusammenhänge zwischen Hausgeist bzw. -schlange und Mensch: beide sind eine weitere Form der pluralen Seele, die diesmal der altnordischen fylgja, dem übernatürlichen Schutzgeist, entspricht — einer der Seelen, die einer Person oder einer Familie eigen ist und nach dem Tode eines Familienmitglieds oder nach dem Aussterben des Geschlechts verschwindet. Sie verkörpert den Teil des Menschen, der ihn von der Wiege bis zum Grab begleitet, sein übernatürliches alter ego.

### III

Nehmen wir nun ein zweites Beispiel für den bewahrenden Charakter der Volkserzählung:

1. „Zwischen Bollensen und Schlarpe liegen die sogenannten ‚krummen Äcker‘, die jetzt Wiesen sind. Es ging hier ein Mann, der auf seiner Schulter einen Grenzstein trug; den hatte er bei Lebzeiten versetzt und mußte ihn nun im Tode zur Strafe mit sich herumschleppen. Unstet lief er beständig mit ihm umher und rief klagend: „Wo sall eck ne laten? Wo sall eck ne laten?“ Ein vorübergehender Bauer faßte sich ein Herz und rief ihm zu: „Sett ne hen, wo ne her langet hest!“ „Dat let dek God seggen,“ erwiderte der Geist und kam seitdem nicht wieder.“<sup>46</sup>
2. Die Glaubensvorstellung vom Huckup in Hildesheim, die in manchen Sagen vorkommt, faßt L. Mackensen wie folgt zusammen: „Der Huckup ist ein dämonisches Wesen gewesen, eine Art Kobold, der in den Wäldern Hildesheims plötzlich Leuten, die etwa Holz stahlen, oder Wilddieben auf den Rücken sprang und gewal-

<sup>42</sup> Durand, G.: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris 1969.

<sup>43</sup> Linhart, D.: *Hausgeister in Franken*. Würzburg 1995, 461.

<sup>44</sup> Stadtarchiv Regensburg, *Schönwerthiana* (Nachlaß Schönwerth), Fasz. VI, M 8a.

<sup>45</sup> Kühnau, R.: *Schlesische Sagen 2*. Leipzig 1911, num. 968.

<sup>46</sup> Mackensen, L.: *Niedersächsische Sagen 2*. Leipzig-Gohlis 1925, num. 55.

tig drückte, bis der Gequälte ihn bis an den Rand des Waldes getragen hatte. Dann sprang er ab.“<sup>47</sup>

3. „In der Feldflur des Dorfes Herkendorf wird nachts ein wunderbarer Ackersmann gesehen. Der pflügt unter Gestöhn und Seufzen und glüht wie ein Feuer samt seinem Pflug und den Pferden. Bei den Bauern ist die Sage, dieser Ackersmann habe bei Lebenszeiten seinem Nachbar ein ganzes Stück Land abgepflügt und so an das Seinige gebracht. Nun sei er gestorben und verdammt, jede Nacht so lange in Feuer und bei großen Leiden zu ackern, bis er dem Nachbar das unrechtmäßig genommene Land wieder zugepflügt habe. Aber wenn er auch arbeitet, daß ihm der Schweiß rinnt, so kann er doch in einer Nacht nicht mehr wie eine Krume Land, just so groß wie eine Linse, wieder zurückpflügen und hat doch nicht eher Ruhe, als bis das ganze Land wieder abgepflügt ist.“<sup>48</sup>

Was verbindet einen Grenzsteinverrücker mit einem Huckup, d.h. mit einem Aufhocker, und mit einem Landfrevler? Beim ersten Blick fällt auf, daß es sich um Warnerzählungen gegen Normverstöße handelt, die eine pädagogische Funktion haben. Die Spukgestalten sind hier Ordnungshüter. Grenz-, Land-, Holz- oder Wildfrevler werden für ihre Untat bestraft, wie es die gesellschaftliche und religiöse Moral will und weil sie gewisse Tabus nicht beachtet haben. Die Glut, die einen dieser unruhigen Toten umhüllt, erinnert an die Feuerpein in der Hölle oder im Fegefeuer; aber da haben wir einen unübersehbaren Widerspruch, weil Verdammte und Sünder nicht herumlaufen dürfen, sondern im Jenseits schmoren und schmachten, wenn man sich auf das christliche Dogma bezieht. O. Bø, der diesem Thema einen schönen Aufsatz gewidmet hat<sup>49</sup>, bleibt auf der sozialgeschichtlichen Ebene, wenn er feststellt, daß Grenzverrücken schwere Folgen gehabt haben könne, wo es der Gemeinde an urbarem Land mangelte.

Wenn wir die norwegischen Volkserzählungen zu Rate ziehen, die auch über merkesteinflyttaren und deildegasten zu berichten wissen<sup>50</sup>, stoßen wir auf folgende Aussage des Erzählers Johannes Skar: ‚Erde stehlen ist die größte Sünde, die es gibt, weil der, der dies tut, einen Toten bestiehlt‘ – eine schon an sich merkwürdige und weitreichende Deutung der Gegebenheiten, die sich anhand anderer Textzeugen erhellt. Der erste Mann, der einen Ort urbar macht, wird nach seinem Tode zum gardvord des Anwesens, d.h. zum unsichtbaren Hofhüter bzw. -walter, zum Orts- oder Hausgeist. Man sagt auch, der erste Feuerentfacher oder der erste Tote im Hause werde Hausgeist. Ferner wissen wir, daß in vorgeschichtlicher Zeit der Tote im Hause am Herd, unter der Schwelle oder später in nächster Nähe des Hauses begraben wurde: Dadurch bestand die Gemeinschaft des Toten mit den Lebenden gleichsam fort. Nun schimmert schon ein altes Substrat, eine alte Glaubensvorstellung durch: Der begangene Frevel gilt

<sup>47</sup> *ibid.*, num. 79.

<sup>48</sup> *ibid.*, num. 56.

<sup>49</sup> Bø, O.: Deildegasten. In: *Norveg* 5 (1957) 105–124.

<sup>50</sup> *id.*/Grambo, R./Hodne, B. und Ø.: *Norske segner*. Oslo 1995, 74, 256 sq.

nicht nur der Gesellschaft und der Gemeinde, sondern auch dem *genius loci*, sei dieser ein Abgeschiedener, den die Lebenden nach einiger Zeit als Jenseitswesen, als Schutz- und Strafgeist aufgefaßt haben – in Skandinavien ist dieser oft ein *alf* oder ein *dverg* –, oder sei er von Anfang an ein echter Geist, was aber eine neue Frage aufwirft: Was tut er denn hier? Dies zwingt uns, dem Grundproblem, das die drei Erzählungen stellen, nachzugehen: In welchem Verhältnis zueinander stehen Boden bzw. Land, Mensch und *genius loci*?

Die ersten Eigentümer des Bodens sind die Ortsgeister. In dem *Hinzelmann*-Buch von 1704 lesen wir diese Bannverse:

„Ortgieß laest du mick hier gahn  
Gluecke schast du hahn.  
Wultu mick aver verdrieven  
Unglueck warst du kriegen.“<sup>51</sup>

Wenn der Mensch irgendwo Land nimmt, muß er entweder die Ortsgeister vertreiben und verscheuchen – dafür sind mehrere Riten bekannt wie Landnahme mit Feuer oder mit dem Pflug, durch Umgang, *circumambulatio*, *terminatio* – oder er muß einen stillschweigenden Vertrag mit ihnen abschließen, z. B. in Form eines jährlichen Speiseopfers<sup>52</sup>. Die letzten heidnischen Preußen stellten über Nacht einen gedeckten Tisch in die Scheune, auf den sie Speisen, Bier und Brot setzten, und luden die Barstucke, die kleinen Erdleutlein, zu Gast. War am Morgen etwas von dem Essen verzehrt, so freuten sie sich und glaubten, daß die Götter ihr Getreide mehrten<sup>53</sup>. So erlangt der Mensch die Huld oder wenigstens die Neutralität des unsichtbaren Nachbars. Bekannt sind die Bauopfersagen, denen Taloş eine gewichtige Studie gewidmet hat<sup>54</sup>. Sie beruhen auf derselben Vorstellung. Einen Grenzstein versetzen, Land abpflügen oder Holz stehlen ist also nicht nur Normverstoß, sondern auch Frevel im religiösen Sinne: Man vergreift sich an dem Ortsgeist, der sich rächt, was in der zitierten Aufhockersage eine lindere Form nimmt. In älteren Sagen erkrankt oder stirbt der Frevler. Wenn man weiß, daß diese Verstöße auch eine vorchristlich-religiöse Dimension besitzen, versteht man, warum diese Frevler verdammt werden, auf Erden umzugehen, solange sie ihre Untat nicht wiedergutmacht haben. Die Verdammung ergibt sich aus einer Umdeutung in christlicher Perspektive. In K. Müllenhoffs Sagensammlung stoßen wir auf folgende Aussage: „Es gibt da überhaupt manche Wiedergänger oder Gongers; denn, wer [...] Grundsteine versetzt und Land abgepflügt hat, findet keine Ruhe im Grabe.“<sup>55</sup> Ich betone hier, daß diese Frevler

<sup>51</sup> Der vielförmige Hinzelmann. Faksimiledruck nach der Aufl. von Leipzig 1704. Aus Anlaß des 70. Geburtstags von Prof. Dr. W.-E. Peuckert nachgedruckt. Göttingen 1965, 285.

<sup>52</sup> Lecouteux, C.: *Démons et génies du terroir au Moyen Age*. Paris 1995.

<sup>53</sup> Grässe, J. G. T.: *Sagenbuch des Preußischen Staats* 2. Glogau s.a., num. 499.

<sup>54</sup> Taloş, I.: *Meşterul Manole. Contribuții la studiul unei teme de folclor european*. București 1973.

<sup>55</sup> Müllenhoff (wie not. 32) num. 251.

meistens als Todsünder hingestellt werden und folglich in der Hölle sitzen sollten, statt zu spuken, was zu bedenken ist. In den volkstümlichen Vorstellungen erklärt sich die Strafe des Grenzsteinversetzers, des sog. Scheidengängers, dadurch, daß die Markierungen eines Gutes sakralen Charakter haben, wie es bei anderen indogermanischen europäischen Völkern der Fall ist – man denke hier an den römischen Terminus, an den *Silvanus orientalis*, an den litauischen *Perkunas*<sup>56</sup> und an den keltisch-germanischen *Dusius*<sup>57</sup>.

Eine ganze Reihe von Sagen ist also der Vorstellung vom *genius loci* zuzuordnen. Was aber den eigentlichen Sachverhalt bisher verschleiert hat, ist die christliche Verkleidung der Erzählungen und die Verschiedenheit der Namen der übernatürlichen Akteure, falls sie genannt werden: Schrat, Elbe, Zwerg, Aufhocker, Gonger usw., die nur ökotypische, lokale Ausformungen derselben Glaubensvorstellung sind. Der Aufhocker heißt ebenso Drak, Schrat, Puck, Mahr, Trud wie Werwolf, Bilwesmanner, Bocksmarte, Böxenwolf und Bornematzin, um nur einige Namen zu nennen, die G. Grober-Glück gesammelt hat<sup>58</sup>. Ferner ist festzuhalten, daß die Grenze zwischen Orts- und Hausgeist fließend ist: Beide sorgen für das Wohl der Einwohner und die Unantastbarkeit des Gutes. „Die haben ein Areile“ war eine Wendung, die in Würzburg den Hausbewohnern galt, die unerwartet zu Glück und Wohlstand gelangen<sup>59</sup>; „Er hat den Drachen“, hieß es in der Lausitz, wenn einer wirtschaftlich schnell vorwärts kam<sup>60</sup>. Ging es in Hinterpommern einem Bauern gut, sagte man: „Doa truck de Alf rinne, doarim hewwe die immer so vâl“<sup>61</sup>.

#### IV

Nehmen wir nun ein Thema, das in den Volkserzählungen oft wiederkehrt: Den Auszug, den Fortgang, das Verschwinden der Zwerge und Underirdischen, die den Glockenlärm nicht mehr ertragen. In einer schleswig-holsteinischen Sage sagt ein Unterirdischer:

„Evangel, Klocken un Klängen  
Dat verdrefft uns uut'n Landen.“<sup>62</sup>

Und in H. Lohres Sammlung liest man: „Aber sowie in den umliegenden Dörfern und Städten die Glocken angeschafft worden sind, sind die Lutchen ver-

<sup>56</sup> Greimas, A. J.: *Des dieux et des hommes*. Paris 1985, 157.

<sup>57</sup> Lecouteux, C.: *Hagazussa, Striga, Hexe*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde und Kulturforschung* 18 (1985) 57–70.

<sup>58</sup> Grober-Glück, G.: *Aufhocker und Aufhocken*. In: Zender, M. (ed.): *Atlas der deutschen Volkskunde*, N. F. 2, 4. Marburg 1966, 127–223.

<sup>59</sup> *Das Areile*. In: *Die Frankenwarte* (num. 26, 27. Juni 1930).

<sup>60</sup> Kühnau (wie not. 45) num. 671.

<sup>61</sup> Knoop, O.: *Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern*. Posen 1885, num. 160.

<sup>62</sup> Müllenhoff (wie not. 32) num. 428.

schwunden, denn das Glockengeläut ist den Unterirdischen verhaßt.“<sup>63</sup> Als zu Brenig zum erstenmal die neue Glocke läutete, zogen die Heinzelmännchen bei Brenig und in Widdig bei Bonn weg<sup>64</sup>.

Die gängige Interpretation will, daß wir es hier mit einem christlichen Thema zu tun haben: Die Zwerge, die die alte heidnische Welt repräsentieren, werden von der neuen Religion verscheucht, und so erringt das Christentum einen eklatanten Sieg über sie. Das ist richtig, doch der eigentliche Sachverhalt erhellt erst, wenn man sich im klaren über die Bedeutung der Glocken ist. Sie sind zwar christliches Symbol und Stimme der christlichen Gemeinde, aber auch magische Instrumente, deren Macht sich so weit ausdehnt wie ihr Klang, was einen sakralisierten Raum schafft, genauso wie es eine Einhegung tut. Sehr oft tragen sie Inschriften und Figuren, christliche und nichtchristliche. Auf einer Glocke von Roskilde (Dänemark) steht in lateinischer Sprache: ‚Meine Stimme ist allen bösen Geistern ein Schrecken‘, was zugunsten der erwähnten Interpretation spricht. Auf anderen Glocken findet man Alphabetinschriften, Alphabetreihen mit einer verschiedenen Zahl von Buchstaben, in Runen, romanischen und gotischen Minuskeln oder Majuskeln, manchmal rückläufig-spiegelschriftlich, manchmal spiegelverkehrt eingeritzt, manchmal mit den Namen der Evangelisten, der Heiligen Drei Könige, die einst als Wetterherren angerufen wurden, oder mit Kreuzen und Rosetten<sup>65</sup>. In der Stadtpfarrkirche St. Benedikt zu Biel (Kanton Bern) finden wir z. B. eine Alphabetreihe mit 24 Buchstaben, von denen die 1. Hälfte (A–M) auf dem Kopf stehend, die 2. (N–Z) aufrecht, jedoch rückläufig aufgebracht ist. Dank F. Dornseiff wissen wir, daß Sinn und Bedeutung des Alphabets im Kultisch-Sakralen wurzeln<sup>66</sup>. Es faßt den in sich ruhenden Kosmos, enthält die Urbestandteile jeder möglichen Anrufung Gottes, ist also Gebet, in ihm ist die ganze Fülle und Vollendung der Wahrheit. Auch dies untermauert die zitierte Deutung. All diesen Symbolen wurden Kräfte zugeschrieben, die nicht nur der Glocke selbst eigneten und sie schützten, sondern auch ihren Klang segnend und schirmend weit in die Lande austrugen.

Die manchmal mehrfache Wiederholung des Alphabets, die sonderbare Folge und Stellung der Buchstaben und das Vorkommen von Namen wie Agla, Adonaj, Tetragrammaton sind zwar heilige, aber vor allem magische und apotropäische Zeichen<sup>67</sup>. Ganz im Magisch-Apotropäischen wurzeln jene bewußt verhüllenden Praktiken wie spiegelverkehrte Aufbringung, Rückläufigkeit und Kopfständigkeit ganzer Alphabetreihen oder Teilreihen, Wechsel zwischen ver-

<sup>63</sup> Lohre (wie not. 34) num. 71.

<sup>64</sup> Dietz, J.: Aus der Sagenwelt des Bonner Landes. Bonn 1965, num. 514, 516.

<sup>65</sup> cf. Köster, K.: Alphabet-Inschriften auf Glocken. In: Schützeichel, R. (ed.): Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Bonn 1979, 371–422; cf. auch Röhrich, L.: Die Welt der Sage. In: Petzoldt (wie not. 2) 217–286, hier 255 sq.

<sup>66</sup> Dornseiff, F.: Das Alphabet in Mystik und Magie. Leipzig/Berlin<sup>2</sup>1925, 122–125 und passim.

<sup>67</sup> Lecouteux, C.: Charmes, conjurations et bénédictions: lexique et formules. Paris 1996.

schiedenen Schrifttypen, abgebrochene Reihen, absichtliche Umstellungen von Buchstaben und Durcheinanderbringen ganzer Alphabete — d.h.: Heidnisches vermischt sich hier mit Christlichem. Der Glocke kommt dieselbe Bedeutung zu wie dem Zaubersegen und dem Bannspruch. Was die Geister vertreibt, ist nicht nur das christliche Element, sondern auch die lang erprobte Magie, die zu Hilfe gezogen wird, da man doch nie sicher ist, daß die zitierten Heiligen und Gott die Geister in die Flucht zu schlagen vermögen. Die Volkserzählungen über den Auszug der Zwerge sind nur die ökotypische Ausformung einer Glaubensvorstellung: Der Mensch ist nicht der alleinige Eigentümer der Erde; selbst wenn er ein Stück Land zivilisiert hat, lauern ihm die Erdgeister auf, die in den Texten oft als Teufel und Dämonen vorgestellt werden, Namen, die Sammelbegriffe und schwer durchschaubar sind. Denselben Abwehrmittelcharakter haben die Glocken, die dem Vieh umgehängt werden<sup>68</sup>.

## V

Bisher habe ich vor allem von Sagen gesprochen, jetzt wende ich mich einem wohlbekannten Märchen zu: *Dornröschen* (AaTh 410), das eines der besten Beispiele für Verschriftlichung und Reoralisierung ist. Den frühesten Beleg des Märchens enthält *Le Roman de Perceforest*, der zwischen 1314 und 1323 geschrieben wurde<sup>69</sup>. Später popularisierte Perrault den Stoff, der Eingang in die deutsche Volksliteratur fand. Mich interessiert hier vor allem die Eingangsszene, die handlungskonstitutiv ist.

1. Beginnen wir mit dem *Perceforest*! Als die Herrin Zellandine zur Welt brachte, befahl sie ihrer Tante, das Zimmer für die drei Göttinnen vorzubereiten, die gleich nach der Niederkunft kommen. Diese tat wie befohlen. Sie deckte den Tisch, stellte Essen und Trinken, Brot und Wein darauf und setzte drei Becher, drei Krüge und drei Messer an den Platz jeder Göttin. Dann kamen Lucina, Themis und Venus, setzten sich zum Essen, aber Themis fand kein Messer, weil das ihrige unter den Tisch gefallen war, und sie konnte weniger essen als ihre Gefährtinnen. Verärgert verfluchte sie Zellandine. Später verwundete sich diese beim Flachsspinnen und fiel in tiefen Schlaf.
2. Perrault erzählt folgendes: Nach der Niederkunft der Königin gab man der kleinen Prinzessin alle Feen, die sich im Lande finden ließen, als Patinnen — es waren sieben —, damit jede ihr eine Gabe verlieh, wie es damals bei den Feen Sitte war. Man veranstaltete ein großes Festessen für sie. Vor jede stellte man ein prachtvolles Gedeck und ein goldenes Etui mit Löffel, Gabel und Messer. Da erschien eine uralte Fee, die man tot geglaubt hatte und der man kein goldenes Etui geben konnte, weil nur sieben gefertigt worden waren. Die Alte meinte, man verachte sie, und belegte das Kind mit einem Fluch. Den Rest kennt jeder.
3. Bei den Brüdern Grimm (num. 50) heißt es: „die Königin gebar ein Mädchen, das

<sup>68</sup> Gradl, H.: Sagen des Egergaues. Eger 1913, num. 49.

<sup>69</sup> Lecouteux, C.: Le Repas des Fées. In: Bizarre 1 (1994) 12—18; Lods, J.: Le Roman de Perceforest. Genève/Lille 1951.

war so schön, daß der König vor Freude sich nicht zu lassen wußte und ein großes Fest anstellte. Er ladete nicht bloß seine Verwandte, Freunde und Bekannte, sondern auch die weisen Frauen dazu ein, damit sie dem Kind hold und gewogen wären. Es waren ihrer dreizehn in seinem Reich, weil er aber nur zwölf goldene Teller hatte, von welchem sie essen sollten, so mußte eine von ihnen daheim bleiben.“ Die Eingeladenen beschenkten das Kind mit ihren Wundergaben, doch die dreizehnte sagte rachsüchtig, die Königstochter solle sich in ihrem fünfzehnten Lebensjahr an einer Spindel stechen und tot hinfallen. Aber die zwölfte Fee milderte den Fluch: „Es soll aber kein Tod sein, sondern ein hundertjähriger tiefer Schlaf, in welchen die Königstochter fällt.“

Der Grundgedanke ist hier, die Gunst übernatürlicher Wesen für die Neugeborene zu gewinnen. Das Mittel dafür ist ein Speiseopfer, ein Festmahl, das ein paar Gegenständen einen besonders wichtigen Platz einräumt, da das Fehlen eines Messers oder eines Etais den Fluch herbeiführt. In der Grimmschen Fassung ist dieser Zug nicht mehr verstanden, und der Zorn der dreizehnten Fee wird anders erklärt.

In all diesen drei Texten variiert die Zahl der Feen bzw. weisen Frauen, nur ihre Funktion bleibt erhalten, wenn sich auch der Gegenstand ändert, der die Verärgerung einer der Feen hervorruft. Wichtige Informationen verschwinden, entweder weil sie nicht mehr verstanden wurden oder weil sie Perrault und dem Christentum zu fremd waren, obwohl wir dank anderer Zeugen wissen, daß die Sitte, den Feen oder Guten Frauen einen Tisch zu decken, noch im 19. Jahrhundert fortlebte.

In diesen Feen hat man seit langem Schicksalsgöttinnen erkannt, der altfranzösische Text sagt es rundheraus, aber das Schmaus-Motiv ist nicht mit den Feen entstanden, es existierte, bevor es Feen gab<sup>70</sup>. Um 1010 schreibt Burchard von Worms in seiner Dekretensammlung:

„Hast du getan, was einige Frauen zu bestimmten Zeitpunkten des Jahres zu tun pflegen? Hast du also zu Hause deinen Tisch gedeckt, auf ihn Essen und Trinken gesetzt sowie drei kleine Messer, damit die drei Schwestern, die eine fortwährende Dummheit Parzen nennt, ein Mahl zu sich nehmen können?“ (*Decretum* 19,5).

Hier lehnt sich Burchard an Caesarius von Arles an, der von Tischen spricht, die zur Zeit der Kalenden des Januar aufgestellt werden, damit das ganze Jahr hindurch Fülle und Überfluß im Hause sei. Caesarius erwähnt leider keine Messer! Dank einer Reihe von Texten erfahren wir auch, daß dieses Mahl *domina Abundia*, *Satia*, *Percht*, der *Mahr* oder dem *Schrat* und den litauischen *Barstukai* galt und in den Rauh Nächten stattfand. Im Tegernseer *Thesaurus pauperum* aus dem Jahr 1482 steht:

„Die Christen versündigen sich, wenn sie daran glauben, daß in den Heiligen Nächten zwischen dem Geburtstag Christi und der Epiphaniasnacht gewisse Frauen, denen

<sup>70</sup> Lecouteux, C.: Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispiel des Mahls der Feen. In: *Mediävistik* 1 (1988) 87–99.

die Frau Perchta vorsteht, zu den Häusern kommen würden. Noch schlimmer ist es, daß man glaubt, man hätte diese Personen tatsächlich gesehen, und daß in den oben genannten Nächten Brot, Käse, Milch, Fleisch, Eier, Wein und Wasser nach den Mahlzeiten auf Tischen stehen bleiben, die mit Löffeln, Tellern, Messern und Bechern gedeckt sind. Dies wird getan, damit es der Perchta mit ihrem Gefolge bei ihrem Besuch im Hause gefällt, es den Bewohnern wohlergeht und die Ernte des beginnenden Jahres gut wird.<sup>71</sup>

Hier ist das Gastmahl ein Angangsritus, ein kalendarischer Brauch, der der dritten Dumézilschen Funktionsebene<sup>72</sup> zuzuschreiben ist und bezweckt, die Gunst der übernatürlichen Wesen zu erlangen. Im *Dornröschen*-Märchen wird der kalendarische Brauch in einen postnatalen Brauch umgewandelt, aber die Intention sowie die ominöse Funktion der Besucherinnen bleiben unverändert. Hier soll der Mensch ein fruchtbares Jahr, dort das Neugeborene ein schönes Leben haben, falls man die nötigen Vorkehrungen trifft. Im Märchen ist das Geschehen in eine andere Sphäre transponiert, und die Feen werden als Schicksalsfrauen aufgefaßt. Aber in letzter Analyse handelt es sich um einen und denselben Brauch, um ein und dieselbe Glaubensvorstellung.

Selbst wenn man die gesamte Überlieferung des Tischdeck-Motivs berücksichtigt, ist es leider unmöglich zu erfahren, wann diese Umwandlung bzw. Übertragung stattfand. Im Spätmittelalter finden wir Spuren davon: Drei Feen, die das Geschick des Neugeborenen voraussagen und -bestimmen, kommen in mehreren Romanen vor<sup>73</sup>. Wir wissen aber auch, daß Tischdecken für übernatürliche Wesen bei der Geburt eines Kindes noch im 19. Jahrhundert in der Bretagne nachweisbar war. Allem Anschein nach war der Fruchtbarkeitsritus primär, nicht nur weil die Fee eine relativ junge Erscheinung ist, die andere Gestalten miteinander vermengt und ersetzt hat (cf. Schema 2, p. 212), sondern weil das Gastmahl der Feen in manchen Ländern gar nicht belegt ist, in denen jedoch der Fruchtbarkeitsbrauch zu finden ist, und auch weil wir heute wissen, daß das Tischdecken in den Rauh Nächten sich aus den früheren Seelentischen herleitet, wie ich es 1988 nachgewiesen habe<sup>74</sup>. Bis tief in die Neuzeit lebt nämlich eine Glaubensvorstellung fort, wonach die Toten für das Wohl der Gemeinschaft sorgen, vorausgesetzt, daß man ihnen die gebührende Ehre erweist und ihnen Opfer darbietet, was in unmittelbarem Zusammenhang mit dem steht, was ich apropos Orts- und Hausgeist vorhin erörtert habe.

Der Weg des Tischdeck-Motivs bis zum Märchen läßt sich folgendermaßen zurückverfolgen: Ein Volksbrauch wurde von der Kirche diabolisiert, anathemisiert und als heidnisch angeprangert, was sich zunächst in Bußbüchern, Dekreta-

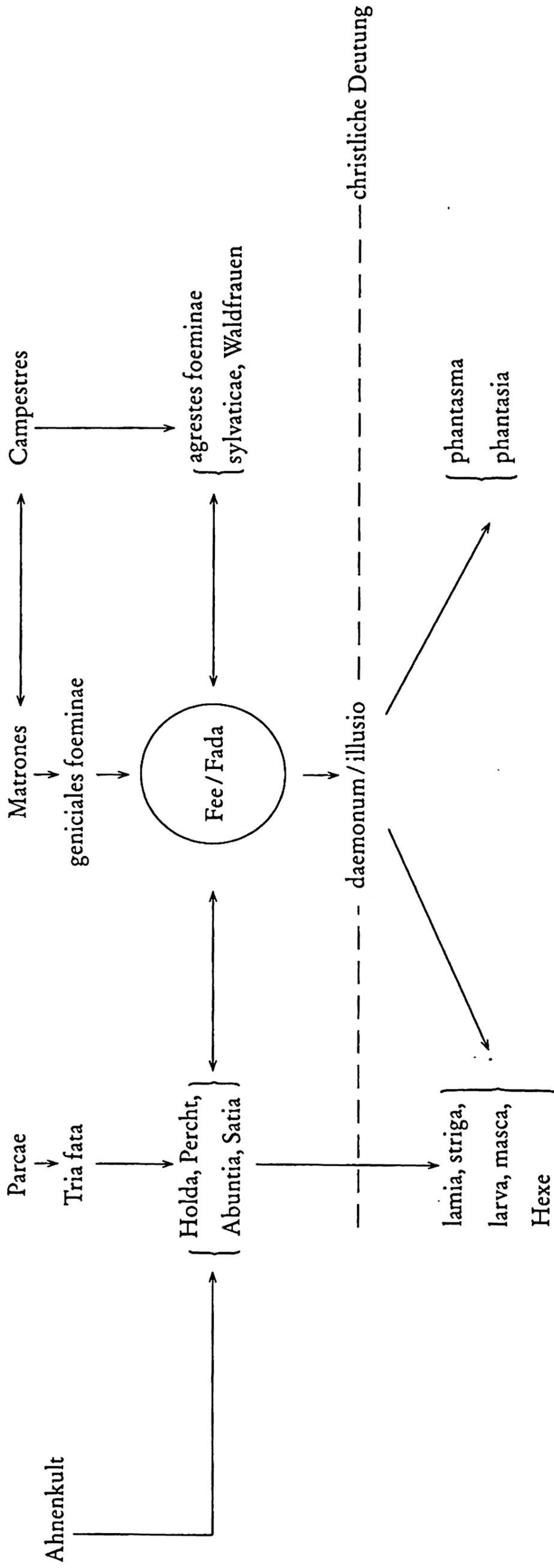
<sup>71</sup> Waschnitius, V.: Perht, Holda und verwandte Gestalten. In: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 174, 2. Wien 1913, 62 (Originaltext).

<sup>72</sup> Dumézil, G.: *Mythe et épopée* 1. Paris 1968, 630 sq. (Zusammenfassung der Dumézilschen Théorie).

<sup>73</sup> Lods (wie not. 69) 85.

<sup>74</sup> Lecouteux (wie not. 70).

Schema 2: Die Fee als synkretistische Gestalt



Matrones = Juno, Lucina + lokale Muttergottheiten

Campestres = nymphae, dryades, Diana, Dictynna + autochthone Geister (Holzfrau usw.)

lien und Dekalogerklärungen äußerte, dann in die Predigten und die katechetische Literatur Eingang fand und sich dadurch verbreitete und einbürgerte. Von da an lebte er sein eigenes Dasein in der mündlichen Überlieferung, bis er schriftlich fixiert wurde. Im Verlauf des Vermittlungsprozesses wurde der Brauch entstellt, verlor jegliche Bindung an den früheren Fruchtbarkeitszauber und behielt nunmehr seine auguriale Funktion gemäß der Vermenschlichung bzw. Verweiblichung der übernatürlichen Wesen oder der Abgeschiedenen und ihrer Angleichung an Schicksalsfrauen und Feen. Wie D. Harmening feststellte, spielen die Predigten hierbei keine geringe Rolle<sup>75</sup>.

Diese Glaubensvorstellung ist der Grundstein mancher Sagen, in denen es um das Wohl der Menschen geht. Wenn die Jenseitigen auch als Zwerge, Elben oder Schrate bezeichnet werden, stehen die Abgeschiedenen im Hintergrund. Ich erinnere daran, daß Menschen, die zu Lebzeiten nützlich, tüchtig und beliebt gewesen waren, nach einiger Zeit zu übernatürlichen Wesen werden, die dann verschiedene Namen tragen und als Orts- und Schutzgeister angesehen werden, in den Häusern einkehren und folglich Opfer erhalten. Aus dieser Perspektive sind die sog. Zwergensagen zu analysieren. Aber bis auf einige wenige Forscher hat sich bislang fast niemand die Mühe gemacht, das Wortfeld der betreffenden Bezeichnungen diachron zu untersuchen, und es ist immer ärgerlich festzustellen, wie man wahllos diesen oder jenen Namen gebraucht. Hieran sind auch die älteren Erzählsammler schuld, die nicht selten mit einem Vorverständnis das Gehörte, das Erzählte reinterpretiert und literarisiert haben. Zu bedenken ist auch, daß die volkstümlichen Traditionen alles systematisieren und meistens Sammelbegriffe gebrauchen.

Das Beispiel des Bilwis sei hier angeführt<sup>76</sup>, der in sich sehr komplexe Züge vereint und eines der eigenartigsten und geheimnisvollsten Wesen unter den Glaubensgestalten der Volksüberlieferung ist. Eine germanische, wenig bekannte Göttin, die den abnehmenden Mond und dessen lähmende Wirkung personifizierte, entwickelte sich zu einem elbischen, zwergenhaften Wesen, das Mensch und Vieh durch den Abschluß eines Pfeiles lähmen kann. Dann verlor es seine Identität und wurde mit anderen Unholden vermengt und identifiziert, bis es schließlich als Hexe anthropomorphisiert und auch als Korng Geist aufgefaßt wurde. Der Entwicklungsprozeß heißt also: Mythologisierung einer Erscheinung, Herabsetzung zu einem Wesen der Volksmythologie und Anthropomorphisierung.

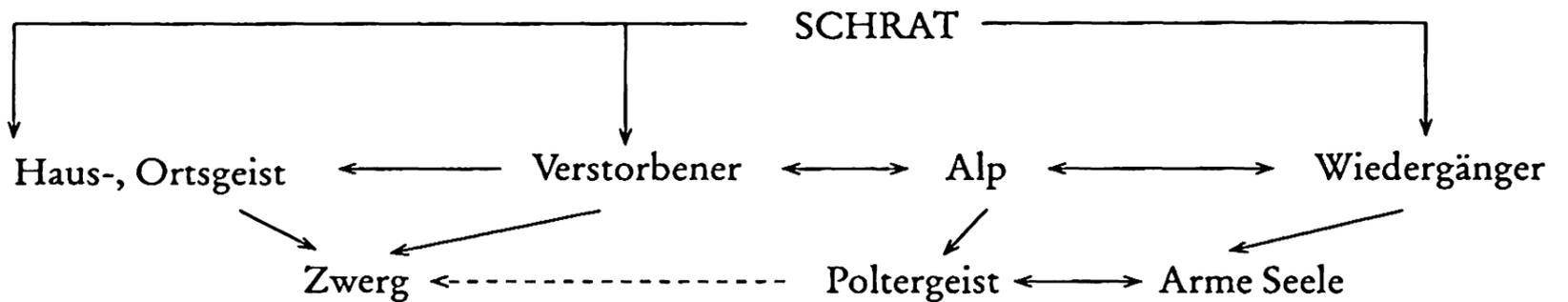
Die Volkserzählung verwechselt, modifiziert, vermengt und vereinfacht ständig älteres Gut, wie wir es anhand des Wortschatzes feststellen können. So ist der heutige Hexenschuß damals Zwergen- und Elbenschuß gewesen und der gegenwärtige Alpdruck war einst Mahr oder Trud, man wurde von der Mahr geritten,

<sup>75</sup> Harmening, D.: Superstition – ‚Aberglaube‘. In: Moser, D.-R. (ed.): Glaube im Abseits. Darmstadt 1992, 368–401.

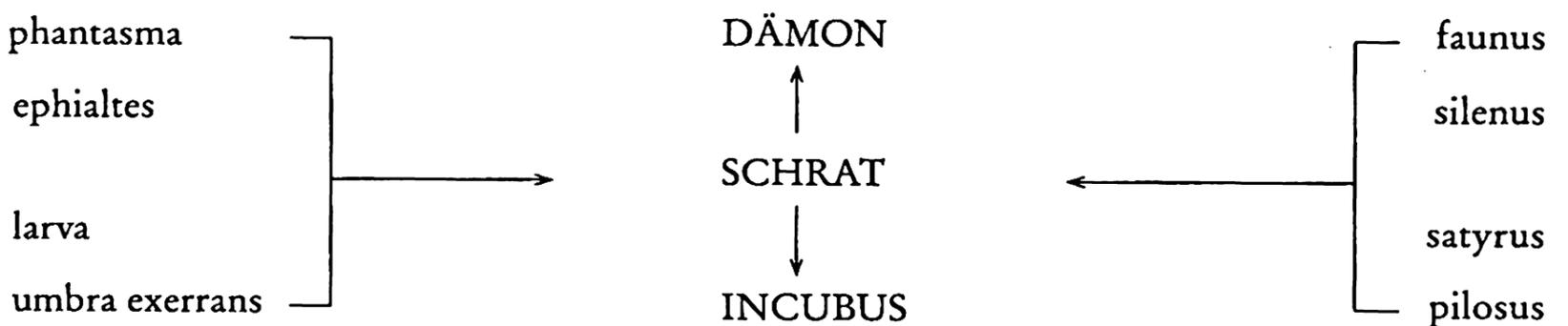
<sup>76</sup> Lecouteux, C.: Der Bilwiz. Überlegungen zu seiner Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte. In: Euphorion 82 (1988) 238–250.

diese hatte aber mit den Elben nichts zu tun. Solche Beispiele zeugen von der allmählichen Annäherung und Angleichung der sog. elbischen Wesen aneinander. Ein Schrat kann ein Haus- und Ortsgeist sein, ein Alp und ein Wiedergänger, ein Zwerg oder ein Waldmensch, ein Poltergeist wie eine arme Seele, ein ungetauft gestorbene Kind oder ein verstorbener Angehöriger desjenigen, der nachts von einem Druckgeist geplagt wird (cf. Schema 3)<sup>77</sup>. Im Kreise Lauenburg in Pommern sagte man z. B., daß Kinder, die ungetauft sterben, zum wilden Alf würden<sup>78</sup>.

### Schema 3



### Semantisches Feld aufgrund der altdeutschen Glossen



Aus alledem entsteht ein Bild verwirrender Vielfältigkeit, da sich die Welt der Volkserzählung durch Amalgame und Verschmelzungen, Kontaminationen und Überschneidungen, Diabolisierung und Verchristlichung, Umformungen und Wandlungen, Glaubensabschwächungen und Funktionsreduktionen, fließende Grenzen und unaufhörliche Neuaktualisierung des Stoffes charakterisiert. Heute habe ich u. a. zu zeigen versucht, wie Mahr, Werwolf, Hexe, Orts- und Hausgeist, Wiedergänger und Mahl der Feen im Laufe der Zeit zu einem unentwirrbaren Knoten geworden sind, dessen Hauptstränge alter ego-Vorstellungen und Totenglauben sind.

<sup>77</sup> id.: Vom Schrat zum Schrätzel. Dämonisierungs-, Mythologisierung- und Euphemisierungsprozeß einer volkstümlichen Vorstellung. *ibid.* 79 (1985) 95–108.

<sup>78</sup> Jahn, U.: Volkssagen aus Pommern und Rügen. Berlin <sup>2</sup>1889, num. 125.

Am Ende meiner Ausführungen über einige Beispiele zum bewahrenden Charakter der Volkserzählung – die sich leicht vermehren ließen –, möchte ich folgendes hervorheben:

1. Volkserzählungen sind ein Palimpsest: Das Geschriebene ist leicht zu lesen, aber das Abgeschabte bedarf eines besonderen Instrumentariums, das in den letzten Jahren z. T. geschaffen worden ist. Aber man muß sich vor Transkriptionsfehlern hüten!
2. Sie sind diachron und synchron zu entziffern. So entdeckt man einerseits, aus welcher Weltanschauung sie entsprangen, welche Glaubensvorstellung sie hervorbrachte, und andererseits die Funktion oder die Funktionen, die sie bei jedem Stadium ihres Werdegangs innegehabt haben, d. h. man findet dann den Weg zu ihrem Sitz im Leben.
3. Sie sind oft mehrschichtig. Jede Schicht spiegelt einen Moment ihrer Entwicklung wider und ist aus dem Vergleich zu erschließen, wobei die Forschungsergebnisse anderer Disziplinen zu bemühen sind, wenn man z. B. die Frage der Zusammenhänge zwischen Kategorie und Funktion beantworten will sowie die ihres Wandels unter wechselnden kulturellen, sozialen und ethnischen Bedingungen. Man soll sich also auf dem Grenzzaun, der die sog. Fachdisziplinen trennt, niederlassen. Vom logischen Standpunkt aus sitzt man dort nicht sehr bequem, aber die Aussicht auf die umliegende Landschaft ist wunderbar.